



Muslimen in Deutschland

Integration, Integrationsbarrieren, Religion
und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat
und politisch-religiös motivierter Gewalt

Ergebnisse von Befragungen
im Rahmen einer multizentrischen Studie
in städtischen Lebensräumen

Muslimen in Deutschland
- Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie
Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und
politisch-religiös motivierter Gewalt -

*Ergebnisse von Befragungen im Rahmen
einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*

von

Katrin Brettfeld und Peter Wetzels

unter Mitarbeit von

*Ramzan Inci, Sarah Dürr, Jan Kolberg, Malte Kröger,
Michael Wehsack, Tobias Block und Bora Üstünel*

Hamburg, Juli 2007

Universität Hamburg
Fakultät für Rechtswissenschaft, Institut für Kriminalwissenschaften, Abteilung Kriminologie



Vorwort von Bundesminister Dr. Wolfgang Schäuble

Liebe Leserinnen und Leser,

der weltweit operierende islamistische Terrorismus ist heute eine der größten Gefahren für unsere Sicherheit. Deutschland steht ebenso wie andere freiheitliche demokratische Staaten auch im Fadenkreuz radikaler, fanatischer Gewalttäter, die den Islam als Hass- und Mord-Ideologie missbrauchen. Dabei sind wir vermehrt mit Personen konfrontiert, die dauerhaft hier in Deutschland ihren Lebensmittelpunkt haben.

Die übergroße Mehrheit der Muslime lebt indessen friedlich in unserem Land. Mehr als 3 Millionen Muslime unterschiedlicher Herkunft sind Teil der deutschen Gesellschaft geworden. Das Zusammenleben von Muslimen und Mehrheitsgesellschaft wird – neben verschiedenen Problemen im Alltag – jedoch zunehmend von der Furcht vor einer möglichen islamistischen Radikalisierung beeinträchtigt.

Islamistische Terroranschläge aus der Mitte unserer Gesellschaft stellen nicht nur eine besondere Gefahr für alle Bürgerinnen und Bürger und eine Herausforderung für unsere Sicherheitsbehörden dar. Das Phänomen des wachsenden homegrown terrorism zeigt darüber hinaus, von welcher existenzieller Bedeutung die Integration von Muslimen in Deutschland ist. In einer freiheitlichen Demokratie werden kulturelle und religiöse Unterschiede akzeptiert und respektiert. Integration setzt aber voraus, die freiheitliche demokratische Grundordnung unseres Landes als Fundament gesellschaftlicher Toleranz und Offenheit vorbehaltlos anzuerkennen. Auch deshalb strebt die Bundesregierung eine verbesserte gesellschafts- und religionspolitische Integration der Menschen muslimischen Glaubens in Deutschland an.

Damit staatliche Institutionen den von jedem Menschen mit Migrationshintergrund selbst zu bewältigenden Prozess der Integration unterstützen können, brauchen wir Erkenntnisse über den Zustand wie auch über Hindernisse der Integration. Erst auf einer solchen Grundlage versprechen Maßnahmen und Initiativen zur Integrationsförderung langfristigen Erfolg. Aus diesem Grund hat das Bundesministerium des Innern im Jahr 2004 die nun vorliegende Studie zu Fragen von Integration und Integrationsbarrieren in Auftrag gegeben. Ziel des Forschungsvorhabens von Prof. Dr. Peter Wetzels und Katrin Brettfeld war es, die Einstellung in Deutschland lebender Muslime im Hinblick auf ihre soziale und politische Integration zu untersuchen.

Die Ergebnisse der Studie werden mit dieser Publikation öffentlich gemacht. Den Forscherinnen und Forschern ist es auf breiter empirischer Basis gelungen, Aufschluss über politische Einstellungsmuster und Handlungsorientierungen in Deutschland lebender Muslime zu erhalten. Die Studie trifft in höchstem Maße relevante Aussagen darüber, inwieweit sich Muslime in Deutschland mit dem Islam und mit der hiesigen Verfassungsordnung identifizieren. So wird auch deutlich, in welchem Umfang die deutsche Verfassungsordnung zugunsten religiös motivierter radikaler Einstellungen abgelehnt wird. Dabei ist die Studie nicht auf die Phänomene „Terrorismus“ und „politisch motivierte Gewalt“ beschränkt, sondern untersucht auch deren Vorformen, das mögliche Rekrutierungsreservoir sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und religiös-politisch motivierter Gewalt, die als „Resonanzboden“ die Entfaltung eines islamistisch geprägten Extremismus begünstigen können.

Die Untersuchungsergebnisse werden gewiss zu Diskussionen führen. Jenseits möglicher Kritik an Einzelaspekten ist aber festzuhalten: Mangelhafte sprachlich-soziale Integration, Bildungsferne und die einseitige Ausrichtung auf nicht-deutsche Medien sowie der Rückzug in ethnisch-religiös geschlossene Milieus wirken sich in erheblichem Maße integrationshemmend aus. Dabei besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen defizitärer gesellschaftlicher Integration und fundamentaler religiöser Orientierung.

Die Studie gelangt zu dem besorgniserregenden Ergebnis, dass sich in Deutschland ein ernstzunehmendes islamistisches Radikalisierungspotenzial entwickelt hat. Es wird deshalb weiterhin darauf ankommen, Radikalisierungsprozesse möglichst frühzeitig zu erkennen und aufzuhalten. Dazu müssen wir den Faktoren entgegenwirken, die Radikalisierung begünstigen. Das kann nur in Kooperation mit den Muslimen in Deutschland gelingen, und eine solche Kooperation muss natürlich auch die deutschen Sicherheitsbehörden einschließen.

Von grundlegender Bedeutung ist, dass Staat und Gesellschaft im interkulturellen Dialog mit den Muslimen Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft in unserem Land entwickeln. Mit der Deutschen Islam Konferenz sind wir auf einem nicht immer leichten, aber aussichtsreichen Weg.



Dr. Wolfgang Schäuble, MdB
Bundesminister des Innern

Gliederung

1	EINLEITUNG: ZIELE DER STUDIE UND GANG DER DARSTELLUNG	9
2	ZUM FORSCHUNGSSTAND	12
2.1	RELIGIOSITÄT UND RELIGION IM ALLTAG VON MUSLIMEN IN DEUTSCHLAND	15
2.2	INTEGRATION UND DAS VERHÄLTNIS ZU STAAT UND GESELLSCHAFT IN DEUTSCHLAND	24
2.3	BEDEUTUNG VON VEREINEN UND ORGANISATIONEN	34
2.4	ISLAMISCH-EXTREMISTISCHE EINSTELLUNGEN: VERBREITUNG UND HINTERGRÜNDE	38
2.5	ZWISCHENFAZIT ZUM FORSCHUNGSSTAND.....	48
3	ZIELE, FRAGESTELLUNGEN UND DESIGN DER GESAMTSTUDIE	49
3.1	ZIELE UND ZENTRALE FRAGESTELLUNGEN DES FORSCHUNGSVORHABENS	50
3.2	KONZEPTIONELLE VORÜBERLEGUNG ZU ZENTRALEN KONSTRUKTEN	53
3.3	DAS DESIGN DER GESAMTSTUDIE	60
3.3.1	<i>Die Felderkundung über Focus-Groups.....</i>	<i>61</i>
3.3.2	<i>Die standardisierte telefonische Befragung der muslimischen Wohnbevölkerung</i>	<i>61</i>
3.3.3	<i>Die standardisierten Befragungen von Schülerinnen und Schülern.....</i>	<i>62</i>
3.3.4	<i>Die standardisierten Befragungen von Studierenden.....</i>	<i>63</i>
3.3.5	<i>Die qualitativen Befragungen im Umfeld islamischer Organisationen</i>	<i>65</i>
4	DIE REPRÄSENTATIVE, STANDARDISIERTE TELEFONBEFRAGUNG DER MUSLIMISCHEN WOHNBEVÖLKERUNG	66
4.1	UNTERSUCHUNGSPLANUNG	66
4.1.1	<i>Stichprobenziehung und Screening</i>	<i>67</i>
4.1.1.1	Die Stichprobenziehung	67
4.1.1.2	Das Screeningverfahren.....	68
4.1.1.3	Vortest der postalischen Vorabfrage	69
4.1.1.4	Vorfilterung der EMA Daten zur Zielgruppenrecherche.....	70
4.1.2	<i>Das Erhebungsinstrument</i>	<i>70</i>
4.1.2.1	Erkenntnisse aus den Focus-Groups zur Optimierung des Erhebungsinstrumentes.....	71
4.1.2.1.1	Durchführung der Focus-Groups	71
4.1.2.1.2	Ergebnisse der Gruppendiskussionen.....	72
4.1.2.1.3	Konsequenzen für die Gestaltung des Erhebungsinstrumentes.....	76
4.1.2.2	Themenschwerpunkte und Aufbau des Erhebungsinstrumentes	77
4.1.2.3	Instrumentenpretest	78
4.2	UNTERSUCHUNGSDURCHFÜHRUNG UND BEFRAGUNGRÜCKLAUF	79
4.2.1	<i>Der Stichprobenrücklauf.....</i>	<i>80</i>
4.2.2	<i>Non-response Analysen</i>	<i>81</i>

4.2.3	<i>Zwischenfazit zum Rücklauf der Bevölkerungsstichprobe</i>	83
4.3	UNTERSUCHUNGSERGEBNISSE	83
4.3.1	<i>Beschreibung der Analysestichprobe</i>	84
4.3.1.1	Nationale Herkunft und Art des religiösen Bekenntnisses	85
4.3.1.2	Aufenthaltsdauer und Grund der Zuwanderung	86
4.3.1.3	Familienstand	87
4.3.1.4	Sozioökonomische Lage und beruflicher Status	88
4.3.1.5	Der Bildungshintergrund.....	90
4.3.1.6	Zwischenfazit: Die Analysestichprobe.....	91
4.3.2	<i>Sprachlich-soziale Integration und Integrationseinstellungen</i>	92
4.3.2.1	Identifikation mit dem Aufnahmeland Deutschland	92
4.3.2.2	Praktizierte Integration: Sprachgebrauch und soziale Kontakte.....	93
4.3.2.3	Die Skala alltägliche sprachlich-soziale "Integrationspraxis"	96
4.3.2.4	Integrationsrelevante Einstellungen und Einstellungsmuster.....	98
4.3.2.5	Zwischenfazit: Sprachlich-soziale Integration und Integrationseinstellungen	102
4.3.3	<i>Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen</i>	103
4.3.3.1	Individuelle Diskriminierungs- und Viktimisierungserlebnisse in Deutschland.....	104
4.3.3.2	Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen	107
4.3.3.3	Zwischenfazit: Individuelle Diskriminierung und kollektive Marginalisierung	109
4.3.4	<i>Religion, Religiosität und Muster religiöser Orientierungen</i>	109
4.3.4.1	Religiosität und Gläubigkeit.....	110
4.3.4.2	Religiöse Unterweisung: Koranschulen und schulischer Religionsunterricht.....	112
4.3.4.3	Zentralität der Religion im Alltag	114
4.3.4.4	Inhalte der religiösen Überzeugungen.....	115
4.3.4.4.1	Religiöse Orthodoxie	116
4.3.4.4.2	Religiös-fundamentale Orientierungen	117
4.3.4.4.3	Aufwertung des Islam und Abwertung von Fremdgruppen.....	119
4.3.4.5	Muster religiöser Orientierungen: Ergebnisse von Clusteranalysen	122
4.3.4.6	Prüfung der empirischen Klassifizierung: Latente Klassenanalysen.....	126
4.3.4.7	Integrationspraxis, Integrationseinstellungen und religiöse Orientierungsmuster	131
4.3.4.8	Koranschulen und religiöse Orientierungsmuster	133
4.3.4.9	Kopftuch und religiöse Orientierung.....	135
4.3.4.10	Zwischenfazit: Religiosität und Muster religiöser Orientierungen	138
4.3.5	<i>Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat</i>	140
4.3.5.1	Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat: Indikatoren der Demokratiedistanz... 140	
4.3.5.2	Bivariate Zusammenhänge der Demokratiedistanz mit sozialen Merkmalen	146
4.3.5.3	Demokratiedistanz und sprachlich-soziale Integration.....	149

4.3.5.4	Demokratiedistanz und integrationsbezogene Einstellungsmuster	153
4.3.5.5	Einstellungsmuster und Erklärungsansätze: Multivariate Analysen	155
4.3.5.5.1	Latente Klassen der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit	156
4.3.5.5.2	Hintergründe und Einflussfaktoren: Multivariate Vorhersagemodelle	158
4.3.5.6	Extremgruppen starker Demokratiedistanz und deren Bezug zu religiösen Orientierungen	166
4.3.5.6.1	Religiosität und Demokratiedistanz	167
4.3.5.6.2	Die Bedeutung von Koranschulen	167
4.3.5.6.3	Muster religiöser Orientierungen und Demokratiedistanz	169
4.3.5.6.4	Islamismusaffine Haltungen, Demokratiedistanz und Religion.....	170
4.3.5.7	Zwischenfazit: Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat.....	173
4.3.6	<i>Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt</i>	175
4.3.6.1	Ein summarischer Indikator der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt	177
4.3.6.2	Zusammenhänge mit Integration, Religion und Demokratiedistanz	179
4.3.6.3	Problemgruppen mit hoher Demokratiedistanz und hoher Gewaltlegitimation:	185
4.3.6.4	Zwischenfazit: Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt	190
4.4	ZUSAMMENFASSUNG ZENTRALER ERGEBNISSE DER TELEFONISCHEN BEFRAGUNG DER MUSLIMISCHEN ALLGEMEINBEVÖLKERUNG	192
5	DIE STANDARDISIERTE BEFRAGUNG VON SCHÜLERINNEN UND SCHÜLERN	201
5.1	DAS ERHEBUNGSINSTRUMENT	202
5.2	STICHPROBENZIEHUNG UND UNTERSUCHUNGSDURCHFÜHRUNG	204
5.3	BEFRAGUNGRÜCKLAUF UND MERKMALE DER ANALYSESTICHPROBE	207
5.3.1	<i>Der Befragungsrücklauf in den Erhebungsorten</i>	208
5.3.2	<i>Beschreibung der Analysestichprobe</i>	211
5.3.3	<i>Zwischenfazit: Rücklauf und Analysestichprobe</i>	217
5.4	SPRACHLICH SOZIALE INTEGRATION UND INTEGRATIONSEINSTELLUNGEN	219
5.4.1	<i>Identifikation mit Deutschland und praktizierte sprachlich-soziale Integration</i>	219
5.4.2	<i>Einstellungen zu Integration</i>	225
5.4.2.1	Muster von Einstellungen zu Integration bei jungen Muslimen.....	226
5.4.2.2	Vergleich der Muster integrationsbezogener Einstellungen bei jugendlichen Muslimen und der muslimischen Wohnbevölkerung.....	228
5.4.2.3	Muster integrationsbezogener Einstellungen bei muslimischen Migranten im Vergleich zu Nichtmuslimen mit Migrationshintergrund und einheimischen Jugendlichen	229
5.4.2.4	Exkurs: Fremdenfeindlichkeit und integrationsbezogene Einstellungsmuster bei einheimischen nichtmuslimischen Jugendlichen.....	230

5.4.2.5	Vorurteile gegen Muslime unter nichtmuslimischen Einheimischen und Migranten.....	232
5.4.3	<i>Zusammenhänge zwischen integrationsbezogenen Einstellungsmustern, sprachlich- sozialer Integration und der Identifikation mit dem Aufnahmeland.....</i>	233
5.4.4	<i>Zwischenfazit: Sprachlich-soziale Integration und Integrationseinstellungen</i>	234
5.5	INDIVIDUELLE DISKRIMINIERUNGSERLEBNISSE UND WAHRNEHMUNG KOLLEKTIVER MARGINALISIERUNG	236
5.5.1	<i>Individuelle Diskriminierungserfahrungen in Deutschland.....</i>	236
5.5.2	<i>Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen</i>	239
5.5.3	<i>Zwischenfazit: Individuelle Diskriminierung und kollektive Marginalisierung.....</i>	241
5.6	RELIGIOSITÄT UND MUSTER RELIGIÖSER ORIENTIERUNGEN.....	242
5.6.1	<i>Individuelle Gläubigkeit und Religiosität.....</i>	242
5.6.2	<i>Koranschulbesuch und Religiosität.....</i>	246
5.6.3	<i>Zentralität des Glaubens und Relevanz religiöser Regeln im sozialen Alltag.....</i>	247
5.6.4	<i>Muster religiöser Orientierungen: Empirische Klassifikation von Personen</i>	251
5.6.5	<i>Integrationspraxis, Integrationseinstellungen und religiöse Orientierungsmuster.....</i>	259
5.6.6	<i>Zwischenfazit: Religiosität und Muster religiöser Orientierungen Jugendlicher</i>	262
5.7	EINSTELLUNG ZU DEMOKRATIE, RECHTSSTAATLICHKEIT UND TOLERANZ	265
5.7.1	<i>Demokratiedistanz bei muslimischen Jugendlichen.....</i>	265
5.7.2	<i>Autoritarismus und Demokratiekritik bei Muslimen und Nichtmuslimen</i>	270
5.7.3	<i>An Religion anknüpfende negative Stereotype: Religionsbezogene Vorurteile.....</i>	274
5.7.3.1	Religionsbezogene Vorurteile und Intoleranz bei Muslimen und Nichtmuslimen	274
5.7.3.2	Religiöse Orientierungsmuster und religiöse Vorurteile/Intoleranz bei Muslimen:....	279
5.7.4	<i>Hintergründe von Demokratiedistanz und Autoritarismus bei jungen Muslimen</i>	281
5.7.4.1	Latente Klassen der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit.....	281
5.7.4.2	Identifikation von Einflussfaktoren für demokratiekritische/autoritaristische Einstellungsmuster: Prüfung multivariater Vorhersagemodelle.....	284
5.7.5	<i>Extremgruppen starker Demokratiedistanz und negativer religiös konnotierter Vorurteile unter muslimischen Jugendlichen</i>	294
5.7.5.1	Mengentheoretische Umschreibung der Extremgruppen	295
5.7.5.2	Multivariate Analyse von Einflussfaktoren zur Identifikation der Extremgruppe	300
5.7.6	<i>Zwischenfazit: Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Toleranz</i>	306
5.8	GEWALTEINSTELLUNGEN JUGENDLICHER UND DIE BEWERTUNG POLITISCH/RELIGIÖS MOTIVIERTER SCHWERER GEWALT	309
5.8.1	<i>Einstellungen zu personaler Gewalt allgemein.....</i>	309
5.8.2	<i>Die Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt.....</i>	318

5.8.3	<i>Zwischenfazit: Gewalteinstellungen und die Bewertung politisch-religiös motivierter Gewalt</i>	329
5.9	ZUSAMMENFASSUNG: ZENTRALE BEFUNDE DER SCHÜLERBEFRAGUNG	331
6	DIE STANDARDISIERTE BEFRAGUNG VON STUDIERENDEN	341
6.1	STICHPROBENZIEHUNG, UNTERSUCHUNGSDURCHFÜHRUNG UND RÜCKLAUF	342
6.1.1	<i>Stichprobenziehung und Methode der Untersuchungsdurchführung</i>	343
6.1.2	<i>Das Erhebungsinstrument</i>	346
6.1.3	<i>Befragungsrücklauf und Merkmale der erreichten Analysestichprobe</i>	347
6.1.4	<i>Zwischenfazit: Rücklauf und Analysestichprobe</i>	351
6.2	VERHÄLTNISS ZU DEUTSCHLAND ALS AUFNAHMELAND, SPRACHLICH- SOZIALE INTEGRATION UND EINSTELLUNGEN ZU INTEGRATION	351
6.2.1	<i>Dimensionen der Verbundenheit mit Deutschland</i>	351
6.2.2	<i>Soziale Kontakte und Sprachgebrauch im Alltag</i>	353
6.2.3	<i>Einstellungen zu Integration</i>	359
6.2.4	<i>Zwischenfazit: Sprachlich-soziale Integration und Integrationseinstellungen</i>	363
6.3	INDIVIDUELLE DISKRIMINIERUNGSERLEBNISSE UND WAHRNEHMUNG KOLLEKTIVER MARGINALISIERUNG	364
6.3.1	<i>Individuelle Diskriminierungserfahrungen der Studierenden in Deutschland</i>	364
6.3.2	<i>Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen</i>	368
6.3.3	<i>Zwischenfazit: Individuelle Diskriminierung und kollektive Marginalisierung</i>	372
6.4	RELIGIOSITÄT UND MUSTER RELIGIÖSER ORIENTIERUNGEN BEI STUDIERENDEN	373
6.4.1	<i>Individuelle Gläubigkeit und Religiosität</i>	373
6.4.2	<i>Muster religiöser Orientierungen</i>	376
6.4.3	<i>Zwischenfazit: Religiosität und Muster religiöser Orientierungen</i>	387
6.5	EINSTELLUNG ZU DEMOKRATIE, RECHTSSTAATLICHKEIT UND TOLERANZ	388
6.5.1	<i>Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat bei muslimischen Studierenden</i>	388
6.5.2	<i>Autoritarismus, Demokratiekritik und religiöse Intoleranz bei muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden</i>	392
6.5.3	<i>Muster von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat bei muslimischen Studierenden</i>	396
6.5.4	<i>Beschreibung von Extremgruppen religiöser Intoleranz und hoher Demokratiedistanz</i>	401
6.5.5	<i>Zwischenfazit: Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Toleranz</i>	404
6.6	EINSTELLUNGEN STUDIERENDER ZU MASSIVEN FORMEN POLITISCH-RELIGIÖS MOTIVIERTER GEWALT	405
6.6.1	<i>Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt bei muslimischen Studierenden</i>	405

6.6.2	<i>Deskription der Risikogruppe Demokratiedistanz/Intoleranz/Gewaltakzeptanz.....</i>	408
6.6.3	<i>Terrorismus und Krieg gegen den Terror: Einstellungen von muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden zu realen Gewaltakten</i>	412
6.6.4	<i>Zwischenfazit: Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt.....</i>	415
6.7	ZUSAMMENFASSUNG: ZENTRALE BEFUNDE DER STUDIERENDENBEFRAGUNG	416
7	DIE QUALITATIVEN ERHEBUNGEN IM UMFELD	
	ISLAMISCHER VEREINE UND ORGANISATIONEN	420
7.1	DIE ZIELGRUPPE DER QUALITATIVEN INTERVIEWS.....	422
7.2	DER METHODISCHE ZUGANG ZUR ZIELGRUPPE	423
7.2.1	<i>Die Stichprobenziehung: Das Snowball-Sampling</i>	423
7.2.2	<i>Zum Ablauf der Feldarbeiten</i>	425
7.2.3	<i>Die Auswertung des Interviewmaterials.....</i>	429
7.3	FELDABLAUF UND DIE TEILNAHMEQUOTEN	430
7.4	BESCHREIBUNG DER ANALYSESTICHPROBE.....	438
7.5	ERGEBNISSE DER QUALITATIVEN INTERVIEWS	439
7.5.1	<i>Lebenssituation für Muslime in Deutschland: Globale Wertungen</i>	440
7.5.2	<i>Religionsfreiheit und Grenzen der Religionsausübung in Deutschland.....</i>	441
7.5.3	<i>Integrationserfahrungen und Integrationsverständnis.....</i>	446
7.5.4	<i>Ausgrenzung, individuelle Diskriminierung und kollektive Marginalisierungswahrnehmung</i>	449
7.5.5	<i>Islamische Vereine und Organisationen</i>	452
7.5.6	<i>Religion und religiöse Orientierung.....</i>	456
7.5.7	<i>Islamismus und Extremismus</i>	460
7.5.8	<i>Individuelle Hintergründe fundamentaler und islamismusaffiner Orientierungen: Paradigmatische Muster und Dynamiken</i>	470
7.5.8.1	Fallbeispiel 1	471
7.5.8.2	Fallbeispiel 2	473
7.5.8.3	Fallbeispiel 3	477
7.5.8.4	Fallbeispiel 4	483
7.6	ZUSAMMENFASSUNG: ZENTRALE ERGEBNISSE DER QUALITATIVEN BEFRAGUNGEN.....	488
8	ZUSAMMENFASSUNG UND ERSTES RESÜMEE: RELIGIÖSE ORIENTIERUNGEN UND DAS VERHÄLTNIS ZU DEMOKRATIE UND RECHTSSTAATLICHKEIT BEI MUSLIMEN IN DEUTSCHLAND	492

Vorwort und Danksagung der Autoren

Im Folgenden werden die Ergebnisse eines Forschungsvorhabens dargestellt, das sich mit der Untersuchung von Einstellungen in Deutschland lebender Muslimen zur hiesigen Gesellschaft, ihren Haltungen zu Demokratie und Rechtsstaat, ihren religiösen Orientierungsmustern und deren politisch-ideologischer Relevanz vor dem Hintergrund von Migrations- und Integrationserfahrungen befasst. Die Studie wurde durch das Bundesministerium des Inneren gefördert. Sie schließt an kriminologische Untersuchungen an, die wir zum Zusammenhang von Religion und religiösen Bindungen mit Kriminalität und Gewalt vorgelegt haben (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003).

Diese hiermit nun vorgelegte neue Studie weitet den thematischen Rahmen im Vergleich zu dieser früheren Untersuchung deutlich aus. So wird neben der Einbeziehung von Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt sowie einer Analyse von autoritaristischen, durch Intoleranz geprägten Haltungen auch eine deutlich differenziertere Erfassung von Religiosität und religiösen Orientierungen vorgenommen. Die empirischen Analysen beschränken sich zudem nicht auf Jugendliche sondern erstrecken sich über diese hinaus auf alle Altersgruppen der in Deutschland lebenden Muslime. Die Erhebungen konzentrieren sich dabei, nicht zuletzt aus forschungsökonomischen Gründen, auf Muslime in vier großen Städten verschiedener Regionen Deutschlands. Soweit möglich wurden, um Kontrastierungen zu ermöglichen und eine Relativierungsbasis zu erhalten, die Befragungen auch auf Nichtmuslime ausgedehnt. Insgesamt besteht die Studie aus einer qualitativen Felderkundung in Form von Gruppendiskussionen sowie in der Hauptuntersuchung aus vier Teilstudien: drei standardisierte Befragungen von Stichproben unterschiedlicher Teilpopulationen und eine qualitative Intensivbefragung von Probanden aus muslimischen Migrantenmilieus.

Die Darstellung ist so aufgebaut, dass nach einer kurzen Beschreibung der Ziele und einem gedrängten Überblick über den einschlägigen Forschungsstand eine Darlegung der konzeptionell-theoretischen Vorüberlegungen zu zentralen Konstrukten sowie des geplanten Designs der Gesamtstudie erfolgt. Anschließend werden die verschiedenen Teiluntersuchungen mit Blick auf die methodische Vorgehensweise, die Studiendurchführung sowie die daraus resultierenden Ergebnisse jeweils separat vorgestellt, so dass die einzelnen Elemente des Gesamtvorhabens auch isoliert verständlich sind. Um dem Leser ggfs. einen schnellen Überblick zu ermöglichen wurden in die großen Teilkapitel zu den einzelnen Studienelementen sowohl Zwischenfazits eingeschoben als auch zu jedem einzelnen Studienbestandteil eine Zusammenfassung der zentralen Befunde vorgenommen. Ein erstes Resümee des wesentlichen Ertrags des Gesamtvorhabens bildet den Abschluss.

Insgesamt hat sich, trotz aller Widrigkeiten bei der Umsetzung, die Entscheidung für eine solche Kombination mehrerer Methoden aus unserer heutigen Sicht bewährt. Es hat sich aber auch gezeigt, dass wir hier in einem Feld operieren, in dem große Vorbehalte und Unsicherheiten bei der Zielgruppe bestehen, für die der Hinweis auf die Unabhängigkeit einer universitären Forschungseinrichtung sowie das persönliche Einstehen für Datenschutz und Anonymität zwar ganz zentral aber gleichwohl alleine nicht immer ausreichend waren, um die erforderliche Kooperationsbereitschaft herzustellen. Auch dies zeigte uns, in welchem hohem Maße die aktuellen Debatten um den Islam und um die Gefahren des islamistischen Terrorismus, die in

Deutschland nach den Befunden des GMF-Survey (vgl. Heitmeyer, 2007a, 2007b) mit einem erheblichen Anstieg islamophober Haltungen in der Bevölkerung einhergegangen sind (zu ähnlichen internationalen Entwicklungen s. Esposito & Mogahed, 2007), in der Gefahr stehen, bei der Zielgruppe der in Deutschland lebenden Muslime nicht nur das Gefühl von Ausgrenzung und auf sie gerichteter Vorbehalte zu verstärken, sondern auch Optionen einer Verständigung zu unterminieren und damit ein Problem zu verschärfen, dessen Kontrolle und Prävention das eigentliche Ziel ist (vgl. dazu auch Kemmesies, 2006b).

Gerade in einer solchen Situation bedarf die Umsetzung eines Forschungsvorhabens in einem derart sensiblen Feld gezielter Vorbereitungen. Die Realisierung der vorliegenden Untersuchung war insofern nicht ohne tätige Unterstützung sowie die Gewährung eines Vertrauensvorschusses seitens einer großen Anzahl von Personen möglich. Nicht alle können wir hier namentlich erwähnen. Zuvörderst sind wir all denen zu Dank verpflichtet, die sich entschlossen haben, an unseren Studien teilzunehmen, mit uns Gespräche zu führen, uns Kontakte zu vermitteln und Barrieren und Misstrauen abzubauen. Insbesondere Vertreter muslimischer Gemeinden, Vereine und Verbände sind hier zu nennen. Wichtig sind aber vor allem all jene Menschen, die sich zur aktiven Teilnahme an unserer Studie entschlossen haben.

Dank gebührt auch unserem Team an der Fakultät für Rechtswissenschaft der Universität Hamburg. Neben den als Mitarbeiter genannten Personen, die umfangreiche und wertvolle Arbeiten im Feld, bei der Literaturrecherche, bei der Herstellung von Grafiken und Tabellen sowie der inhaltlichen Diskussion geleistet haben, sollen als unverzichtbarer Methodenberater unser Kollege Dr. Dirk Enzmann und die Diplom-Kriminologin Olga Siegmunt besonders herausgestellt werden. Die zahlreichen Verzögerungen im Feld führten bei den Analysearbeiten mehrfach zu hohen Belastungsspitzen, die ohne deren tätige und recht zeitintensive Unterstützung nicht bewältigbar gewesen wären. Auch unserer hiesigen Fakultät, vor allem dem Dekan und der Verwaltung, sei an dieser Stelle ausdrücklich für ihre Bereitschaft zu einer bisweilen auch für uns schon erstaunlich unbürokratischen und schnellen Unterstützung gedankt. Das sind Voraussetzungen, unter denen Forschung gedeihen kann und die wir sehr zu schätzen wissen.

Ganz besonders danken möchten wir den Verantwortlichen im Bundesministerium des Inneren, insbesondere Herrn Marschollek, Herrn Dr. Seedorf und Herrn Biermann, die (wieder einmal) in höchstem Maße kooperative Ansprechpartner waren, welche unvorhersehbare und zugleich unvermeidlich auftretende Verzögerungen und Schwierigkeiten der Umsetzungen im Feld mit großer Geduld und in einer sehr von Unterstützung und Förderung getragenen Atmosphäre zu handhaben wussten. Herzlicher Dank gesagt sei ferner auch Herrn Dr. Kemmesies, der dieses Vorhaben mit konstruktiven Anregungen und Hinweisen sehr befördert hat. Die Gespräche mit ihm waren stets von einer fachlich interessierten sowie persönlich freundschaftlichen Atmosphäre getragen, die wir als sehr angenehm empfunden haben.

Wir hoffen, mit dieser Studie einen Beitrag zur Förderung einer rationalen Debatte geleistet zu haben, die Risiken und Probleme benennt ohne Vorurteile zu schüren und die so hoffentlich zu einer besseren Verständigung und Kooperation beizutragen vermag.

Hamburg im Juni 2007

Katrin Brettfeld und Peter Wetzels

1 Einleitung: Ziele der Studie und Gang der Darstellung

Im Kontext aktueller Debatten um Zuwanderung hat die Situation von Muslimen in Deutschland einen besonderen Stellenwert. Im Zentrum der Diskussionen, die stark auch von Sicherheitsfragen geprägt werden, stehen unter anderem die Problematik des so genannten "home-grown-terrorism" und damit verbundene Auseinandersetzungen, die sich um die Schlagworte des Islam in der Diaspora, des Islamismus und des islamischen Fundamentalismus ranken (vgl. z.B. jüngst Hoffman et al., 2007). Thematisiert werden ferner Segregationsphänomene und die Gefahren der Etablierung parallelgesellschaftlicher Strukturen mit Blick auf eine mögliche gesellschaftliche Bedrohung, die neben Desintegrationsphänomenen auch in einer Beeinträchtigung der aktuellen Sicherheitslage gesehen wird. In dieser Ausgangssituation ist im Interesse einer rationalen Debatte sowie einer evidenzbasierten Planung von Maßnahmen wissenschaftlich dringend klärungsbedürftig, in welchem Maße unter den in Deutschland lebenden Muslimen tatsächlich Prozesse der Entwicklung von Extremismen zu beobachten sind, die mit einer Ablehnung demokratischer wie auch rechtsstaatlicher Strukturen einhergehen und ggfs. einen Resonanzboden für politisch-religiös motivierte Gewalt darstellen können, und welche Faktoren solche Entwicklungen beeinflussen, nicht zuletzt auch mit Blick auf die Konzipierung problem- sowie zielgruppenadäquater Präventionsansätze.

Im vorliegenden Forschungsvorhaben stehen diesbezüglich nicht terroristische Aktivitäten, Organisationen oder einzelne Täter- oder Tätergruppen aktiver, politisch-religiös motivierter Gewalt im Zentrum des Interesses. Fokussiert werden vielmehr deren Vorformen, vor allem ein auf der Einstellungsebene ggfs. bestehender Resonanzboden, der die Entfaltung eines islamisch geprägten Extremismus begünstigen und ein Reservoir für entsprechende Organisationen und eine Rekrutierungsbasis für künftige Täter politisch motivierte Gewalthandlungen darstellen kann.

Neben der Analyse der Verbreitung entsprechender Phänomene wird dabei auch der Frage nach relevanten Bedingungsgefügen nachgegangen. Entsprechende Entwicklungen betreffen, so legen jüngere Studien nahe, in verschiedenen europäischen Ländern unterschiedliche Gruppen. Es lassen sich, neben länderübergreifenden Hinweisen auf Gemeinsamkeiten, offenbar auch nationale Besonderheiten erkennen (vgl. Mogahed, 2007; Nyiri 2007a, 2007b, 2007c), was das Erfordernis national spezifischer Analysen der entsprechenden Migrantengruppen und ihrer Situation auch innerhalb Europas unterstreicht.

Die gesellschaftliche Relevanz einer wissenschaftlichen Befassung mit Fragen der Verbreitung und der Hintergründe von Phänomenen eines religiös-politischen Extremismus im Kontext des Islam ist, angesichts der terroristischen Anschläge der letzten Jahre mit ihren massiven Folgen wie auch der knapp vermiedenen Gewaltakte und nicht zuletzt mit Blick auf die umfassenden öffentlichen und politischen Debatten zu diesem Thema mit ihren sozialen Folgewirkungen, offenkundig und bedarf im Grunde keiner gesonderten Begründung mehr.

Mehrfach wurde in der Literatur indessen darauf hingewiesen, dass in dieser Hinsicht eine erhebliche Forschungslücke, insbesondere quantitativer sozialwissenschaftlicher Forschung, besteht (vgl. Puschnerat, 2006; Heckmann, 2004; Kemmesies, 2006a, 2006b; für die Schweiz ähnlich Gianni, 2005). Solide Informationen zu Umfang, Hintergründen und Bedingungsfaktoren von islamischem Extremismus sind in Deutschland, abgesehen von Befunden der Strafverfolgungsbehörden und der Sicherheitsdienste zum Hellfeld des Erkannten

bzw. zum Graubereich des Observierten, bislang nur sehr begrenzt verfügbar. Dies geht angesichts der öffentlich in unterschiedlichsten Varianten skizzierten Bedrohungsszenarien mit dem Risiko einher, dass sich unter den Bedingungen von Handlungsdruck gesellschaftliche und politische Debatten wie auch Maßnahmen – was fatal wäre – von Mythen, Stereotypen bzw. anekdotischen Evidenzen und Plausibilitäten leiten lassen (die sich bspw. in Großbritannien als recht fragwürdig herausgestellt haben, vgl. dazu jüngst Mirza et al., 2007; für Europa vgl. Nyiri, 2007a) oder dass – mangels entsprechender umfänglicherer Daten – empirisch nicht zureichend gestützte Verallgemeinerungen aus zwar intensiven, aber angesichts der kleinen Untersuchungsgruppen stets begrenzt aussagefähigen qualitativen Studien abgeleitet werden. Im Interesse der Vermeidung unangemessener Dramatisierungen, ungerechtfertigter Stigmatisierungen wie auch inadäquater Bagatellisierungen ist eine wissenschaftliche Analyse mit dem Ziel der Beförderung einer rationalen Auseinandersetzung mit dieser Problematik dringend erforderlich. Dazu will das vorliegende Forschungsvorhaben einen Beitrag leisten.

Wir schließen mit der vorliegenden Studie an Untersuchungen an, die wir im Jahr 2003 zum Thema Religion und Gewalt unter besonderer Berücksichtigung der Situation junger Muslime auf Basis regional repräsentativer Befragungen von Jugendlichen durchgeführt haben (Wetzels & Brettfeld, 2003; Brettfeld & Wetzels, 2003). Im Anschluss daran wurde das Anliegen an uns herangetragen, über die spezielle Gruppe der Jugendlichen hinaus, politisch-religiös konnotierte Gewaltbereitschaft wie auch intolerante, demokratiedistante und in zugespitzter Form extremistische Einstellungen bei in Deutschland lebenden Muslimen empirisch zu untersuchen.

Wie schon in unserer ersten Studie haben wir darauf verwiesen, dass solche Analysen sich nicht alleine auf eine Gruppe, sei diese nun durch askriptive Merkmale der Nationalität oder solche der Religionszugehörigkeit definiert, beschränken sondern Vergleichsgruppen einbeziehen und einen Zugang suchen sollten, der auch mögliche Binnendifferenzierungen der fokussierten Teilpopulationen zu identifizieren gestattet, um nicht pauschal eine ganze Gruppe der Bevölkerung a priori als Risikogruppe zu etikettieren. Dies gilt insbesondere in dem sensiblen Feld von Migration, erst recht, wenn das Thema Religion, das für viele Menschen von ganz erheblicher Bedeutung und mit vielen Emotionen besetzt ist, in das Zentrum des Interesses rückt. Wir sind mit diesem Anliegen glücklicherweise auf offene Ohren gestoßen.

Bevor die Hauptstudien dieses Forschungsvorhabens begonnen wurden, haben wir Ende 2003 eine Machbarkeitsstudie durchgeführt, die wesentlich für die Planung des Designs der vorliegenden Studie war (vgl. Wetzels, Brettfeld & Enzmann, 2004). Ein wichtiges Ergebnis war, dass sich die Untersuchung unterschiedlicher Zugangswege bedienen sollte. Aufgrund dessen wurden in dem vorliegenden Forschungsvorhaben – zusätzlich zu einer qualitativen Vorstudie, in der so genannte Focus-Groups zur weiteren Feldvorbereitung und Erkundung durchgeführt wurden – auch im Rahmen der Hauptuntersuchung qualitative und quantitative Methoden kombiniert. Neben drei quantitativen, standardisierten Erhebungen bei Stichproben unterschiedlicher Teilpopulationen, die verschiedene Zugänge nutzten, wurde auch eine qualitative Erhebung in das Vorhaben integriert, die sich mit Intensivinterviews gezielt Probanden in muslimischen Migrantenmilieus zuwendet.

Schon einleitend kann darauf hingewiesen werden, dass sich in der Umsetzung dieses Vorhabens Schwierigkeiten gezeigt haben, die in dieser Form nach den Ergebnissen unserer Machbarkeitsstudie so noch nicht vorherzusehen waren. Dies führte zu nicht unerheblichen Verzögerun-

gen und machte eine Reihe von Modifikationen des methodischen Vorgehens nötig, die sich in Veränderungen des ursprünglich geplanten Zugangs zum Feld und auch in Veränderungen der Stichprobendesigns niedergeschlagen haben, ohne freilich damit an der Zielsetzung des Vorhabens in der Substanz etwas zu ändern. Im Ergebnis konnten die vorgesehenen Teilstudien durchgeführt, die Stichprobenumfänge in ihren Quantitäten realisiert und auch die geplanten Inhalte in die Erhebungen wie beabsichtigt integriert werden.

Nach dieser einleitenden Skizzierung der Thematik der vorliegenden Studie wird in Kapitel 2 ein Überblick über den insoweit einschlägigen Forschungsstand vorgelegt. Daran schließt sich in Kapitel 3 eine Beschreibung der forschungsleitenden Fragestellungen, des geplanten Gesamtdesigns der Studie sowie der theoretisch-konzeptionellen Ausgangsüberlegungen hinsichtlich zentraler Konstrukte – Islamismus, Fundamentalismus – und deren Bezüge zu Extremismus und politisch-religiös motivierter Gewalt an. Im Anschluss daran wird auf die Ergebnisse der unterschiedlichen Untersuchungsbestandteile eingegangen.

Am Anfang dessen steht in Kapitel 4 eines der Herzstücke der Untersuchung, die standardisierte Befragung einer repräsentativen Stichprobe der erwachsenen Wohnbevölkerung der in vier Städten in Deutschland lebenden Muslime im Alter ab 18 Jahren. Aufgegriffen wird dabei auch ein unmittelbar auf diese standardisierte Erhebung bezogenes qualitatives Untersuchungselement – die Durchführung von Gruppendiskussionen zur Feldvorbereitung –, das sich in der vorliegenden Studie als unverzichtbar erwiesen hat, um die standardisierten Studienelemente letztlich erfolgreich in einer für dieses Feld auch angemessenen Form realisieren zu können.

Die telefonische Bevölkerungsbefragung wird ergänzt durch zwei weitere standardisierte Erhebungen. Zum einen durch eine Befragung von Jugendlichen aus Schulklassen der 9. und 10. Jahrgangsstufe. Mit diesem in Kapitel 5 dargestellten Studienteil werden nicht nur für eine spezifische Zielgruppe – Jugendliche, die noch die Schule besuchen, die in der allgemeinen Bevölkerungsbefragung so nicht erreicht wurden – ergänzende Erkenntnisse ermöglicht. Jugendliche haben mit Blick darauf, dass es sich um eine Gruppe handelt, bei der Maßnahmen (u.a. der politischen Bildung) leichter umsetzbar und die als Zielgruppe qua Alter für Präventionsmaßnahmen auch leichter zugänglich sein dürfte, in anwendungsbezogener, praktischer Hinsicht eine besondere Bedeutung. Zusätzlich bot sich hier die Möglichkeit, in ökonomischer Weise das Stichprobendesign durch den Einbezug von Nichtmuslimen (Einheimische wie auch Migranten) so zu gestalten, dass die Frage, inwieweit religiöse Bindungen sowie Einstellungen zu Gewalt, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit sich bei jungen Muslimen anders darstellen als bei Nichtmuslimen, einer empirischen Analyse zugänglich wird. Dies erlaubt Relativierungen, die mit Blick auf die im Vordergrund stehende Zielgruppe der Muslime wesentlich sind, um nicht spezifische Problemkonstellationen zu postulieren und Dramatisierungen von Phänomenen Vorschub zu leisten, die sich bei näherem Betrachten als allgemeinere, mit Migration oder auch Jugendalter generell verbundene und insoweit nicht allein für Muslime spezifische Sachverhalte erweisen.

Eine ähnliche Bedeutung kommt auch dem dritten quantitativen Untersuchungsteil zu, einer postalischen Befragung von Studierenden verschiedener Universitäten. Diese in Kapitel 6 dargestellte Erhebung wurde sowohl auf muslimische als auch nichtmuslimische Studierende mit Migrationshintergrund erstreckt. In der standardisierten telefonischen Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung war schon a priori – angesichts der Bildungsverteilung in

Deutschland lebender Muslime – nicht zu erwarten, dass die Gruppe der schulisch sehr gut gebildeten jüngeren Migranten in einer für gesonderte Analysen ausreichenden Fallzahl erreicht werden könnte. Andererseits sind Studierende eine Teilpopulation, von der angenommen werden kann, dass sich unter ihnen vermehrt Personen befinden, die künftig wichtige Multiplikatorfunktionen innehaben werden bzw. die zu gewissen Anteilen die Option erhalten werden, Positionen zu erreichen, in denen sie eine Rolle als Orientierungsfiguren einnehmen oder mit wichtigen Entscheidungsfunktionen ausgestattet sind. Das Design erlaubt nicht nur die empirische Prüfung der Frage, inwieweit sich diese mit eher hohen Bildungsabschlüssen ausgestattete Teilgruppe systematisch von der muslimischen Allgemeinbevölkerung unterscheidet, sondern auch Analysen dazu, inwieweit sich unter Studierenden mit Migrationshintergrund bei Muslimen andere Konstellationen zeigen als bei Nichtmuslimen.

Ein gänzlich anderer Zugangsweg wurde mit dem in Kapitel 7 dargestellten vierten großen Untersuchungsteil besprochen, einer qualitativen Intensivbefragung von erwachsenen Muslimen aus ansonsten schwer zu erreichenden muslimischen Migrantenmilieus. Hier wurde die Methode des so genannten "respondent-driven-sampling" eingesetzt. Es handelt sich dabei um ein 'Schneeballverfahren', eine schrittweise auch zufallsgesteuerte Stichprobenziehung über die Nutzung persönlicher Kontakte von Zielpersonen aus ansonsten relativ abgeschotteten Milieus. Damit ist eine iterative Approximation von Repräsentativität in einem schwer zugänglichen Feld möglich, freilich in einem quantitativ recht begrenzten Umfang, wie es bei qualitativen Studien notwendigerweise der Fall ist. Insgesamt wurden 60 qualitative Interviews mit muslimischen Männern aus diesem Feld geführt. Diese bieten zum einen in gewissem Umfang Informationen über die Bedeutung muslimischer Vereine und Organisationen. Weiter gestatten sie, in einer differenzierteren Perspektive Aufschluss über Erfahrungen im Integrationsprozess, die Erlebnisse als Muslim in der deutschen Gesellschaft, die Bewertung der hiesigen Gesellschaft und Erkenntnisse über mögliche individuelle Radikalisierungsprozesse und deren Zusammenhänge mit Religion, zu gewinnen.

Die Darstellung schließt in Kapitel 8 mit einer kurzen Zusammenfassung der wesentlichen Ergebnisse und einem ersten Resümee.

2 Zum Forschungsstand

Nach den Anschlägen auf das World Trade Center und das Pentagon in den USA am 11. September 2001 setzte in den Sozialwissenschaften, darunter auch in der Kriminologie, eine deutlich intensivierte Auseinandersetzung mit Fragen des Terrorismus sowie der Bedeutung religiös legitimierter Gewalt wie auch religiös-kultureller Konflikte ein (vgl. Beste, 2003 m.w.Nachw.; Scheerer, 2002a, 2002b; Kemmesies 2006a, 2006b; siehe dazu auch die thematisch einschlägigen Sammelbände aus der Reihe "Texte zur Inneren Sicherheit" des BMI (BMI, 2003; BMI, 2004) sowie die jüngsten Sammelbände des BKA (Kemmesies, 2006c) und der KrimZ (Egg, 2006) mit zahlreichen Beiträgen zu dieser Thematik). Speziell zum Zusammenhang von Gewalt und Islam bestand ein hoher Informationsbedarf und es entstand, betrachtet man den bis dato erreichten Forschungsstand, ein erheblicher zusätzlicher Forschungsbedarf.

Die weiteren Anschläge von Djerba am 11.04.2002, von Madrid am 11.03.2004, die Ermordung des niederländischen Regisseurs Theo van Gogh am 02.11.2004 und die Attentate in London am

07.07.2005 haben nicht nur die Vorstellungen von einer Bedrohung durch den Islam bzw. einen radikalen Islamismus erheblich verstärkt (vgl. BMI/BMJ 2006, S. 169). Gestiegen sind auch die wissenschaftlichen Bemühungen, sich diesem Problem von unterschiedlichen Perspektiven zu nähern (vgl. z.B. Mirza, Senthilkumaran & Ja'far, 2007; Mogahed, 2007; Nyiri, 2007a, 2007b; Hoffman et al., 2007) und darauf basierend Strategien der Prognose und Prävention zu entwickeln (vgl. Kemmesies, 2006c).

Es handelt sich hier um ein Forschungsfeld, in dem ganz fundamentale Fragen menschlicher Existenz und Sinnsuche angesprochen werden. Im Kontext von Globalisierungsprozessen und Migration begegnen sich Lebensentwürfe, Familienformen sowie Gesellschafts- und Glaubensvorstellungen des Islam einerseits und westliche Werte, Lebensentwürfe sowie Gesellschaftsbilder andererseits, die sich – vor dem Hintergrund eines langen, sehr unterschiedlich verlaufenen historischen Prozesses – als zumindest partiell sehr divergent erweisen (vgl. Nyiri, 2007c), ganz unmittelbar im Alltag. In den Industrieländern, so auch in Deutschland, werden im Bemühen um gesellschaftliche Integration, die für die Funktionsfähigkeit einer hochgradig differenzierten modernen Gesellschaft existenziell ist, in der Begegnung von Einheimischen und Migrant*innen damit Fragen nach grundlegenden Wert- und Gerechtigkeitsvorstellungen aufgeworfen. Konfliktpunkte betreffen vor allem Vorstellungen von Freiheit und individueller Selbstbestimmung sowie Fragen der Option von Andersartigkeit und Eigenverantwortung. Betroffen sind neben der Religionsfreiheit auch weitere Bereiche wie z.B. die sexuelle Selbstbestimmung, der Umgang mit Homosexualität, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, das Verhältnis von Eltern und Kindern, die Freiheit der Wahl des Ehepartners, Vorstellungen von Moral, Anstand, Ehre und deren Wahrung bzw. Wiederherstellung. Im Zusammenhang damit stellen sich auch Fragen zu grundlegenden Aspekten der staatlichen und politischen Ordnung. Damit werden zugleich mögliche Wertkonflikte markiert. Im Zentrum stehen dabei auch unterschiedlichen Varianten der Gestaltung des Verhältnisses von Religion und Staat, welche die Frage aufwerfen, inwieweit Religion und mit Religion verbundene grundlegende Wertentscheidungen, über die private Lebensführung hinaus, Gestaltungsprinzipien der Gesellschaftsordnung und des Staates sein können bzw. sollen (vgl. Gianni, 2005; Ladeur & Augsberg, 2007).

Die Gefahr ist groß, dass es – angesichts der Dimensionen der beobachteten terroristischen Gewaltakte und der existenziellen Ängste in der Bevölkerung (vgl. dazu aktuell R+V, 2007), die über terroristische Bedrohung intentional geschürt werden – in Kauf genommen wird, in dem Bemühen um Angstbewältigung die Fähigkeit zur Differenzierung zu verlieren. Gerade in einem solchen Kontext ist eine empirische Analyse, die auch bemüht ist, Hintergründe zu beschreiben, als ein Element eines rationalen Umgangs (genau das will Terror ja gerade nicht, bzw. will es unterbinden) von enormer Bedeutung.

Verallgemeinerungsfähige, auf größeren Fallzahlen basierende, standardisierte empirische Untersuchungen zur Bedeutung eines radikalen, als demokratiedistant oder auch modernisierungsfeindlich etikettierten Islam, der als islamischer Fundamentalismus, religiöser Extremismus, religiös konnotierte politische Radikalisierung, fundamentalistischer Extremismus oder religiöser Fanatismus schon begrifflich sehr heterogen gefasst wird (vgl. dazu u.a. Jesse, 2004 m.w.Nachw.), lagen für Deutschland, abgesehen von einer Mitte der 90er Jahre durchgeführten Studie von Heitmeyer und Mitarbeitern zu Fundamentalismus und

Gewalteinstellungen bei jungen Muslimen türkischer Herkunft (vgl. Heitmeyer et al., 1997), kaum vor (für jüngste Erhebungen des Gallup-Institute in Europa vgl. Nyiri 2007a, b, c sowie Mogahed, 2007).

Instruktiv behandelt wurden solche Fragen vor dem 11. September 2001 bezogen auf in Deutschland lebende Muslime nur in einigen wenigen qualitativen Studien, so beispielsweise von Hocker (2000), allerdings mit einer kleinen, sich zudem wie auch Heitmeyer et al. (1997) auf türkische Muslime beschränkenden Stichprobe. Ähnliche Analysen auf Basis qualitativen Materials lagen vor dem 11. September u.a. von Meng (2001) über türkische Frauen und von Schiffauer (1999) über das Phänomen des Kalifatstaates in Köln vor.

In der Zwischenzeit hat, vor dem Hintergrund terroristischer Anschläge und der Debatten um parallelgesellschaftliche Entwicklungen, das Forschungsfeld national wie auch international einen deutlichen Aufschwung erfahren (vgl. dazu unter anderem Tezcan, 2003b; Gottschlich & Zaptcioglu, 2005; Mirza et al. 2007). Dies wird begleitet von einer geradezu explosiven Entwicklung populärwissenschaftlicher Literatur zum Islam bzw. einzelnen Aspekten des Islam, darunter auch zu den Themen Terrorismus, der Rolle der Frau im Islam, der Integration von Muslimen in westliche Gesellschaften sowie journalistischen Berichten über Organisationen und deren Verbindungen. Es wird die Gefahr der Islamisierung, des Clash of Civilization, massiver terroristischer Akte, verbunden mit Visionen von biologischen Waffen bis hin zum Risiko der Bedrohung durch Kernwaffen, in immer wieder neuen Varianten massenmedial wie auch populärwissenschaftlich beschworen.

Islamwissenschaftliche Publikationen haben in zahlreichen Ländern, darunter auch in Deutschland, ebenfalls eine bis dato nicht gekannte Blüte und Hochkonjunktur erlebt (vgl. Steinberg, 2003 m. w. Nachw., s.a. die Hinweise in Kemmesies, 2006b). Neben einem historischen und politikwissenschaftlichen Zugang dominieren bei den islamwissenschaftlichen Publikationen vor allem geistes- bzw. religionswissenschaftliche Ansätze. Empirische, verallgemeinerungsfähige sozialwissenschaftliche Studien mit einer Primärdatenbasis auf Individualebene, die nicht alleine offiziell Verlautbarungen oder Statistiken sowie Mitteilungen von Sicherheitsbehörden oder Nichtregierungsorganisationen (z.B. islamischen Organisationen und Verbänden) aufgreifen, wurden von Seiten der Islamwissenschaften jedoch kaum vorgelegt. Zugenommen haben ferner auch die empirischen kriminologischen, migrationssoziologischen sowie dem Bereich der Extremismusforschung zuzuordnen Analysen (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003; Kemmesies 2006a; Tezcan, 2003b; Heitmeyer, 2007).

In Deutschland wurden nach dem 11. September 2001, also ab etwa 2002, neben qualitativen Studien, die sich beispielsweise mit unterschiedlichen islamischen Organisationen und den Orientierungen der darin tätigen Mitglieder befasst haben (vgl. dazu zum Beispiel Meng, 2004; Jonker, 2006; Tietze, 2001; Nökel, 2002; Schiffauer, 2004a, 2004b, 2005), einige wenige quantitative Studien publiziert, die sich mit religiösen Orientierungen der in Deutschland lebenden Muslime auf Basis größerer Stichproben befassten (z.B. Goldberg & Sauer, 2003, Sauer & Goldberg, 2006; Şen & Sauer, 2006a, 2006b; Wetzels & Brettfeld, 2003; Worbs & Heckmann, 2003; Boos-Nünning & Karaksoglu, 2005a).

Insgesamt sind die vorliegenden Studien allerdings, was angesichts der Struktur der in Deutschland lebenden Migranten zwar nahe liegt, aber mit Blick auf eine Auseinandersetzung

mit in Deutschland lebenden Muslimen in der Frage der Bedeutung des Islam im Kontext von Radikalisierungsprozessen und Extremismen nachteilig ist, stark auf in Deutschland lebende Migranten türkischer Herkunft (Ausnahmen z.B. Tietze, 2001; Venema & Grimm, 2002) bzw. auf islamische Organisationen unter Fokussierung türkischstämmiger Muslime bzw. mit der Türkei verbundener Verbände und Organisationen konzentriert. Diese starke Ausrichtung der Forschung auf die Teilpopulation der aus der Türkei stammenden Muslime wird indessen zunehmend kritisch gesehen (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003; Tezcan, 2003b).

Tezcan (2003b) spricht zwar zu Recht von einer "Goldgräberstimmung", was das Feld der sozialwissenschaftlichen Forschung zur Situation von Muslimen in Deutschland betrifft, merkt aber zugleich – ebenfalls zu Recht – eine erhebliche Lücke vor allem mit Blick auf quantitative, mit einer gewissen Verallgemeinerungsfähigkeit ausgestattete Arbeiten an: *"Das stets wachsende Volumen wissenschaftlicher Studien bestätigt die gesellschaftliche Relevanz der Thematik.....Sie stammen hauptsächlich aus der qualitativen Forschung; quantitative Studien sind eher selten."* (Tezcan, 2003b, S. 237).

Im Folgenden wird auf die wesentlichen Ergebnisse der vorliegenden empirischen sozialwissenschaftlichen Forschung eingegangen. Der islamwissenschaftliche Forschungsstand über Historie und Hintergründe islamistischer Strömungen in den Herkunftsländern der in Europa lebenden Muslime wie auch die islamwissenschaftliche Debatte um einen Euroislam bzw. den Islamismus in der Diaspora (vgl. Roy, 2006; Kepel, 2002; s.a. Spuler-Stegemann 2005) wird hier, obschon solche Analysen wichtige Informationen über historische, religions- und geistesgeschichtliche Hintergründe des Phänomens zu bieten vermögen, nicht im Detail nachgezeichnet (vgl. dazu den sehr prägnanten Überblick bei Steinberg, 2003). Im Vordergrund stehen vielmehr empirische Befunde über in Deutschland lebende Muslime mit Blick auf Religion und Religiosität, Erkenntnisse zu ihrer Integration und zum Verhältnis von Muslimen zur nicht islamischen deutschen Mehrheitsgesellschaft, zur subjektiven Bedeutung islamischer Organisationen und Vereine für Muslime in Deutschland sowie empirische Arbeiten, welche sich der Beschreibung und Erklärung von Radikalisierung, Intoleranz bzw. der Akzeptanz von Extremismus und politischer Gewalt unter Muslimen widmen.

2.1 Religiosität und Religion im Alltag von Muslimen in Deutschland

Religiosität, religiöse Praxis und die Bedeutung der Religion im Alltag von Muslimen sind bislang vor allem in Studien behandelt worden, welche sich mit türkischen Muslimen befassen (Ausnahmen z.B. Worbs & Heckmann, 2003; Wetzels & Brettfeld, 2003). Zahlreiche Studien befassten sich dabei mit Teilpopulationen, konzentrieren sich z.B. auf Jugendliche (so Heckmann et al., 2000; Worbs & Heckmann, 2003; Heitmeyer, Müller & Schröder, 1997), Frauen bzw. weibliche Jugendliche (z.B. Klinkhammer, 2000; Karakasoglu-Aydin, 2000; Nökel, 2002; Boos-Nünning & Karakasoglu, 2005a; Karakasoglu, 2006) oder männliche Muslime (Alacacioglu, 2000; Tietze, 2001; Frese, 2002). Eine Ausnahme bilden die Studien des Zentrums für Türkeistudien, von wo aus wiederholt Erhebungen bei der muslimischen Bevölkerung türkischer Herkunft zum Thema der Religion und Religiosität, ohne Beschränkungen nach Geschlecht oder Altersgruppe, durchgeführt wurden (vgl. jüngst Sauer & Goldberg, 2006; Şen & Sauer, 2006a).

In den meisten Studien konzentriert sich die Erhebung von Religion auf die Aspekte des Betens und des Besuchs von Moscheen oder Gotteshäusern sowie Einschätzungen der individuellen Bedeutung der Religion bzw. der globalen Erfassung der jeweils individuellen Intensität von Gläubigkeit (so jüngst auch Nyiri, 2007a, b, c). Differenziertere Analysen unterschiedlicher Formen religiöser Lebensführung oder unterschiedlicher Varianten religiöser Haltungen liegen nur sehr wenige vor (z.B. Tietze, 2001).

Eine der ersten Untersuchungen, die sich quantitativ mit Fragen islamischer Religion befasste, war in den Kontext einer Diskussion um islamischen Fundamentalismus und Gewalt eingebettet. Sie wurde von Heitmeyer und Mitarbeitern 1995 in Nordrhein-Westfalen durchgeführt und thematisierte die Bedeutung von Religionszugehörigkeit und Religiosität für Gewalteinstellungen bei in Deutschland lebenden muslimischen Jugendlichen. In diese Studie, die auf standardisierten Erhebungen bei 1.221 Jugendlichen beruht, waren allerdings nur Jugendliche türkischer Herkunft einbezogen. Die Ergebnisse sind somit nicht ohne weiteres auf muslimische Jugendliche in Deutschland generalisierbar. Mangels Vergleichsgruppen anderer Zuwanderer mit anderen religiösen Bekenntnissen konnte sie auch nicht zwischen Effekten von Religion und muslimischer Religiosität einerseits und migrationsspezifischen Problemen andererseits trennen. Die Studie wurde mehrfach in methodischer Hinsicht stark kritisiert (vgl. Diehl & Urban, 1998; Schiffauer, 1999; Auernheimer, 1999; Proske und Radtke, 1999; Wetzels & Brettfeld, 2003; Boos-Nünning & Karakasoglu, 2005a). Eine Reihe der späteren Studien sind unter anderem auch als Reaktion auf diese Studie und deren Kritik gestaltet worden (vgl. Boos-Nünning & Karakasoglu, 2005a, S.371).

Gleichwohl bietet diese Untersuchung von Heitmeyer und Mitarbeitern hinsichtlich der Bedeutung der Religion für junge Muslime wie auch bezogen auf die Binnenvarianz der Einstellungen muslimischer Jugendlicher wertvolle Hinweise. So lässt sich feststellen, dass die Jugendlichen hinsichtlich der von ihnen praktizierten Religion eine recht hohe Heterogenität zeigten: Fasten im Ramadan wurde von etwa 2/3 der Jugendlichen praktiziert, nur ein Drittel indessen besuchte jede Woche oder mehrmals im Monat eine Moschee und 28,4% beteten mindestens täglich. Auch die Aussagen zur eigenen Religiosität lassen eine erhebliche Varianz erkennen. So bezeichneten sich 24,7% als gläubig und den Lehren des Islam folgend, auf der anderen Seite fanden sich 50%, die angaben, an Gott zu glauben, aber nicht streng religiös zu sein (Heitmeyer et al., 1997, S.119). Die Studie kam u.a. zu dem Befund, dass für einen Großteil der Jugendlichen der Islam eine hohe Bedeutung besitzt, ohne dass es bei der Mehrheit zu einseitigen Überhöhungen gegenüber Andersgläubigen kommt (Heitmeyer et al., S.114). Für diese Jugendlichen bedeutet ihre Religion vor allen Dingen Zugehörigkeitsgefühl und Sicherheit.

Die vorliegenden Studien stimmen darin überein, dass Religiosität, ein Bezug zu Religion und individuelle Gläubigkeit bei Muslimen erheblich stärker ausgeprägt sind, als dies bei Angehörigen anderer Religionsrichtungen insgesamt, speziell auch bei Einheimischen, festzustellen ist. So zeigte die Shell-Jugendstudie, dass 85% der türkischstämmigen Jugendlichen sich als religiös bezeichnen, während unter deutschen Jugendlichen sich nur knapp die Hälfte so beschreiben (Fuchs-Heinritz, 2000). Ähnlich sind auch die Befunde von Sackmann (2001) sowie die Feststellungen des DJI-Ausländersurvey, der bei 60% der untersuchten jungen Muslime eine starke religiöse Ausrichtung konstatierte (Weidacher, 2000). Als ein Hintergrund

dessen wird u.a. angeführt, dass Religion und Religionszugehörigkeit in der Lebenswelt von Türkinnen und Türken im Grunde eine Selbstverständlichkeit ist, die Norm darstellt und nicht, wie bei vielen Nicht-Muslimen, einer Entscheidung des Einzelnen überlassen ist (Kelek, 2002). Die jüngst von Gallup weltweit sowie speziell auch in europäischen Großstädten (Paris, London und Berlin) durchgeführten Erhebungen bei repräsentativen Stichproben von Muslimen einerseits und einheimischen Nichtmuslimen andererseits bestätigen die hohe Bedeutung der Religion im Alltag von Muslimen sowohl in muslimischen Ländern (vgl. Mogahed, 2006a, 2006b) als auch bei muslimischen Migranten in Europa (vgl. Mogahed, 2007, Nyiri, 2007a). So gaben von den in Berlin Anfang 2007 befragten n=504 Muslimen 85% an, dass Religion in ihrem Alltag eine große Rolle spiele (in London äußerten sich 88% der Muslime in diese Richtung, in Paris 68%).¹ Damit war die Alltagsrelevanz der Religion bei den Muslimen deutlich höher als in der einheimischen Allgemeinbevölkerung (in Deutschland belief sich die entsprechende Rate für die einheimische Allgemeinbevölkerung (landesweit n=1.221) auf 41%) (vgl. Nyiri, 2007a).

Die wenigen Studien, welche sich nicht nur auf Muslime türkischer Herkunft konzentrieren, kommen allerdings zu Ergebnissen, die Binnendifferenzierungen nach ethnischer Herkunft bzw. nationaler Zugehörigkeit nahe legen. So stellte die Arbeitsgruppe um den Migrationssoziologen Heckmann fest, dass die Religiosität junger Muslime türkischer Herkunft stärker ausgeprägt ist als im Falle einer Herkunft aus dem ehemaligen Jugoslawien (Heckmann et al. 2000, Worbs & Heckmann 2003) und dass Aleviten deutlich weniger religiöse Bindungen aufweisen als Sunniten. Bei einer Einteilung der Muslime nach dem Grad ihrer Religiosität waren 46% der jugendlichen Muslime als stark religiös zu bezeichnen. Mit steigender Religiosität zeigte sich eine Präferenz für konservativere, traditionellere Werte und Einstellungen, was sich besonders im Verständnis der Ehe und der Aufgabenverteilung zwischen Mann und Frau zeigte. Zu ähnlichen Befunden kamen Wetzels & Brettfeld (2003) mit Blick auf Geschlechtsrollenorientierungen und Männlichkeitskonzepte bei muslimischen Jugendlichen verschiedener Nationalitäten bzw. ethnischer Herkünfte. Auch Studien der türkischstämmigen muslimischen Bevölkerung ohne eine Beschränkung auf jüngere Probanden zeigen hohe Präferenzen für traditionellere Familienkonzepte im Falle hoher Religiosität (Goldberg & Sauer, 2003; Şen & Sauer, 2006a).

Während Worbs und Heckmann keinen Zusammenhang zwischen dem Grad der Religiosität und dem Bildungsgrad feststellen, diesbezüglich aber auf das Erfordernis ausführlicherer Untersuchungen verweisen, finden Wetzels und Brettfeld (2003) auf Basis einer wesentlich größeren Stichprobe von Jugendlichen sehr wohl solche Zusammenhänge. Interessanterweise stellt sich der Zusammenhang mit Bildung für verschiedene Religionen bzw. in Abhängigkeit vom Migrantenstatus unterschiedlich dar. Bei muslimischen Migranten ist eine negative Korrelation festzustellen: der Grad der Religiosität steigt mit sinkendem Bildungsniveau an. Demgegenüber ist bei einheimischen Christen ein umgekehrter Zusammenhang, also ein Anstieg der Religiosität mit dem Bildungsniveau, zu erkennen. Auch die Studien des Zentrums für Türkeistudien finden bei türkischen Muslimen eine signifikante negative Korrelation zwischen Religiosität und Bildung (Şen & Sauer, 2006a).

¹ Für die in Deutschland von Gallup durchgeführten telefonischen Befragungen werden in den verfügbaren Publikationen leider keine Angaben zu den entsprechenden Rücklaufquoten gemacht.

Allerdings ist noch nicht zureichend geklärt, inwieweit diese Zusammenhänge migrationspezifisch, spezifisch für die Herkunftsländer, Resultat einer nationalspezifischen Selektion der muslimischen Migrantenpopulation nach Bildungsgrad oder aber spezifisch für die Art des religiösen Bekenntnisses sind. Internationale Vergleiche legen nahe, dass hier auch Selektionsprozesse im Kontext der Migration eine nicht unwesentliche Rolle spielen. So berichten Hoffman et al. (2007, p. X) dass im Unterschied zu Europa in den USA die Bildung dortiger Muslime eher gut entwickelt ist.

Die Befunde von Brettfeld und Wetzels zeigen dazu für christliche Jugendliche, dass die Bildungsverteilung christlicher Migranten sich gleichfalls anders darstellt als die der einheimischen jungen Christen (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003, S.109), wobei sich innerhalb der christlichen Migranten nochmals Spätaussiedler und Ausländer unterscheiden. Auch die aktuelle Shell Jugendstudie findet bei Migranten generell, also auch bei nicht muslimischen Zuwanderern, eine höhere religiöse Bindung als bei Einheimischen (vgl. Gensicke, 2006, S. 221 ff.). Insgesamt könnte das auf wesentlich komplexere Zusammenhänge hindeuten, die mit einfachen Bildungseffekten nur oberflächlich abgebildet werden, zumal Binnendifferenzierungen der religiösen Orientierung hier noch gar nicht beachtet sind.

Ähnlich wie für die Bildung finden sich vergleichbare Zusammenhänge mit der sozioökonomischen Lage und dem sozialen Status. Bei Muslimen geht ein niedriger sozialer Status mit einem hohen Grad an Religiosität einhergeht (Wetzels & Brettfeld, 2003; Şen & Sauer, 2006a), während bei Christen eher das Umgekehrte gilt. Die Grundstruktur der Befunde dieser Studien wird auch von Weidacher (2000) bestätigt, der Jugendliche türkischer, griechischer und italienischer Herkunft im DJI-Ausländersurvey verglichen hat: Türkische Jugendliche wiesen den höchsten Grad an Religiosität auf, gefolgt von den griechischen und dann den italienischen Jugendlichen.

Bezogen auf weibliche Jugendliche, bei denen Muslima im Vergleich zu Migrantinnen anderer Bekenntnisse die höchste Religiosität aufwiesen (55% stark oder sehr stark), konnten Boos-Nünning und Karakasoglu (2005a, S. 423) allerdings dann, wenn die Art des religiösen Bekenntnisses kontrolliert wurde, keine signifikanten Differenzen der Religiosität zwischen jungen Frauen aus Jugoslawien einerseits und der Türkei andererseits mehr nachweisen.

Einige Studien stellen weiter fest, dass bei Muslimen, die eine deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, offenbar etwas stärkere Säkularisierungstendenzen bestehen als bei in Deutschland lebenden ausländischen Muslimen (vgl. Wilamowitz-Moellendorf, 2001; Worbs & Heckmann, 2003). Wetzels und Brettfeld (2003, S.65) finden zwar auch einen schwachen Unterschied der Rate der Religionszugehörigkeit bei Jugendlichen türkischer Herkunft in Abhängigkeit davon, ob eine deutsche Staatsbürgerschaft (Einbürgerung) vorliegt oder nicht. Einen Zusammenhang mit der Aufenthaltsdauer stellen sie indessen nur für die nichttürkischen Muslime fest: Danach ist die Religiosität nichttürkischer Muslime umso geringer, je länger sie sich in Deutschland aufhalten (Wetzels & Brettfeld, 2003, S.95), bei den türkischen Muslimen findet sich ein solcher Zusammenhang nicht.

Goldberg und Sauer (2001) stellen bei der zweiten Generation türkischer Migranten eine geringere Religiosität fest als bei der ersten Zuwanderergeneration (ebenso Şen & Sauer, 2006a). Allerdings wird auch erkennbar, dass bestimmte Aspekte religiöser Praxis und religiöser Regeln, wie beispielsweise Fasten und die Einhaltung von Speisevorschriften (Vermeidung von Schweinefleisch) auch bei jenen eine hohe Bedeutung behalten, die sich nicht als religiös beschreiben. Sackmann (2001), die Interviews mit Vater-Sohn bzw. Mutter-Tochter Dyaden

durchführte, konnte indessen eine geringere Relevanz der Religion für die zweite Generation der Muslime nicht bestätigen. Insoweit ist die Befundlage zur Aufenthaltsdauer uneinheitlich. Die Resultate zur Staatsbürgerschaft deuten jedoch darauf hin, dass die Integration in eine stärker säkularisierte westliche Welt bei Muslimen mit einem – allerdings eher leichten – Bedeutungsverlust von Religion einhergeht.

Altersabhängige Unterschiede auf Basis ausreichender Fallzahlen wurden nur in wenigen Studien erhoben. Die Analysen des Zentrums für Türkeistudien, die auf wiederholten repräsentativen Telefonbefragungen von volljährigen Türkinnen und Türken in Nordrhein-Westfalen basieren (vgl. Goldberg & Sauer, 2001, 2003; Sauer & Goldberg, 2006) zeigen, dass ältere türkische Muslime religiöser sind als jüngere. Dies zeigen auch Studien aus Berlin (vgl. Ausländerbeauftragte des Berliner Senats 1997) sowie bundesweite Befragungen des Zentrums für Türkeistudien aus den Jahren 2000 und 2005 (Şen & Sauer, 2006a).

Weiter weisen die Studien des Zentrums für Türkeistudien auf einen Bedeutungszuwachs der Religion in allen Altersstufen im Lauf der letzten Jahre hin. So bezeichneten sich in Nordrhein-Westfalen im Jahre 2000 57% der Befragten als sehr oder eher religiös, während dies im Jahr 2005 76% angaben. Bundesweit war zwischen 2000 und 2005 ein Anstieg von 73% auf 83% zu erkennen. Zugleich konnten diese Studien eine stärkere Polarisierung zwischen den sehr religiösen und den gar nicht religiösen türkischstämmigen Muslimen erkennen. Dies zeigte sich auch in den Berliner Studien (vgl. Ausländerbeauftragte des Berliner Senats 1997).

Anfang der 90er Jahre berichteten Jugendstudien, die sich mit der Bedeutung von Religion im Jugendalter befassten, über ein hohes Maß an eigenständiger Auslegung und Handhabung der Religion bei deutschen Jugendlichen, die sich durch individuelle Kompositionen unterschiedlicher Elemente der Religion (sog. Synkretismus) kennzeichnet. Für Muslime liegen bislang nur wenige, primär qualitative, Befunde zu dieser Frage vor. Klinkhammer (2000) konnte in ihrer Studie, die sich auf gut ausgebildete weibliche Muslima beschränkte, keine klaren Anhaltspunkte für Synkretismus feststellen. Dies mag indessen auch an dem spezifischen Sample liegen. Salentin und Wilkening (2002, S. 10) berichten demgegenüber, dass viele junge Muslime Religion zunehmend auch institutionell ungebunden als individuelle Haltung betrachten. Damit stimmt die Feststellung von Klinkhammer (2000) überein, dass ein Teil der jungen Muslima sich auch in religiöser Hinsicht von der Generation ihrer Eltern abgrenzen will, die nach Ansicht der Jüngerer nur einen Volksglauben (ggfs. eine Art Folklore) praktizieren, aber den Islam nicht wirklich verstehen würden. Es erfolgt hier seitens der jungen Muslime eine Gegenüberstellung eines traditionalistischen Islams der Elterngeneration, der unhinterfragt die Übernahme eines rigiden Regel- und Wertekanons fordert, mit einem „wahren Islam“, der sich durch eine tiefe innere Überzeugung und Gläubigkeit auszeichnet. Şen und Sauer (2006a, S. 38) stellen fest, dass die jungen Muslime sich zwar seltener organisieren, wenn sie dies tun aber eine zunehmende Tendenz einer Hinwendung zu „doktrinären“ Organisationen aufweisen.

Heckmann (2004) verweist dazu auf die Funktionalität der Religion und der religiösen "Erweckung" unter den Bedingungen des Lebens in der Diaspora im Kontext von Marginalisierungsprozessen und deren Bewältigung. Speziell für Frauen deuten Boos-Nünning und Karakasoglu (2005a) die Feststellungen der Studien, dass junge Muslime auf der Suche nach einer authentischen Lebensführung in der Moderne sind und dabei bewusst auf den Islam im Sinne des o.a. "wahren Islam" zurückgreifen, als eine Variante der Sicherung eines

Fortbestandes der Beziehungen zur eigenen Kultur einerseits und der Distanzierung von Traditionen und Unterdrückungsmechanismen andererseits. Dies ist gerade unter Verweise auf den "wahren" Islam eher in einer Weise möglich, die nicht das Risiko der Exklusion aus der Herkunftskultur in sich trägt, gleichwohl aber die Möglichkeit beinhaltet, Autonomie und Rationalität, wie sie in der Moderne gefordert sind, auch qua Religion einzufordern.

Empirisch wenig untermauert ist indessen die Deutung von Boos-Nünning und Karakasoglu, dass sich in diesen Befunden der Forschung der "produktive Zusammenhang von gesellschaftlicher Modernisierung und Religionsentwicklung" deutlich mache (Boos-Nünning & Karakasoglu, 2005a, S. 376).

Boos-Nünning und Karakasoglu (2005a, S.408) stellen weiter fest, dass bei den weiblichen Muslima im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften sowohl ein deutlich erhöhtes Interesse daran besteht, mehr über andere Religionen zu erfahren, als auch ein hohes Interesse mehr Toleranz und Verständnis – nicht nur seitens der Aufnahmegesellschaft sondern auch in Bezug auf die eigene Referenzgruppe – zu erfahren, was damit korrespondiert, dass die Jugendlichen ihre Religionsauffassungen nicht nur als von der Mehrheitsgesellschaft abweichend, sondern auch als different in Bezug auf die Elterngeneration begreifen, nicht jedoch als gezielte Opposition zur Mehrheitsgesellschaft oder anderen Religionen, für die sie sich ja offenkundig interessieren.

Weitere Studien führen an, dass ein solcher Bezug zu einem nicht nur traditionellen, sondern „wahren Islam“ im Sinne einer authentischen Haltung, die Regeln und Glaubensüberzeugungen zur Deckung bringt, jungen Muslimen die Möglichkeit der Enttraditionalisierung und der Enthierarchisierung eröffne (Nökel 2002). Dies wird durch Ergebnisse von Kelek (2002) gestützt, die bei Frauen feststellen konnte, dass diese durch den Glauben Sicherheit in einem für sie oftmals fremden Deutschland fänden. Sandt (1996) fand dazu in qualitativen Studien schon Jahre früher, dass insbesondere bei muslimischen Mädchen die Unterscheidung zwischen Kultur und Religion wesentlich sei, was sie in die Lage versetze, patriarchale Verhältnisse als Ausdruck einer nicht auf die Religion zurückzuführenden, damit auch nicht durch Religion zu legitimierenden Benachteiligung zu erkennen, die in erster Linie kulturelle Wurzeln und Bezüge aufweist.

Nur wenige Studien befassen sich mit Binnendifferenzierungen der religiösen Haltungen, mit Mustern religiöser Orientierungen von Muslimen. Im Rahmen einer qualitativen Studie beschreibt Klinkhammer (2000) für die untersuchten weiblichen Muslime drei unterschiedliche Formen der Lebensführung unter Anknüpfung an deren Verhältnis zur Religion. Die *traditionalisierende* islamische Lebensführung zeichne sich dadurch aus, dass das Hineingeboren-Sein stärker als die bewusste Entscheidung für die Religion sei. Diese Personen haben eine bewahrende Haltung religiöser Traditionen. Die zweite Lebensführung bezeichnet sie als *exklusivistisch*. Für diese Frauen war die eigene authentische Entscheidung für den Islam prägend. Sie versuchen sich bewusst von ihren Eltern abzugrenzen, indem sie ihr gesamtes Leben islamisieren. Die *universalisierende* islamische Lebensführung als dritte Kategorie begründet ihre Hinwendung zum Islam durch Wahrheitssuche, Sinnsuche und spirituelle Dimensionen, die sich auf einen Transzendentalglauben beziehen. In dieser Gruppe kommt der Umsetzung ritueller Gebote im Alltag kaum noch eine Bedeutung zu.

Eine andere Unterscheidung nimmt Tietze (2001) vor. Als *utopische Religiosität* wird danach ein Religionsverständnis bezeichnet, das keinen Einfluss auf das tägliche Leben habe, da der

Glaube nur als Bezug auf eine an Transzendentes anknüpfende Utopie existiert und keinen Bezug zum aktuellen Alltag hat. Die *ideologische Religiosität* setzt demgegenüber Religion und religiöse Werte in soziales und politisches Handeln um. Hier besteht ein Anknüpfungspunkt an Muslime als einer Gemeinschaft der Unterdrückten. Die *ethisierte Religiosität* versteht den Islam als ethischen Verhaltenskodex, der Anhaltspunkte für das Verhalten im Alltag bietet. Schließlich wird mit dem Begriff der *kulturalisierten Religiosität* eine Gruppe bezeichnet, bei der die Art ihrer Religiosität durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur bestimmt wird. Die religiöse Praxis ist hier eher äußerlich, quasi mechanischer Natur, sie weist kaum Bezüge zu Transzendenz oder inneren Überzeugungen in Bezug auf ethisch-moralische Grundprinzipien auf (Tietze 2001, S. 157 ff.). Auch Yalcin-Heckmann (2000, zit. n. Heckmann, 2004) verweist als Ergebnis von Untersuchungen religiöse Sozialisation auf solche Binnendifferenzierungen, die sich zwischen den Polen eines gemäßigten und eines politisierten Islam zum einen und entlang der Achse ethnischer Differenzierungen zum anderen bewegen.

Die analytische Trennung unterschiedlicher Dimensionen der Religiosität, wie sie in der Religionssoziologie diskutiert werden (vgl. Glock, 1967; Huber 1996, 2003), wurde nur selten in Untersuchungen bei Muslimen angewendet. In der Grundanlage ist dies in der Studie von Boos-Nünning und Karakasoglu (2005a) geschehen, die unter Bezug auf Glock (1967) die Dimension der religiösen Erfahrung (eine emotionale Komponente, wie z.B. die durch Glauben gespeiste Hoffnung, Zuversicht oder Tröstung), die Glaubensdimension, die rituelle Dimension und die Dimension der Konsequenzen aus religiöser Überzeugung getrennt erfassen, neben weiteren Aspekte, welche religiöse Toleranz, interreligiösen Austausch und die Stellung der Frau betreffen.

Leider beschränken sich die Forscherinnen auf eine Identifikation der Hauptdimensionen über explorative Faktorenanalysen und stellen fest, dass zum einen die vier in der Religionssoziologie postulierten Faktoren sich so nicht trennen ließen (was methodisch angreifbar ist, da die Autorinnen hier nur explorative Analysen anstelle der eigentlich erforderlichen schiefwinkligen konfirmatorischen Analysen durchführten) und dass sich bei allen Religionsarten ein gleichartiger Hauptfaktor extrahieren ließ, den sie mit Religiosität umschreiben (was auch bei analytischer Differenzierung von Subdimensionen als Faktor 2. Ordnung zu erwarten wäre). Aus der Publikation ist indessen ersichtlich (Boos-Nünning & Karakasoglu, 2005a, S.418), dass Differenzen der Ladungsmuster bestehen, die Anlass wären, diese zu testen um ggfs. unterschiedliche Konfigurationen der verschiedenen religionsspezifischen Indikatoren zu identifizieren.

Eine Analyse von Subgruppen oder Konfigurationen der verschiedenen Aspekte von Religiosität erfolgt hier leider nicht, obwohl die Daten dies zulassen würden. Die Auswertungen beschränken sich auf Deskriptionen der verschiedenen Dimensionen, ohne deren Kombinationen genauer zu beleuchten.

Die Befunde mehrerer Studien zur Religionspraxis zeigen weiter, dass der Islam weit in den Alltag der Muslime hinein in vielfältigen Formen Wirksamkeit entfaltet und eine mächtige Kraft der Alltagsgestaltung wie auch der Strukturierung sozialer Beziehungen darstellt. So werden die Ernährungsregeln des Islam von der überwiegenden Mehrheit der Muslime, auch jenen, die nicht stark religiös sind, eingehalten (Şen & Sauer, 2006a). Dies zeigt sich vor allem bezogen auf die Ablehnung des Genusses von Schweinefleisch (von den religiösen zu 93,9% eingehalten; von den wenig oder gar nicht religiösen zu 74,9% eingehalten). Eine stärkere Differenzierung nach dem Grad der Religiosität findet sich indessen beim Alkoholverbot: Dies wird insgesamt von 69,6% der Muslime eingehalten (76,7% bei den religiösen und 34,5% bei den wenig oder nicht religiösen). Die Beachtung des Schächtgebots findet sich bei 75,8% der

türkischstämmigen Muslime. Auch hier ist die entsprechende Rate bei den religiösen mit 83% deutlich höher als bei den wenig oder gar nicht religiösen mit 39.8%.

Während der Verzehr von Schweinefleisch danach auch von den wenig religiösen Muslimen abgelehnt wird, können die Einhaltung des Alkoholverbots sowie die Relevanz, die der Art der Schlachtung beigemessen wird (Schächten) eher als Anzeichen ausgeprägterer Religiosität angesehen werden.

Die Bedeutung von religiösen Festen ist bei Muslimen höher (60%) als bei den Nichtmuslimen, bei denen nur 49% solchen Festen eine hohe Bedeutung zuweisen (Worbs & Heckmann, 2003). Auch innerhalb der Muslime zeigen sich Unterschiede in Abhängigkeit von der Religiosität: Während 81,3% der religiösen Muslime sich am Opferfest beteiligen, tun dies bei den wenig oder nicht religiösen lediglich 43,9% (Şen & Sauer, 2006a, S. 27).

74,3% halten immer und weitere 4,4% meistens die Fastenregeln ein. Auch dies differenziert nach dem Grad der Religiosität. Die Quote liegt bei den religiösen bei 87,7%, bei den wenig religiösen bei 33,9% (Şen & Sauer, 2006a, S. 24). Die hohe Bedeutung religiöser Feste und des Fastens für Muslime wird auch durch die Shell Jugendstudie bestätigt (Fuchs-Heinritz, 2000).

Hinsichtlich des Besuchs religiöser Versammlungen und des Gebets in der Moschee zeigen sich indessen erhebliche Unterschiede. So konnte ein signifikanter Zusammenhang zwischen dem Alter und der Häufigkeit von Moscheebesuchen festgestellt werden. Jüngere Muslime besuchen seltener die Moschee (vgl. Diehl & Urban, 1998; Goldberg & Sauer, 2001; Şen & Sauer, 2006a) und sie sind seltener in islamischen Vereinen aktiv (Goldberg & Sauer 2001; Şen & Sauer, 2006a). Während von den religiösen Muslimen im Jahr 2005 49,9% mindestens wöchentlich die Moschee aufsuchten liegt diese Quote bei den weniger religiösen bei 15,2%. Auffallend ist, dass die Quote des mindestens wöchentlichen Moscheebesuchs zwischen 2000 und 2005 von 30,7% auf 41,6% zugenommen hat (vgl. Şen & Sauer, 2006a, S. 28).

Die Religion wirkt auch stark in den Privatbereich von Ehe, Partnerschaft und Kindererziehung hinein. So ist für einen erheblichen Teil der in Deutschland lebenden Muslime von großer Bedeutung, dass der Ehepartner der gleichen Religionsgemeinschaft angehört (Sackmann, 2001). Şen und Sauer berichten, dass für zwei Drittel der türkischstämmigen Muslime nicht-muslimische Schwiegertöchter, insbesondere aber nichtmuslimische Schwiegersöhne ein großes Problem darstellen und letztlich nicht akzeptabel wären. Dies bestätigen auch Heckmann et al. (2000) sowie Worbs und Heckmann (2003). Auch Jugendliche muslimischen Glaubens legen danach einen hohen Wert auf einen Partner mit gleicher Religion, wobei hierbei weibliche Muslime (vermutlich in Reaktion auf die in dieser Hinsicht höhere normative Erwartung, die Eltern an sie richten) dem häufiger einen hohen Wert beimessen als männliche Muslime. Anders hingegen sieht es bei der Wahl des engen Freundeskreises aus. So konnte Kelek eine hohe Unabhängigkeit der eigenen Religion von derjenigen des engen Freundeskreises feststellen (Kelek, 2002). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Alacacioglu, die bezogen auf die Auswahl des Freundeskreises keine dominante Rolle der Religion feststellen konnte (Alacacioglu, 2000, S. 38).

Zwei weitere zentrale Fragen, die den Alltag tangieren und in der Forschung verschiedentlich aufgegriffen wurden, betreffen das Tragen des Kopftuches einerseits sowie den islamischen Religionsunterrichts andererseits.

Zu der Frage der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen haben Şen & Sauer (2006a) festgestellt, dass eine große Mehrheit der Muslime sich für einen islamischen Religionsunterricht einsetzt, der aber offenbar nicht nur als Religions-, sondern auch als Kulturunterricht verstanden wird.

Die weitere Schlussfolgerung, dass Muslime damit die Hoffnung verbinden würden, fundamentalistische Strömungen zu unterbinden, indem der Religionsunterricht der staatlichen Kontrolle unterliegt, ist empirisch durch die Daten nicht gedeckt (Şen & Sauer, 2006a, S. 48).

Kelek (2002) berichtet, dass die meisten Jugendlichen zwischen dem 4. und dem 13. Lebensjahr eine Koranschule besuchen bzw. besucht haben. Weiter werde der Unterricht an der Koranschule von den meisten Befragten positiv eingeschätzt.

Der staatliche Schulunterricht steht aber auch häufig in der Kritik der muslimischen Glaubensgemeinschaften. Viele Auseinandersetzungen richten sich – neben der Teilnahme an Klassenfahrten – auf den gemeinsamen Schwimmunterricht von Jungen und Mädchen. Laut der jüngsten Befragungsergebnisse von Şen und Sauer (2006a) sprechen sich aber nur 30% für getrennte Klassenfahrten/Schwimmunterricht aus. Allerdings lag dieser Wert 2000 mit 19% deutlich niedriger. Hier drängt sich der Eindruck auf, dass durch Wortführer eine öffentliche Diskussion erbitterter geführt wird, als es angesichts der Haltungen der Mehrheit angemessen erscheint und den wirklichen Gegensätzen entspräche.

Einen besonderen Schwerpunkt in der öffentlichen Diskussion im Hinblick auf die Bedeutung der Religion im Alltag stellt das Tragen des Kopftuchs dar. Zu dieser Diskussion hat nicht zuletzt auch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 24.09.2003 zum Tragen des Kopftuchs einer Lehrerin in Baden-Württemberg mit beigetragen.

Nach den Ergebnissen der bundesweiten Befragung von Şen und Sauer (2006a) stimmten im Jahre 2005 46,6% der Aussage zu, dass muslimische Frauen in der Öffentlichkeit generell ein Kopftuch tragen sollten. Diese Quote lag im Jahr 2000 mit 27,2% erheblich niedriger. Auffallend ist, dass die Zustimmungquote mit 61,5% bei den weiblichen Befragten deutlich höher ausfiel als bei den Männern mit 42,9%.

Nach den vorliegenden Befunden ist die Bewertung des Kopftuchs unter Muslimen alles andere als einheitlich. So versteht ein Teil das Kopftuch seit der Iranischen Revolution als ein politisches Symbol, andere hingegen primär als Ausdruck von Religiosität oder auch als Indikator der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur.

Kelek (2005) hat sich im Rahmen ihrer qualitativen Studien dieser Frage der Bedeutung des Kopftuchs bei muslimischen Mädchen, freilich auf einer recht geringen Fallzahl (N=8) basierend, gewidmet. Sie stellt fest, dass die beteiligten jungen Muslime das Kopftuch tragen, weil ihnen dies die Familie, die Gemeinde und die Koranschule als soziale Selbstverständlichkeit vorleben. Diese Muslime verstehen das Kopftuch mithin primär als eine religiöse Vorschrift, die als ein Teil ihres, wie Kelek es nennt, türkisch-muslimischen common sense anzusehen ist (Kelek, 2006). Von Freiwilligkeit könne allerdings nach Ansicht der Autorin nicht gesprochen werden, da die Entscheidung für das Kopftuch letztlich von der Umgebung gefällt und erzwungen werde.

Die Ergebnisse einer Sonderauswertung der Studie von Boos-Nünning und Karakasoglu (2005b) zeigen, dass Kopftuch tragende junge Muslime (N=25) häufiger unter schlechteren

sozialen Bedingungen leben. Ihr Bildungsniveau und ihr sozialer Status waren wesentlich niedriger als in der Vergleichsgruppe der Muslima ohne Kopftuch (N=177). Ferner lebten die Kopftuchträgerinnen häufiger in einem herkunftssprachlich geprägten Umfeld. Die Kopftuch tragenden Mädchen wurden zudem sehr viel religiöser erzogen. Mit Ausnahme der religiösen Erziehung waren ansonsten aber keine Unterschiede der familiären Sozialisationsmerkmale zwischen Kopftuchträgerinnen und Mädchen ohne Kopftuch zu erkennen. Gleichzeitig waren aber die deutschen Sprachkenntnisse der beiden Gruppen nicht wesentlich unterschiedlich, dagegen war die Sprachkompetenz bezüglich der Herkunftssprache bei den Kopftuch tragenden Mädchen tendenziell besser.

Die Autorinnen resümieren den Stand der hauptsächlich qualitativen Forschung dahingehend, dass ein Teil der Muslima, die kein Kopftuch tragen, sich von religiösen Traditionen gelöst haben oder aber das Kopftuch nicht als religiöse Pflicht ansehen. Für einen anderen Teil ist es der nicht hinterfragte Ausdruck der Fortführung von Traditionen der Mütter und Großmütter, während für eine weitere Gruppe, die insbesondere unter Akademikerinnen zu finden sei, das Tragen des Kopftuches eine persönliche Entscheidung, ein bewusstes Bekenntnis zum Islam und teilweise ein emanzipatorischer Akt sei.

Jessen & Willamowitz-Moellendorff (2006) befragten N=315 kopftuchtragende, türkischstämmige Frauen zwischen 18 und 40 Jahren aus ausgewählten Moscheegemeinden durch zweisprachige Interviewerinnen (türkisch/deutsch) mit Hilfe eines Fragebogens zu diesem Thema. 97% der befragten Frauen gaben an, dass es für sie eine religiöse Pflicht sei, ein Kopftuch zu tragen. Zudem gaben 87% an, dass das Kopftuch ihnen Selbstvertrauen gebe. Einen Zwang durch männliche Familienmitglieder, womit das Tragen des Kopftuchs durchgesetzt würde, konnten die Autoren nicht feststellen. 40% der Befragten gaben allerdings an, dass die Mutter eine wichtige Rolle bei dieser Entscheidung gespielt hat. Die Autoren folgern daraus, dass es eine persönliche Entscheidung der Frauen ist, ein Kopftuch zu tragen. Es müsse allerdings beachtet werden, dass diese Frauen überwiegend in einem Umfeld aufgewachsen sind, in dem es selbstverständlich ist, ein Kopftuch zu tragen. So gaben 98% der Befragten an, dass ihre Mutter ein Kopftuch trägt, 91% jeweils die Tante und die Großmutter, 75% die Schwester. Lediglich 1% gab an, dass in ihrer Familie sonst niemand ein Kopftuch trägt. Für soziale Kontakte spiele das Kopftuch keine Rolle, da 85% der Kopftuch tragenden Frauen angaben, Freundinnen zu haben, die kein Kopftuch tragen; nur 13% gaben an, nur Freundinnen zu haben, die ebenfalls ein Kopftuch tragen. Die befragten Frauen sind weit überwiegend sehr religiös, was angesichts des Stichprobenplans nicht verwundert. So gaben alle Frauen an, die religiösen Regeln zumindest teilweise zu befolgen, 88% gaben an, diese Regeln vollständig bzw. überwiegend zu befolgen. Insgesamt zeigen diese Ergebnisse, dass das Kopftuch für die muslimischen Frauen ein wichtiger Bestandteil ihrer Religion und auch ein alltäglicher Ausdruck ihres Lebensgefühls ist.

2.2 Integration und das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft in Deutschland

Im Kontext migrationssoziologischer Analysen ist die Situation der Muslime in Deutschland, insbesondere ihre Integration in die deutsche Aufnahmegesellschaft, in mehrfacher Hinsicht ein wichtiges Thema der Forschung gewesen. Auch hier gilt allerdings, dass die Forschungsarbeiten

sich weit überwiegend auf türkische Muslime konzentrieren. Analysen, welche die Muslime in ihrer ganzen Breite erfassen, sind eher Mangelware (vgl. zum Überblick Mühe, 2007).

Die vorliegenden Studien lassen sich, hinsichtlich ihres methodischen Zugangs in zum einen quantitative, im besten Fall auf repräsentativen Stichproben beruhende Analysen sowie andererseits qualitative, Dynamiken und Deutungsmuster fokussierende Untersuchungen unterteilen. Weiter lassen sich große Themenkomplexe identifizieren, die sich entlang der Dimensionen der strukturellen Integration (d.h. Partizipationsoptionen in Bildung und Arbeitsmarkt), der sozialen Integration (Kontakte zwischen Migranten und Aufnahmegesellschaft, Vereine aber auch enge Partnerschaften), der Identifikationsdimension von Integration (d.h. Zugehörigkeitsgefühle, Heimatgefühle, Fremdheitsgefühle) sowie der kulturellen Integration (Sitten, Gebräuche, Werte und Motive) gruppieren lassen. Darunter spielen auch die Haltungen von Muslimen zum politischen System und gesellschaftlichen Gefüge des Aufnahmelandes Deutschland auf der einen und ihre Beziehungen und Haltungen zum Herkunftsland auf der anderen Seite hinsichtlich der Frage der Ausbalancierung verschiedener Bezugssysteme und Identitätsentwürfe eine wichtige Rolle.

In quantitativer Hinsicht bieten einige der schon mit Blick auf Religion und Religiosität erwähnten Studien auch Erkenntnisse zur Integration von Muslimen in die deutsche Aufnahmegesellschaft. Hinsichtlich der sich auch in objektiven Daten niederschlagenden Dimension der strukturellen Integration sind die Befunde für die türkischen Muslime recht eindeutig. Übereinstimmend dokumentieren die Analysen eine durchschnittlich schlechtere Bildung der in Deutschland lebenden jungen Muslime türkischer Herkunft (vgl. Wetzels et al., 2001; Gogolin, 2001, 2003; Engin, 2003, Brettfeld & Wetzels, 2003; Diefenbach, 2004; vgl. a. Sachverständigenrat für Zuwanderung und Integration, 2004). Die Rate junger Migranten, die die Schule ohne Abschluss verlassen, liegt weit über dem Durchschnitt (vgl. Statistisches Bundesamt, 2006). Die Quote junger Muslime mit höheren Bildungsabschlüssen, die in einer modernen Gesellschaft den Zugang zu weiterer beruflicher Bildung sowie die Optionen der Teilhabe am Arbeitsmarkt entscheidend vorstrukturieren, ist auf der anderen Seite deutlich unterdurchschnittlich. Die soziale Selektivität des bundesdeutschen Bildungssystems, die durch die PISA-Studien (vgl. PISA, 2003) im Vergleich zu anderen europäischen Ländern besonders deutlich herausgestellt wurde, wirkt sich auf die Bildungspartizipation der sozialstrukturell eindeutig in einer ungünstigeren Ausgangslage lebenden Migranten, von denen die Muslime eine nochmals stärker benachteiligte Teilgruppe stellen, negativ aus. Anders als in einigen anderen europäischen Ländern (z.B. Skandinavien, aber auch Großbritannien und Frankreich) spielen bei der größten muslimischen Zielgruppe, den Muslimen türkischer Herkunft, in Deutschland auch Sprachprobleme eine nicht unerhebliche Rolle mit Blick auf diese strukturelle Komponente der Integration.

Worbs und Heckmann (2003) finden in ihren Auswertungen des EFFNATIS-Datensatzes mit Blick auf integrationsrelevante Indikatoren bei jungen Menschen signifikante Unterschiede zwischen den Muslimen und Nichtmuslimen. So erreichen Muslime öfter nur einen schlechteren Schulabschluss. Muslime sind zwar häufiger im Besitz der deutschen Staatsangehörigkeit oder sind bereit, diese zu beantragen, gleichzeitig ist aber ihre identifikatorische Integration, ihre Selbstverortung als Deutsche im Vergleich zu anderen Migranten eher schwach ausgebildet. Sie haben konservativere familiäre Wertvorstellungen und artikulieren eine stärker ausgeprägte

Diskriminierungswahrnehmung, die sich u.a. auf Erfahrungen bei der Suche nach einem Ausbildungs- oder Arbeitsplatz beziehen. Die Differenzen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen sind in diesen Punkten zwar statistisch signifikant, die Effektstärken der gefundenen Unterschiede sind allerdings vergleichsweise gering, zudem werden die Unterschiede zwischen Muslimen und Nichtmuslimen von quer dazu liegenden ethnischen Differenzen überlagert (Worbs & Heckmann, 2003, S. 160 f.). In einigen der thematisierten Bereiche, wie z.B. dem Marginalisierungsempfinden, der deutschen Sprachkompetenz oder der Diskriminierungswahrnehmung in der Schule fanden sich zudem keine signifikanten Unterschiede.

In der Studie von Wetzels & Brettfeld (2003) zeigten sich, neben einer deutlich schlechteren Bildungsbeteiligung junger Muslime, für die sozial-sprachliche Integration, gemessen über Indikatoren der Sprachperformanz, bei den Muslimen die meisten Defizite, auch im Vergleich zu anderen Migrantengruppen. Dieser Indikator der Integration war zudem umso schlechter, je stärker die Jugendlichen religiös gebunden waren.

Wilamowitz-Moellendorff (2001) untersuchte die Einstellungen von in Deutschland lebenden Türken zur Aufnahmegesellschaft und dem deutschen Staat mittels einer face-to-face Befragung. Die Verbundenheit mit Deutschland lag bei deutschen Staatsbürgern türkischer Herkunft mit 55% etwas höher als bei den türkischen Staatsbürgern, bei denen sie bei 45% lag. Etwa die Hälfte der Befragten würde einen aktiven Verteidigungsbeitrag leisten, wenn Deutschland von einem islamischen Land militärisch angegriffen würde; 21% würden sich in so einem Fall raushalten und ein knappes Viertel konnte/wollte sich nicht entscheiden. 90% der Befragten sind der Ansicht in Deutschland in einer gerechten bzw. teilweise gerechten Gesellschaft zu leben. Andererseits berichten jedoch auch 60% der Befragten als Ausländer oft bzw. hin und wieder diskriminiert worden zu sein, was aber offenkundig die Einschätzung der Gesellschaft insgesamt nicht wesentlich beeinflusst.

Hinsichtlich der politischen Dimension der Integration berichten etwa 80%, mit der Demokratie in Deutschland zufrieden zu sein. Lediglich 5 % lehnten Demokratie als die beste Staats- und Gesellschaftsform ab; 10% lehnen die Aussage ab, dass in einer Demokratie alle friedlichen Aktivitäten und Meinungskundgebungen uneingeschränkt erlaubt sein sollten. Dies deutet darauf hin, dass ein relativ kleines Potenzial demokratischen Strukturen ablehnend gegenüber stehender Personen auch unter Muslimen zu finden sein dürfte.

Unter den staatlichen Organisationen genießt die deutsche Justiz das höchste Ansehen, gefolgt von der Bundesregierung, der Polizei, dem Parlament und den Behörden (die Werte liegen bei 42 bis 55%). Dagegen wird einzelnen gesellschaftlichen Gruppen und den Medien weniger vertraut. Allerdings wird den deutschen Medien mehr Vertrauen entgegengebracht als den türkischen (Wilamowitz-Moellendorff, 2001, S. 11). Nachholbedarf sieht Wilamowitz-Moellendorff im interreligiösen Dialog, da die beiden christlichen Kirchen das geringste Vertrauen der Befragten genießen.

In sprachlich sozialer Hinsicht waren diesen Befunden zufolge jene Muslime aus der Türkei, welche eine deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, besser integriert als die türkischen Staatsbürger, was sich in mehr berufsbedingten wie auch in der Freizeit stattfindenden Kontakten zu Deutschen und der häufigeren Verwendung der deutschen Sprache niederschlug (Wilamowitz-Moellendorff, 2002, S. 16).

Die jüngsten Gallup-Umfragen in Berlin, London und Paris zeigen hinsichtlich der Identifikation und Selbstverortung der Muslime für Deutschland (Berlin), dass sich die

befragten Muslime in etwa in gleichem Maße stark oder sehr stark mit Deutschland identifizieren (35%) wie die zum Vergleich befragte einheimische Bevölkerung (36%). Allerdings liegt die Quote der Einheimischen, die vermuten, dass Muslime sich zum Aufnahmeland loyal verhalten (zwischen 35% und 45%), deutlich niedriger als die Quoten der diesbezüglichen Selbsteinschätzung der Muslime (in Berlin 72%) (vgl. Nyiri, 2007b, S.2).

Das Feldforschungsinstitut Forsa führte im September 2006 im Auftrag des stern eine Befragung von 501 türkischen Muslimen ab 14 Jahren in Deutschland durch. Hier ergab sich unter anderem, dass sich zwar drei Viertel der Befragten in Deutschland als Muslime akzeptiert sehen, dass aber fast die Hälfte glaubt, das Verhältnis zwischen Muslimen und anderen Bevölkerungsgruppen habe sich verschlechtert.

Speziell bezogen auf türkische Muslime bieten die wiederholten Befragungen des Zentrums für Türkeistudien, die auch längsschnittliche Trends abzubilden gestatten, wichtige Hinweise weshalb im Folgenden etwas ausführlicher auf diese Studien eingegangen wird.

Die Analysen von Sauer und Goldberg (2006) beziehen sich auf die mittlerweile siebte Welle dieser Erhebungen, bei der etwa 1.000 erwachsene türkische Muslime, in NRW, erreicht wurden. Şen und Sauer (2006a) berichten über eine bundesweit repräsentative Telefonbefragung, in der im Jahr 2000 N=2.066 und im Jahr 2005 N=1.019 türkischstämmige Personen erreicht wurden.

Insgesamt kommen diese Studien zu der Feststellung, dass sich die Integration der zweiten und späterer Generationen der türkischstämmigen Migranten als erheblich besser darstellt im Vergleich zu Personen aus der ersten Zuwanderergeneration. Ein durchgehender Trend zur Ausbildung parallelgesellschaftlichen Strukturen ist nach diesen Studien nicht erkennbar (Sauer & Goldberg, 2006, S. 212).

Halm und Sauer (2006) weisen aber zugleich darauf hin, dass neben einer steigenden Religiosität und eine wachsenden Identifikation mit dem Islam deutliche Defizite in der Qualifizierung und nicht selbst gewählten Einschränkungen sozialer Teilhabe zu erkennen sind, die gekoppelt sind mit relativ hohen Diskriminierungserfahrungen, vor allem in konkurrenzgeneigten Bereichen. Insgesamt 22,5% werden als in mindestens 3 von 5 Indikatoren segregiert lebend identifiziert. Abseits eines Anstiegs der Religiosität sind in den anderen Indikatoren jedoch keine durchgehenden Tendenzen zu erkennen, was nach Ansicht der Autoren auf die hohe Bedeutung eines Dialogs mit dem Islam verweist (Halm & Sauer, 2006 S. 24).

Mit Blick auf die kulturelle Dimension zeichnet sich allerdings eine leicht rückläufige Deutschlandverbundenheit bei gleich bleibender Intensität der Verbundenheit mit der Türkei ab, wobei über die Hälfte keine Rückkehrabsichten artikulieren. Auch in diesem Punkte gilt indessen, dass die Nachfolgegenerationen besser integriert sind als die erste Generation (Sauer & Goldberg, 2006, S. 218).

Hinsichtlich der strukturellen Komponente der Integration bestätigen diese Studie erhebliche Defizite. Die Hälfte der erwachsenen Migranten hat weder einen deutschen Schulabschluss noch eine berufliche Ausbildung. In den jüngeren Altersgruppen ist der Anteil mit qualifizierten Schul- und Berufsabschlüssen zwar deutlich höher, nach einem zwischenzeitlichen Anstieg stagniert er aber seit zwei Jahren (Sauer & Goldberg, 2006, S. 12). Die Zahl der erwerbstätigen Migranten sinkt sogar, während die der Arbeitslosen und Rentner steigt. Damit einhergehend sinkt der Anteil derer mit guten Deutschkenntnissen leicht, weshalb insgesamt stärkere Bemühungen um Förderung nötig seien, um nicht in die Gefahr eines längerfristigen und nachhaltigen Rückwärtstrends zu geraten. Neben den rückläufigen durchschnittlichen Haushaltseinkommen sind auch die Daten zu den subjektiven Einschätzungen der wirtschaftlichen Lage eher beunruhigend: Die allgemeine wirtschaftliche Lage wird ganz

überwiegend als schlecht betrachtet, die eigene immerhin noch von einem Drittel. Die Hälfte der Erwerbstätigen sorgt sich zudem um einen drohenden Arbeitsplatzverlust. Lediglich die eigene Wohnsituation wird überwiegend als zufrieden stellend beschrieben.

Die soziale Integration wurde unter anderem über die Kontakte zu Deutschen in verschiedenen Lebensbereichen und Freizeitbeziehungen erhoben. Daneben wurden auch Diskriminierungswahrnehmungen erfasst. Mehr als 90% der Befragten berichten Kontakte zu Deutschen, die über Großkontakte hinausgehen, insbesondere im Nachbarschafts-, Freundes- und Bekanntenkreis (Sauer & Goldberg, 2006, S. 104 ff.). Mit zunehmender Aufenthaltsdauer und höherem Bildungsniveau steigt die Kontakthäufigkeit. Werden die bereits bestehenden Kontakte mit der Frage des Wunsches nach mehr Kontakt zu Deutschen kombiniert, dann zeigt sich ein Sättigungseffekt. Die Hypothese, wonach bestehende Kontakte zur Aufnahmegesellschaft den Wunsch nach mehr Kontakt erzeugen, ließ sich hier empirisch nicht untermauern. Nur ein gleich bleibender Teil von jeweils etwa 2% befindet sich nach diesen Ergebnissen in freiwilliger bzw. in unfreiwilliger Isolation, was den Wahrnehmungen, wie sie den öffentlichen Diskurs stark prägen, eher widerspricht (Sauer & Goldberg, 2006, S. 119).

Hinsichtlich der sozial-räumlichen Segregation ließ sich kein einheitlicher Trend erkennen, was zumindest gegen die These eines klar zunehmenden Rückzugs in ethnisch-religiöse Parallelgesellschaften spricht (Sauer & Goldberg, 2006, S. 137). Auch mit Blick auf die Landschaft der Vereine und Organisationen seien solche Tendenzen eines Rückzugs auf die eigene ethnische Gruppe, etwa im Sinne ethnischer Milieus oder ethnischer Kolonien, nicht auszumachen.

Es ist allerdings teilweise nicht unproblematisch, wie diese These empirisch abgesichert wird. Die Feststellung, dass Vereinsmitgliedschaften sich in etwa gleich auf deutsche, deutsch-türkische und nur türkische Vereine verteilen, wobei letztere insbesondere im religiösen und kulturellen Bereich ihren Schwerpunkt haben, weil es hier keine deutschen Alternativen gibt (Sauer & Goldberg, 2006, S. 138), lässt noch keine Aussagen dazu zu, inwieweit sich Personen in diesen Vereinen befinden, die sich gegen die Aufnahmegesellschaft abschotten.

Wahrnehmungen von Exklusion und Benachteiligung in der deutschen Aufnahmegesellschaft waren in den jüngsten Erhebungen jedoch weit verbreitet. Diese Diskriminierungswahrnehmungen sind zudem über die Zeit leicht ansteigend: Über drei Viertel aller Befragten fühlte sich in einem der abgefragten Bereiche diskriminiert. Hauptsächlich war dies an Arbeitsplatz/Schule/Uni sowie bei der Wohnungssuche und bei der Arbeitssuche der Fall, was auch auf die Konkurrenzsituation in Zeiten wirtschaftlicher Anspannung verweist, die sich oftmals zu Lasten von Migranten auswirkt (Sauer & Goldberg, 2006, S. 134). Ob der Zuwachs um zwischenzeitlich 15 Prozentpunkte seit 1999 auf Änderungen der Empfindlichkeit der Migranten, einen Wandel von Erwartungshaltungen oder einer Verhaltensänderung auf Seiten der Aufnahmegesellschaft im Umgang mit muslimischen Migranten türkischer Herkunft, i.e. einen Wandel der tatsächlichen Zurückweisung und Ungleichbehandlungen, zurückzuführen ist, kann anhand dieser Daten alleine nicht beantwortet werden (Sauer & Goldberg, 2006, S. 132). Erkenntnisse zur Entwicklung von Fremdenfeindlichkeit und negativen Einstellungen zum Islam deuten allerdings in die Richtung, dass diesen Angaben der befragten Muslime wahrscheinlich reale Veränderungen der Haltungen und Verhaltensweisen auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft zugrunde liegen dürften (vgl. auch Heitmeyer, 2007b). Damit korrespondiert, dass das wahrgenommene Verständnis von Deutschen für religiöse Praktiken

der Muslime sich insbesondere im Bereich der Bekannten, der Nachbarschaft verschlechtert hat, wobei allerdings diese Veränderungen nicht dramatisch sind und das wahrgenommene Verständnis sich hier immer noch bei über 80% der Befragten feststellen lässt.

Hinsichtlich der politischen Grundauffassungen der hier befragten Muslime, ihrem Verhältnis zu grundlegenden demokratischen Prinzipien der deutschen Aufnahmegesellschaft, erlauben diese Erhebungen gleichfalls einige Feststellungen. So wird die Trennung von Staat und Religion von 63% der befragten türkischstämmigen Muslime voll und von 8 % eher befürwortet (Şen & Sauer, 2006). Mit etwa 18% , die eine solche Trennung für nicht richtig und 4%, die sie für eher nicht gut hielten, findet sich mehr als ein Fünftel, die eine solche Trennung von Religion und Politik eher ablehnend bewertet. Damit ist ein durchaus nicht unproblematisches Potenzial umrissen, bei dem sich eine Politisierung des Religiösen entfaltet, hier noch ohne klare Aussagen dazu, in welche Richtung, aber zweifellos doch entgegen laizistischen Konzeptionen, wie sie die Türkei kennzeichnen, und auch entgegen dem, was freiheitliche Grundstrukturen in Deutschland im Grundsatz ausmacht, auch wenn diese nicht unwidersprochen als laizistisch bezeichnet werden können (vgl. Ladeur & Augsberg, 2007).

Ohne weitere empirische Belege führen Şen und Sauer diesen Befund auf die Angst eines Teils der Muslime zurück, dass bei völliger Loslösung der religiösen Struktur vom Staat der Einfluss fundamentalistischer Organisationen wachsen könnte. Dies vermag indessen empirisch angesichts der vorgelegten Daten nicht zu überzeugen und kann allenfalls als eine noch nicht ausreichend geprüfte Hypothese bezeichnet werden, soweit dies die Situation der türkischen Muslime in Deutschland betrifft. Der weitere Hinweis, dass das türkische Modell der staatlichen Verwaltung einer religiösen Infrastruktur hohes Vertrauen genieße, hilft hinsichtlich der Lage in Deutschland auch nicht weiter, sondern mutet hier doch eher wie eine Form der Bagatellisierung eines unerwünschten Befundes und seiner nachträglichen Neutralisierung an.

Sie stellten weiter einen Alterszusammenhang fest: Muslime ab 60 Jahren stimmten am häufigsten einer laizistischen Haltung zu. Auch dies vermag nicht wirklich zu beruhigen, da damit das mögliche Potenzial einer politischen Wendung des Religiösen gerade in jener Gruppe lokalisiert wird, die aktiver ist und deren Integration von besonderem Interesse wäre. Weiter galt, dass je länger die Aufenthaltsdauer und je höher die schulische Bildung, desto eher wurde einer Trennung von Staat, Politik und Religion zugestimmt, was den üblichen Effekten entspricht, die auch ansonsten bei Arbeiten zu Autoritarismus und Rechtsextremismus gefunden werden.

Eine Reihe qualitativer Studien hat sich der Dynamik von Akkulturations- und Migrationsprozessen im Detail zugewandt. Auch hier sind nur wenige Studien der besonderen Gruppe der Muslime gewidmet. Die Forschungen richten sich auch bei qualitativen Designs eher an ethnisch-nationalen Zuordnungskriterien aus.

Einen besonderen Fokus auf Muslime der jüngeren Migrantengenerationen legt Frese (2002), der mit 29 türkischen, männlichen Muslimen aus Bremen im Alter von 14 bis 26 Jahren qualitative Leitfaden-Interviews geführt hat. Hier stellte sich heraus, dass die jungen Muslime subjektive Theorien und Konzepte von Integration vertreten, die von denen der Mehrheitsgesellschaft erheblich abweichen. Zum einen ist der Begriff der Integration für die untersuchte Zielgruppe eher ein Negativbegriff, der sehr schnell mit vollständiger Assimilation gleichgesetzt wird, verbunden mit der Befürchtung, dass der Druck der Mehrheitsgesellschaft genau in diese Richtung der Unterwerfung unter eine als fremd empfunden Kultur tendiert. Das eigene Verständnis der jungen Befragten verbindet demgegenüber Integration eher mit Eigenverortung und Selbsthilfe: Die ausnahmslos in türkischen Gemeinden – welche in

Deutschland in der Rechtsform eines eingetragenen Vereins existieren – organisierten Befragten befinden, dass eben diese Gemeinden Neueinwanderer „auffangen“ und bei der Orientierung in der neuen Gesellschaft behilflich sein sollten. Nach Frese stützen sie somit die These der „Binnenintegration“, d.h. die (nicht unumstrittene) Auffassung, eine Integration der Einwanderer in soziale Zusammenhänge der Eigengruppe innerhalb der aufnehmenden Gesellschaft führe auch insgesamt zu positiven Ergebnissen (Frese, 2002, S. 287 f.; vgl. dazu auch Häußermann & Kapphan, 2000).

Die befragten jungen Muslime erwarten insoweit von den Vereinen und islamischen Gemeinden, dass diese neben gesellschaftspolitischen Aktivitäten im Interesse der Muslime auch Angebote zur Freizeitgestaltung anbieten, mit denen junge Leute „von der Straße geholt“ und in islamische Formen der Freizeitgestaltung eingebunden werden sollen. Frese konstatiert, dass damit Anforderungen an islamische Gemeinden gestellt werden, die sich davon entfernen, primär ein Ort des Gebetes und der Religionspraxis zu sein. Eine solche Religionsfixierung wird von den Befragten dieser Studie eher kritisiert. Ihre Vorstellungen greifen auf ein Bild von Moscheegemeinden nach klassischem Vorbild orientalischer Städte zurück. Die Moschee sollte danach sozialer und geographischer Mittelpunkt sein, wo man einkaufen oder zum Friseur gehen und Teehäuser und Restaurants besuchen kann, wo es Treffpunkte für Frauen gibt, Koranschulen und vieles mehr (Frese, 2002, S. 289 f.).

Trotz einer solchen Orientierung auf eine um die Moschee zentrierte islamische Bezugsgruppe beschreiben die befragten Jugendlichen eine Identifikation mit Deutschland bzw. mit ihrer Stadt als Heimat. Sie empfinden sich selbst nicht (mehr) als Einwanderer, sondern als muslimische Bürger in Deutschland und verknüpfen dies mit einer Verantwortung, die eigenen Lebensumstände, aber auch die der Gesellschaft allgemein, zu verbessern (Frese, 2002, S. 292). Frese bezeichnet dies als religionsautonome Integration bei voller sozialer, rechtlicher und politischer Integration in die Zuwanderungsgesellschaft.

Einen etwas anderen Ansatz zur Feststellung der Einbindung von Migranten in die Aufnahmegesellschaft verfolgen Sackmann et al. (2005), die im Rahmen ihrer qualitativen Studie untersuchten, ob sich innerhalb der türkischen Migranten kollektive Identitäten finden, welche mit einer erhöhten Wahrscheinlichkeit des Rückzugs in die Eigengruppe einhergehen und so eine gesellschaftliche Integration erschweren, wenn nicht gar unmöglich machen (Sackmann et al., 2005, S. 13). Hinsichtlich des Vertrauens in Personen und Institutionen der deutschen Gesellschaft zeigen sich zwar positive Befunde. Im Ergebnis bezeichneten sich aber nur drei der n=112 Befragten selbst als „Deutsche“, die Mehrheit jedoch als „Türken“. Das Vertrauen in die Aufnahmegesellschaft erwies sich zudem bei der zweiten Generation als geringer, was möglicherweise auf enttäuschte, weil höhere, Integrationserwartungen zurückgeführt werden kann (Sackmann et al., 2005, S. 248).

Im Ergebnis der qualitativen Analysen ließ sich eine Differenzierung zwischen zwei kollektiven Identitäten treffen, die sich wechselseitig weitestgehend ausschließen: eine national bestimmte und eine religiös-national bestimmte kollektive Identität. Erstere ist eindeutig männlich geprägt, verschließt sich gegenüber Kritik von außen und steht der Aufnahme anderer als der „als Türken Geborenen“ zurückhaltend gegenüber. Letztere wird auch von Frauen geteilt und nimmt auch nicht türkische Muslime auf (Sackmann et al., 2005, S. 250). Aber auch diejenigen mit einer deutlich ausgeprägten kollektiven Identität in einer der beiden Varianten sind in der Lage, sich

in die deutsche Gesellschaft einzupassen. Nur eine kleine Minderheit nimmt zur Aufnahmegesellschaft eine strikte Grenzziehung vor, was dann auch mit stärkeren Abwertungen anderer einhergehen kann. Diese Minderheit lässt sich nicht entlang der Dichotomie dieser beiden kollektiven Identitäten klar lokalisieren (Sackmann et al., 2005, S. 253).

Unter Bezug auf den Begriff „Parallelgesellschaft“ (vgl. dazu auch Heitmeyer, 1998; kritisch dazu Mühe, 2007, S.41), welcher im medialen Diskurs im Zusammenhang mit selbständigen türkischen/muslimischen Sozialstrukturen mit negativer Konnotation, als Synonym für soziale Desintegration und Verwahrlosung sowie Gefährdung verwendet wird, untersuchen Janßen und Polat (2006, S. 11), ob es bei sozial marginalisierten türkischen Migranten der zweiten Generation zu Abschottungsvorgängen kommt. Dazu wurden 55 Personen mit niedriger Bildung interviewt, die in zwei typischen Migrantenvierteln in Hannover leben. Im Ergebnis ließ sich die Existenz einer autarken Parallelgesellschaft nicht belegen. Die Befragten befanden sich zwar in ethnisch homogenen sozialen Netzwerken, eine Eigenständigkeit und Abschottung von der deutschen Lebenswelt war jedoch nicht festzustellen, da die Betroffenen in ihren räumlich beschränkten Kontakten meist nur über geringes soziales und kulturelles Potential verfügen und die begrenzte Größe der Netzwerke eine institutionelle Unabhängigkeit verhinderte; die internen Bezüge in den beiden stark ethnisch segregierten Stadtviertel vermochten demnach fehlende Ressourcen der dortigen sozialen Netze nur zum Teil auszugleichen (Janßen & Polat, 2006, S. 16).

In den jüngsten Gallup Umfragen in Europa wurde auch diese Frage der Präferenz für ein Leben in nach ethnisch-religiösen Kriterien segregierten, homogenen Nachbarschaften gestellt. Von den in Deutschland befragten Muslimen in Berlin erklärten 71%, sie würden gerne in gemischten Gebieten leben mit Personen unterschiedlicher ethnischer und religiöser Herkunft. 15% bevorzugten demgegenüber eine Nachbarschaft, in der Mitglieder der eigenen ethnisch-religiösen Gruppe dominieren und 13% würden lieber in Nachbarschaften leben, in denen die meisten Menschen nicht ihrer Religion oder ethnischen Gruppe angehören. Auffallend war, dass von den einheimischen Deutschen mit 34% etwa doppelt so viele ein Leben in einer Nachbarschaft bevorzugen, die nicht ethnisch-religiös gemischt ist, sondern von der Eigengruppe dominiert wird (vgl. Nyiri, 2007d). Wird die Präferenz für eine ethnisch-religiös homogene Nachbarschaft auf Seiten der befragten Muslime als Kriterium einer Bereitschaft zur Selbstsegregation angesehen, dann lässt sich im Vergleich zu London (25%) eine deutlich niedrigere Tendenz zur Selbstsegregation bei den in Berlin lebenden Muslimen erkennen, während diese Präferenz im Vergleich zu Paris (11% der Muslime präferieren dort ethnisch-religiös homogene Nachbarschaften) diese Neigung etwas stärker ausgeprägt zu sein scheint.

Zu beachten ist, dass die Einbindung in ethnisch homogene Netzwerke auch Ausgrenzungen, z.B. im Bereich des Arbeitsmarktes, Vorschub leisten kann. Generell sollte von daher in der politischen Debatte der Begriff der Parallelgesellschaft mit Zurückhaltung betrachtet werden (Janßen & Polat, 2006, S. 17). Mühe (2007, S. 41) weist diesbezüglich zudem auf Studienergebnisse hin die zeigen, dass ethnische Segregation eher als Resultat von Diskriminierung auf dem Wohnungsmarkt aufzufassen ist denn als Ergebnis intentionaler Selbstsegregation (vgl. auch Halm & Sauer, 2006).

Dies verweist zugleich auch auf die andere Seite, die möglichen Effekte von Ausländerfeindlichkeit und Islamophobie innerhalb der Aufnahmegesellschaft im Sinne von

möglichen Rückwirkungen des öffentlichen Diskurses über den Islam und die Muslime sowie deren Verhältnis zur Aufnahmegesellschaft auf Prozesse der Integration bzw. der Segregation von Muslimen.

Leibold et al. (2006a, 2006b) legten zur Frage der Entwicklung von islamkritischen bis hin zu islamophoben Haltungen eine Analyse der Daten seit 1999 wiederholter repräsentativer Bevölkerungsbefragungen im Rahmen des Langzeitprojektes „gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ vor (vgl. dazu auch Heitmeyer, 2007a, 2007b). Eine starke Ablehnung von Muslimen seitens der deutschen Bevölkerung ist danach nicht selten (14-20%). Sie blieb über die Jahre 2003-2005 relativ konstant. Knapp ein Viertel der Befragten ist der Ansicht, dass Muslimen der Zuzug nach Deutschland grundsätzlich untersagt werden sollte. Ein Drittel formuliert, dass sie sich wegen der Muslime wie Fremde im eigenen Land fühlen würden. Ein deutlicher Anstieg findet sich hingegen bei der kulturellen Abwertung des Islam. Ein Anstieg im Verlauf von zwei Jahren von knapp der Hälfte der Befragten auf nunmehr 62% indiziert eine wachsende Skepsis der Deutschen gegenüber dem Islam (Leibold et al., 2006a, S. 4). So wird die Aussage, dass die muslimische Kultur durchaus in die westliche Welt passt, von knapp 75% der Deutschen abgelehnt. Eine Binnendifferenzierung der Muslime ist für etwa 80% der Befragten offenbar eine Überforderung, sie nehmen Muslime eher als eine gleichartige, amorphe Gruppe wahr. Zudem existiert eine Tendenz der Deutschen, den Muslimen eine verstärkte Segregationsneigung (ca. 80%) und eine Sympathie für Terroristen (ca. 60%) zu unterstellen. So stimmen 64,4% der Aussage zu, dass islamistische Terroristen von vielen Muslimen als Helden verehrt würden.

Vorbehalte gegen Muslime zeigen sich unter anderem auch darin, dass 46,8% der Befragten erklärt, Probleme zu haben in eine Gegend zu ziehen, in der viele Muslime wohnen.

Kritisch ist hier allerdings anzumerken, dass es sich dabei um einen schwachen Indikator handelt, der neben islamophoben oder islambezogenen negativen Stereotypen auch von real zutreffenden Einschätzungen der wirtschaftlichen Struktur gerade der Gebiete getragen sein kann, in denen hohe Anteile der Bevölkerung Muslime sind, da es sich dabei im Regelfall um strukturschwache Regionen handelt.

60,2% würden ihr Kind nicht in einer Schule anmelden, in der eine moslemische Frau mit einem Kopftuch unterrichtet.

Bemerkenswerterweise ist eine solche Haltung unter Deutschen dann seltener, wenn mehr Kontakte zu Ausländern bestehen, was die sozialpsychologische Kontakthypothese empirisch stützt (Leibold et al. 2006b, S. 146). Weiter verringern Kenntnisse über den Islam die Entwicklung solcher undifferenzierten Haltungen und Vorurteile.

Zur Klärung der Frage, ob derartige Haltungen in der Aufnahmegesellschaft im Gegenzug bei Muslimen mit Segregationstendenzen einhergehen, analysierten Leibold et al. (2006a) Informationen über Kontakthäufigkeiten zwischen Deutschen und Muslimen auf Basis von Daten des Sozio-ökonomischen Panels (SOEP). Die Ergebnisse lassen jedoch keine klaren Zusammenhänge erkennen. In der Summe kommen Leibold et al. zu dem Schluss, dass die Frage, ob radikalisierte, abwertende Einstellungsmuster in der Mehrheitsgesellschaft Segregationstendenzen und einen Rückzug von der Mehrheitsgesellschaft unter Muslimen hervorrufen oder verstärken, derzeit noch nicht eindeutig beantwortet werden kann. Vorliegende Ergebnisse bieten aber erste Hinweise auf eine dementsprechende Problemlage.

Insgesamt indizieren diese Befunde allerdings auch, dass Vorstellungen von einem Generalverdacht, mit dem Muslime durch Vertreter der deutschen Mehrheitsgesellschaft überzogen werden, angesichts der Äußerungen in der Bevölkerung und den Entwicklungen, wie sie sich im GMF-Survey zeigen, so unrealistisch letztlich nicht sind.

Um Muslime angesichts ihrer ohnehin schon defizitären strukturellen Integration nicht noch mehr zu an den Rand zu drängen, sollte nach Auffassung von Leibold et al. (2006a, S.10) eine differenziertere Debatte in der Mehrheitsgesellschaft geführt werden. Gefordert werden Maßnahmen, mit denen in der einheimischen Bevölkerung die Differenzierungsfähigkeit im Sinne von Kenntnissen über den Islam sowie die Etablierung von Kontakten mit Muslimen befördert werden, da auf diesem Wege Zuspitzungen vermieden, das Integrationspotenzial erhöht sowie Desintegration und Segregation gemindert werden können, wodurch auch die strukturelle Integration der Muslime mittelbar gefördert werden dürfte.

Einen anderen methodischen Weg, sich dieser Fragestellung zu nähern, wählten Halm et al. (2006). Zur Aufarbeitung des Meinungsbildes über den Islam im öffentlichen Diskurs kombinieren sie mehrere Untersuchungsansätze, um zu analysieren, wie das in Deutschland vorherrschende Bild des Islam und seine Veränderungen im Zeitverlauf die Lebenssituation und Integrationsoptionen der Muslime beeinflussen (Halm et al., 2006, S. 200). Ausgangsthese ist, dass ein solches in der Gesellschaft wirksames Bild des Islam sowohl durch den sog. offiziellen Diskurs staatlicher Institutionen als auch den sog. inoffiziellen, allgemein öffentlichen Diskurs der (hier: Print-)Medien geprägt wird.

Der empirische Zugang zum offiziellen Diskurs wurde über Bundestagsprotokolle gesucht, die für definierte Zeiträume vor und nach dem 11. September 2001 ausgewertet wurden. Für den inoffiziellen Diskurs wurden Inhaltsanalysen der Berichterstattungen im SPIEGEL und in der WAZ bezogen auf denselben Zeitraum durchgeführt. Zusätzlich wurde auf die Umfragedaten des Zentrums für Türkeistudien, unterteilt in Angaben von Respondenten aus der Zeit vor (2000) und nach dem 11. September 2001 (2005), zurückgegriffen. Schließlich wurden mit vier Vertretern islamischer Verbände Gruppeninterviews durchgeführt, um deren Arbeit und Interaktionen mit der Aufnahmegesellschaft und diesbezügliche Veränderungen in den letzten Jahren zu beschreiben.

Bei der Evaluation des offiziellen und inoffiziellen Diskurses war nicht nur ein Anstieg der Zahl der sich mit dem Islam oder muslimischen Migranten beschäftigenden Bundestagsdebatten bzw. Artikel nach dem 11. September 2001 zu verzeichnen. Auch inhaltlich verschärfte sich der Ton und die Art der Thematisierung: Sowohl im offiziellen als auch im inoffiziellen Diskurs nahmen Formen des Gegendiskurses – d.h. der Aufwertung des Islams, Appelle für einen Dialog oder Forderungen nach differenzierterer Betrachtung – ab, wohingegen die Betonung der Gefahr durch den Islam – dessen Verknüpfung mit Terror, Gewalt oder Antisemitismus – deutlich anstieg. Dies habe zwar nicht zu einer insgesamt anti-muslimischen Stimmung geführt, aber die Lage der Muslime sowie das Bild des Islam deutlich negativ belastet (Halm et al., 2006, 201 f.).

Die Daten der Befragung des Zentrums für Türkeistudien blieben allerdings im genannten Zeitraum bzgl. der Einschätzung der Muslime, wie es um das Verständnis der Deutschen für ihre religiösen Praktiken bestellt sei, in etwa unverändert. Die 2005 erstmals gestellte Frage, ob es persönlich schwer falle, als Moslem in der christlich geprägten BRD zu leben, verneinten drei

Viertel der Befragten. Die Tatsache, dass bei beiden Fragen stärker religiös orientierte Muslime sich positiver zum Verständnis seitens der Aufnahmegesellschaft äußerten, führt Halm (2006, S. 35) zu der These, dass Islamophobie in der Aufnahmegesellschaft weniger durch eigene Erfahrung, sondern eher stellvertretend, also vermittelt wahrgenommen wird (vgl. a. Halm et al., 2006, S. 203). Insgesamt halten mehr als die Hälfte der befragten Muslime, ohne selbst entsprechende negative Erfahrungen gemacht zu haben, den 11. September 2001 oder den Irakkrieg für Ereignisse, die das Zusammenleben von Muslimen und Deutschen erheblich beeinträchtigt haben.

Die Vertreter der Verbände (drei Sunniten, ein Alevit) beklagten einen mangelhaften Dialog mit der deutschen Politik, die vorzuschreiben versuche, was eigentlich unter Integration zu verstehen sei und wie diese erreicht werden könne. Eine gestiegene Aufmerksamkeit für den Islam sei in erster Linie unter negativen Vorzeichen zu erkennen, im Sinne der Etikettierung des Islam als Bedrohung und Risikofaktor. Die Verbände würden in diesem Kontext vermehrt unter Legitimationsdruck geraten. Auch in den Medien herrsche Unwissen und Unsicherheit über das islamische Verbandswesen, weshalb die Verbände aus dem medialen Dialog im Sinne sachlicher Information praktisch ausgeklammert seien. Während die Verbandsvertreter für die Zeit nach dem 11. September 2001 einen Anstieg individueller Betroffenheit durch negative Haltungen zum Islam vermuten, weisen die Ergebnisse der repräsentativen Befragungen jedoch nicht in diese Richtung (vgl. Halm, 2006, S. 38).

2.3 Bedeutung von Vereinen und Organisationen

Ein Reihe von Forschungsarbeiten hat sich auch der Frage zugewandt, welchen Stellenwert für die muslimischen Migranten in der so genannten Diaspora die hier tätigen Vereine und Organisationen besitzen, in welcher Weise sie das Verhältnis der Muslime zur Mehrheitsgesellschaft beeinflussen.

Von den geschätzten 3,0 bis 3,5 Mio. Muslimen in Deutschland waren im Jahre 2001 ca. 309.000 in Vereinen und Verbänden organisiert. Damit waren weniger als 10% in dieser Weise offiziell als in formellen Organisationen eingebunden bekannt. Sie werden u.a. durch folgende Dachverbände vertreten: DITIB²: 150.000, Islamrat: 106.000, VIKZ³: 22.000, ZMD⁴: 21.000, IRH⁵: 10.000 (Seidel, Dantschke & Yildirim, 2001, S. 109).⁶ Die überwiegende Anzahl der Muslime ist demnach (zumindest formal) nicht Mitglied in einem Verband oder Verein (vgl. a. Lemmen, 2002, S. 10; Şen und Sauer, 2006).

Şen und Sauer (2006, S. 16) sprechen von 23% Muslimen, die Mitglied in Vereinen und islamischen Organisationen sind. Eine formale Mitgliedschaft ist allerdings für die Nutzung der kulturellen, gesellschaftlichen, religiösen und sozialen Angebote der islamischen Moscheegemeinden und Moscheevereine, die von ca. 40% der Muslime frequentiert werden, nicht notwendig, so dass das Potenzial der im islamischen Vereins- und Gemeindeleben involvierten Muslime deutlich größer sein dürfte, als die Zahlen zu Mitgliedschaften erkennen

² Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion.

³ Verband islamischer Kulturzentren.

⁴ Zentralrat der Muslime in Deutschland.

⁵ Islamische Religionsgemeinschaft in Hessen.

⁶ Eine umfassende Darstellung *türkischer* Organisationen findet sich in dem Beitrag von Jessens (2006).

lassen. So sind viele Muslime auch vermittelt über ihre Familien mit einer Organisation oder einem Verein verbunden, ohne dort formal als Mitglied geführt zu sein (s.a. Meng, 2004, S. 32). Die Moscheevereine haben neben ihren Funktionen im Bereich der Religion vielfältige andere Aufgaben und ein recht weit gefasstes Aktivitätsspektrum (vgl. auch Heckmann, 2004), weshalb sie als integrations- und gesellschaftspolitische wichtige Institutionen anzusehen sind.

Für viele Muslime sind Moscheen und Moscheevereine sowie Kulturzentren und Verbände Einrichtungen und Orte, an denen die kulturelle Identität sowohl als Muslim als auch vor allem als Mitglied einer ethnisch nationalen Gruppe erhalten, gepflegt, beibehalten und gelebt werden kann (Şen & Sauer, 2006, S.16; Meng, 2004, S. 105; Frese, 2002, S. 289). Aufgrund der enormen Heterogenität der Landschaft der Vereine und Organisationen sind jedoch deren politische Wirkung, ihr Durchsetzungsvermögen und ihre Fähigkeit zur Interessenvertretung wie auch ihre Partizipation im politisch-gesellschaftlichen System der Bundesrepublik nicht ganz einfach und bisweilen eher träge und von inneren Zersplitterungen geprägt.

Ihre zentrale Rolle für Identität, für Religion, Kultur und Brauchtumpflege, aber auch ihre Optionen, politische Orientierung zu vermitteln, haben sie zu einem Gegenstand ideologischer Kontroversen wie auch wichtigen Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung werden lassen, die sich insbesondere im Rahmen qualitativer Studien mit bestimmten Organisationen und Vereinen besonders intensiv befasst hat.

Eine qualitativ angelegte Studie von Klausen (2005) mit 300 muslimischen Führungskräften aus Schweden, Dänemark, den Niederlanden, Großbritannien, Frankreich und Deutschland, die sich in politischen Parteien oder gesellschaftlichen Organisationen engagieren, kam zu dem Ergebnis, dass in all diesen Staaten Probleme der Integration der muslimischen Bevölkerung erkennbar seien, die allerdings national je spezifische Züge annehmen. Einheitlich verwiesen wird auf negative Darstellungen der Muslime in den Medien sowie ausländerfeindliche Parteien. Komplette Unzufriedenheit mit dem generellen Umgang mit Muslimen waren allerdings nur 23,9% der Befragten. Der größte Teil der Eliten sprach sich für einen Verbleib in dem jeweiligen Aufnahmeland aus. Im Vergleich fiel auf, dass die muslimischen Eliten aus Deutschland und Großbritannien das höchste Maß an Unzufriedenheit artikulierten, im Gegensatz etwa zu Befragten aus Frankreich und Schweden. Hinsichtlich erforderlicher Reformen sprachen sich über die Hälfte für eine Antidiskriminierungsgesetzgebung unter Berücksichtigung der Religion aus, noch vor Reformen bezüglich der Beziehungen zwischen Kirche und Staat und der Einführung einer Quotierung der Arbeitsplätze für Ausländer.

Schon in den 90er Jahren legte die Studie von Heitmeyer u.a. auf die Frage nach der Bedeutung islamischer Organisationen und Vereine einen ihrer Schwerpunkte. Bei knapp der Hälfte der islamischen Jugendlichen identifizierten die Autoren Haltungen, die als islamzentrierte Überlegenheitsansprüche gekennzeichnet wurden. Sie waren deutlich stärker bei jenen Jugendlichen zu erkennen, deren soziale Partizipationschancen und Zukunftsoptionen schlechter waren. Weiter wurden auch Orientierungen analysiert, die als religiös fundierte Gewaltbereitschaft gekennzeichnet wurden. Bei etwa einem Drittel der Jugendlichen ließen sich solche Einstellungen erkennen, die in einem engen Zusammenhang mit islamzentrierten Überlegenheitsansprüchen einerseits und traditionell-konservativen Sichtweisen andererseits standen und vermehrt bei islamischen Jugendlichen mit geringer Bildung anzutreffen waren.

Weiter fand sich ein hoher Bekanntheitsgrad von Organisationen, die als islamisch-fundamentalistisch und auch als demokratiefeindlich etikettiert wurden. Insbesondere die IGMG wurde als demokratiedistant und islamistisch angesehen. Nach den Ergebnissen dieser Studie fanden in den 90er Jahren demokratiefeindliche, islamische Organisationen unter etwa einem Viertel der Jugendlichen eine positive Resonanz. Dies steht den Autoren zufolge in enger Beziehung zu der Entwicklung politischer Strömungen in der Türkei als dem Herkunftsland und kann insoweit nicht als für alle islamischen Jugendliche in Deutschland spezifisch angesehen werden.

In Befragungen, in denen die Trennung von Staat und Religion thematisiert wird, erweist sich immer wieder, dass hier der Vereinsmitgliedschaft eine wesentliche Rolle zukommt. So finden Studien beispielsweise, dass IGMG-Mitglieder eine solche Trennung häufiger ablehnen, während Muslime ohne Vereinsmitgliedschaften eher einer Trennung von Staat und Religion zustimmen (Şen & Sauer, 2006).

Tezcan (2000) führte eine qualitative Studie in Form von Leitfadeninterviews mit Vertretern muslimischer Vereine in Duisburg, Wuppertal und Münster sowie teilnehmenden Beobachtungen der Ausländerbeiräte und die Auswertung von Sitzungsprotokollen durch. Im Ergebnis sieht er die Funktion der Vereine und politischen und religiösen Gruppen in der Pflege von Kultur und Geselligkeit. Er stellte aber auch fest, dass in den Vereinen bestimmte politische Deutungsmuster, Interpretationsangebote, z.B. in Form von Schuldzuweisungen, gepflegt und weitergegeben werden. So gaben z. B. Funktionsträger in Gesprächen recht pauschale Erklärungen und Schuldzuweisungen ab, wie etwa die Deutschen seien Schuld an der ethnischen Konzentration in bestimmten Stadtteilen, während Analysen auf Grundlage von Befragungen demgegenüber ergaben, dass von den fraglichen Fällen ca. die Hälfte auch wegen Freunden, Bekannten oder Verwandten in die entsprechenden Stadtteile gezogen waren. Tezcan weist darauf hin, dass durch derartige Stereotype die Vereine sich selbst in ihrer Handlungsfähigkeit behindern und ihrer Integrationsfähigkeit berauben. Ebenso kritisch sieht er die in einigen Fällen recht starke Anbindung von Vereinen an die Herkunftsländer, insbesondere an die Türkei, da dies zu einer Isolation von der Aufnahmegesellschaft beiträgt (Tezcan, 2000, S. 409, 425). Weiterhin verwenden einige Vereine im internen Diskurs Verschwörungstheorien bezüglich der Probleme mit der Aufnahmegesellschaft, die je nach religiöser und/ oder politischer Ausrichtung variieren und sich auch je nach sozialem Kontext von Debatten unterschiedlich zeigen. Durch ihre zunehmende Teilnahme am öffentlichen Diskurs haben die Moscheevereine sich aber auch zum potentiellen Ansprechpartner für gesellschaftliche Gruppen bzw. staatliche Institutionen entwickelt (Tezcan, 2000, S. 437).

Meng (2004) untersuchte quantitativ mittels schriftlicher Befragungen türkischstämmige Schulabsolventen (106 Fälle) des Jahres 1989 im Land Bremen und wertete weiter qualitative Gruppendiskussionen mit Anhängern der IGMG aus. Er kommt zu der Einschätzung, dass die Identifikation der so organisierten Muslime mit ihrer Religion in der zweiten Generation ausgeprägter sei als noch zuvor in der Elterngeneration. Sie gelangen durch ihre Familien früh in die Vereine. Sie weisen eine starke Heimatverbundenheit und einen starken Bezug zur eigenethnischen Gruppe auf, die Meng jedoch nicht als Rückzug in eine Parallelgesellschaft bewertet, da sich die Organisierten zugleich der deutschen Gesellschaft und vor allem der Stadt, in der sie leben, zugehörig fühlten, dort auch Kontakte zu Deutschen pflegen. Die starke

Befürwortung eines Verbleibs in Deutschland sei zudem ein Indiz für eine positive Einstellung gegenüber der Aufnahmegesellschaft. Auf Diskriminierung reagieren die von ihm untersuchten Muslime recht offensiv und selbstbewusst, was als Zeichen für eine Selbstdefinition als gleichberechtigtes Mitglied der Gesellschaft gewertet werden könne. Meng konnte keine Unterschiede des sozialen Profils der von ihm untersuchten organisierten Muslime zu anderen Migranten entdecken. Auch die Vorstellung, dass die in dieser Weise organisierten Muslime vermehrt aus stark patriarchalisch strukturierten Familien stammen, konnte er in seinen Analysen nicht bestätigen (Meng, 2004, S. 122f.).

Übereinstimmend mit Alacacioglu (2000) stellte Meng zudem eine starke und im Alltag enorm handlungsleitende islamische Selbstdefinition der IGMG-Mitglieder fest, die durch eine eigenständige Auseinandersetzung mit dem Koran gekennzeichnet sei, die bei den Mitgliedern der DITIB so nicht vorliege. In den Gruppendiskussionen vertraten die männlichen Funktionäre der zweiten Migrantengeneration der IGMG eine aufgeklärte und moderne Interpretation des Islams. So beschrieben sie die Heterogenität des Islam als Ausdruck von Flexibilität und Anpassungsfähigkeit einer großen Weltreligion an unterschiedliche gesellschaftliche Bedingungen und Lebensverhältnisse. Nach Meng ist der Umgang der Institutionen der Mehrheitsgesellschaft mit solchen islamischen Organisationen ein wesentlicher Einflussfaktor, der sich auf deren innere Struktur wie auch ihre ideologische und politische Entwicklung stark auswirken könne. Wenn die Option einer islamischen Selbstdefinition innerhalb der Mehrheitsgesellschaft entfalle, werde dies zu Identitätskonstruktionen beitragen, die sich außerhalb des Konsenses der Mehrheitsgesellschaft stellen, was nicht im Interesse der Aufnahmegesellschaft sein dürfte. Ausgrenzung und Dialogverweigerung könnten so über Etikettierungsprozesse zu sich selbst erfüllenden Prophezeiungen werden.

Auch Schiffauer sieht dieses Problem im Zusammenhang mit der Vergabe des Labels "islamistisch" an Organisationen (Schiffauer 2005; 2006). Zum einen würden aktuelle Entwicklungen und Veränderungen solcher Organisationen vielfach übersehen. Er gibt zu bedenken, dass der seitens der Sicherheitsbehörden verwendete Terminus der *'legalistischen Selbstdarstellung'* bezogen auf die IGMG eine Variante eines double-bind sein kann, da mit dieser Begrifflichkeit ein Ausbrechen aus dem Bereich des Extremistischen und insofern für die Aufnahmegesellschaft Bedrohlichen schon begrifflich völlig ausgeschlossen wird. Entwicklungen und Veränderungen würden – vermutlich unintendiert – auf diesem Wege verhindert werden. Auf ein ähnliches Dilemma verweist auch Kemmesies (2006a) bezogen auf den Konflikt der Mehrheitsgesellschaft, sich zwischen Dialog einerseits und klarer Abgrenzung andererseits im Interesse von Sicherheit immer neu positionieren zu müssen. Das entscheidende Problem ist insofern die Begleitung und Unterstützung von Reformprozessen, die zumindest die Akzeptanz als Gesprächspartner im Rahmen eines Dialoges voraussetzt. Andernfalls werden gruppeninterne Prozesse, die auf dem Weg sind, islamistische Haltungen zu überwinden, konterkariert. Durch Stigmatisierung, Diskriminierung und Marginalisierung fördere man die Attraktivität solcher Gruppierungen und zerstöre Reformprozesse (Schiffauer, 2005, S. 79, 86, 92 ff.; Schiffauer, 2006, S. 251 f.). Die von Schiffauer befürchteten negativen Auswirkungen werden von Yoldas (2005) deutlich artikuliert, der Islamismus als ein askriptives, politisch funktionalisiertes und fragwürdiges, von außen zugeschriebenes Etikett bezeichnet, dessen Art

der Verwendung durchaus den Eindruck erwecken könne, selbstbewusst organisierte Muslime seien in der deutschen Aufnahmegesellschaft eher unerwünscht.

Deutlich wird in den sozialwissenschaftlichen Analysen auch, dass die Befassung mit muslimischen Vereinen und Organisationen in hohem Maße mit dem Thema der diesen innewohnenden Desintegrations- und Radikalisierungsrisiken behaftet ist und insofern in der Gefahr steht, das integrative Potenzial solcher muslimischer Organisationen zu übersehen, das sie mit Blick auf die Unterstützung der Bewältigung eines bisweilen schwierigen Prozesses des Lebens in verschiedenen kulturellen und religiösen Bezugssystemen durchaus haben können, was von den hier lebenden Migranten auch ihrerseits nachgefragt und benötigt wird.

2.4 Islamisch-extremistische Einstellungen: Verbreitung und Hintergründe

Spätestens seit den Anschlägen auf das WTC in New York sind radikal-islamistische Gruppen und deren Anhänger nicht nur in den Fokus offizieller Sicherheitsorgane gerückt, sondern auch vermehrt zum Gegenstand der Forschung geworden. Es ist auch außerhalb der Islamwissenschaften eine erhebliche Expansion der wissenschaftlichen Publikationen zu diesem Problemfeld zu registrieren, wobei allerdings theoretisch-konzeptionelle Beiträge sowie journalistische Abhandlungen zum Islamismus und islamischen Terrorismus die Zahl der empirischen wissenschaftlichen Studien, die immer noch Mangelware sind, bei weitem überwiegen. Schäfer verweist auf Analysen von Victorof (2005), wonach von 1.808 Fachartikeln zur Psychologie des Terrorismus lediglich 18 auf empirischen Daten beruhen, wobei diese in einigen Fällen nicht als Primärdaten erhoben wurden, sondern aus Sekundärquellen oder Prozessprotokollen stammten (Schäfer, 2007, S. 36).

Insgesamt stellen Muslime in Deutschland eine recht heterogene Gruppe dar, dies sowohl mit Blick auf ihre ethnisch-kulturelle Herkunft (Türken, Araber, Bosnier, Albaner etc.) als auch mit Blick auf ihre religiösen *Grundrichtungen* (Sunniten, Schiiten, Aleviten, Ahmadi) und ihre *religiös-politischen Orientierungen*. Auch die *Organisationsformen* der Vereine und Verbände (zentralistisch, dezentralistisch, föderativ) machen eine klare Klassifizierung schwer (vgl. BMI/BMJ 2006, S. 170).

Nach dem jüngsten Verfassungsschutzbericht von 2006 sind im Bundesgebiet 28 nationale und internationale islamistische Organisationen aktiv. Deren Zahl hat sich im Vergleich zum Vorjahr nicht gewandelt. Die Mitglieder- bzw. Anhängerzahl, die freilich nur mit großen Unsicherheiten zu schätzen ist (vgl. BMI/BMJ 2001, 2006) und die maßgeblich von der Einschätzung der Verfassungsmäßigkeit bzw. Verfassungsfeindlichkeit einzelner größerer Organisationen abhängt, die wiederum durchaus kontrovers diskutiert wird, wird aktuell mit 32.150 Personen geschätzt, was 50 Personen mehr als im Vorjahr sind.

Zentrale Charakteristika dieser Gruppen sind nach der Beschreibung des Bundesamtes für Verfassungsschutz (BfV), dass sie zum einen a) die Herrschaftsverhältnisse in ihren Herkunftsländern hin zu einem islamischen Staatswesen zu ändern trachten und zum anderen b) ihren Anhängern im Rahmen einer "legalistischen" Strategie ein schariakonformes Leben in Deutschland ermöglichen wollen. Die Prinzipien der freiheitlich demokratischen Grundordnung einerseits und der Kern einer islamistischen Ideologie, die eine Legitimation der Staatsgewalt als vom Volke ausgehend ablehnt – dies unter Verweis darauf, dass nicht der menschliche

Wille, sondern der sich im Koran offenbarende göttliche Wille allein leitend sein dürfen, was im Bereich des Rechts eng mit der Scharia verbunden wird – werden insoweit als miteinander unvereinbar angesehen. Im Zentrum der Definition des BfV stehen also folgende Merkmale, die Bestrebungen bzw. Positionen markieren:

- Die Vorgaben der als von Gott gegeben betrachteten Scharia – dem islamischen Rechtssystem – sollen in allen Lebensbereichen verwirklicht werden;
- Die Staatsgewalt geht nur von Gott und seinem Willen aus, wie er sich im Koran und den heiligen Schriften findet, nicht vom Volkswillen;
- Demokratische Grundprinzipien wie Volkssouveränität, Recht auf Bildung, Ausübung einer parlamentarischen Opposition, negative Religionsfreiheit, Gleichheit von Mann und Frau und das Mehrparteiensystem werden abgelehnt

Diese Merkmale sind unabhängig davon, ob die Gruppen Gewalt einsetzen, zu Gewalt aufrufen, Gewalt unterstützen oder aber Gewalt ablehnen und ihre Ziele gewaltfrei verfolgen.

Die größte Gruppe, die in diesem Zusammenhang durch den Verfassungsschutz Erwähnung findet, ist die IGMG, die mit geschätzten 27.250 Personen den weitaus überwiegenden Teil der wegen Islamismus in den Blick genommenen Personen stellt. An zweiter Stelle stehen Gruppen und Personen aus dem arabischen Raum, die jedoch mit 3.350 geschätzten Personen nur noch etwa ein Achtel so groß sind, darunter mit 1.300 Anhängern die Muslimbruderschaft und mit 900 Anhängern die "Hizb Allah". Eine Gruppe mit ca. 150 Anhängern ist iranischer Herkunft und vier weitere Gruppen mit 1.400 Anhängern werden nicht im Einzelnen zugeordnet.

Personen, die einer aggressiven Form des Islamismus, einer 'dijihadistischen' Variante zuzurechnen sind, sind davon überzeugt, dass die Botschaft des Korans gegen den Unglauben und die Unmoral des Westens und dessen – durch die Aktivitäten vor allem der USA repräsentierten – Imperialismus durchgesetzt werden muss auch mit Gewalt. Deren Potenzial wird durch das BfV als hinsichtlich ihres Umfangs nicht mit gesicherten Zahlen einschätzbar betrachtet. Kandel nimmt an, dass diese 'dijihadistische' Variante in Deutschland gute Entwicklungschancen hat (vgl. BMI/BMJ, 2006).

Hinsichtlich der IGMG sind jedoch die Einschätzungen des BfV in der wissenschaftlichen Literatur durchaus kontrovers aufgenommen worden. Die IGMG selbst stellt sich so dar, dass sie das Ziel einer Integration der Muslime und ein friedliches Nebeneinander zwischen Muslimen und der Mehrheitsgesellschaft verfolge. Gleichzeitig wird seitens der IGMG die Integrationspolitik der Bundesregierung kritisiert, die als Assimilationspolitik die kulturelle Eigenständigkeit von Muslimen ignoriere und diese in erster Linie an die gegebenen Verhältnisse des Westens umfassend anzupassen versuche. Demgegenüber hebt die IGMG Stellenwert und Eigenständigkeit einer türkisch-muslimischen Kultur in Deutschland hervor.

Seitens des BMI (2002) wird zwar konzediert, dass nicht alle Mitglieder und Sympathisanten der IGMG auch zugleich Verfassungsfeinde seien. Die Ablehnung von Gewalt reicht aber in dieser Sicht nicht aus, um aus dem Schatten der Verfassungsfeindlichkeit hervorzutreten. Das BfV wie auch einzelne Vertreter aus der Wissenschaft verweisen auf eine so genannte "legalistische Strategie", wonach die IGMG gezielt Bedürfnisse muslimischer Migranten in der Diaspora anspreche und sie mit einem umfangreichen, islamisch orientierten Bildungs- und

Betreuungsangebot zu erreichen versuche (vgl. dazu auch Heckmann, 2004; Spuler-Stegemann, 1998). Damit werde gezielt eine Ausbreitung islamistischer Milieus in Deutschland befördert, die ihrerseits wiederum eine Basis für Radikalisierungsprozesse seien (BfV, 2007, S.194).

Einer der prominenten Kritiker einer solchen Sicht ist Schiffauer (2004a, 2005, 2006), der hier die Gefahr von Exklusion und die Produktion von sich selbst erfüllenden Prophezeiungen sieht, die letztlich darauf zurückzuführen sei, dass innere Entwicklungen und Differenzierungen der IGMG nicht nachvollzogen werden. Darüber würden Personen in ein Abseits gedrängt, die sich ohne eine solche Reaktion eher auf die Aufnahmegesellschaft zubewegt hätten.

Schiffauer (2004a, 2005, 2006) differenziert bezogen auf die Muslime in Deutschland, d.h. den Islam in der Diaspora, drei grundlegend unterschiedliche Orientierungen. Seine Analysen stützt er dabei auf qualitative Untersuchungen und Beobachtungen. Danach lässt sich eine Position (a) eines *werteplural-individuierten Islam*, wonach der Glaube bestimmt wird durch die Beziehung zwischen (Einzel-)Mensch und Gott trennen von (b) einem *kommunistisch-orthodoxen Islam*, der auf ein Recht auf Differenz insistiert, das wegen der demokratischen und grundgesetzlichen Garantien in der Diaspora besser zu realisieren ist als z.B. in der laizistischen Türkei und zum dritten unterscheiden von einem (c) *antihegemonial-ultraorthodoxen Islam*, für den das Bemühen um Anerkennung von Seiten des deutschen Staates und der Mehrheitsgesellschaft bereits verfehlt ist, weil dies ein Akt der Unterwerfung unter die Ungläubigen sei. Diese letztere Position wiederum lässt sich unterteilen in (c1) eine eher weltabgewandt mystische und (c2) eine revolutionäre Richtung. Innerhalb der Muslime, insbesondere auch innerhalb der IGMG sind diese Positionen nebeneinander vertreten und konfliktieren, weshalb eine Askription von Verfassungsfeindlichkeit hier in der Gefahr stehe, alte Positionen zu bestätigen und zu verfestigen, während die in das Visier genommene Gruppierung sich aktuell eher auf den Pol westlicher, demokratischer Haltungen zubewegen würde.

Die sozialwissenschaftliche Forschung hat in Deutschland nach 2001, anders als in Großbritannien, bislang keine größeren quantitativen Studien vorgelegt, die es – in Ergänzung zu den Angaben des BfV – erlauben würde, den Umfang und die soziale Verortung eines solchen Potenzials einzuschätzen. International berichtete in jüngster Zeit Gallup, unter Bezug auf Ergebnisse weltweiter, national repräsentativer Befragungen, dass unter den Muslimen aus 10 untersuchten, primär muslimischen Staaten etwa 7% als radikalisiert zu bezeichnen wären. Kriterium der Definition als "politisch Radikale" war dabei die Aussage, dass die Anschläge des 11. September komplett gerechtfertigt wären in Kombination mit einer ablehnenden oder stark ablehnenden Haltung gegenüber den USA. Auffallend war, dass diese Gruppe der in solcher Weise als politisch radikalisiert definierten Muslime im Schnitt besser gebildet war und auch wohlhabender als Muslime, die nicht solche Ansichten vertraten (vgl. Mogahed, 2006c, S. 2; Esposito & Mogahed, 2007). Insgesamt sahen die befragten Muslime in dieser weltweiten Studie keinen Gegensatz zwischen Demokratie und einer starken islamischen Orientierung. Im Gegenteil, über 80% bewunderten an westlichen Staaten vor allem politische Freiheitsrechte, ein faires Justizsystem und Meinungsfreiheit als wesentliche Merkmale eines freiheitlich-demokratischen Staatswesens. Bezogen auf islamische Staaten wird demgegenüber eine starke religiöse Orientierung sowie Moral und Tugendhaftigkeit als besonders vorzugswürdig im Vergleich zu westlichen Ländern beschrieben (vgl. Mogahed, 2006a). Kritisiert wurden an

westlichen Staaten in erster Linie fehlende Moral und Werte. Kritik der Muslime an ihrer eigenen Gesellschaft bezog sich vor allem auf religiösen Fanatismus und Extremismus.

Anknüpfend an qualitative Befunde sowie internationale Forschungsarbeiten wurden theoretische Ansätze vorgeschlagen, die versuchen, Entwicklungen hin zu Extremismen einer soziologischen Erklärung zuzuführen. Heckmann (2004) entwickelte dazu, in Anlehnung an marginalitätstheoretische Überlegungen der Chicagoer Schule – der dort skizzierten Grundfigur des zwischen zwei oder mehr Kulturen sich befindenden, durch Orientierungsunsicherheiten gekennzeichneten "marginal man" – ein marginalisierungstheoretisches Modell zur Erklärung der Attraktivität islamistischer Gruppen und Organisationen für Individuen. Nach Park geraten Migranten in Konflikte, wenn sie bei dem Kontakt mit der Gesellschaft und der Kultur des Einwanderungslandes nicht fähig sind, sich von ihrer alten Kultur und deren Traditionen zu lösen und sich in der Kultur der Aufnahmegesellschaft zu verorten. Es entsteht ein innerer Kulturkonflikt und eine Identitätsunsicherheit, die vor allem Migranten der zweiten Generation kennzeichnet (Heckmann, 2004, S. 279). Diese Konflikte können in unterschiedlicher Form bewältigt werden. Solche Formen der Bewältigung sind die Assimilierung, die ethnische Minderheitenorientierung, die duale Orientierung sowie die Marginalität.

Zu unterscheiden sind danach marginale Positionen im Gefüge sozialer Beziehungen einerseits und Marginalität als Bezeichnung einer Variante der Bewältigung migrationsbedingter Konflikte andererseits. Marginale Positionen kennzeichnen sich dadurch, dass vor allen Dingen Zugehörigkeitsprobleme bestehen. Diese sind eingebettet in ein spezifisches Verhältnis von Mehrheits- und Minderheitsgruppen und deren Kultur. Marginalität ist insofern immer auch bikulturell bestimmt. Wesentlich sind Zugehörigkeitsunsicherheit, ein Hierarchiegefälle zwischen Mehrheits- und Minderheitskultur, ein innerer Kulturkonflikt und daraus resultierende Bewertungs-, Orientierungs- und Handlungskonflikte. Marginalität ist eine von mehreren möglichen Varianten der Bewältigung solcher migrationstypischer Konflikte.

Die Suche nach klaren Orientierungen, einfachen Lösungen und festen Regeln in einer für unübersichtlich und bedrohlich gehaltenen, fremden Umwelt sind stets zentrale Anknüpfungspunkte für extremistische Organisationen und Ideologien, die genau diese Bedürfnisse aufgreifen und Orientierungssicherheit versprechen. Heckmann verweist auf Neidhardts Beschreibungen der RAF, die genau diese Konstellation als typisch für die späteren Terroristen beschreibt. Im Falle des Islam bieten islamistische Organisationen eine Handlungsperspektive als Mitglied einer vermeintlichen Elite, die wieder klaren Boden unter den Füßen hat und eine klare Weltformel anzubieten hat, die für Marginalisierte einen Ausweg aus ihrer Verunsicherung zu bieten vermag.

Theoretisch vermutet Heckmann (2004), dass diesbezüglich auf, mit seinen Überlegungen konsistente, Fallschilderungen bei Schiffauer (2000) und Heitmeyer und Mitarbeitern (1997) hinweist, dass auf der Ebene der sozialen Lage sowie der Persönlichkeit bestimmte Ausgangsbedingungen existieren, die eine solche Entwicklung wahrscheinlicher werden lassen. Solche begünstigenden Bedingungen sind gegeben, wenn Personen sich innerhalb der Aufnahmegesellschaft weder den ethnischen Milieus ihrer Herkunftskultur noch der Gesellschaft des Einwanderungslandes klar zugehörig fühlen, wenn eine geringe Ambiguitätstoleranz und geringe Selbstkontrolle bestehen (da starre Regeln und unflexible Glaubenssysteme als Option der Kompensation geringer Selbstkontrolle durch Fremdkontrolle

attraktiv sind) oder ein hohes Maß an Idealismus, das zugleich mit einem hohen Maß an Anfälligkeit für Kränkungen und Ehrverletzungen einhergeht. Nach Heckmann sind sowohl bei Migranten der zweiten Generation als auch bei allein stehenden Neuzuwanderern mit hohem Bildungsniveau solche Ausgangsbedingungen eher zu erwarten (Heckmann, 2004, S. 282).

Interessant ist, dass diese Umschreibung der Neugewinnung von Orientierungssicherheit im Falle von Marginalität sich in den verschiedenen von Heckmann in Bezug genommenen Falldarstellungen in die Figur des "Erweckungserlebnisses" einkleidet, d.h. des Hinausbegehens aus einem Zustand des Unwissens und der Unklarheit in einen Zustand der Gewissheit, der dann mit hoher Energie festgehalten und ausgebaut wird, was sich sowohl am Beispiel eines Falles aus der Kaplan-Sekte als auch am Beispiel eines der Mitglieder der sog. „Hamburger Zelle“ um Atta zeigen lässt.

Die Ursache einer Radikalisierung von jungen Muslimen macht Roy (2006a) makrosoziologisch und sozialhistorisch am Scheitern des nordeuropäischen Multikulturalismus und des französischen Assimilationismus bei einer gleichzeitigen Rückkehr zum Religiösen fest. Diese Beschreibungen weisen Ähnlichkeiten mit den von Heckmann skizzierten Bedingungen von Marginalisierung auf. Die Religion wird danach abgekoppelt von ihren kulturellen und ethnisch-nationalen Bezügen. Junge Muslime, die sich angesichts der Zumutungen und Verunsicherungen der Moderne auf den Islam zurückbesinnen, folgen dabei nicht dem traditionellen Islam ihrer Eltern, sondern konstruieren sich als „wiedergeborene“ Muslime einen eigenen Islam, der von nationalen, kulturellen Traditionen und lokalen Partikularismen gereinigt ist. Es sind kulturell entwurzelte Muslime, die sich sowohl von den Einflüssen ihrer Herkunftsländer als auch von den Einflüssen ihrer westlichen Umgebung abgekoppelt haben. Sie entwickeln einen starken Bezug zu einer globalen, oftmals virtuellen, in der unmittelbaren sozialen Umgebung so nicht existenten 'Umma', die sich eben nicht in nationale, gelebte Kulturen und Sozietäten einbettet und dort auch regulieren und an Werte anbinden lässt, sondern tendenziell entgrenzt ist (Roy, 2006b, S. 6 f.).

Dort wo Heckmann und Roy mit ihren Erklärungsansätzen enden, nämlich bei den Umständen, die für ein Ingangsetzen von Radikalisierung verantwortlich sind, setzt Puschnerat (2006) mit Überlegungen an, die sie unter Einbezug von Erfahrungswerten vor dem Hintergrund von Fällen, die dem Verfassungsschutz bekannt sind, entfaltet, um den weiteren Prozess der Radikalisierung nachzuvollziehen (Puschnerat, 2006, S. 219). Im Wesentlichen werden drei Prozessstufen definiert. Demnach kommt es zunächst zu einer Ablehnung des demokratischen Staats- und Gesellschaftssystems, samt seiner Institutionen und Werte. Ursächlich für diese ablehnende Haltung ist demnach ein Sozialisationsprozess, der durch islamistische Akteure beeinflusst wird. Im Weiteren könne es möglich sein, dass die Ablehnung in eine offene Feindschaft umschlage, die bis zur Bereitschaft gehen könne, sich am Djihaad zu beteiligen bzw. diesen zu unterstützen. Auch Puschnerat spricht von einem möglichen islamistischen „Erweckungserlebnis“. Dieses Erweckungserlebnis bedeute eine tief greifende psychologische Wandlung, an deren Ende die Hinwendung zum „wahren“ Islam und mithin die dritte Stufe der Radikalisierung stünde. Diese letzte Stufe bedeutet die Rekrutierungsreife als Kandidat für den Heiligen Krieg durch sog. „talent-spotter“. Der Prozess gehe mit der Abwendung vom bisherigen sozialen Umfeld und der ausschließlichen Hinwendung zu Gleichgesinnten einher, welche die selben Verhaltens-, Werte- und Loyalitätsvorstellungen teilten, wobei die Tendenz zur äußeren Abschottung dafür sorgt,

dass es zu einer wechselseitigen Bestätigung kommt, in denen Zweifel durch anderes Gedanken- gut keinen Eingang mehr finden. Puschnerat kommt zu dem Schluss, dass ein Radikalisierungs- prozess nicht notwendig auch in das Rekrutierungsstadium münden müsse, eine Rekrutierung aber eine Radikalisierung voraussetze (Puschnerat, 2006, S. 221 f.).

Mit welchen Methoden die äußere Abschottung vollzogen und eine fundamental-radikale Gruppe zusammengehalten wird, zeigt Heiligsetzer (2001) auf. Demnach wird eine Aufteilung der Welt in Gut und Böse unter Negierung pluralistischer Gesellschaftsmodelle vorgenommen. Ferner herrscht ein extremer Rigorismus und Moralismus als Folge des Glaubens an eine unbedingte Unfehlbarkeit und Legitimität der eigenen Anschauungen vor. Weiter kommt es zu einer Fixierung auf apokalyptische Untergangs-, Endkampf- und Chaosszenarien, welche ein Verschwörungsdenken und eine politisch-religiöse Paranoia zur Folge hat. Durch das angestrebte Ziel dieser Gruppen, nämlich eine islamische Gemeinschaft der Gläubigen (Umma) herbeizuführen, kommt es zu einer Rückwärtsgewandtheit und zur Isolation von der als sündig empfundenen Kultur der Gegenwart. Schließlich wird die Religion zum Rettungsanker und absoluten Allheilmittel gegen jede Art von persönlichen, politischen und gesellschaftlichen Problemen stilisiert (Heiligsetzer, 2001, S. 89). Dantschke (2004) stellt hierzu fest, dass die „Umma“ als islamisches Gesellschaftsmodell nach dem Niedergang des Sozialismus/ Kommunismus als einzig verbleibende Alternative zum „Weltimperialismus der USA“ gesehen wird, wobei neben den USA insbesondere „die Juden“ als Feindbilder dienen. Um dieses Vorgehen legitimieren zu können, würden Koraninterpretationen oder aus ihrem Zusammen- hang gelöste Teile des Korans und der Sunna herangezogen. Aufgrund der damit in Bezug genommenen göttlichen Unfehlbarkeit sei Kritik oder eine rationale Auseinandersetzung nicht mehr möglich (Dantschke, 2004, S 108).

Zur Frage, inwieweit sich die theoretisch postulierten Wirkmechanismen auch empirisch zeigen, ist der derzeitige Forschungsstand recht begrenzt.

Abdel-Samad (2005) ging der Frage nach, inwieweit in Deutschland lebende, religiöse Muslime für eine Radikalisierung und militante Ideologien „anfällig“ sein könnten. Hierzu wurde in einem ersten Schritt die relevante Literatur zu den Biographien von Mitgliedern der „Hamburger Zelle“ ausgewertet. Die Analyse zeigt, dass die späteren Attentäter, aus verschiedenen Lebenslagen heraus startend, die oben beschriebenen Stadien der Marginalisierung und sozialen Isolierung bis zur Anwerbung und Rekrutierung durch radikale Organisationen durchlaufen haben (Abdel-Samad, 2005, S. 196 ff.). Am Beispiel von Mohammad Atta zeichnet er das Bild eines entwurzelten, trotz Wohlstands depressiven Intellektuellen nach, der die weltweiten Giftmülltransporte in sein Heimatland Ägypten als Unrecht empfand und darüber verbitterte. In seinem Fazit stellt Abdel-Samad fest, dass es sich bei den Mitgliedern der „Hamburger Zelle“ um Personen handelte, die ihre Kindheit nicht in Koranschulen verbrachten, sondern – abgesehen von einer Ausnahme – lange Zeit einen westlichen Lebensstil fern der Religiosität pflegten. Auch zeigten ihre Biographien, dass es sich bei der „Hamburger Zelle“ nicht um arme, zurückgebliebene, ungebildete Menschen gehandelt hätte. Alle Mitglieder verband, dass sie Wanderer zwischen den Welten gewesen seien, die sich aufgrund von Verunsicherung und gesellschaftlicher Isolierung radikalen Organisationen angeschlossen hätten (Abdel-Samad, 2005, S. 206). In einem zweiten Schritt wurden 65 Interviews ausgewertet, die mit jungen, sich in Deutschland aufhaltenden Muslimen, geführt

wurden. Bezogen auf mögliche Radikalisierungstendenzen berichteten die Befragten oft, dass sie nach ihrer Einreise in die Bundesrepublik eine Art Kulturschock erlitten hätten. Eine dadurch bedingte Radikalisierung konnte bei den Befragten jedoch nicht festgestellt werden, vielmehr konnten die sich hieraus ergebenden Spannungen und Identitätsprobleme durch das „Migranten-Gemeinschaftsmilieu“ entschärft werden (Abdel-Samad, 2005, S. 208 f., 218). Das entspricht den theoretischen Erwartungen Heckmanns (2004), für den politische Radikalisierung nur eine unter vielen möglichen Varianten einer Bewältigung migrationsspezifischer Konflikte ist.

Mit den sozial-ökonomischen Hintergründen islamistischer Attentäter befasste sich auch Victoroff (2005), der die Ergebnisse verschiedener internationaler Untersuchungen zu dieser Thematik zusammenfasste. Dabei stellte sich heraus, dass die untersuchten Personen mehrheitlich der Mittelschicht entstammten und die Mitglieder der unteren bzw. oberen Schichten in der Minorität waren. Die Zusammenfassung der Studien kommt zu dem Ergebnis, dass die islamistisch motivierten Attentäter mehrheitlich über ein relativ hohes Bildungsniveau verfügten. Als Antrieb, sich einem radikalen Islamismus hinzuwenden und sogar für ihn zu sterben, berichten die Studien u.a. vom Einfluss Gleichaltriger, einer Verengung der Wahrnehmung sowie einer hohen Identifikation mit der Gruppe und ihren Zielen.

Damit werden hier ähnliche Phänomene benannt, die Böllinger mit Blick auf die Rolle von Gruppenprozessen bei RAF Terroristen beschreibt und in einen psychoanalytischen Kontext bettet (vgl. Böllinger, 2006).

Teilweise werden als Gründe auch Ärger und Hass über Angriffe auf die islamische Gemeinschaft genannt, sowohl tatsächlich erlebte wie auch Formen stellvertretenden Viktimisierungserlebens (Victoroff, 2005, S. 8 f.).

Taarnby (2003) untersuchte anhand von verschiedenen Publikationen und Berichten insgesamt 247 Personen, die zwischen 1982 und Oktober 2003 an 193 islamistisch motivierten Terroranschlägen beteiligt waren, hinsichtlich biographischer und sozialer Merkmale. In der Quintessenz kommt er zu der Feststellung, dass sich ein typisches Profil des islamistischen Terroristen nicht identifizieren lasse. Zu vielschichtig und unterschiedlich seien die Konstellationen (so auch Waldmann, 2005). Seine Beschreibungen weisen wiederum eine Reihe von Ähnlichkeiten mit den nach Heckmann marginalisierungstheoretisch zu erwartenden Konstellationen auf, die sich nicht alleine als Persönlichkeitsmerkmale beschreiben lassen, sondern nur aus der Transaktion von Persönlichkeit und sozialen Umweltbedingungen verständlich werden. Er beschreibt eine Dialektik von Autoritarismus, Unterwerfung und Befreiungserleben. Danach ist die Bereitschaft, sich einer Autorität zu unterstellen, eine wichtige Voraussetzung der Integration in eine Gruppe, die sich der Planung terroristischer Aktivitäten zuwendet. Diese Unterwerfung unter eine Autorität ist aber in vielen Fällen zugleich mit der Vorstellung einer Befreiung von den Restriktionen und Fehlleitungen der Moral der Bezugsgesellschaft verbunden; ein Eliteempfinden tritt an deren Stelle. Weiter beschreibt er, dass die von ihm in den Blick genommenen Personen von einem Gefühl der Ungerechtigkeit gekennzeichnet waren, das daraus resultierte, dass sie sich selbst bzw. ihre für relevant erachtete Bezugsgruppe als Verfolgte und von Partizipationsoptionen ausgeschlossene, diskriminierte Opfer erleben.

Taarnby beschreibt einen Dekulturationsprozess, welcher für im Westen lebende Muslime den Verlust ihrer ursprünglichen Identität mit sich brächte. Bezogen auf die extremistischen

Muslimen, die er als „wiedergeborene Muslimen“ bezeichnet, meint Taarnby, dass diese nicht mehr in ihrer Ursprungsgesellschaft verwurzelt und daher kulturell ohne Anker seien. Um die daraus resultierende Krise zu lösen, würden sie sich extremistischen Ideologien zuwenden. Dort fänden sie einfache Antworten auf schwierige Fragen und zudem eine Möglichkeit, ihr Leben in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten mit Bedeutung zu füllen (Taarnby, 2003, S. 14 f.).

Eine biographische Studie von Sageman (2004) über Mitglieder der Al-Qaida stellt fest, dass die meisten aus gutbürgerlichen oder wohlhabenden Familien stammen. Der größte Teil dieser untersuchten Personen war gut gebildet, hatte an einer Universität studiert oder mindestens eine Hochschulzugangsberechtigung. Dies trifft vor allem auf Personen aus dem arabischen Bereich zu, nicht hingegen für solche aus Nordafrika. Eine besondere Gruppe stellten die Personen aus Indonesien. Sie hatten häufig eine Ausbildung an einer Religionsschule („Madrassa“) absolviert.

Die Familien waren meist intakt. Zum größten Teil hatten die Terroristen selbst eine eigene Familie mit Kindern. Ihr Durchschnittsalter lag bei Mitte 20. Die Mehrheit hatte sich erst im Ausland für eine terroristische Karriere entschieden. Eine kleine Gruppe wurde in der Diaspora geboren, fühlte sich aber der Heimat weiter verbunden. Bei beiden Gruppen hatten die Herauslösung aus lokalen und verwandtschaftlichen Traditionen sowie die eigenständige Lektüre des Korans zur Fundamentalisierung geführt. Ein Großteil der untersuchten Terroristen war demnach von seinen kulturellen Wurzeln entfernt.

Insgesamt zeigt sich zwar kein klares Profil von islamischen Extremisten bzw. Terroristen auf der Persönlichkeitsebene. Andererseits wird aber erkennbar, dass dies deutlich von dem abweicht, was in der Kriminologie im Kontext von Täterstudien zu Gewaltkriminalität bekannt ist. Es sind nicht in erster Linie oder gar alleine die eigene sozioökonomische Exklusion oder ein Mangel an Bildung, die sich nach den Ergebnissen dieser internationalen Studien zum Terrorismus als Erklärungsgrößen anbieten, sondern eher Faktoren, die auf Identitätskrisen im Kontext von Migrationsprozessen verweisen, die häufig bei intellektuell sensiblen und gebildeten Personen in einem Alter entstehen, in dem die Aufmerksamkeit für Fragen der Gerechtigkeit, das politische Interesse und die Vorstellung, Verantwortung für die eigene Kultur und die eigene Gemeinschaft übernehmen zu müssen, wesentlich sind. Auch hier findet sich erneut der Topos der intellektuellen wie auch emotional unterlegten Auseinandersetzung mit Sinnfragen, was in die Figur des 'Erweckungserlebnisses' gut eingepasst werden kann.

Dieses Bild ist jedoch nicht universell gültig. So zeigt sich beispielsweise für die „Takfir“ in Marokko etwas anderes. Die Mitglieder dieser militant-islamistischen Gruppe stammen zu großen Teilen aus den Slums und heruntergekommenen Vororten marokkanischer Großstädte. Ihre Verbindung zur „Al-Qaida“ ist nur lose. Sie planen Anschläge meist selbst, nutzen aber die Logistik der „Al-Qaida“. Die „Takfir“ kommen aus Familien, die in der marokkanischen Gesellschaft geächtet werden. Dort schafft die Segregation einen Nährboden für Radikalisierung und Gewalt. Junge Muslimen werden durch die Takfir in diesen Vierteln rekrutiert und für ihre Zwecke weiter ausgebildet und politisch-religiös indoktriniert.

In welchem Maße islamistischer Extremismus bei Muslimen in Deutschland auf Akzeptanz trifft, wie groß die entsprechenden Potenziale zu schätzen sind und wie sie lokalisiert werden könnten, war in Deutschland bisher nicht Gegenstand empirischer Arbeiten auf größerer Datenbasis.

Aus Großbritannien liegen dazu Ergebnisse von mehreren Umfragen vor. Durch das Meinungsforschungsinstitut YouGov wurden im Auftrag des Daily Telegraph in der Zeit vom 15. bis zum 22.07.2005, also im unmittelbaren zeitlichen Gefolge der Londoner Anschläge vom 07.07.2005, N=526 erwachsene Muslime befragt. Erhoben wurden deren Meinungen über das Attentat, die Attentäter, die westliche Gesellschaftsordnung, die Glaubwürdigkeit der britischen Politik und das eigene Verhalten bei Verdachtsmomenten auf religiös motivierte Straftaten. Zwar lehnten 77% der Befragten die Anschläge ab, jedoch erklärten 56%, das Verhalten der Attentäter nachvollziehen zu können. 44% glaubten nicht, dass den Attentätern im Falle einer Verhaftung ein fairer Prozess gemacht würde. 66% vertraten die Ansicht, dass Muslime in der Verantwortung stünden, solche Anschläge zu verhindern. 73% gaben an, dass sie potentielle Attentäter bei der Polizei anzeigen würden. Hingegen schlossen 3% eine Anzeige aus. 70% waren überzeugt, dass andere Muslime nach den Anschlägen eine Anzeige bei der Polizei machen würden. Augenscheinlich nimmt bei den Befragten die Anzeigebereitschaft ab, sobald es um Geistliche als Täter oder Anstifter geht. Die Frage, ob sie einen Geistlichen, der versucht, junge Menschen zu radikalisieren, melden würden, beantworteten 10% negativ; nur 47% wollten einen solchen Geistlichen bei der Polizei melden.

Weiter gaben zwar 81% an, loyal gegenüber Großbritannien zu sein, jedoch stimmten 32% der Aussage zu, die westliche Gesellschaft sei dekadent sowie unmoralisch und müsse daher verändert werden, wobei 1% hierfür auch Gewalt als legitimes Mittel ansahen (King, 2006).

Diese Ergebnisse sind unter dem Aspekt zu interpretieren, dass die Befragung sehr zeitnah zu den Anschlägen vom 07.07.2005 durchgeführt wurde. Ferner ist die Aussagekraft der Befragung eingeschränkt, da keine Kontrollgruppe von Nichtmuslimen befragt wurde.

Ein Jahr später wiederholte YouGov (2006) diese Befragung. Im Juli 2006 wurden 310 britische Muslime und 1.632 britische Nichtmuslime befragt. Der Aussage, dass es niemals gerechtfertigt sei, britische Zivilisten wegen des Krieges im Irak und Afghanistan anzugreifen, stimmten 73% der Muslime und 83% der Nichtmuslime zu, wobei 7% der Muslime und immerhin 13% der Nichtmuslime dieser Aussage nicht zustimmten. Die Frage, ob sie in Anbetracht der Vorgänge im Irak, in Afghanistan und in Palästina Sympathien für Muslime hätten, die ‚heiligen Krieg‘ gegen den Westen führen, bejahten 51% der Muslime und 19% der Nichtmuslime. 67% der Nichtmuslime und 29% der Muslime konnten dieser Aussage nicht zustimmen (YouGov, 2006, S. 3 f.).

Bei einer weiteren Befragung wurden im September 2006 N= 1.213 britische Muslime befragt. 96% der Befragten gaben an, dass terroristische Anschläge auf die Zivilbevölkerung unvermeidbar seien (The 1990 Trust, 2006, S. 9). 89% erklärten, sich der Umma der Muslime zugehörig zu fühlen.

Eine Studie von Mirza et al. (2007), bei der in der Zeit von Juli 2006 bis Januar 2007 insg. 1.003 britische Muslime und zusätzlich 1.025 Personen aus der Gesamtbevölkerung befragt wurden, ergab, dass 7% der Muslime (n=72) mit Organisationen wie „Al-Qaida“ sympathisieren würden. Bei der Gesamtbevölkerung konnten immerhin noch 3% ermittelt werden, welche solchen Organisationen Sympathien entgegenbrachten. Obwohl sich diese n=72 Muslime radikal-islamischen Organisationen zuneigten, war die Hälfte von ihnen der Meinung, dass die britische Gesellschaft jungen Menschen strenge moralische und kulturelle Werte vermitteln würde.

Immerhin noch 18% stimmten der Aussage zu, dass viele Probleme das Ergebnis des arroganten Westens seien. Allerdings gaben 55% an, sie hätten mehr Gemeinsamkeiten mit Muslimen in anderen Ländern als mit Nichtmuslimen in Großbritannien.

Von den Personen, die ihre Bewunderung für „Al-Qaida“ ausdrückten, gaben 38% an, gar nicht oder nur gelegentlich zu beten. Zu den Vorgaben der Scharia befragt, gaben 38% an, sie wollten nicht unter der Scharia leben und 52% waren der Meinung, dass das Recht der Scharia reformiert werden müsste. Auch wollten 54% der Al-Qaida-Sympathisanten ihre Kinder auf staatliche Schulen schicken, an denen sowohl Jungs als auch Mädchen unterrichtet würden. Ferner wurde gefragt, aus welchen Medien diese n=72 Personen ihre Informationen über Al-Qaida beziehen würden. Nur 16% gaben an, dass sie die Nachrichten auf ausländischen (also nicht britischen) Fernsehsendern verfolgen würden. Die Mehrheit von 73% teilte als Hauptquelle für ihre Nachrichten die britischen Massenfernsehsender mit, weitere 56% nutzten auch englischsprachige Kabel- oder Satellitenkanäle. Mit 82% wurde mehrheitlich mitgeteilt, dass man wegen des eigenen Glaubens in Großbritannien ordentlich behandelt würde und 56% sagten, sie wären in den vergangenen Jahren keinen Anfeindungen ausgesetzt gewesen.

Mirza et al. sprechen hier von einer Reihe unerwarteter Ergebnisse, weil offensichtlich auch Muslime mit Al-Qaida sympathisieren würden, die weder besonders religiös sind noch Opfererfahrungen haben und die Nichtmuslimen auch nicht feindlich gesonnen seien. Sie vermuten, dass von dieser Teilgruppe keine erheblichen Gefahren ausgehen, was radikalisierte politische Aktionen anbelangt, da es sich vermutlich eher um Personen handelt, die ein diffuses Unbehagen und ein Gefühl der Desillusionierung bzgl. der westlichen Welt artikulieren (Mirza et al., 2007, S. 62 f.).

Die jüngsten Befragungen von Gallup zeigen ganz ähnlich, dass 81% der Londoner Muslime „Gewalt für eine gute Sache“ (noble cause) für moralisch nicht zu rechtfertigen halten (britische Gesamtbevölkerung: 72%). 88% der Muslime sahen keine moralische Rechtfertigungsmöglichkeit für Angriffe auf Zivilisten (britische Gesamtbevölkerung: 92%) (vgl. Mogahed, 2007, S.4). In Berlin lehnten 94% der Muslime eine moralische Rechtfertigung von „Gewalt für eine gute Sache“ ab (vgl. Nyiri, 2007d). Religiosität stellt nach den Ergebnissen von Gallup kein Kriterium dar, das zwischen radikalisierten und nicht radikalisierten Muslimen zu differenzieren vermag (vgl. Esposito & Mogahed, 2007). Wesentlichen Einfluss auf Radikalisierung und die Akzeptanz politischer Gewalt haben danach vor allem Vorstellungen derart, dass westliche Länder versuchen, in muslimische Gesellschaften zu intervenieren. "The real difference between those who condone terrorist acts and all others who condemn them is about politics, not religion or culture" (Mogahed, 2007, S. 5).

Die vorliegenden Ergebnisse zeigen, dass zwar die befragten britischen Muslime Gewalttaten mehrheitlich ablehnend gegenüberstehen, dass aber eine kleine Minderheit besteht, die sowohl Sympathien für radikal-islamistische Organisationen hegt als auch Attentate auf die Zivilbevölkerung befürwortet. Eine solche "Sympathisantenszene" der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt ist – wenn auch im kleineren Umfang – auch bei Nichtmuslimen zu finden.

Die vorliegenden Analysen über sich radikal äussernde Befragte indizieren indessen auch, dass Erklärungen, die ausschließlich auf kulturelle oder religiöse Divergenzen oder auf soziale

Exklusionserfahrungen im Kontext von Migration bzw. auf Parallelwelten und Selbstsegregation von Muslimen rekurren, vermutlich zu kurz greifen.

2.5 Zwischenfazit zum Forschungsstand

Während die Religiosität von türkischstämmigen Muslimen in der Vergangenheit auch in Deutschland schon Gegenstand einer Reihe von Studien war, ist der Forschungsstand dazu, inwieweit unterschiedliche Muster religiöser Orientierungen existieren und ob diese Bezüge zu Integrationserfahrungen einerseits sowie Haltungen im Sinne von Intoleranz, Demokratiedistanz und schließlich auch Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt aufweisen, als unzureichend zu bezeichnen. Insgesamt ist ein enormer Mangel quantitativer Studien zu verzeichnen. Die vorliegenden empirischen Untersuchungen befassen sich – bis auf wenige Ausnahmen – überwiegend mit türkischen Muslimen sowie ihren Vereinen und Organisationen. Der Forschungsstand muss zudem auch kritisch betrachtet werden. Die Transparenz der durchgeführten Erhebungen, insbesondere hinsichtlich Erhebungsmethode und Stichprobenqualitäten, ist nicht immer in der gewünschten Form gegeben. Gleichzeitig ist bei einigen Studien unverkennbar, dass Schlussfolgerungen gezogen werden, die vielleicht politisch korrekt bzw. wünschenswert erscheinen, die empirisch jedoch nur unzureichend von den Resultaten gedeckt sind.

Speziell das Thema Terror und Extremismus hat zwar in Deutschland wie auch international eine regelrechte Publikationswelle ausgelöst. Solide empirische Daten sind jedoch eine seltene Ausnahme. Analysen erkannter Extremisten und Terroristen lassen es wenig Erfolg versprechend erscheinen, eine auf individualpsychologische Pathologien oder Persönlichkeitsdispositionen alleine beruhende Erklärung zu finden. Theoretisch wie auch angesichts der Ergebnisse der vorliegenden Studien sind eher Analysen und Erklärungsansätze indiziert, welche Diskriminierungs- und Marginalisierungsprozesse und deren Bewältigung in den Mittelpunkt stellen. Weiter sind Studien nötig, die das Potenzial entsprechender Risikogruppen unter Muslimen zu schätzen erlauben, wobei es wichtig erscheint, die Studien z.B. über Vergleichs- und Kontrastgruppendesigns so anzulegen, dass sie Relativierungen erlauben und nicht dazu beitragen, anknüpfend an askriptive Merkmale, eine ganze Bevölkerungsgruppe zu stigmatisieren.

Britische Studien zeigen, dass von einem relevanten Potenzial islamismunaher bzw. latent radikalisierungsbereiteter Muslime auszugehen sein dürfte, das sich aber schwerlich alleine in Kategorien von Religiosität, Deklassierung oder mit Blick auf Persönlichkeitsfaktoren klar lokalisieren und vorhersagen lässt. Die britischen Befunde sind andererseits für die dortige nationale Lage spezifisch, weil in Großbritannien lebende Muslime im Schwerpunkt aus anderen Nationen stammen als in Deutschland und auch der Migrationsprozess dort anders strukturiert ist. Die jüngsten Erhebungen von Gallup wiederum haben zwar den erheblichen Vorteil internationaler Vergleichsoptionen. Zugleich sind sie hinsichtlich ihrer Erfassung von Religiosität recht krude (beschränkt auf Moscheebesuch, Beten und subjektive Relevanz der Religion), so dass Binnendifferenzierungen in diesem Punkte nicht vorgenommen werden

können.⁷ Auch sie verweisen jedoch in der Summe auf eine relevante Minderheit (ca. 7%), die bei einer recht engen Definition von Radikalisierung in diesem Sinne als Risikopotenzial umschrieben werden kann.

In theoretischer Hinsicht sind, auch mit Bezug zu Analysen, die sich mit der spezifischen Situation der Muslime in der Diaspora befassen, Forschungsansätze viel versprechend, welche kulturelle und religiöse Orientierungen in den Kontext der Bewältigung migrationspezifischer Erfahrungen stellen. Dies führt weg von einer isolierten Konzentration auf den ideologischen oder religiösen Überbau und bettet die Fragestellung ein in soziale Kontexte und deren Interaktion mit persönlichen Merkmalen.

Es erscheint ferner wesentlich, beim empirischen Zugang durch entsprechende Vergleichs- und Kontrollgruppendesigns den Fehler rein kulturalistischer, von den sozialen Gegebenheiten der Aufnahmegesellschaft schon a priori abgelöster Erklärungen zu vermeiden. Die Befunde lassen erwarten, dass innerhalb der Gruppe der Muslime in Deutschland, wie auch in anderen Ländern, erhebliche Binnenvarianzen existieren, die es schon im Untersuchungsdesign und bei der Konstruktion von Erhebungsinstrumenten systematisch zu berücksichtigen gilt.

3 Ziele, Fragestellungen und Design der Gesamtstudie

Der aktuelle Forschungsstand weist, wie o.a. charakteristische Lücken auf, worauf Autoren in diesem Forschungsfeld mehrfach verwiesen haben (vgl. Tezcan, 2003b; Kemmesies, 2006a, 2006b). Trotz einer wachsenden Fülle an Publikationen zu Fragen des Islam, ist speziell für Deutschland nach wie vor ein Mangel an quantitativen Studien zu vermerken, die Erkenntnisse dazu bieten, in welchem Maße hier lebende Zuwanderer verschiedener Nationalitäten (nicht nur Türken) sich mit dem Islam identifizieren, welcher Stellenwert für sie ihre Religion hat, in welchem Umfang religiös-fundamentalistische ggfs. politisch relevant werdende extremistische Einstellungen verbreitet sind sowie welche sozialen Hintergründe gerade solche Gruppen mit extremistischen Haltungen kennzeichnen.

Die hier im Vordergrund stehende, schon einleitend umrissene zentrale Frage, inwieweit ausgeprägte religiöse Bindungen von Muslimen mit dem Risiko der Entwicklung von Extremismen und Gewaltbereitschaft verbunden sind, war bis heute zwar nicht völlig aus der bundesdeutschen Forschung ausgeblendet worden. Jedoch kann diese Frage – theoretisch wie empirisch – keinesfalls als geklärt angesehen werden. Neben Unzulänglichkeiten der Erhebungs- und Messmethoden der vorliegenden Studien ist vor allen Dingen zu bemerken, dass sich die deutsche Forschung bisher weitgehend auf die türkische Teilpopulation der muslimischen Zuwanderer beschränkt hat, was, obschon diese einen großen Teil der muslimischen Wohnbevölkerung in Deutschland stellt, gleichwohl einen selektiven Blick impliziert. Mehrere Studien, auch solche mit einem quantitativen Zugang, beschränkten sich zudem auf Jugendliche bzw. die Zielgruppe der weiblichen Muslime. Informationen, welche die

⁷ Darüber hinaus sind die Interpretationen der Befunde und die Art und Weise ihrer öffentlichen Präsentation mit Verweis sowohl auf Zweifel an der Validität der Indikatoren als auch mit Blick auf die Handhabung der unterschiedlichen Stichprobenumfänge und deren Aggregation in der Vergangenheit, auch durch entsprechende berufsständische Organisationen aus dem Bereich der Umfrageforschung, deutlich kritisiert worden.

muslimische Wohnbevölkerung insgesamt betreffen, sind in Bezug auf die hier im Vordergrund stehenden Fragestellungen kaum zu finden.

Sofern die Frage nach Autoritarismus, Demokratiedistanz, Intoleranz und darauf bezogene Extremismen bzw. Radikalisierungspotenziale innerhalb der Population der Muslime in Deutschland in den Blick gerückt wird, ist angesichts des vorliegenden Forschungsstandes immer noch klärungsbedürftig, ob das askriptive Merkmal der Religionszugehörigkeit bzw. der ethnischen Herkunft oder der nationalen Zugehörigkeit einerseits oder ob individuelle religiöse Begründungen, Überzeugungen und Motive andererseits überhaupt ausschlaggebende Faktoren sind, die zu einer Radikalisierung und einer möglichen Attraktivität entsprechender Aktivitäten von Personen oder Organisationen mit demokratiefeindlichem, extremistischem Charakter beitragen.

Theoretisch ist jedenfalls denkbar, dass nicht allein Religionszugehörigkeit oder genuin religiöse Überzeugungen hier entscheidend sind, sondern eher daran anknüpfende Prozesse sozialer Inklusion und Exklusion. So kann die Einbindung in stark traditionelle, religiöse Gemeinschaften und die Etablierung extremistischer Haltungen bei hier lebenden muslimischen Migranten auch eine Form der Bewältigung subjektiv erfahrener Ausgrenzung, fehlender sozialer Anerkennung und Partizipation sowie des Erlebens von Ungerechtigkeit und Schwierigkeiten der Integration in die deutsche Aufnahmegesellschaft sein. Zwar können solche Exklusionen durch die Mehrheitsgesellschaft an Religion oder religiöse Andersartigkeit anknüpfen, was aber nichts daran ändert, dass in einem solchen Fall, die Religion selbst allenfalls indirekt zu einer Radikalisierung bzw. der Hinwendung zu Extremismen beitragen würde.

Es ist derzeit empirisch nicht zureichend geklärt, inwieweit soziale Exklusionserfahrungen und damit zusammenhängend auch mangelnde soziale Integration von (nicht nur aus der Türkei stammenden) muslimischen Zuwanderern einerseits, oder aber, wie von Heckmann theoretisch postuliert, Zugehörigkeitsunsicherheit und daraus resultierende individuelle Marginalität, die entscheidenden Einflussfaktoren für eine mögliche Attraktivität islamisch-extremistischer (vgl. Jesse, 2004) – bisweilen auch als fundamentalistisch oder auch islamistisch umschriebener – Orientierungen auf personaler Ebene und die Ansprechbarkeit durch entsprechender islamistische, extremistische Organisationen für junge Menschen darstellen.

Dazu stellt Heckmann (2004) fest, dass der Forschungsstand über ethnische Milieus "absolut unbefriedigend" sei. Er fordert angesichts der schmalen empirischen Basis in diesem Feld ein qualitatives Forschungsprogramm, das systematisch die Weiterentwicklung von Hypothesen betreibt.

Offen ist weiter, in welchem Ausmaß in Deutschland tatsächlich ein latentes Potenzial für politisch-religiös motivierte Gewalt besteht.

3.1 Ziele und zentrale Fragestellungen des Forschungsvorhabens

Das Ziel der Gesamtstudie besteht darin, genaueren Aufschluss über politisch relevante Einstellungsmuster und Handlungsorientierungen der in Deutschland lebenden Muslime zu erhalten. Exklusionserfahrungen und Wahrnehmungen kollektiver Benachteiligung der Muslime sowie religiöse Orientierungen sollen dabei als mögliche Bedingungsfaktoren differenziert berücksichtigt werden. Auf diesem Wege soll ein Beitrag zur Füllung der beschriebenen Lücken des Forschungsstandes geleistet werden, was auch mit Blick auf praktische Maßnahmen der Prävention und Intervention wesentlich erscheint.

Letztlich steht dabei das Interesse im Vordergrund, differenzierte Informationen über das Potenzial sich auf den Islam berufender, antidemokratisch, autoritaristisch eingestellter Personen unter den in Deutschland lebenden Muslimen zu erhalten. Dies ist verbunden mit der

Frage, welchen Stellenwert für die Etablierung solcher Haltungen – die als Merkmale einer Risikogruppe aufgefasst werden können – Prozesse der Integration und der Möglichkeiten sozialer Teilhabe einerseits sowie Einstellungen zur Aufnahmegesellschaft wie auch religiös geprägte Überzeugungen und Orientierungen andererseits besitzen.

Es handelt sich um eine Studie, in der sowohl Einstellungen zu Religion und individuelle Religiosität als auch Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit wie auch zur Akzeptanz politisch motivierter Gewalt bezogen auf eine Gruppe zu analysieren sind, deren Mitglieder weit überwiegend als Zuwanderer der ersten, zweiten oder auch späterer Generationen nach Deutschland gelangt sind und hier eine substanzielle Minderheit darstellen. Insoweit ist die Fragestellung eng mit migrationssoziologischen Aspekten sowie mit Fragen verbunden, für die sich Forschungstraditionen im Bereich der soziologischen und sozialpsychologischen Gewalt- und Konfliktforschung zu Extremismus und Menschenfeindlichkeit finden lassen.

In der vorliegenden Studie werden diese Fragen aus der Perspektive empirisch-kriminologischer Forschung aufgegriffen, die sich u.a. in Arbeiten zu Rechtsextremismus, Ausländerfeindlichkeit sowie politisch motivierter Gewalt verschiedentlich mit solchen Aspekten des Verhältnisses zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einerseits sowie mit Fragen von Toleranz, Achtung anderer, dem Umgang mit Minoritäten und daraus resultierenden Konflikten und Konflikteskalationen ebenso befasst hat wie mit Fragen der Wirkungen von Religionszugehörigkeit und religiösen Bindungen auf Normakzeptanz und normabweichendes Verhalten.

Es ist darauf hinzuweisen, dass es sich vorliegend nicht um eine religionssoziologische Arbeit (wiewohl Anregungen aus der Religionssoziologie in methodischer Hinsicht aufgegriffen werden) und auch nicht um eine Studie aus theologischer Perspektive oder eine Arbeit aus dem Bereich der Islamwissenschaften handelt. Dies hat sowohl Vor- als auch Nachteile. Als empirische Analyse betrachtet sie nicht Sollens- und Glaubenssätze der religiösen Gemeinschaften, wie sie in den jeweiligen zentralen Schriften niedergelegt sind. Es werden nicht religiöse Lehrmeinungen analysiert, sondern das individuelle Erleben und Verhalten der Mitglieder dieser religiösen Gemeinschaften. Insofern kann diese Studie keine Aussagen über den Islam, sondern allenfalls über eine Zielgruppe von Personen und deren Einstellungen treffen, deren Gemeinsamkeit zunächst einmal nur darin besteht, dass sie sich in Deutschland befinden und sich hier selbst als Muslime in einer Gesellschaft definieren, die weit überwiegend christliche Traditionen und Prägungen aufweist. Insoweit geht es nicht nur um Zuwanderung, sondern auch um die Frage des Erlebens und Verhaltens einer sowohl nach Nationalität und nationaler Herkunft als auch hinsichtlich ihrer Glaubensüberzeugungen als relevante Minderheit in der deutschen Gesellschaft zu bezeichnenden Gruppe. Für diese werden Binnendifferenzierungen thematisiert und in gewissem Maße auch Vergleiche zu Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften und Glaubensrichtungen gezogen.

Die zentralen untersuchungsleitenden Fragen lauten insoweit:

1. Welchen Stellenwert hat der Islam und hat die individuelle Religiosität für in Deutschland lebende Muslime?
2. Lassen sich unterschiedliche Muster religiöser Orientierung unter den Muslimen im Hinblick auf die subjektive Zentralität der Religion im Lebensalltag und die individuelle

Handhabung religiöser Ge- und Verbote, sich daraus ergebende religiöse Alltagspraxen sowie normative Erwartungen an andere Muslime identifizieren? Welche quantitative Verbreitung haben die ggfs. unterschiedlichen religiösen Orientierungen in der muslimischen Wohnbevölkerung?

3. Wie stellt sich die Integration der in Deutschland lebenden Muslime in die bundesdeutsche Gesellschaft dar? Diese Frage bezieht sich sowohl auf die alltagspraktische Dimension der sprachlich-sozialen Integration in die Gesellschaft des Aufnahmelandes Deutschland als auch auf die Ebene der Einstellungen zum Aufnahmeland und seiner Kultur. Wesentlich ist der Einstellungsebene auch die individuelle Ausbalancierung zwischen dem Ziel, an der Kultur des Herkunftslandes festzuhalten, dem Insistieren auf kultureller Eigenständigkeit oder Andersartigkeit einerseits und der Bereitschaft zu einer Anpassung an die Kultur des Aufnahmelandes Deutschland andererseits. Weiter bezieht sich diese Frage auch auf die subjektive Wahrnehmung der Aufnahmebereitschaft der Aufnahmegesellschaft, die sich festmacht an Erlebnissen der Benachteiligung sowie individuellen Erfahrungen von Ausgrenzung und Feindseligkeit durch Vertreter der Aufnahmegesellschaft. Ferner ist zu klären, in welcher Beziehung Integrationserfahrungen und Integrationseinstellungen zu religiösen Orientierungen stehen.
4. Wie stellen sich die Einstellungen der Muslime im Hinblick auf grundlegende Aspekte von Demokratie, Grundrechten und Rechtsstaatlichkeit dar? Lassen sich Subgruppen identifizieren, die sich durch charakteristische Konfigurationen von Einstellungen zu einzelnen Teilaspekten auszeichnen?
5. Besteht eine Beziehung zwischen der Religiosität bzw. identifizierbaren Mustern religiöser Orientierung und politischen Einstellungen? Welcher Stellenwert kommt in dieser Hinsicht den Einstellungen zu Integration wie auch der Qualität der erreichten sprachlichen und sozialen Integration zu.
6. Wie umfänglich ist das ggfs. identifizierbare Potenzial demokratiedistanter, für Radikalisierungsprozesse empfänglicher Muslime? Lässt sich dieses hinsichtlich relevanter Einflussfaktoren näher umschreiben?
7. Wie bewerten die in Deutschland lebenden Muslime Formen von politisch-religiös motivierter Gewalt? Lassen sich Zusammenhänge zu Mustern der religiösen Einstellungen und Orientierungen feststellen?
8. Wie groß ist das Potenzial der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt unter in Deutschland lebenden Muslimen und lässt sich dieses im Hinblick auf Integration, Religion sowie soziodemographische und migrationspezifische Merkmale näher lokalisieren und umschreiben?

Die Untersuchung besteht aus insgesamt fünf Teilstudien. Neben einer Felderkundung über Focus-Groups, die vor allem der weiteren Gestaltung der übrigen Studienteile diene, sind folgende vier Studien als Elemente der Hauptstudie zu nennen: a) eine standardisierte telefonische Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung (Stichprobengröße ca. N=1000) über 18 Jahren, b) eine standardisierte, in einer Zufallsauswahl von Schulklassen erfolgende, schriftliche Befragung von Schülerinnen und Schülern der Klassenstufen 9 und 10, (darunter etwa N=500 jugendliche Muslime), also Jugendliche zwischen 14 und 18 Jahren, c)

eine standardisierte, schriftliche postalische Befragung von Studierenden (darunter etwa N=190 junge Muslime) sowie d) eine qualitative Erhebung in Form von themenzentrierten Interviews bei 60 Muslimen aus dem Umfeld von Moscheen, Vereinen und islamischen Organisationen.

Während unsere frühere Studie (Brettfeld & Wetzels, 2003) Zusammenhänge zwischen Religion und Religiosität einerseits und Kriminalität sowie Gewalt bei Jugendlichen andererseits thematisierte, geht die vorliegende Untersuchung in mehrfacher Hinsicht einige Schritte weiter. Zum einen beschränkt sich die Analyse nicht mehr auf Jugendliche, sondern ist bestrebt, das gesamte Altersspektrum zu erfassen. Zum zweiten wird die Frage von Radikalisierung, der Einstellungen zu Toleranz, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit mit dem Ziel einer Analyse extremistischer Tendenzen aufgegriffen. Zum dritten wird eine Methodentriangulation vorgenommen, der Zugang zum Feld wird mit unterschiedlichen Methoden und Stichprobendesigns gesucht. Und schließlich ist die Erfassung von Religion, Religiosität und Formen religiöser Orientierungen deutlich differenzierter, als in den früheren Studien.

3.2 Konzeptionelle Vorüberlegung zu zentralen Konstrukten

Eingangs ist theoretisch und konzeptionell zu klären, was an den Islam anknüpfende, extremistische Orientierungen ausmacht und was diese von anderen Extremismen ggfs. unterscheidet. Dies verweist auf eine differenzierende Betrachtung der Dimension des Religiösen und deren politische Implikationen. Erst nach einer solchen konzeptionellen Klärung lässt sich überhaupt gehaltvoll die Frage verfolgen, ob ein Zusammenhang zwischen der Religion, einem genauer spezifizierten islamischen Fundamentalismus bzw. Islamismus und Haltungen besteht, die als demokratiefeindlich, autoritaristisch, ggfs. von religionsbezogenen oder ethnozentrischen Überlegenheitsansprüchen getragen, bis hin zur Dehumanisierung von bestimmten Menschengruppen und der expliziten Gewaltbefürwortung reichen, und wie dieser genau ausgestaltet ist. Für unsere vorliegende Studie ist daher eine genauere theoretische und konzeptionelle Eingrenzung dessen, was unter islamistisch und was unter islamistisch-extremistisch zu verstehen ist, von hoher Bedeutung.

Wir nehmen zunächst eine analytische Trennung von Religiosität und Gläubigkeit in ihren verschiedenen Formen einerseits sowie einer – möglicherweise auch religiös motivierten – politisch-extremistischen Ideologie andererseits vor. Auf diesem Wege gelangen wir zu einer begrifflich-analytischen Differenzierung von Islamismus, Fundamentalismus, Orthodoxie und Traditionalismus, die im Folgenden knapp skizziert wird.

Hinsichtlich der Dimension der Religion bzw. Religiosität sind Erkenntnisse der sozialpsychologischen und religionspsychologischen Forschung zu beachten, wonach unterschiedliche Dimensionen der Religiosität zu differenzieren sind (vgl. Glock, 1967). Dies ist auch in methodischer Hinsicht relevant, wie die Befunde von Klinkhammer (2000), Tietze (2001), Yalcin-Heckmann (2000, zit. n. Heckmann, 2004) und von Boos-Nünning und Karakasoglu (2005a) demonstrieren. Eine solche Trennung von Subdimensionen ist in der bisherigen quantitativen Forschung – soweit es um Muslime geht – nur selten praktiziert worden. Forschungsarbeiten bezogen auf andere Religionen unterstreichen, dass eine solche systematische auch methodische Beachtung von Subdimensionen zentral ist. Erst dann wird es möglich, unterschiedliche Konfigurationen und Muster religiöser Einstellungen zu erkennen, und auch empirisch die theoretisch für relevant erachteten Differenzierungen umsetzen zu

können. Erst dann können Unterschiede zwischen Orthodoxie, Fundamentalismus, Traditionalismus und individualistischen Varianten der Auseinandersetzung mit Transzendenz überhaupt identifiziert und beschrieben werden. Dies erlaubt zudem eine genauere Analyse möglicher Zusammenhänge mit politischen Extremismen (z.B. Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Totalitarismus, Akzeptanz politischer Gewalt etc.) und die Klärung, inwiefern diese ggfs. religiös gespeist sein können. Das macht es erforderlich, bei der Operationalisierung und Messung von Religiosität die Aspekte der Intensität des Glaubens von der Religionspraxis, von religiösen Erfahrungen und von der Bewertung religiöser Regeln und Riten zu trennen. Auch die Bewertung von und Einstellungen zu Anderen (darunter auch anderen Religionen) sollten nicht mit der Messung von Religiosität konfundiert werden. Zu unterscheiden sind danach (a) die Gläubigkeit, (b) die Zentralität der Religion im individuellen Alltag, (c) die Inhalte religiöser Überzeugungen und (d) deren gesellschaftspolitische Außenwendung (vgl. z.B. Huber 1996, 2003).

Wie viele Religionen, so enthält auch der Islam nicht nur Ge- und Verbote, welche individuelle religiöse Praxen betreffen (z.B. Häufigkeit des Gebets, Anerkennung der heiligen Schrift(en), Gottesfürchtigkeit, Wallfahrt, Reinigungsrituale, Regelungen zum Ernährungsverhalten), sondern auch Gebote der wechselseitigen Achtung und Toleranz (gegenüber Eltern, den Älteren, religiösen Führern aber auch gegenüber anders Denkenden) wie auch der Mildtätigkeit und des gesellschaftlichen Engagements. Insofern bietet der Islam, wie vielschichtig und unterschiedlich dessen Quellen auch interpretiert werden mögen, ähnlich wie andere Religionen auch, Anknüpfungspunkte für weltliche Normsysteme, sowohl hinsichtlich informeller sozialer Regeln alltäglichen Sozialverhaltens und der Regulierung von Konflikten als auch in Form von religiösen Begründungen formalen Rechts und ganzer Rechtssysteme. Theologische wie auch ideologische Divergenzen vermögen dieses grundsätzliche Potenzial nicht in Frage zu stellen. Sie verdeutlichen lediglich Konflikte um dessen Handhabung, deren Voraussetzung aber gerade die Existenz eines solchen sozial-regulativen Potenzials der Religion bezogen auf weltliches soziales Zusammenleben ist.

Religionen insgesamt, so auch der Islam, sind insoweit ein wichtiger Bezugspunkt rechtlicher wie auch politischer Funktionssysteme. Sie sind aber in modernen, durch Vielfalt gekennzeichneten, demokratischen Gesellschaften zugleich diesbezüglich immer nur ein partiell tauglicher und legitimer Anknüpfungspunkt (vgl. Ladeur & Augsberg, 2007). Charakteristisch für moderne, funktional differenzierte Gesellschaften – insbesondere westlicher Prägung in Europa – ist unter anderem die Anerkennung des Umstandes, dass die Gesellschaft regelmäßig nicht deckungsgleich ist mit der Gemeinschaft der Gläubigen einer bestimmten Religion. Wesentlich für moderne, demokratisch und rechtsstaatlich verfasste Gesellschaften ist vielmehr, dass trotz historischer Bezüge sowohl der Gesellschaftsordnung als auch der Rechtsordnung zu religiösen Wurzeln, eine Trennung von Politik und Staat gesichert ist.

Gleichwohl bedeutet das nicht, dass religiösen Orientierungen nicht auch eine weltlich-politische Dimension immanent sein kann (vgl. dazu auch Ladeur & Augsberg, 2007 m.w.Nachw.). Ein weltlicher Bezug von Religion, die Relevanz von religiösen Überzeugungen für die Gestaltung sowohl individuellen als auch gesellschaftlichen Lebens, ist in modernen und demokratisch verfassten Gesellschaften solange kein Problem, wie in der Außenorientierung seitens der Religionsgemeinschaften, abseits ihrer Glaubensüberzeugungen, keinerlei

Überlegenheits- und Exklusivitätsansprüche formuliert werden, die zur sozialen Exklusion und politischen Marginalisierung führen, bis hin zur buchstäblich physischen, d.h. mit Gewalt assoziierten Bekämpfung von anderen Glaubensüberzeugungen wie auch von Formen religiöser Abweichung innerhalb der Gruppe derer, die der jeweiligen Religionsgemeinschaft angehören, unter Bezug auf eine Legitimation aufgrund religiöser Lehrsätze oder vermeintlicher überlegener Wahrheiten oder göttlicher Forderungen.

In der Binnenwelt und -perspektive der religiösen Gemeinschaften können Auffassungen von Wahrheit und Richtigkeit religiös begründeter Normen und Lebensauffassungen durchaus formuliert und zur Richtschnur – nicht nur des religiösen – Verhaltens werden. Sie können auch zum Maßstab des Handelns ihrer Anhänger in einem demokratischen Willensbildungsprozess gemacht werden. Von entscheidender Bedeutung ist allerdings stets die Anerkennung einer Option der Andersartigkeit, ohne dass daraus politische Repression oder Ausschluss von Partizipationsrechten gefolgert werden.

Während von den religiösen Gemeinschaften selbst somit die Anerkennung von Lehrsätzen und Normen der Religion sehr wohl zum Kriterium von Ein- und Ausschluss in die jeweilige religiöse Gemeinschaft gemacht werden können, darf dies bezogen auf die Gesamtgesellschaft im Falle moderner, demokratisch verfasster Gesellschaften gerade nicht gelten. Hier ist die Option der Andersartigkeit, die Anerkennung von Religions- und Meinungsfreiheit sowie die Anerkennung der Gleichheit von Menschen und der Gültigkeit grundlegender Menschenrechte, die eben nicht unter Bezug auf eine religiöse Vorrangstellung oder Verheißungen nur auf eine privilegierte Teilgruppe angewendet werden, von entscheidender Bedeutung (vgl. dazu auch Ladeur & Augsburg, 2007). Weiter sind die Option der Pluralität von Interessen, das Recht auf Opposition sowie das Prinzip der Volkssouveränität einerseits und die Anerkennung des Rechtsstaatsprinzips andererseits konstitutiv, deren Negation in unterschiedlichen Varianten verschiedene Formen von Extremismen kennzeichnet (vgl. Jesse, 2004).

Insoweit können Religionen einerseits dazu beitragen, über den Bezug zu Regeln der Achtung und der Vermittlung von Werten, ein friedliches soziales Zusammenleben in Gesellschaften zu fördern. Andererseits können Religionen Menschen auch trennen. Unterschiedliche Überzeugungen können Anlass der gegenseitigen Abgrenzung, Anknüpfungspunkt von In- und Exklusionsprozessen sein, die ihrerseits mit einer erhöhten Auftretenswahrscheinlichkeit von sozialen Konflikten verbunden sein können. Zum virulenten Problem werden sie stets dann, wenn die Intoleranz gegenüber Andersdenkenden dominant wird, was im Extremfall bis hin zur Akzeptanz von deren physischer Vernichtung reichen kann.

Weder dem Islam noch anderen Religionen ist auf der Individualebene religiöser Überzeugungen und Praktiken a priori eine extremistische oder – im Gegensatz dazu – eine demokratie- oder toleranzförderliche Qualität zu Eigen. Diese These ist angesichts der dokumentierten Unterschiedlichkeit der Individuen in religiösen Gemeinschaften im Grunde trivial und wird nicht durch Verweis auf Inhalte religiöser Schriften und deren Interpretation entkräftet. Sie ließ sich zudem auch empirisch gut untermauern (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003).

Im vorliegenden Forschungsvorhaben, welches sich nicht als eine islamwissenschaftliche oder religionssoziologische Untersuchung dem Thema nähert, sondern als eine kriminologische

Studie, wird die Verbreitung von Gewaltbereitschaft, Autoritarismus bis hin zum Extremismus auf individueller Ebene in den Mittelpunkt gerückt, verbunden mit der Frage, welchen Stellenwert Religion und Formen religiöser Überzeugungen einerseits sowie – bezogen auf muslimische Migranten – migrationsspezifische Probleme andererseits als Erklärungsfaktoren besitzen. Im Zentrum des Interesses stehen somit politische Einstellungen auf individueller Ebene, die Beschreibung und Analyse von Haltungen zu Toleranz, Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Gewalt.

Dies ist klar zu trennen von der Frage danach, in welchem Maße religiöse Lehren oder die Grundstrukturen großer Religionsgemeinschaften mit grundlegenden Postulaten einer freiheitlichen Ordnung in Konflikt stehen, welches politische Moment der Religionslehre selbst bzw. ihren großen Institutionen (Kirchen, Verbänden etc.) inhärent ist oder nicht. Im Vordergrund steht hier die empirische Frage, ob bzw. bei welchen Personengruppen und unter welchen Bedingungen die Religion in ihrem je persönlichen Verständnis und in ihrer tatsächlich gelebten (und nicht nur in ihrer gelehrten) Form einen Bezugspunkt für weltliche, politisch-extremistische Einstellungen und Verhaltensweisen darstellt.

Die Fragestellungen des Forschungsvorhabens richten sich insoweit auf die Analyse von Einstellungen und Verhaltensbereitschaften im Sinne intoleranter, demokratiedistanter bis demokratiefeindlicher Haltungen. Sofern solche extremistischen Einstellungen mit einer Legitimation unter Berufung auf den Islam kombiniert sind, wird dies von uns als Islamismus bzw. deren Vorfeld als Islamismusaffinität bezeichnet, in extremen Ausprägungen wäre von islamistischem Extremismus zu sprechen.

Islamismus wird also definiert als eine bestimmte Variante einer politisch-religiösen Ideologie. Diese ist auf der individuellen Ebene durch ein Einstellungsmuster gekennzeichnet, bei dem religiöse Überzeugungen nicht nur individuelle Konsequenzen für die eigene Lebensgestaltung haben. Aus religiösen Inhalten werden hier vielmehr auch für Andere zwingende Vorschriften der Gestaltung des weltlichen und politischen Lebens abgeleitet, denen Islamisten zu einer umfassenden Durchsetzung verhelfen möchten, unter Hintanstellung der Prinzipien von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit bzw., was die Frage des Rechts anbelangt, unter Verweis auf ein religiöses, göttliches Regelwerk.

Eine Reihe von Befunden, auf die wir unter anderem schon in früheren Studien hingewiesen haben (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003) legen wie o.a. nahe, die individuelle Religiosität im Sinne von Gottgläubigkeit und individueller Relevanz der Befolgung religiöser Ge- und Verbote, von ihrer gesellschaftspolitischen Wendung analytisch und im empirischen Forschungsprozess auch methodisch zu trennen, um die Frage der Bedeutung der persönlichen Religiosität sowie die Art des religiösen Bekenntnisses für extremistische Haltungen überhaupt empirisch prüfen zu können.

Fundamentalismus, im Sinne einer sich auf die Wurzeln eines religiösen Bekenntnisses besinnenden, individuellen Haltung, ist bekanntermaßen kein Spezifikum des Islam, sondern wurde in der Vergangenheit – bezogen auf christliche Religionen – mehrfach empirisch untersucht, was zu aufschlussreichen Befunden führte, die auch für die vorliegende Studie wesentlich waren. So zeigen Studien, die für christliche Religionen dem Zusammenhang von religiösem Fundamentalismus einerseits und rassistischen Vorurteilen wie auch Vorurteilen

gegenüber Homosexuellen andererseits nachgegangen sind (vgl. Wylie & Forest, 1992; Hunsberger, 1995), eine hohe Korrelation des religiösen Fundamentalismus sowohl mit Autoritarismus als auch mit Rechtsextremismus. Wird multivariat die Ausprägung von Autoritarismus statistisch kontrolliert, dann erweist sich, dass die Beziehung zwischen religiösem Fundamentalismus und Rassismus invers wird (vgl. Laythe, Finkel, Bringle & Kirkpatrick, 2002).

Dies weist darauf hin, dass es wesentlich ist, im Konstrukt des Fundamentalismus zwei unterschiedliche Dimensionen nicht zu konfundieren: Zum einen das, was mit Autoritarismus umschrieben werden kann, nämlich ausgeprägte Überlegenheitsansprüche, eine Aufwertung der Eigengruppe sowie eine Abwertung anderer Menschen. Auf der anderen Seite sind darin Elemente enthalten, die als Rückbesinnung auf die Wurzeln der religiösen Überzeugungen, die Akzentuierung der reinen Lehre umschrieben werden können. Letzteres ist, zumindest theoretisch, nicht notwendigerweise mit dem Bestreben verbunden, Andersgläubige zu eliminieren oder auszugrenzen.

Zu differenzieren ist mithin einerseits die Frage der Haltung gegenüber anderen Menschen (mit anderen Überzeugungen) – die Art und Weise, in der eigene Überzeugungen nach außen getragen werden (als für alle geltendes Dogma, das keine Abweichung duldet oder als Versuch der Überzeugung anderer von der Richtigkeit des eigenen Glaubens) – und andererseits der Stellenwert und der Inhalt religiöser Überzeugungen sowie aus der Religion abgeleiteter Regeln für das Individuum selbst.

Wesentliche Inhaltsaspekte der individuellen Religiosität sind insofern – neben der subjektiven, inneren Überzeugung im Sinne der Gläubigkeit (an Gott) – die Zentralität der Religion im Lebensalltag sowie die Haltungen zu Ge- und Verboten und dem Glauben an religiöse Verheißungen (Paradies) sowie die subjektive Bedeutsamkeit religiöser Riten. Eine starke Wertschätzung religiöser, auch transzendente Bestrebungen beinhaltender, Wert-, Glaubens- und Moralvorstellungen wie auch Rituale, die – unabhängig vom Glauben anderer und an diese gerichtete Erwartungen – für die Person selbst hohe Geltung besitzen und ihren Alltag bestimmen, wird von uns im weiteren Fortgang als Orthodoxie bezeichnet. Kennzeichnend für diese Variante des Er- und Auslebens von Religion ist theoretisch – neben einer hohen Zentralität der Religion im individuellen Leben – dass die Verbindlichkeit der Religion für Andere, daraus abgeleitete Verhaltenserwartungen gegenüber Menschen anderen Glaubens sowie die Ausgrenzung abweichender Auffassungen innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft, keine bedeutende Rolle spielen.

Eine religiös-fundamentale Orientierung kennzeichnet sich demgegenüber durch eine stark ausgeprägte Rückbesinnung auf die „wahre“ Lehre in ihrer historisch ursprünglichen Form. Sie billigt nicht nur der eigenen Religion einen exklusiven Wahrheitsanspruch zu, was durchaus auch im Falle von Orthodoxie auf individueller Ebene der Fall sein mag (dort freilich nicht verbunden mit einer Wendung nach Außen). Eine fundamentale Orientierung insistiert zusätzlich relativ rigide darauf, dass ein Wesensmerkmal der richtigen Religionsauffassung und -ausübung der klare Bezug zu den als ursprünglich angesehenen Lehrsätzen und Praktiken ist. Abweichungen von der reinen Lehre werden innerhalb der eigenen Gemeinschaft als gefährlich, falsch und die wahre Botschaft verschleiern angesehen. Mitglieder, die nicht der reinen Lehre in diesem Sinne folgen, werden als eher nicht zugehörig bzw. nicht richtig gläubig betrachtet.

Fundamentalismus charakterisiert – neben dem Insistieren auf der wortgetreuen, nicht historisch relativierenden Auslegung heiliger Schriften – auch die Überzeugung, im Besitz einer besonderen, exklusiven religiösen Wahrheit zu sein, in Abgrenzung und im Gegensatz zu anderen Religionen oder Glaubenssystemen. Als fundamentalistisch in diesem Sinne wird eine religiöse Haltung dann bezeichnet, wenn die so eingestellten religiösen Menschen überzeugt sind, eine besondere, gerade durch ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion und ihre Zustimmung zu der in dieser vorfindlichen reinen, unverwässerten Lehre, exklusiv gekennzeichnete Beziehung zu Gott zu besitzen, über die andere, welche nicht dieser Religion angehören oder nicht die reine Lehre vertreten, so nicht verfügen (vgl. Altemeyer & Hunsberger, 1992). Fundamentalistische Haltungen sind auch ein Versuch der Bewahrung religiös fundierter Traditionen und Werte gegen deren Zerfließen und Verlust im Zuge gesellschaftlicher Umwälzungen und Modernisierungsprozesse. Religiöser Fundamentalismus ist durchweg "...von einem Hauptmotiv geprägt [ist]: Abwehr des globalen Modernisierungs- und Säkularisierungstrends." (Waldmann, 2001, S. 103) Fundamentalismus bietet zudem einen Zufluchtsort, eine Orientierungshilfe in der Situation sozialer Marginalisierung. Fundamentalismus ist danach "... nicht nur ein Aufstand gegen den Verfall der Moral innerhalb der eigenen Gesellschaft, sondern auch ein Aufstand gegen ungleiche Machtverteilung...". (Metzger, 2000, S. 26).

Aber auch eine solche fundamentale Orientierung wird – selbst dann, wenn sie mit einer inneren Distanzierung von anderen Haltungen und der persönlichen Auffassung von deren moralischer Minderwertigkeit verbunden ist – nicht automatisch zu einer auch gesellschaftspolitisch relevanten, extremistischen Ideologie. Sie wird erst dann dazu, wenn sich diese religiös-moralischen Überzeugungen mit einer weltlichen Wendung des Religiösen verbinden, wenn anders Denkenden und anderen Überzeugungen das Recht an gesellschaftlicher Partizipation und der Beteiligung an politischer Willensbildung und gesellschaftlicher Gestaltung bestritten wird. Sofern Personen in erster Linie in hohem Maße gläubig sind und eine genaue Befolgung der Regeln ihrer Religion (wie sie z.B. in heiligen Schriften oder Überlieferungen niedergelegt sind) für sie individuell hoch bedeutsam ist, aber eine solche politische Wendung des Religiösen nicht zu ersehen ist, ist bezogen auf Muslime noch nicht von einer Variante des Islamismus zu sprechen.

Im Falle des Islamismus wird der Islam nicht nur als einzig richtige Religion betrachtet und mit einem umfassenden Wahrheits- und Moralanspruch versehen. Hier kommt es weiter dazu, dass andere Glaubensrichtungen, Religionen wie auch Gesellschaftsauffassungen sowohl individuell abgelehnt als auch – politisch gewendet – generell abgewertet werden, indem sie für politisch schädlich, nicht achtenswert, verderblich und minderwertig erachtet werden. Islamismus ist insoweit charakterisiert durch eine religiös legitimierte, soziale Aufwertung der Eigengruppe einerseits – die als überlegen und im Besitz der einzig richtigen Wahrheit angesehen wird – und eine gleichzeitige Abwertung anderer – religiöser aber auch politischer – Haltungen und diese repräsentierender Personen und Institutionen.

Der Islam wird im Falle einer solchen extremistischen Wendung nicht auf die religiöse Sphäre des eigenen Lebens oder der eigenen Gemeinschaft begrenzt, sondern politisch zum zentralen Leitprinzip der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens erkoren, dem sich alle anderen – Gläubige wie Nichtgläubige – unterzuordnen haben, was nach dieser Ansicht auch keiner

demokratischen Legitimation bedarf, weil die gesellschaftlichen Gestaltungsmaximen für alle, also auch die Ungläubigen, bereits göttlich bestimmt sind. Insoweit ist neben der Aufwertung der Eigen- und der Abwertung von Fremdgruppen auch der Aspekt des Primats von Religion gegenüber demokratischer Legitimation für eine islamistisch-extremistische Haltung charakteristisch.

Während auch stark fundamentale Orientierungen solche Elemente der pauschalen Aufwertung der Eigengruppe und der Abwertung von Abweichungen in der Eigengruppe sowie die Geringschätzung anderer Glaubensformen enthalten können, ist Islamismus davon nicht nur graduell abzugrenzen, sondern auch kategorial, da er ein charakteristisches Set politischer Folgerungen aus der Religion ableitet: Die Unterordnung politischer Entscheidungen unter das Primat der Religion wird propagiert sowie eine Distanzierung von politischen Partizipationsrechten im Sinne von Demokratie vorgenommen. Dies gilt sowohl für die Eigengruppe, die sich religiösen Autoritäten zu unterwerfen hat, als auch für Fremdgruppen, die ohnehin als Abweichler nicht über gleiche Rechte verfügen können. Dies lässt sich umschreiben als ein Konglomerat von religiös unterlegter Demokratiedistanz und -ablehnung verbunden mit autoritaristischen Zügen von Intoleranz und einer Ideologie der Ungleichheit. Eine solche Haltung kann, muss aber nicht notwendigerweise, verbunden werden mit einer Legitimation von politisch (was hier zugleich auch immer religiös impliziert) ausgerichteter Gewalt, d.h. einer Befürwortung gewaltsamer Durchsetzung der eigenen Überzeugungen und einer moralischen Rechtfertigung solcher Gewalt (u.a. unter Berufung auf religiöse Erfordernisse). Liegt ein solches Muster vor, dann sprechen wir von einer ausgeprägten Form des islamistischen Extremismus auf der Einstellungsebene. Ein solcher islamistischer Extremismus kann also beschrieben werden als ein den Islam gewaltförmig vertretendes, politisch-religiöses Einstellungsmuster, dessen Ziel die nötigenfalls gewaltförmige Durchsetzung einer von religiösen Grundsätzen des Islam geprägten Gesellschafts- und Rechtsordnung ist, die mit den aktuellen Gegebenheiten eines demokratisch verfassten Rechtsstaates nicht in Einklang zu bringen ist.

Individuelle, sich auf wörtliche Lehre und deren buchstabengetreue Befolgung berufende, fundamentale (in ihrer Extremform auch als fundamentalistisch zu bezeichnende) religiöse Einstellungen können sich zu einer solchen extremistischen Ideologie im hier beschriebenen Sinne wandeln. Dies geschieht dann, wenn sie nach außen gewendet und mit antidemokratischen, autoritären, intoleranten Einstellungsmustern verknüpft werden. Betont wird dann nicht mehr – wie es für fundamentale Haltungen aus unserer Sichte kennzeichnend ist – die Notwendigkeit der Reinhaltung der Lehre und das Bekenntnis zu den Wurzeln der Religion innerhalb der religiösen Gemeinschaft, sondern es erfolgt eine politisch-gesellschaftliche Generalisierung über die Grenzen der Religionsgemeinschaft hinaus. Dies geht einher mit einer Legitimation von sozialer Ausgrenzung und der Bekämpfung Andersdenkender sowie gesellschaftlicher Institutionen, die sich einem solchen Diktat nicht unterwerfen. Wesentlich ist die Vision eines autokratisch-religiös geführten Staates, in welchem u.a. die Scharia als einziges bzw. im Konfliktfall vorrangig gültiges Recht von religiösen Führern durchgesetzt wird, womit Prinzipien von Rechtsstaatlichkeit zugunsten einer vermeintlich göttlichen Ordnung verlassen werden, die nicht zur politischen Disposition steht und auch keiner demokratischen Legitimation bedarf.

Ob indessen in erster Linie oder gar ausschließlich fundamentale religiöse Einstellungen das Potenzial in Richtung auf eine solche politische Wendung im Sinne einer Radikalisierung enthalten oder ob auch, vor dem Hintergrund bspw. von Migrationserlebnissen der Muslime in der Diaspora, auch Personen mit weniger starken religiösen Bindungen sich in Richtung auf eine solche Ideologie der Ungleichheit und Ausschließlichkeit mit Bezug zum Islam bewegen, ist letztlich eine offene empirische Frage.

Es geht im Kern um Einstellungsmuster – also nicht um ein tatsächliches Gewaltverhalten – die in dem vorliegenden Forschungsvorhaben analysiert werden. Dabei sind – zumindest theoretisch – graduelle Abstufungen und Unschärfen von Einstellungskonfigurationen zu erwarten. So vermuten wir Einstellungsmuster, bei denen einzelne Elemente dessen, was extremistische Haltungen kennzeichnet, ggfs. in hohem Maße vorliegen, während andere Elemente geringer ausgeprägt oder gar nicht gegeben sind. In diesem Sinne sind Radikalisierungspotenziale bezogen auf den hier fokussierten Einstellungskomplex anzunehmen, von den wir dann sprechen, wenn Personengruppen zwar extremistische Haltungen noch nicht als fest gefügte, eindeutige Einstellungsmuster etabliert haben, aber gleichwohl Elemente erkennen lassen, die sie auch für entsprechende Agitationen anfällig erscheinen lassen (zum Beispiel wenn die Haltung zu Gewalt wie auch das Verhältnis zu Demokratie nicht eindeutig ablehnend, wohl aber gebrochen, unsicher und ambivalent erscheinen).

So ist beispielsweise dann, wenn die Tötung anderer Menschen zum Zwecke der Durchsetzung religiöser Ziele nicht eindeutig abgelehnt oder befürwortet, sondern die Haltung dazu ambivalent ist, sofern gleichzeitig demokratische Strukturen klar abgelehnt werden, ein in diesem Sinne latentes Radikalisierungspotential anzunehmen.

Sofern gewaltförmige, intolerante Handlungen explizit befürwortet oder legitimiert werden, ist – da es sich nicht um Verhalten, sondern um Einstellungen handelt – zwar noch nicht von islamistischem Extremismus im Sinne von Handlungen, also als einem Verhalten zu sprechen, wohl aber von einer deutlich ausgeprägteren Radikalisierung der Einstellungen.

Neben der Beschreibung solcher politisch relevanter Einstellungen ist ein Ziel der vorliegenden Studie die Analyse der Effekte, theoretisch für relevant erachteter Einflussfaktoren, darunter migrationsspezifischer Erlebnisse, wie u.a. Wahrnehmungen von kollektiven Marginalisierungen und Erlebnissen individueller Diskriminierung und Viktimisierung, wie auch der Religiosität bzw. der Konfiguration der im Individualfall gegebenen religiösen Orientierungen.

3.3 Das Design der Gesamtstudie

Die Gesamtstudie wurde, anknüpfend an die Ergebnisse einer Machbarkeitsstudie, aus folgenden fünf aufeinander bezogenen Studienelementen bestehend geplant:

1. Qualitative Felderkundungen über Gruppendiskussionen (Focus-Groups)
2. Standardisierte Telefonumfrage in der muslimischen Wohnbevölkerung
3. Standardisierte schriftliche Befragung von jugendlichen Schülerinnen und Schülern
4. Standardisierte schriftliche Befragung von Studierenden
5. Qualitative Befragung von religiös orientierten Muslimen im Umfeld von islamischen Organisationen und Vereinen im Wege eines respondent-driven-sampling (Snowball)

Die standardisierten Erhebungen (Untersuchungsteile 2, 3 und 4) sollten in vier Städten in verschiedenen Regionen Deutschlands realisiert werden. Hintergrund dieser Entscheidung waren die inhaltlichen wie auch organisatorischen Möglichkeiten, die sich für den Untersuchungsteil 2 (standardisierte Telefonbefragung) vor dem Hintergrund der Machbarkeitsstudie und ihrer Ergebnisse anboten. Die Regionen sind so ausgewählt, dass eine breite Streuung über die alten Bundesländer gewährleistet ist. In Studienteil 3 wurde die Erhebung letztendlich indessen auf drei der vier Städte beschränkt, freilich ohne, dass damit die Stichprobengröße verringert wurde. In der Summe beschränkt sich die Aussagekraft der Studien damit nicht auf die besonderen Gegebenheiten eines spezifischen städtischen Kontextes alleine.

Die Untersuchungsteile 2, 3, und 4 beziehen sich auf einen im Kern einheitlichen thematischen Rahmen, der zentral Fragen der Religion sowie Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewaltbereitschaft und das Verhältnis zu Demokratie und Rechtsstaat aufgreift.

Die Untersuchungen zu 2, 3 und 4 sind als Zufallsstichproben konzipiert, um so approximativ auch Repräsentativität herstellen zu können. Mangels gesicherter Informationen über in Deutschland lebende Muslime, die in keinem Register und bei keiner Institution gesondert ausgewiesen und erfasst sind, lässt sich dies indessen nur näherungsweise herstellen (über die Modalitäten der Stichprobenziehung) und auch ex post nicht mehr im Detail prüfen.

3.3.1 Die Felderkundung über Focus-Groups

Die Focus-Groups des Studienteils 1 dienen der Felderkundung. Ihr Ziel besteht darin, Aufschluss darüber zu erhalten, was muslimische Organisationen für die Zielgruppe attraktiv erscheinen lässt, welche wesentlichen Bedürfnisse sie in solchen Organisationen wie z.B. Kulturvereinen, Moscheevereinen etc. aber auch im Wege des Engagements in eher politisch orientierten Organisationen befriedigen. Weiter sollen die Focus-Groups Erkenntnisse dazu bieten, ob und in welcher Weise eine standardisierte Erhebung zum Engagement in muslimischen Organisationen sowie zu Aspekten ihrer subjektiven Attraktivität möglich ist bzw. welches geeignete Wege sind, sich dieser Fragestellung anzunähern.

Insoweit sind die Focus-Groups den standardisierten Erhebungen, insbesondere der Bevölkerungsbefragung vorgeordnet und dienen ihrer Vorbereitung. Insgesamt sollten drei solcher Focus-Groups mit 6-8 Teilnehmern realisiert werden. Eine detaillierte Auswertung dieses qualitativen Materials war nicht vorgesehen, vielmehr sollten die Diskussionen auf Tonband protokolliert und in der Forschungsgruppe insgesamt gesichtet und für die weitere Planung der übrigen Studienteile verwendet werden.

3.3.2 Die standardisierte telefonische Befragung der muslimischen Wohnbevölkerung

Das zentrale Element der vorliegenden Studie ist eine standardisierte Erhebung zu den genannten Themen bei einer repräsentativen Zufallsstichprobe der erwachsenen muslimischen Wohnbevölkerung in vier städtischen Regionen. Vorgesehen war in der Planung die telefonische Befragung von ca. 1000 Personen aus der Zielgruppe der erwachsenen Muslime in Deutschland, verteilt über alle Altersgruppen sowie alle nationalen Herkünfte.

Ursprünglich war geplant, Telefoninterviews durchzuführen, die zuvor durch eine postalische Kontaktaufnahme angekündigt werden. Es sollte auf Basis der Daten der Einwohnermeldeämter in den vier Städten eine nicht vorsortierte Zufallsstichprobe der Gesamtbevölkerung gezogen

und über postalische Anfragen ein Screening der Zielgruppe der Muslime erfolgen. Da in dieser Hinsicht die Machbarkeitsstudie jedoch noch keine Erfahrungswerte enthielt, wurde diese in Aussicht genommene Verfahrensweise zuvor geprüft, um sie ggfs. noch modifizieren zu können.

Es erwies sich in diesen Vortests, dass eine solche Verfahrensweise nicht erfolgversprechend sein würde. Daher wurden die Modalitäten von Stichprobenziehung und Screening geändert. Es wurde so verfahren, dass zunächst eine nicht vorselektierte, große Stichprobe der Gesamtbevölkerung aller Einwohner auf Basis der jeweiligen städtischen Einwohnermeldeämter gezogen wurde. Mit den so gezogenen Personen wurde unmittelbar telefonisch Kontakt aufgenommen und in einem Kurzinterview ein Screening durchgeführt. Jene Probanden, die sich als Muslime zu erkennen gaben und zu einer Interviewteilnahme bereit erklärten, wurden im weiteren Fortgang dann umfänglich telefonisch befragt.

Im Verlauf der Feldphase zeigte sich jedoch, dass auch mit dieser sehr aufwändigen Verfahrensweise die anvisierte Zielzahl nicht erreicht werden würde. Daraufhin wurde die Erhebung durch eine zweite Form der Stichprobenziehung über Telefonregister und eine Auswahl nach muslimischen Namen (über verfügbare Namensregister) ergänzt. Auf diesem Wege wurde schließlich die projektierte Zielzahl von ca. 1000 Personen aus der muslimischen Allgemeinbevölkerung erfolgreich realisiert.

In diesem Studienteil beschränkt sich die Erhebung auf die Zielgruppe der Muslime. Die Einbeziehung einer Zufallsstichprobe aus der Population der Nichtmuslime war hier nicht vorgesehen. Dafür waren Gründe der Befragungsökonomie sowie Kostengründe letztlich entscheidend. Insoweit sind in diesem Teil der Untersuchungen Fragen dazu, inwieweit für Muslime spezifische Erfahrungen im Zuge von Migration und Integration für deren Haltungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politischer Gewalt relevant sein könnte, die ja eine Kontrastierung mit Vergleichsgruppen voraussetzen, nicht zu klären. Entsprechende Analysen sind indessen in den Studienteilen 3 und 4 (Schüler und Studenten) möglich, die sich zudem eines etwas anderen Zugangsweges bedienen.

3.3.3 Die standardisierten Befragungen von Schülerinnen und Schülern

Um auch jugendliche Muslime in die Untersuchung einzubeziehen, die in telefonischen Umfragen zumeist nicht erreicht werden können, wurde eine standardisierte Befragung von Schülerinnen und Schülern der Altersgruppe zwischen 14 bis 18 Jahren als ein weiteres Element in die Untersuchung einbezogen. Geplant war insgesamt ca. 500 Jugendliche in per Zufall ausgewählten Klassenverbänden der Klassenstufen 9 und 10 über standardisierte schriftliche Befragungen zu erreichen.

Dazu wurden nach Bildungsniveau (Schulform) geschichtete Zufallsstichproben von Schulklassen gezogen. Einheit der Stichprobenziehung sind in diesem Studienteil somit nicht Individuen, sondern ganze Schulklassen. Die Jugendlichen wurden in diesen Klassen mit einem standardisierten schriftlichen Erhebungsinstrument befragt. Als Erhebungsinstrument wurden im Kern jene Fragen verwendet, die auch in der Bevölkerungsbefragung verwendet wurden, ergänzt um weitere thematische Bereiche, welche normative Orientierungen und familiäre Hintergründe betreffen.

Bezogen auf die muslimischen Schüler war das Ziel, in diesem Studienteil eine Subgruppe von N=500 zu erreichen. Dieses Ziel wurde auch realisiert. Nach den ursprünglichen Planungen war weiter vorgesehen, diese Schülerstichprobe über jene vier Orte verteilt zu erheben, in denen auch die telefonische Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung durchgeführt wurde. Dies konnte jedoch so nicht vollständig umgesetzt werden, da in einem der vorgesehenen Erhebungsorte eine Befragung in den Schulklassen in der geplanten Form, trotz mehrfacher Bemühungen, letztlich aufgrund restriktiver Vorgaben der zuständigen Schulbehörde sowie einer nicht mit dem Untersuchungsthema in Zusammenhang stehende Verweigerung von Schulleitungen nicht umsetzbar war. Gleichwohl konnte durch eine kurzfristige Erhöhung der Stichprobe in einem der anderen Erhebungsorte die Zielzahl von 500 muslimischen Schülern erreicht werden, so dass die nötigen Fallzahlen für die hier vorgesehenen Analysen zur Verfügung stehen.

Dieser Teil der Studie erlaubt zum einen, eine Altersgruppe, die in der telefonischen Befragung der Allgemeinbevölkerung nur in recht geringem Maße vertreten ist, in größerer Zahl zu erreichen und die Frage zu verfolgen, inwieweit Phänomene, die sich in der Allgemeinbevölkerung beschreiben lassen, hier in gleicher oder aber in anderer Form zu erkennen sind.

Eine vorherige Ausfilterung muslimischer Schülerinnen und Schüler war in diesem Studienteil nicht nur nicht vorgesehen, sondern ist auch bei einer klassenbasierten Befragung organisatorisch kaum möglich. Von daher erlaubt das Stichprobendesign dadurch, dass zugleich mit den erreichten muslimischen Jugendlichen auch die anderen Schüler der betreffenden Klassen befragt wurden, in ausgewählten Bereichen Kontrastierungen und Vergleiche. Damit werden Aussagen dazu möglich, inwiefern Einstellungsmuster und Haltungen für junge Muslime spezifisch, oder aber auch in vergleichbarer Weise bei anderen Jugendlichen (Migranten wie einheimischen) anzutreffen sind.

Des Weiteren ist durch den unterschiedlichen Befragungsmodus (persönlich-mündlich in der telefonischen Befragung vs. schriftlich im Klassenverband in der Schülerbefragung) hier auch ein Schritt zu einer Methodentriangulation vorgenommen worden. Dies ist insoweit bedeutsam, als die telefonische Befragung in manchen Bereichen Restriktionen des Abfragemodus erforderlich macht, welche hinsichtlich der Differenzierungen der Antwortoptionen zu Limitierungen führen, die in dieser Weise bei einer schriftlichen Befragung nicht bestehen.

3.3.4 Die standardisierten Befragungen von Studierenden

Junge erwachsene Muslime aus höheren sozialen Strata bzw. mit hohen Bildungsabschlüssen werden durch eine Befragung der Gesamtbevölkerung, insbesondere wenn die Stichprobenziehung an Einwohnermeldeamtsregister anknüpft und die Befragung telefonisch durchgeführt wird, üblicherweise nur unzureichend erreicht. Um über diese Zielgruppe, in der sich Menschen finden, die künftig wichtige Multiplikatorfunktionen und leitende Positionen einnehmen werden, Aussagen treffen zu können, wird in einem eigenen Untersuchungsteil diese Population speziell in den Blick genommen.

Insgesamt war vorgesehen, zusätzlich zu den Schülerinnen und Schülern sowie den Muslimen, die mit der telefonischen Befragung der Stichprobe der Allgemeinbevölkerung erreicht werden, weitere 150 muslimische Studenten zu erreichen und schriftlich zu befragen. In der Planung war

zunächst vorgesehen gewesen, diese Zielgruppe in Form standardisierter schriftlicher Befragungen im Rahmen von Lehrveranstaltungen zu erreichen.

In der im Vorfeld durchgeführten Machbarkeitsstudie hatte sich das noch als ein gangbarer Weg erwiesen. In den ersten Wochen der Feldphase zeigte sich indessen, dass ein großer Teil der Lehrenden einer Befragung während der Lehrveranstaltung – obwohl das Erhebungsinstrument schon gekürzt und damit die Befragungszeit begrenzt worden war – ablehnend gegenüberstanden. Im Regelfall war dies nicht auf die Thematik der Studie zurückzuführen, sondern es wurden Gründe genannt, die sich auf einen engen Zeitplan und den Hinweis bezogen, dass eine Bereitstellung von Lehrzeit für eine solche Studie angesichts des zu vermittelnden Lernstoffes nicht zu vertreten sei. Einzelne Lehrende baten darum, die Studierenden aufzufordern, nach dem Ende der Lehrveranstaltung länger zu bleiben, um einen Fragebogen auszufüllen. Diese Verfahrensweise erwies sich indessen als in keiner Weise zielführend oder erfolgversprechend.

Daraufhin wurde Kontakt zu den Studentensekretariaten der Universitäten in den Städten der telefonischen Bevölkerungsbefragung aufgenommen und um Unterstützung zur Durchführung einer postalischen Befragung von Zufallsstichproben Studierender gebeten, bei denen auf die Register der Studierenden in den Studentensekretariaten zurückgegriffen wird. Es handelt sich um eine methodische Verfahrensweise, die im Rahmen von Hochschulforschung durchaus üblich ist. Die Studentensekretariate standen dem Anliegen erfreulich positiv und kooperativ gegenüber, nachdem zuvor entsprechende Vorkehrungen getroffen wurden, die sicherstellten, dass zwingende Datenschutzvorschriften eingehalten werden konnten. So wurde abgesichert, dass Mitglieder der Forschungsgruppe keinen unmittelbaren Zugang zu den Adressenbeständen und persönlichen Daten der Studierenden erhielten. Die postalische Befragung wurde über die Studentensekretariate umgesetzt und der Rücklauf an unsere Forschungsgruppe gerichtet.

In diesen Adressbeständen sind muslimische Studierende nicht gesondert ausgewiesen. Daher musste eine größere Zahl von Studierenden postalisch befragt werden, um anschließend bei den Analysen die muslimischen Studierenden auszufiltern. Aus ökonomischen Gründen wurde, um sicherzustellen, dass eine ausreichende Zahl an Muslimen bei einer vertretbaren Gesamtstichprobengröße erreicht wird, entschieden, die Stichprobenziehung auf Studierende mit ausländischer Hochschulzugangsberechtigung, ausländischer Staatsangehörigkeit oder erkennbarer ausländischer Herkunft zu beschränken. Diese Studierenden, die nicht auf bestimmte Studiengänge beschränkt waren (hinsichtlich der Semesterstufe wurde das Kriterium mindestens zweites Semester und höchstens zwölftes Semester gewählt), wurden postalisch angeschrieben und um Teilnahme an der Befragung gebeten. Auf diesem Wege wurden letztlich postalische Interviews mit 195 muslimischen Studierenden realisiert, die Zielzahl von ca. 150 muslimischen Studierenden konnte also so übertroffen werden.

Ähnlich wie bei den Schülerinnen und Schülern waren hier ein Screening nach Religionszugehörigkeit und eine nachfolgende Beschränkung der Erhebung auf Muslime nicht erfolgt, was in diesem Studienteil gleichfalls eine Kontrastierung studierender Muslime mit Studierenden anderer Glaubensrichtungen, hier begrenzt auf Studierende mit Migrationshintergrund ermöglicht.

Das Erhebungsinstrument in diesem Studienteil musste, da es sich um eine postalische Befragung handelte und der Rücklauf bei einem zu langen Instrument bekanntermaßen deutlich

abfällt, in gewissen Teilbereichen gekürzt werden. An anderen Stellen konnten indessen angesichts des Bildungsniveaus der Studierenden, bei denen Sprachkenntnisse regelmäßig eine Voraussetzung ihrer Zulassung zum Studium sind, auch etwas differenziertere Formulierungen verwendet werden. Im Kernbereich ist das Erhebungsinstrument dieses Studienteils jedoch mit den Instrumenten der Schülerbefragung und dem der Bevölkerungsbefragung vergleichbar.

3.3.5 Die qualitativen Befragungen im Umfeld islamischer Organisationen

Vorliegende Informationen lassen vermuten, dass in den standardisierten Untersuchungsteilen Personen, die in muslimischen Organisationen selbst aktiv sind bzw. die intensiv derartige Einrichtungen nutzen, nur eine recht geringe Fallzahl darstellen. Weiter ist anzunehmen, dass vor allem Muslime, die sich in muslimische Migrantenmilieus zurückziehen, mit den standardisierten Befragungen nicht zu erreichen sind.

Um diese einzubeziehen und detailliertere Informationen über die Hintergründe eines entsprechenden Engagements zu erhalten sowie genaueren Aufschluss über die von Muslimen genutzten Vereine und Einrichtungen zu bekommen, wurde eine qualitative Studie in das Untersuchungsdesign eingebettet. Die so erreichbaren Befragten sollten, sowohl in Form von Aussagen über sich selbst als auch in der Rolle von Experten, Informationen über stärker abgeschottete Bereiche muslimischer Migrantenmilieus bieten.

Zielgruppe für diese Interviews sind über 20jährige, erwachsene Muslime männlichen Geschlechts, die sich in muslimischen Gruppen, Gemeinden, Organisationen oder Vereinen engagieren bzw. in deren Umfeld bewegen.

In diesem Teil der Untersuchung wurde auf die Methode des sogenannten respondent-driven-sampling zurückgegriffen, die sich in anderen Bereichen kriminologischer Forschung bereits bewährt hat (vgl. Bachmann & Schutt, 2003). Es handelt sich um eine Methode, bei der ein Verfügbarkeitssample mit einer Zufallsziehung kombiniert wird, um ein möglichst umfassendes Abbild der Zielgruppe zu erreichen.

Mit dieser Methode ist es möglich, in einem nur grob definierten Populationssegment – das eine nicht anhand objektiver Kriterien a priori eindeutig abzugrenzende, kleinere Teilpopulation aus einer größeren Grundgesamtheit darstellt – eine Stichprobe zu erzielen, die eine Approximation einer repräsentativen Zufallsstichprobe ist. Durch Nutzung der Kenntnisse der Zielgruppe über sich selbst wird schrittweise ein verkleinertes Abbild der Szene erzeugt, d.h. Repräsentativität in dem Sinne hergestellt, dass eine möglichst weitgehende Abbildung der Diversität der Zielpopulation iterativ optimiert wird.

Die Verfahrensweise besteht darin, dass über Kontaktpersonen sogenannte Initialinterviews geführt werden. Die Teilnehmer dieser Initialinterviews machen dem Interviewer sodann Angaben dazu, welche Personen sie kennen, die gleichfalls ähnliche Orientierungen, Verhaltensweisen oder sonstige Merkmale aufweisen. Aus den genannten Adressen werden dann per Zufall weitere Teilnehmer bestimmt. Mit diesen wird die Prozedur in gleicher Weise fortgesetzt.

Dieser Teil der Studie ist besonders aufwändig und wurde daher auf eine Stadt (Hamburg) begrenzt. Anvisiert war eine Untersuchungsgruppe von 50 bis 60 Muslimen. Die Umsetzung im

Feld erwies sich zwar als recht schwierig. Gleichwohl konnte die geplante Zielzahl, wenn auch mit nicht unerheblichen, zeitlichen Verzögerungen, letztlich realisiert werden.

Mit den Probanden dieses Teils der Studie wurden ausführliche qualitative, themenzentrierte Interviews geführt, die über die Kernelemente der standardisierten Erhebungen hinaus, die hier tiefergehend behandelt werden können, auch den Aspekt der Aktivität in islamischen Organisationen sowie die Einschätzung abgeschotteter Migrantenumilieus aufgreifen.

4 Die repräsentative, standardisierte Telefonbefragung der muslimischen Wohnbevölkerung

Die standardisierte Befragung einer Stichprobe der in Deutschland lebenden, erwachsenen, muslimischen Wohnbevölkerung ab 18 Jahre, deren Ergebnisse im Folgenden dargestellt werden, verfolgt das Ziel, möglichst verallgemeinerbare Feststellungen zur Verbreitung von Integrationserfahrungen und -einstellungen unter Muslimen, ihren Haltungen zum Aufnahmeland Deutschland, der bundesdeutschen Gesellschaft und ihrer diesbezüglichen Selbstverortung zu erhalten. Weiter zielt die Befragung darauf ab, Feststellungen zum Stellenwert der Religion für die muslimische Wohnbevölkerung zu treffen und zu analysieren, inwieweit sich voneinander unterscheidbare, unterschiedliche Orientierungsmuster im Sinne der theoretisch postulierten Differenzierungen identifizieren lassen. Weiter geht es darum, Aufschluss über Verbreitung und Hintergründe islamisch geprägter Radikalisierungspotenziale zu gewinnen. Dazu waren neben der Erhebung von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat auch Haltungen im Hinblick auf politisch-religiös motivierte Gewalt zu erfassen. Geklärt werden soll, wie verbreitet demokratieablehnende, autoritaristische Haltungen einerseits sowie die Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt unter den in Deutschland lebenden Muslimen sind und welchen Stellenwert in dieser Hinsicht die sprachlich-soziale Integration, Marginalisierungs- und Diskriminierungserfahrungen sowie die Religion und religiöse Orientierungsmuster haben.

4.1 Untersuchungsplanung

Sowohl die Planung der Stichprobenziehung und deren konkrete Umsetzung als auch die Gestaltung des Erhebungsinstrumentes knüpfen an Erkenntnisse an, die in einer im Jahr 2003 durchgeführten Pilotstudie zu diesem Thema gewonnen werden konnten (vgl. zu dieser Machbarkeitsstudie Wetzels, Brettfeld & Enzmann, 2004).

In dieser Machbarkeitsstudie hatte sich gezeigt, dass es möglich ist, Fragestellungen – wie sie hier im Mittelpunkt des Interesses stehen – im Wege einer standardisierten telefonischen Befragung zu verfolgen. Die Teilnahmebereitschaft der in der Machbarkeitsstudie angesprochenen Muslime war relativ hoch. Es bestand ein dezidiertes Interesse an religionsbezogenen Fragen sowie Themen, die sich auf die Einschätzung des Aufnahmelandes Deutschland bezogen. Vor diesem Hintergrund wurde entschieden, auch die Hauptuntersuchung bezogen auf die Befragung der muslimischen Wohnbevölkerung im Wege einer standardisierten telefonischen Befragung durchzuführen.

4.1.1 Stichprobenziehung und Screening

Um nicht von Beginn an die Erhebung auf bestimmte Nationalitäten zu beschränken, sondern eine möglichst weitgehende Repräsentativität bezogen auf die unterschiedlichen ethnischen und nationalen Gruppen der Muslime zu erzielen, war auf Grundlage der Machbarkeitsstudie empfohlen worden, zunächst über die Register der Einwohnermeldeämter eine umfangreiche Personenstichprobe der Allgemeinbevölkerung ohne vorherige Selektion nach Nationalität zu ziehen. Informationen zur Religionszugehörigkeit sind weder in EMA-Daten enthalten noch in anderen Registern, die für eine Stichprobenziehung in Frage kommen könnten, weshalb jede Stichprobenziehung notwendigerweise mit einem Screeningverfahren zu kombinieren ist, um die Zielgruppe der Muslime aus der Allgemeinbevölkerung auszufiltern. Diese Vorgehensweise wurde als beste Option zur Sicherstellung einer in diesem Feld schwierig herzustellenden, möglichst weit approximierten Repräsentativität bezogen auf die muslimische Wohnbevölkerung angesehen.

Da in der Bundesrepublik weder auf Bundes- noch auf der Ebene von Ländern und Kommunen zentrale Register der Population der in Deutschland lebenden Muslime existieren, sieht eine solche Verfahrensweise vor, in einem ersten Schritt eine relativ große Personenstichprobe der Allgemeinbevölkerung zu ziehen. Diese sollte in großstädtischen Gebieten, sofern keine Beschränkung der Altersgruppen nach oben erfolgt, etwa 8% Muslime enthalten. Das zentrale Problem besteht in der Gestaltung und Optimierung des Screeningverfahrens, mit dem die Zielgruppe der Befragung ausgefiltert werden kann. Ein rein über Telefonabfragen gestaltetes Screening ist – auch nach den Erfahrungen aus unserer vorherigen Machbarkeitsstudie – extrem zeitaufwändig. Dies ist mit dem Problem der unangekündigten Telefonkontakte verbunden, was zahlreiche Kontaktversuche erforderlich werden lässt, die letztlich in über 90% der Fälle deshalb vergeblich sind, weil die kontaktierten Personen sich schließlich als Nichtmuslime herausstellen. Insoweit wurde nach einer erfolgversprechenderen und zugleich wirtschaftlichen Methode des Screening gesucht.

Mangels eines zentralen Einwohnerregisters ist eine Abfrage von Einwohnermeldedaten nur auf der Ebene von Städten und Kommunen möglich. Eine solche EMA-gestützte Erhebung, die sehr große Personengruppen im ersten Schritt erfassen muss, ist – auch aus wirtschaftlichen Gründen – auf ausgewählte Regionen zu konzentrieren. Da jene Migranten- und Ausländergruppen, welche den Schwerpunkt der Muslime stellen, die Tendenz haben, sich in großstädtischen Agglomerationen niederzulassen, wurde eine Schwerpunktsetzung auf städtische Gebiete vorgenommen. Diese wurden in den alten Bundesländern lokalisiert und über den Norden, die Mitte und den Süden verteilt. Ausschlaggebend dafür war, dass der Anteil der in den neuen Bundesländern lebenden Nichtdeutschen und damit auch der zu erwartenden Muslime extrem klein ist. Einbezogen wurde ferner auch Westberlin, wo ein erheblicher Anteil von Muslimen lebt. Dort war zudem die Telefonumfrage der Machbarkeitsstudie realisiert worden, weshalb ein entsprechender Adressenpool bereits vorlag.

4.1.1.1 Die Stichprobenziehung

Für die Realisierung der telefonischen Befragung wurden, nach entsprechenden Recherchen über die jeweiligen Anteile ausländischer Wohnbevölkerung, die Städte (West)Berlin, Hamburg, Köln, und Nürnberg ausgewählt. Im Zuge erster Abfragen bei den

Einwohnermeldeämtern zeigte sich allerdings, dass in Nürnberg offenbar organisatorische Schwierigkeiten seitens der dortigen Behörden bestanden, die eine zeitnahe Stichprobenziehung zu beeinträchtigen drohten. Es wurde daraufhin entschieden, auf Augsburg auszuweichen, wo nach vorliegenden Informationen zum Ausländeranteil gleichfalls damit gerechnet werden konnte, einen substanziellen Anteil an Muslimen in der Wohnbevölkerung erreichen zu können.

Die zu realisierende Nettostichprobe war aufgrund der Erfahrungen der Machbarkeitsstudie auf 1000 Interviews als Zielgröße festgelegt worden. Auf Basis der Erkenntnisse der Machbarkeitsstudie wurde geschätzt, dass eine solche Stichprobe ausreicht, um ca. 500 eher traditionell orientierte, zum Teil fundamentalismusnahe Personen zu erreichen sowie weiter ca. 50 Personen, die islamistisch-radikalisierte Einstellungsmuster aufweisen. Ferner wäre danach ca. 1/3, also etwa 300 Personen zu erwarten, die als Muslime eher etwas liberalere Auffassungen vertreten. Diese Fallzahlen wurden für ausreichend erachtet, um im Sinne der Zielsetzung der Studie eine Abschätzung möglicher Radikalisierungspotenziale vorzunehmen und diese Gruppe näher zu umschreiben.

Da die Anzahl der Muslime in den in die Erhebung einbezogenen Städten unbekannt ist und zugleich damit zu rechnen war, dass innerhalb der entsprechenden Population eine telefonische Erreichbarkeit nicht bei allen gegeben sein dürfte, weiterhin mit fehlerhaften Adressen (z.B. wegen Umzug und versäumter Abmeldung) und zudem eine substanzielle Ausfallquote, wie in allen repräsentativen telefonischen Befragungen, in Rechnung zu stellen war, antizipiert werden konnte, wurde durch Abfragen bei den zuständigen Einwohnermeldeämtern per Zufallsverfahren ein Pool von 100.000 nicht vorsortierten Personen und deren Adressen gezogen. Da ebenfalls nicht bekannt war, wie hoch der Anteil der Zielgruppe (Muslime) in den Städten ist, wurde die Adressenzahl so bestimmt, dass in West-Berlin 35%, in Hamburg 30%, in Köln 25% und in Augsburg 10% des Gesamtpools lokalisiert wurden. Damit wurde den unterschiedlichen Einwohnerzahlen Rechnung getragen, freilich ohne dass eine exakte Proportionalität besteht, die ohnehin nur sinnvoll gewesen wäre, wenn die zahlenmäßigen Anteile der Zielgruppe bekannt gewesen wären.

4.1.1.2 Das Screeningverfahren

Die Einwohnermeldeamtsstichprobe war als Ausgangspunkt gewählt worden, weil auf diesem Wege eine zu frühe Selektion der Stichprobe vermieden und Repräsentativität so besser gesichert werden kann. Freilich macht dies für die Realisierung der Interviews zuvor eine gezielte Recherche der in diesem Gesamtadressenpool befindlichen Muslime erforderlich.

Die EMA-Stichprobe erlaubt es, die Zielgruppe direkt anzuschreiben und darüber zu informieren, dass Muslime unsere Zielgruppe sind. Zugleich kann mit einem solchen Anschreiben der Versuch unternommen werden, Personen aus der Zielgruppe zu einer Interviewteilnahme zu motivieren. Weiter kann so der Zielgruppe die Möglichkeit gegeben werden, einen geeigneten Zeitpunkt für einen Telefonkontakt zu benennen und ggfs. eine Telefonnummer zu nennen, unter der sie erreichbar sind, was den Aufwand für vergebliche Anrufe zu reduzieren vermag. Auf diesem Wege sollte der Screeningaufwand im Telefoninterview selbst reduziert, die Anzahl der vergeblichen Kontaktversuche gemindert und durch eine Vorbereitung der Zielpersonen verbunden mit der Option einer Terminsennung deren Teilnahmemotivation erhöht werden.

Auf entsprechende Empfehlungen des mit den Feldarbeiten beauftragten Institutes (INFAS) war im Gefolge der Machbarkeitsstudie die Entscheidung für eine solche postalische Vorabinformation getroffen worden. INFAS verfügte diesbezüglich über positive Erfahrungen mit einer solchen Vorgehensweise aus anderen Studien, ohne dass jedoch für die hier im Fokus stehende Zielgruppe spezifischen Vorerfahrungen bestanden. Aus diesem Grunde wurde entschieden, im Rahmen qualitativer Vorstudien die genaueren Modalitäten einer erfolgversprechenden postalischen Kontaktaufnahme bezogen auf die Zielgruppe abzuklären. Weiter sollte in einem vorgeschalteten Pretest des Screeningverfahrens diese Vorgehensweise getestet werden. Dies erschien notwendig, um das Risiko eines vergeblichen, nicht unerheblichen Kostenaufwands zu minimieren.

4.1.1.3 Vortest der postalischen Vorabfrage

In Absprache mit dem Feldforschungsinstitut und nach Rücksprache mit Kontaktpersonen aus der Gruppe der Muslime wurden zwei Anschreiben sowie entsprechende Materialien (Datenschutzerklärung, Rückantwortschreiben, Versandumschlag) entworfen und in verschiedene Sprachen (neben deutsch noch türkisch und arabisch) übersetzt. Zur weiteren Optimierung dieser Materialien wurden drei Gruppendiskussionen (Focus-Groups) mit Muslimen durchgeführt und die beiden Varianten der Anschreiben dort unter der Frage zur Diskussion gestellt, welche äußere Form als ansprechend gesehen würde und wie diese ggfs. verbessert werden könnte. Weiter ging es um die sprachliche Verständlichkeit und die Geeignetheit, so die Motivation der Zielgruppe zur Teilnahme zu fördern.⁸ Auf Grundlage der Ergebnisse dieser Gruppendiskussion wurden sodann die für den Pretest des Screenings vorgesehenen Materialien überarbeitet und zur Endredaktion gebracht.

Über Kontaktpersonen aus der muslimischen Wohnbevölkerung wurden im nächsten Schritt insgesamt 200 Adressen von Muslimen aus Hannover und Berlin zusammengestellt, bei denen die Quote des so zu erzielenden Rücklaufs geschätzt werden sollte. Anfang Februar 2005 erfolgte der Versand. Der Rücklauf bis Anfang März war jedoch enttäuschend. In 30 Fällen war offenbar die Adressierung fehlerhaft. Von den übrigen 170 Fällen kam es nur in 5,3% überhaupt zu einer Rückantwort (n=9). Eine solch ungünstige Quote konnte den erheblichen Kostenaufwand für die vorgesehene postalische Vorabfrage nicht mehr legitimieren. Auf diesem Wege wäre die Zielzahl von N=1000 Interviews von vornherein nicht erreichbar gewesen. Im Anschluss an diesen postalischen Vortest wurden für eine Teilgruppe aus diesem Adressenpool Telefonnummern ausfindig gemacht (n=56) und geprüft, wie viele Probanden alternativ bei telefonischer Kontaktaufnahme zu einem Interview bereit wären. Hier ergab sich eine deutlich bessere Beteiligungsquote von 40% (n=23), was bezogen auf die in unangekündigten Telefoninterviews erfahrungsgemäß zu erwartende Rücklaufquote (hier bezogen auf eindeutig zur Zielgruppe gehörende Personen) als eine recht zufriedenstellende Beteiligungsquote zu bezeichnen ist. Vor diesem Hintergrund wurde die Entscheidung getroffen, von dem postalischen Screening Abstand zu nehmen.

8 Zwei dieser Gruppendiskussionen fanden in Kooperation mit INFAS in Bonn statt (eine mit türkischen Muslimen (N=10) und eine mit arabischen Muslimen (N=8)), eine weitere Focus-Group wurde in Hamburg durchgeführt (N=8).

4.1.1.4 Vorfilterung der EMA Daten zur Zielgruppenrecherche

Da mit dem verfügbaren Kostenansatz ein telefonisches Screening des gesamten Adressenpools wirtschaftlich nicht machbar wäre, wurde entschieden, diesen Pool im Vorfeld weiter einzuschränken. Zu diesem Zweck wurde auf bekannte muslimische Vor- und Nachnamen zurückgegriffen, die teilweise aus früheren Untersuchungen (Pretestdaten und Daten anderer Studien von INFAS) und teilweise aus Quellen im Internet zusammengestellt werden konnten.⁹

Die Ausfilterung über Vor- und Nachnamen wurde ergänzt durch eine Negativselektion bestimmter deutscher Namen sowie Staatsangehörigkeiten (z.B. dänisch), die mit hoher Wahrscheinlichkeit in der Zielgruppe nicht zu erwarten waren. Auf diesem Wege konnte der über die EMA-Abfragen gesammelte Adressenpool effektiv in Richtung auf die Zielgruppe reduziert werden, ohne dass a priori eine bestimmte Nationalität oder ethnische Gruppe, in der mit einer substantiellen Zahl an Muslimen zu rechnen ist, ausgeschlossen worden wäre. Insgesamt fanden sich in diesem Pool etwa 9% aller Adressen, die als potenzielle Muslime zu kennzeichnen waren. Für diese Gruppe mussten sodann die Telefonnummern recherchiert werden.

Hier gilt nach den Erfahrungen aus anderen Studien, dass für die Gesamtbevölkerung bei ca. 60% mit der erfolgreichen Recherche einer Telefonnummer gerechnet werden kann. Bei Migranten, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit, liegt diese Quote regelmäßig niedriger. Hier kann mit etwa einem Drittel erfolgreicher Recherche von Telefonnummern aus den verfügbaren Adressen als Erwartungswert gerechnet werden.

Insgesamt konnten für 36,2% der Adressen Telefonnummern erfolgreich recherchiert werden, was etwas über der Rate liegt, die üblicherweise bezogen auf die Zielgruppe der Migranten in solchen Recherchen erreicht wird. Insgesamt konnten auf diesem Wege Telefonnummern von N=3.976 potenziellen Muslimen aus den EMA-Daten ermittelt werden.

4.1.2 Das Erhebungsinstrument

In der Hauptuntersuchung sollten die Bestandteile des Erhebungsinstrumentes, die sich in der Machbarkeitsstudie bereits bewährt hatten, weitgehend beibehalten werden. Andererseits war es im Interesse einer möglichst guten Beteiligungsquote der Zielgruppe erforderlich, die Interviewdauer zu reduzieren.

Weiter hatte sich in der Machbarkeitsstudie herausgestellt, dass die Items, welche sich auf muslimische Organisationen richteten, recht grob formuliert waren. Diese bezogen sich auf Dachverbände, verbunden mit der Frage nach einer subjektiven Einschätzung der Interessenvertretung durch diese. Damit wurde aber weder das eigene Engagement in solchen Organisationen noch die möglichen Gründe ihrer Attraktivität für die Zielgruppe in der gewünschten Detailliertheit erfasst. Von daher wurde in Erwägung gezogen, die regional existierenden Vereine und Treffpunkte explizit zu thematisieren und in der standardisierten Befragung zum Gegenstand zu machen. Ob dies allerdings tatsächlich ein gangbarer Weg sein könnte, war eine offene Frage, die im Wege von weiteren Focus-Groups geklärt werden sollte.

9 Alternativ wurde eine Ausfilterung von muslimischen Personen über Buchstabenkombinationen geprüft, nach entsprechenden Analysen aber als die deutlich weniger erfolgversprechende Alternative verworfen.

4.1.2.1 Erkenntnisse aus den Focus-Groups zur Optimierung des Erhebungsinstrumentes

Ein wesentliches Ziel der in der Studie vorgesehenen Focus-Groups war es zu klären, ob und in welcher Weise die Thematik des Verhältnisses der Zielgruppe zu islamischen Organisationen in eine standardisierte Befragung integriert werden könnte. Als Teilnehmer der Focus-Groups wurden hier Personen mit unterschiedlichem Bildungsstand und Alter aus der Zielgruppe der Muslime ausgewählt. Sie sollten als Experten hinsichtlich unterschiedlicher motivationaler Hintergründe des Engagements in islamischen Organisationen fungieren. Weiter sollten die Diskussionsteilnehmer abschätzen, inwieweit es erfolgversprechend ist, eine auf konkrete Vereinigungen bezogene, standardisierte Abfrage vorzunehmen. Auf diese Weise sollten auf Basis der Focus-Groups, sofern eine solche standardisierte Abfrage sich als machbar und sinnvoll erweisen sollte, auch Vorschläge für einen Itempool generiert werden, aus dem entsprechende Fragen für die standardisierte Erhebung ausgewählt werden könnten.

Es handelt sich also um eine qualitative Felderkundung in Form von Gruppendiskussionen. Diese Verfahrensweise bietet sich hier an, um innerhalb der Zielgruppe Pro- und Contraargumente durch die Beteiligten selbst abwägen zu lassen und so erfahrungsgestützt eine Entscheidung für einen Teil des Erhebungsinstrumentes zu treffen. Eine differenziertere Analyse von Diskussionsprozessen und Deutungsmustern auf Basis dieser Gruppendiskussionen war in diesem Teil der Studie explizit nicht vorgesehen. Aus diesem Grunde war auch nicht geplant, die Diskussionen, die auf Tonband aufgenommen und innerhalb der Forschungsgruppe gesichtet wurden, zu transkribieren.

4.1.2.1.1 Durchführung der Focus-Groups

Zur Vorbereitung der Gruppendiskussionen wurden, anknüpfend an einschlägige Verlautbarungen im Internet sowie unter Rückgriff auf Kontaktpersonen in den jeweiligen muslimischen Szenen und Gemeinden, eine Liste einschlägiger islamischer Einrichtungen und Vereine zusammengestellt. Schon hier zeigte sich eine sehr große Spannbreite, insbesondere im Bereich der Moschee- und Kulturvereine, die zudem jeweils in bestimmten Stadtteilen und Gemeinden eigene juristische Personen (Vereine) bilden und bei denen bestimmte Namensgebungen mehrfach auftauchen. Hinzu kommen die primär von Muslimen besuchten Bildungsvereine sowie – zumeist landsmannschaftlich organisierte – Sportvereine.

Es wurden drei Focus-Groups mit insgesamt 22 teilnehmenden Muslimen durchgeführt, die von Mitarbeitern der Forschungsgruppe moderiert wurden, jeweils mindestens einer davon selbst Muslim. Die Moderatoren gaben jeweils Themenstellungen vor und lenkten über einen Leitfaden die Diskussionen thematisch. Die Hauptaufgabe der Moderatoren bestand – neben der thematischen Fokussierung der Diskussion – auch darin, zwischenzeitlich in kurzen Zusammenfassungen unterschiedliche Positionen nochmals zu vergegenwärtigen und sich daran anschließende Fragen und Themenstellungen in die Diskussionsrunde zurückzugeben. Um zu gewährleisten, dass alle Beteiligten den Debatten folgen konnten, wurde die Diskussion in deutscher Sprache geführt. Durch die Anwesenheit von Muttersprachlern bestand jedoch stets die Option, Fragmente, die von Beteiligten in türkischer oder arabischer Sprache in die Diskussion eingebracht wurden, für alle zu übersetzen und zu erklären.

Die Diskussionen wurden, mit Einverständnis der Teilnehmer, auf Tonband aufgenommen. Anschließend wurden diese Aufnahmen in unserer Forschungsgruppe gesichtet und die im Sinne der Fragestellungen wesentlichen Äußerungen protokolliert.

4.1.2.1.2 Ergebnisse der Gruppendiskussionen

Schon in der ersten dieser Gruppendiskussionen bezweifelten die Teilnehmer, dass die Einschätzung sehr unterschiedlicher und zahlreicher Organisationen in einer ökonomischen und standardisierten Form überhaupt möglich sei. Sie gingen davon aus, dass formale Mitgliedschaften eher selten sind. Weiter wurde mehrheitlich die Ansicht vertreten, dass Muslime, sofern sie selbst nicht als Aktivisten in Dachverbänden tätig sind, was nur auf eine sehr geringe Zahl zutrefte, jeweils nur ein bis zwei Vereinigungen aus eigener Anschauung näher kennen würden. Deshalb sei die Anzahl abzufragender Vereinigungen extrem groß. Diese Einschätzung bestätigte sich auch in den beiden weiteren Gruppen.

Die Teilnehmer wiesen einmütig darauf hin, dass in Deutschland lebende Muslime zwar weit überwiegend Moscheen aufsuchen und auch die dortigen sozialen Angebote sowohl für die Erwachsenen als auch für jüngere Menschen gerne nutzen würden. Eine formale Mitgliedschaft in entsprechenden Vereinigungen sei aber beim größten Teil der Muslime nicht gegeben. Eher könne von Bekanntheit, Sympathie und auch finanzieller Unterstützungsbereitschaft in Form von Spenden gesprochen werden. Als Aktivisten innerhalb einer Organisation sei nur eine verschwinden kleine Minderheit zu erwarten.

Viele Muslime würden Dachverbände, denen einzelne Vereine angehören, zwar kennen. In vielen Fällen sei aber davon auszugehen, dass entscheidend für die Muslime das Angebot der konkreten Vereinigung vor Ort sei, während eine Einschätzung eines Dachverbandes, angesichts der Heterogenität der unter diesem Dach zusammengefassten Vereine und ihrer Aktivitäten, nur solchen Muslimen möglich sei, die selbst als Funktionäre oder gewählte Vertreter mit den Organisationsstrukturen und Zielsetzungen vertraut seien. Dies sei aber in der Gesamtgruppe der Muslime im Regelfall nicht anzunehmen, so dass wertende Äußerungen nach Ansicht der Teilnehmer aus den Focus-Groups zwar erhoben werden könnten, man könne auch Antworten erwarten, deren Aussagekraft sei aber sehr fraglich.

Die Teilnehmer wiesen eindringlich darauf hin, dass zudem – angesichts der im Projektzeitraum nach ihrer subjektiven Einschätzung vermehrt stattfindenden Observationen und mehreren Durchsuchungen von Treffpunkten und Räumlichkeiten muslimischer Organisationen durch Strafverfolgungsbehörden – damit zu rechnen sei, dass die Zielgruppe, sofern sie sich in solchen Vereinen engagiere, in einer standardisierten Befragung, die ja immer nur kurze Fragen enthalten könne, sehr schnell das Gefühl entwickeln könnte, ausgehorcht zu werden, was zur Ablehnung der weiteren Teilnahme an einem Interview führen könne.

Ergänzend wurde uns von den Teilnehmern der Focus-Groups nachdrücklich empfohlen, Kontakte zu Vertretern muslimischer Organisationen aufzunehmen und über die geplante Untersuchung – insbesondere auch die vorgesehenen Tiefeninterviews im Snow-Ball-Sample – zu informieren, um so die Teilnahmebereitschaft der Zielgruppe, die zur Zeit sehr verunsichert sei, zu befördern. Im Untersuchungszeitraum seien mehrere (teilweise auch studentische) Gruppen mit Befragungen unterwegs. Die Zielgruppe entwickle vermutlich zunehmend das Gefühl, im Kontext von Auseinandersetzungen mit Islamismus, Terrorismus und Gefährdungen

der inneren Sicherheit von Personen ausgehört zu werden, deren Zielsetzungen und Zwecke sie im Einzelnen oft nicht einzuschätzen vermögen.

Gleichzeitig wurde von den Diskussionsteilnehmern das Forschungsvorhaben insgesamt als ein wissenschaftliches, ergebnisoffenes und neutrales Vorhaben, welches auch Anonymität gewährleisten könne, sehr begrüßt. Ihrer Ansicht nach biete eine solche Studie die Option für Muslime, ihre Erfahrungen und Einstellungen zu artikulieren und darauf hoffen zu können, dass dies zu einer Versachlichung der Debatten beitragen könne.

In technischer Hinsicht wurde auf die Schwierigkeit hingewiesen, dass verschiedene Vereinigungen und Treffpunkte zum einen teilweise gleiche Namen hätten, d.h. lediglich mit unterschiedlichen Adressen auseinander zu halten seien, andererseits aber auch gleiche Einrichtungen in der Alltagssprache mit unterschiedlichen Bezeichnungen versehen würden, so dass eine knappe und zugleich valide Zuordnung zu konkreten Vereinen und Organisationen bei einer telefonischen Abfrage durchaus Schwierigkeiten bereiten könnte.

Hinsichtlich der leitenden Motive für das Aufsuchen entsprechender Einrichtungen wurden von den Teilnehmern unterschiedliche Aspekte von Problemen benannt, die zusammenfassend zu einem großen Teil als migrationsspezifisch bezeichnet werden können. Neben dem Hinweis darauf, dass man dort Menschen aus der Heimat treffen und die Muttersprache sprechen könne, wurde vor allem auf Gefühle der Kälte und des Zurückgewiesenseins in Deutschland hingewiesen, die viele Muslime immer wieder erleben würden. Insofern seien Kultur- und Moscheevereine, neben Cafés, Kneipen und landsmannschaftlich organisierten Sportvereinen, für einen nicht unerheblichen Teil der Muslime der zentrale und teilweise, abseits der Familie, der einzige Ort, wo man sich geborgen und nicht mehr einsam fühlen könne.

Weiter wurden Aspekte genannt, die sich – neben der Religionsausübung und Brauchtumpflege (gemeinsames Feiern von Familienfesten nach den heimatlichen Gepflogenheiten) – auf die über solche Einrichtungen verbesserte Option emotionaler Unterstützung sowie Rat und Hilfe in ganz alltäglichen Dingen zu erhalten beziehen. Es handele sich auch um Orte, in denen Eltern ihre jugendlichen Kinder in der Freizeit als gut aufgehoben finden. Das gelte insbesondere dann, wenn es sich um wenig integrierte und traditionell orientierte Familien handele, die ihre Kinder in der deutschen Aufnahmegesellschaft als gefährdet wahrnehmen.

Wesentlich war den Beteiligten auch der Hinweis, dass die meisten derartigen muslimischen Organisationen zwar offen für alle Muslime, im Regelfall aber stark landsmannschaftlich homogen orientiert seien, weshalb nicht einheitlich von muslimischen Organisationen gesprochen werden könne.

Die Beziehungen zwischen muslimischen Organisationen einerseits und deutschen Vereinen, also organisierten Vertretern der Aufnahmegesellschaft andererseits, wurde als eher wenig entwickelt eingeschätzt. Zwar sei davon auszugehen, dass Personen in Leitungsfunktionen entsprechende Kontakte herstellen, soweit dies den Interessen der eigenen Vereinigung nutzt bzw. um wechselseitige Verständigungsprozesse zwischen Muslimen und Deutschen zu befördern. In der Summe wurde aber von den Teilnehmern die Tendenz gesehen, dass Vereine und Organisationen innerhalb der muslimischen Szene zwar Kontakte pflegen, gegenüber deutschen Organisationen aber ein wechselseitiges Ignorieren dominiere. Das beginne sich allerdings allmählich im Sinne eines Dialoges zwischen muslimischen Gemeinden und

christlichen Kirchen zu ändern. Die Beteiligten waren aber skeptisch hinsichtlich der Frage, ob es sich hier nicht nur um ein temporäres "Strohfeuer" handele, das nur durch die Vorfälle der letzten Jahre belebt worden sei, genauso schnell aber auch wieder einschlafen könne.

Im Hinblick auf die Frage der Integration in die Aufnahmegesellschaft sowie die Selbstverortung in Deutschland sahen die meisten Teilnehmer, dass wenig integrierte und von der Aufnahmegesellschaft enttäuschte Muslime in besonderem Maße ein Interesse an entsprechenden Organisationen haben. Dies würde allerdings deren Integration in die Aufnahmegesellschaft zumeist nicht befördern.

Es stelle sich aber die Frage, ob die Integration und Teilhabe bei dieser speziellen Teilgruppe nicht zuvor schon gescheitert sei und die Hinwendung zu muslimischen Organisationen auch als eine Form des Umgehens mit subjektiven Erfahrungen von Ausschluss von der Aufnahmegesellschaft und entsprechenden Enttäuschungen anzusehen ist. Die Frage, was hier Ursache und was Wirkung sei, ist nach übereinstimmender Ansicht der Teilnehmer nicht ohne weiteres eindeutig zu beantworten.

Die Diskussionsteilnehmer wiesen alle nachdrücklich darauf hin, dass unter den in Deutschland lebenden Muslimen die Frage von Integration und Assimilation, die Problematik der Balance zwischen einem Festhalten an der eigenen Kultur einerseits und der Anpassung an die gesellschaftlichen Bedingungen und die Kultur des Aufnahmelandes Deutschland andererseits, ein ständiger Konflikt und ein auch im Alltag zentrales Thema sei. Sie waren sich ferner weitgehend darin einig, dass in Deutschland lebende Muslime den Eindruck gewinnen könnten, dass von der deutschen Gesellschaft Integration als ein einseitiger Prozess gesehen werde, der darin bestehe, dass sich die Zuwanderer anzupassen hätten. Innerhalb der Muslime gebe es dazu jedoch recht unterschiedliche Auffassungen. Beschrieben wurde zum einen der Typus eines enttäuschten Rückzugs auf die Eigengruppe, ein sich Einigeln in die eigene Kultur in der Fremde. Hintergrund dessen seien zumeist negative Erfahrungen damit, zu Deutschen keinen richtigen Kontakt herstellen zu können.

Daneben gebe es aber auch Muslime, die eine Kontaktaufnahme gar nicht ernsthaft versuchen. Teilweise werde von solchen Personen zugleich eingefordert, dass ihre kulturelle Eigenständigkeit durch die deutsche Aufnahmegesellschaft anerkannt werden müsse. Menschen mit derartigen Positionen würden häufig auch die Ansicht vertreten, dass mit einem zu starken Bezug zu Deutschland Verlufterfahrungen drohen. Hier war eine Reihe von Teilnehmern der Ansicht, dass ein Problem dieser Gruppe wohl darin bestehe, dass Bestrebungen zur Integration offenbar von Beginn an gar nicht bestanden hätten.

Alle Diskussionsteilnehmer waren sich darin einig, dass es durchaus auch Beispiele für eine sehr erfolgreiche Integration in die Aufnahmegesellschaft gäbe. Insbesondere bei Akademikern und wirtschaftlich erfolgreichen Unternehmern sei das zu sehen. Diese hätten von ihrer Anpassung an die deutsche Gesellschaft auch einen hohen Ertrag. Einige Teilnehmer wiesen allerdings auch daraufhin, dass solche Personen nur noch begrenzten Bezug zu der Kultur ihres Heimatlandes hätten und oftmals auch keine "richtigen Muslime" mehr seien, sondern eher Deutsche mit muslimischer Herkunft.

Hinsichtlich der Möglichkeiten, die eigene religiöse Identität in Deutschland auch leben zu können, schätzten die Teilnehmer die Situation in Deutschland überwiegend positiv ein.

Negative Aspekte, die benannt wurden, waren die Frage des Baus von Moscheen in zentraler Lage und die Frage, ob die deutsche Gesellschaft den Ruf des Muezzin tolerieren würde. Ansonsten sei jedoch die Religionsfreiheit ein hohes Gut, von dem Muslime in Deutschland sehr profitieren würden. Sie würden hier mehr Freiheiten erleben, als das in manchem muslimischem Land der Fall sei.

Ein den Teilnehmern wesentlich erscheinendes Thema war in diesem Zusammenhang die Frage der Organisation der religiösen Unterweisung von Kindern. Die Teilnehmer gingen übereinstimmend davon aus, dass es muslimischen Eltern wichtig sei, dass ihre Kinder auch eine Unterweisung im Islam erhalten. Die Meinungen, wie das zu geschehen habe, gingen jedoch auseinander. Während ein Teil der Teilnehmer betonte, dass ein echter Religionsunterricht nur dann gegeben sei, wenn der Koran auch in arabischer Sprache, in der Sprache des Propheten, vermittelt würde, betonten andere, dass ein islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache auch bedeuten würde, dass in Deutschland die Gleichberechtigung des Islam anerkannt werde.

Hinsichtlich der religiösen Orientierungen zeigten sich zwischen den Teilnehmern dieser Diskussionsrunden ebenfalls deutliche Differenzen: Während einige betonten, dass nur die buchstabengetreue Befolgung des Koran überhaupt legitimiere, sich Muslim zu nennen, alles andere sei eine Verwässerung der Religion, betonten andere Teilnehmer ein tolerantere Haltung. Der Verstoß gegen einige Regeln, wie bspw. der Genuss von Alkohol oder die Partnerschaft mit einem/einer nicht Muslim/Muslima bedeute doch nicht, dass man nicht mehr gläubig sei. Zudem sei es doch schwierig, unter den Verhältnissen in Deutschland alle Regeln des Koran wirklich buchstabengetreu zu befolgen.

Die Diskussionen zwischen den Teilnehmern wurden bei dieser Thematik stellenweise hoch emotional und hitzig. Hier entbrannten Kontroversen um die Frage, wer eigentlich die Deutungshoheit darüber haben sollte, was ein richtiger Muslim sei, ob es überhaupt zulässig sei, Personen die sich selbst als gläubig bezeichnen, auszugrenzen. Während teilweise betont wurde, dass dies im Sinne des Erhalts der Religion zwingend notwendig sei, weil man sonst die Orientierung verlieren würde, wurde von anderen (insbesondere den jüngeren) die Ansicht vertreten, hier müsse man jeweils seinen eigenen Weg finden. Auffallend war, dass dabei stets nach Autoritäten und Schriftstellen gesucht wurde, um die eigene Auffassung jeweils zu unterstützen.

Ein wichtiger Punkt, der von den Teilnehmern eigenständig in die Debatte eingebracht wurde, bezog sich auf die Frage des Kopftuches. Die Befragten wiesen darauf hin, dass in der dazu in Deutschland geführten Debatte offenbar übersehen werde, dass für eine ganze Reihe von Frauen das Tragen des Kopftuches kein erzwungenes Verhalten sei, sondern ein eigenständiges Bedürfnis. Sie empfanden die dazu in Deutschland geführte Debatte als zu stark politisch aufgeladen. Mehrheitlich waren sie der Ansicht, dass eine Benachteiligung von kopftuchtragenden Frauen als Akt der Diskriminierung durch die Aufnahmegesellschaft anzusehen sei. Dies äußerten auch jene männlichen Teilnehmer, die selbst in dieser Hinsicht bei ihren Frauen ein Tragen des Kopftuches nicht einfordern würden.

4.1.2.1.3 Konsequenzen für die Gestaltung des Erhebungsinstrumentes

Vor dem Hintergrund der Ergebnisse der Gruppendiskussionen wurde entschieden, dass eine detaillierte Abfrage bestimmter muslimischer Vereine und Organisationen sowie deren subjektive Bewertung im Rahmen einer standardisierten Befragung aus mehreren Gründen nicht erfolgversprechend sein würde und deshalb nicht erfolgen sollte.

Wesentlich ist zum einen, dass hier mit Schwierigkeiten in technischer Hinsicht zu rechnen ist. Neben einem erheblichen Zeitaufwand, der zu Lasten anderer Themenstellungen gehen müsste, die für eine standardisierte Abfrage nach den Ergebnissen der Machbarkeitsstudie gut geeignet sind, sind hier weiter auch Zweifel an der Validität der auf einem solchen Wege generierten Daten zu befürchten, da der Bezug zu den jeweiligen Vereinen und Organisationen offenbar nicht eindeutig herstellbar ist.

Diese Einschätzung konnte im Rahmen telefonischer Probeinterviews durch Mitarbeiter unserer Forschungsgruppe bestätigt werden. Sofern offene Fragen danach verwendet werden, in welchen Organisationen und Vereinen Personen konkret tätig sind, erfolgen durch die Interviewpartner oftmals ausführliche Beschreibungen, die im Rahmen eines standardisierten Interviews erheblichen Zeitaufwand für eine Erfassung erfordern. Die denkbare Variante, eine vorgegebene Liste von Vereinen zu programmieren und bei der Nennung eines Vereines diesen dann anzukreuzen, ist zwar theoretisch möglich. In der konkreten Handhabung würde das aber voraussetzen, dass die Teilnehmer mit einheitlichen Benennungen operieren, was so jedoch nicht den tatsächlichen Verhältnissen entsprach, also auch in einer Hauptstudie nicht erwartet werden kann.

Zum zweiten war für diese Entscheidung beachtlich, dass – abseits der technischen Probleme – eine differenziertere Abfrage zu diesem Thema auch als "Aushorchen" aufgefasst werden und zum Anlass eines Interviewabbruchs genommen werden könnte. Dieses Risiko sollte in der standardisierten Erhebung nicht eingegangen werden.

Insoweit wurde die Entscheidung getroffen, im Rahmen von Abfragen zu Freizeitaktivitäten nur summarisch zu erheben, ob die Befragten in einem deutschen Verein, wenn ja in welcher Art von Verein, engagiert sind. In gleicher Weise sollte das Engagement in einem islamischen Verein erhoben werden. Dies beinhaltet nicht die Gefahr, als Aushorchen aufgefasst zu werden, da keine einseitige Konzentration auf muslimische Organisationen erfolgt. Eine Abfrage von Dachverbänden und deren Bewertung wurde gleichfalls als wenig aussagekräftig angesehen und nicht in die standardisierte Erhebung integriert.

Die reichhaltigen Beschreibungen unterschiedlicher Motive und Zwecksetzungen sowie auch unterschiedlicher Aktivitätsspektren in entsprechenden Organisationen und Vereinen zeigten gleichzeitig, dass diese Thematik am ehesten noch im Rahmen qualitativer Interviews zu erfassen sein würde, wie sie in der vorliegenden Studie im Rahmen des Snowball-Samples vorgesehen sind.

Die umfangreichen Diskussionen der Teilnehmer der Focus-Groups zum Themenkomplex Integration/Assimilation/Segregation verdeutlichten uns weiter, dass es im Interesse der Fragestellung des Forschungsvorhabens wesentlich ist, diese Einstellung zum Prozess der Auseinandersetzung mit der Kultur des Aufnahmelandes Deutschland und das individuelle Ausbalancieren unterschiedlicher kultureller Orientierungen in das Erhebungsinstrument aufzunehmen, was so in der Machbarkeitsstudie noch nicht der Fall war.

4.1.2.2 Themenschwerpunkte und Aufbau des Erhebungsinstrumentes

Entsprechend diesen Themenstellungen wurde das Erhebungsinstrument aufgebaut. Der erste Teil der programmierten CATI-Version dieses Instrumentes besteht aus Screeningfragen, um die weiteren, nach dem Screening über Namenslisten noch im Bestand verbliebenen Muslime ausfiltern zu können. Darin eingebaut sind einige knappe Fragen zur Soziodemographie, um die Non-Respondenten zumindest grob kategorisieren zu können und den Rücklauf bezogen auf die Zielgruppe genauer einzuschätzen.

Das Hauptinterview ist, nach einer Abfrage der Art der Religionszugehörigkeit, von nationaler Herkunft, Staatsangehörigkeit, Zuwanderungsgrund und Aufenthaltsdauer in Deutschland sowie Alter, unterteilt in verschiedene thematische Blöcke. Am Beginn stehen Fragen zur Einschätzung der eigenen Lebenssituation in Deutschland, hier die Identifikation mit Deutschland als Aufnahmeland, die subjektive Einschätzung der eigenen Befindlichkeit in Deutschland sowie Fragen zum Umfang der tatsächlichen Kontakte zu Deutschen und zum Sprachgebrauch. Darin eingebunden sind Fragen zum Sprachgebrauch bei Mediennutzung, die deshalb relevant erscheinen, weil über Printmedien wie auch Funk und Fernsehen vermittelt sowohl Sprache als auch die Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen und politischen Themen beeinflusst werden können. Anknüpfend an die Focus-Groups wurde sodann sowohl die Thematik des Kopftuches als auch die Thematik der religiösen Erziehung aufgegriffen.

Als mögliche unabhängige Variable, die wesentlich für die individuelle Einschätzung und Bewertung von Deutschland als Aufnahmeland sein kann, werden Fragen zur Einschätzung der Marginalisierung von Muslimen in Deutschland wie auch der Wahrnehmung einer Stigmatisierung von Muslimen auf internationaler Ebene gestellt.

Daran schließen sich Fragen zur Bedeutung der Religion im Alltag an, die sowohl die eigenen Erfahrungen von Religionsunterricht (Korankurse) enthalten als auch Fragen zur individuellen Gläubigkeit, der Zentralität der Religion im Lebensalltag und der kollektiven und individuellen Religionspraxis. Zur Identifikation möglicher unterschiedlicher Muster religiöser Orientierungen werden im weiteren Fortgang Fragen zur Einstellung bezogen auf zentrale religiöse Ge- und Verbote formuliert. Um Formen fundamentalistischer bis hin zu islamistischen Haltungen identifizieren zu können, werden auch Einstellungen im Sinne einer pauschalen Aufwertung des Islam und einer Abwertung anderer Bekenntnisse oder Gesellschaftsordnungen erhoben.

Hinsichtlich des Verhältnisses zu Demokratie und Rechtsstaat wurden Einstellungen zu Meinungsfreiheit, Koalitionsfreiheit, Pressefreiheit und globale Wertungen von Demokratie sowie Fragen zum rechtsstaatlichen Umgang mit Normbruch, hier über Einstellungen zu Todesstrafe und Körperstrafen mit Bezug zum islamischen Recht, der Scharia, eingebunden.

Daran schließen sich Fragen an, welche die Balance von Assimilation, Segregation und Integration betreffen, die gestaltet wurden als Fragen zur unterschiedlichen Handhabung kultureller Eigenständigkeit bzw. der Wahrung kultureller Traditionen und dem Verhältnis verschiedener ethnischer Gruppen zueinander.

Ein weiterer Fragenblock thematisiert sodann individuelle Ausgrenzungs- und Diskriminierungserlebnisse bis hin zu strafrechtlich relevanten Erfahrungen der Viktimisierung durch ausländerfeindlich motivierte Akte.

Daran anschließend werden weitere Fragen zur Soziodemographie gestellt, die sich hier im Interesse der Begrenzung der Interviewzeit auf einen Kernbestand beschränken. Enthalten sind hier – zusätzlich zu den einleitend bereits gestellten Fragen nach Alter, Geschlecht, Nationalität und Aufenthaltsdauer – der Familienstand, die Bildung, der berufliche Status und Arbeitslosigkeit sowie die subjektive Bewertung des verfügbaren Haushaltseinkommens.

In begrenztem Umfang wurden auch Fragen zur Aktivität in Vereinen aufgenommen. Diese wurden unterteilt in Fragen zum Engagement in muslimischen Vereinen einerseits – differenziert nach neun verschiedenen Vereinsformen – sowie Fragen zur Mitgliedschaft in deutschen Vereinen/Organisationen.

Den Abschluss bilden insgesamt acht Fragen zur Bewertung politisch-religiös motivierter Gewaltbereitschaft. Diese Fragen, welche Extrempositionen akzentuieren, wurden, um die Teilnehmer nicht abzuschrecken, bewusst an das Ende der Erhebung gestellt.

4.1.2.3 Instrumentenpretest

Die erste Version des Fragebogens wurde zunächst in deutscher Sprache entwickelt und sodann in die türkische Sprache übersetzt. Diese türkische Übersetzung wurde von einem Muttersprachler rückübersetzt, kontrolliert und optimiert. Sowohl die deutsche als auch die türkische Version wurden anschließend für die Verwendung in einem computerunterstützten Telefoninterview (CATI) programmiert. Zusätzlich wurden Papierversionen dieses Instrumentes in persischer und arabischer Sprache erstellt.

Hier wäre eine Programmierung als CATI-Version angesichts der zu erwartenden deutlich geringeren Zahlen von Probanden, welche in diesen beiden Sprachen zu befragen wären, unverhältnismäßig gewesen. Dieser Teil der Befragung sollte von daher so durchgeführt werden, dass die Interviewer parallel zur deutschen Version am Bildschirm, wo in die entsprechenden Felder die Antworten eingetragen werden konnten, die Papierversion in persisch oder arabisch zur Verfügung stand.

Anfang Mai 2005 wurde ein erster Instrumentenpretest in Form von sieben Interviews durchgeführt. Im Ergebnis zeigte sich, dass die in den Itembatterien zur Einstellungsmessung verwendeten Antwortskalen (verwendet wurden in der ersten Version Antwortvorgaben von 1 bis 10) von den Probanden im Telefongespräch nur mit großen Schwierigkeiten und erheblichem Zeitaufwand gehandhabt werden konnten. Das verursachte zudem eine deutlich längere Interviewdauer als geplant. Daraufhin wurden diese Skalen von 10-stufigen Antwortvorgaben auf vierstufige Antwortskalen reduziert. Einige Itemformulierungen, die als schwer verständlich erlebt wurden, wurden nochmals sprachlich überarbeitet.

So stellte sich heraus, dass Items, mit denen die Einstellung zum islamischen Recht erhoben wurde, zu abstrakt formuliert waren und von den Befragten nicht ohne weiteres verstanden wurden. In der Endversion des Instrumentes wurden diese Items stärker konkretisiert, erfragt wurden nun Körperstrafen unter Bezug auf islamisches Recht, der Begriff Scharia wurde nicht verwendet.

Weiter war mit Blick auf die Dauer des Interviews die Kürzung einiger Itembatterien geboten. Dabei wurde so verfahren, dass die zentralen, faktorenanalytisch als Markieritems zu bezeichnenden Fragen beibehalten wurden.

Beispielsweise waren in der ersten Version alleine sechs Fragen dem Thema Kopftuch gewidmet. Dieser Fragenblock wurde auf zwei Fragen reduziert (je eine für Männer und Frauen). Der zeitliche Umfang des Fernsehkonsums wurde ebenfalls gestrichen. Die Frage des relativen Anteils deutschsprachigen Medienkonsums erschien hier entscheidender und im Sinne der Fragestellung auch ausreichend. Die Fragen, welche Einstellungen zu religiösen Ge- und Verboten betreffen, wurden von 11 auf 10 Items reduziert. Hinsichtlich der Religionspraxis wurde eine Frage zur Handhabung religiöser Feiertage als verzichtbar

erachtet. Die genaue Herkunft und die Höhe des Haushaltseinkommens wurde nicht mehr erfasst, da sich hier Probleme bei der Antwortbereitschaft zeigten.

Insgesamt beinhaltet der Fragebogen nach seiner Überarbeitung 120 Fragen bzw. Items, wobei nicht allen Zielpersonen auch alle Fragen vorgelegt werden, sondern einige Fragen für einzelne Respondenten nach Filterführung als nicht zutreffend ausgeklammert werden.

Ende Mai 2005 wurde ein zweiter Pretest mit 12 Teilnehmern durchgeführt.¹⁰ Es erwies sich, dass die Veränderungen des Erhebungsinstrumentes zu einer deutlich besseren Verständlichkeit und Handhabbarkeit führten und die vorgesehene Interviewdauer von 30 Minuten in etwa eingehalten werden konnte. Von daher wurde entschieden, das Instrument in dieser Form zu verwenden und mit der Hauptstudie zu beginnen.

4.2 Untersuchungsdurchführung und Befragungsrücklauf

Im Zeitraum vom 27. Mai 2005 bis zum 17. August 2005 wurde von INFAS die telefonische Befragung durchgeführt. Insgesamt wurden in der Feldphase 30 Interviewer eingesetzt. Davon waren 20 Personen türkischer, vier arabischer, zwei persischer und vier deutscher Herkunft. Diese Interviewer wurden in der gesamten Feldlaufzeit, nachdem zuvor schon eine ausführliche Einweisung und Schulung erfolgt war, fortlaufend supervidiert. Im Falle von Problemen bei einzelnen Interviews fanden Einzelgespräche sowie weitere Einweisungen und Korrekturen statt.

Insgesamt wurden N=1000 telefonische Interviews tatsächlich realisiert, d.h die geplante Stichprobengröße konnte erreicht werden. Allerdings befinden sich unter diesen Interviews n=30 Fälle, in denen sich erst bei der Analyse der Daten herausstellte, dass es sich nicht um Personen der Zielgruppe handelt (i.e. Personen, die fehlerhafterweise als Muslime eingestuft wurden, weil Vater und/oder Mutter Muslime waren, die aber selbst erklärten, keiner Religion anzugehören). Diese wurden in die weiteren Analysen nicht einbezogen.

Die telefonischen Interviews dauerten im Durchschnitt etwa 35 Minuten, wobei hier eine erhebliche Spannbreite vorliegt, die von 12 Minuten bis zu 122 Minuten reicht. Verständlicherweise dauerten jene Interviews, in denen parallel mit CATI und Papierversion gearbeitet wurde zum Teil deutlich länger. Insgesamt wurde damit aber die geplante Interviewdauer nur leicht überschritten.

Mit 43,2% (n=419) der in die Analyse einbezogenen Probanden wurde das Interview in deutscher Sprache geführt. Weitere n=461 (47,5%) der Interviews wurden in türkischer, n=33 (3,4%) in arabischer, n=26 (2,7%) in persischer Sprache und n=31 (3,2%) in einem Mix von Sprachen geführt. Sofern das Interview in deutscher Sprache geführt werden konnte, wurden die deutschen Sprachkenntnisse weit überwiegend als gut bezeichnet (86,2%). Schlechte deutsche Sprachkenntnisse, bei denen dennoch ein Interview in deutscher Sprache geführt werden musste, kamen nur in n=3 Fällen vor.

Auffallend war allerdings, dass von den n=461 in türkischer Sprache geführten Interviews im Rahmen des in deutscher Sprache begonnenen Screenings bei n=85 Personen die Interviewer

¹⁰ In diesem zweiten Pretest zeigte sich allerdings, wie auch schon im ersten Instrumentenpretest, dass die Teilnahmebereitschaft der Zielgruppe geringer ausfiel, als dass zur Zeit der Machbarkeitsstudie der Fall war.

die deutschen Sprachkenntnisse als gut einschätzten, gleichwohl aber das Interview auf Wunsch der Interviewpartner in türkischer Sprache führten. Insgesamt indizieren diese Verteilungen vor allem in der türkischen Zielgruppe ein hohes Maß an Bedeutsamkeit der eigenen Sprache, das bei der Interviewführung auch berücksichtigt werden konnte.

4.2.1 Der Stichprobenrücklauf

Durch Recherchen auf Grundlage der EMA-Daten waren für n=3.355 Personen aus der Einwohnermeldeamtsstichprobe potenziell nutzbare Telefonadressen identifiziert worden.¹¹ Kontaktversuche führten zu 1.144 neutralen Ausfällen (Telefonnummer nicht mehr aktiv, Zielperson wohnt nicht dort, ist lange Zeit abwesend, verstorben etc.). Von den verbleibenden 2.211 Adressen konnten n=78 trotz mehrfacher Versuche nicht erreicht werden. Weitere n=57 Fälle waren Totalverweigerungen, wo nichts darüber ausgesagt werden kann, ob es sich um Muslime handelte oder nicht. Von den 2.076 verbleibenden Fällen stellte sich in n=560 Fällen heraus, dass die Zielperson nicht Muslim war. Von den somit verbleibenden 1.516 Fällen kam es in n=855 Fällen dazu, dass eine muslimische Zielperson zwar erreicht wurde, die weitere Interviewbeteiligung aber verweigerte. Von den damit verbleibenden n=661 Fällen kam es in n=107 Fällen während des Interviews zu einem Interviewabbruch, so dass aus der EMA-Stichprobe n=554 vollständige Interviews resultierten.

Nimmt man als Maßstab die N=1516 Befragten, bei welchen eine islamische Religionszugehörigkeit positiv festgestellt werden konnte, so haben n=661 Probanden ein Interview über die Kurzbefragung hinaus mindestens begonnen. Dies entspricht einer Rücklaufquote von 43,6%. Ein vollständiges Telefoninterview liegt hingegen nur von 36,5% der erkannten Muslime vor. Diese Rücklaufquote ist für eine Telefonumfrage letztlich im Bereich des erwartbaren, wobei jedoch die absolute Zahl der vollständigen Interviews hier deutlich niedriger ausfällt, als bei der Planung angenommen.

Entscheidend dafür, dass die Respondentenzahl der EMA-Stichprobe letztlich deutlich geringer ausfiel, als bei der Machbarkeitsstudie angenommen, war neben der Schwierigkeit, hier entsprechende gültige Telefonnummern zu identifizieren, vor allem der hohe Anteil der neutralen Ausfälle. Weiter war der Anteil der Muslime, die nicht zur Interviewteilnahme bereit waren, höher als nach der Machbarkeitsstudie erwartet werden konnte. Worauf das zurückzuführen ist, kann letztlich nicht abschließend beurteilt werden. Vermutlich ist jedoch der Umstand, dass Muslime im Zeitraum der Studie in der Öffentlichkeit und den Medien immer wieder in Verbindung mit Gewalt, Terror und Parallelgesellschaft thematisiert wurden, hier nicht ganz ohne Wirkung geblieben. Diese Schwierigkeiten zeichneten sich schon im Pretest ab und bestätigten sich in der laufenden Feldphase. Um die gewünschte Zielzahl von ca. 1.000 Muslimen zu erreichen war eine Ergänzung der EMA-Stichprobe erforderlich.

Diese Ergänzung erfolgte ebenfalls als Zufallsziehung in Form einer aus dem Gesamtverzeichnis der Telefonanschlüsse gezogenen Stichprobe. Hier wurden insgesamt 125.000 Einträge per Zufall gezogen. Sodann wurde auf diese Einträge das gleiche Screeningverfahren angewandt, wie es auch bei der EMA-Stichprobe verwendet wurde.

11 Weitere 160 Adressen wurden letztendlich nicht genutzt, weil diese aus einer Stadt stammten, wo die Quote für die entsprechende Stadt bereits erfüllt war.

Auf diese Weise wurden weitere 3.399 Telefonanschlüsse potenzieller Muslime identifiziert. In n=1.302 Fällen kam es zu einem qualitätsneutralen Ausfall. Von den verbliebenen n=2.097 Fällen konnten n=203 Zielpersonen nicht erreicht werden. In weiteren n=46 Fällen kam es zu einer Totalverweigerung, ohne dass die Religionszugehörigkeit bekannt ist. Von den verbleibenden n=1.848 Fällen war in n=493 Fällen die Zielperson kein Muslim. Von den danach verbleibenden n=1.355 Fällen wurde in n=857 Fällen durch eine im telefonischen Screening als Muslim identifizierte Zielperson ein Interview abgelehnt. Von den danach noch verbleibenden n=498 Fällen kam es in n=52 Fällen zu einem Teilinterview mit zwischenzeitlichem Abbruch. Ein vollständiges Interview konnte bei dieser Telefonverzeichnisstichprobe mit n=446 Personen realisiert werden. Damit wurden (mit wenigstens einem Teilinterview) hier 36,8% der Muslime erreicht, ein vollständiges Interview liegt hier für 32,9% der identifizierten Muslime vor.

Fasst man die beiden Teilstichproben (EMA und Telefonregister) zusammen, so liegen N=1.159 Interviews vor, von denen allerdings n=159 vorzeitig abgebrochen wurden. Bezogen auf die Gesamtgruppe der als Muslime identifizierten Zielpersonen (N=2.871) wurde somit ein Rücklauf von 40,4% Muslime erreicht, mit denen ein Interview begonnen werden konnte. Ein vollständiges Interview liegt für N=1.000 (34,8%) der als Muslime identifizierten Zielpersonen vor.

Zum Vergleich: Der Rücklauf der vom Zentrum für Türkeistudien im Juni 2005 durchgeführten Telefonbefragung, die sich ausschließlich auf die türkische Population richtete und einen Adressbestand verwendete, in dem die Zugehörigkeit zur Zielgruppe bereits bekannt war (wo also kein Screening erfolgen musste) lag mit 21% deutlich niedriger, als es in unserer vorliegenden Studie erreicht werden konnte. Selbst wenn man recht pessimistisch davon ausginge, dass alle Totalverweigerer und alle nicht erreichten Probanden Muslime wären (n=384), so ergäbe sich eine Rücklaufquote vollständiger Interviews von 30,7%. Dies verdeutlicht, dass mit dieser Studie eine – in Relation zu dem bei dieser Zielgruppe realistisch erwartbaren Resultat – vergleichsweise gute Rücklaufquote erzielt werden konnte.

Unter den N=1.000 Personen, von denen ein vollständiges Interview vorliegt, befinden sich allerdings n=30 die angeben, selbst keiner Religionsgemeinschaft anzugehören. Diese sind nur aufgrund des Umstandes, dass mindestens ein Elternteil Muslim ist/war in die Stichprobe gelangt. Diese kleine Gruppe der Teilnehmer wird aus der Analyse ausgeklammert, da hier eine Selbstdefinition als Muslim explizit verneint wurde, womit diese Personen als nicht zur Zielgruppe gehörig klassifiziert werden müssen.

4.2.2 Non-response Analysen

Angesichts dessen, dass eine ausreichend differenzierte Information über die Grundgesamtheit der Muslime nicht vorliegt, sind Vergleiche zwischen Stichprobe und Grundgesamtheit letztlich nicht möglich. Eine weitere Option, gleichwohl mögliche Verzerrungen der Stichprobe transparent zu machen, besteht darin, Daten jener Personen der Zielgruppe, die zwar nicht am gesamten Interview teilgenommen haben, die aber im Rahmen des Screening wenigstens einige Angaben gemacht haben, die über die Angabe zur Religionszugehörigkeit hinausgehen, mit den entsprechenden Daten der Respondenten zu vergleichen.

Aus der Gruppe der Interviewverweigerer bzw. der Interviewabbrecher mit islamischer Religionszugehörigkeit liegen von N=253 Probanden solche ergänzenden Informationen vor. Es handelt sich hier um n=120 Personen, die das Hauptinterview begonnen, aber deutlich vorzeitig abgebrochen haben, weitere 106 Personen, die nur ein knappes Kurzinterview gegeben und den Kontakt dann abgebrochen haben sowie 27 Personen, die im Rahmen des Screening einige

Angaben gemacht, dann aber die Teilnahme am Hauptinterview verweigert haben. Die Daten dieser Personen werden mit den Daten der in die Analysestichprobe gelangten Respondenten (N=970) verglichen.

Ein Unterschied der Verteilung nach Geschlecht ist zwischen Respondenten (59,3% männlich) und Nichtrespondenten (57,8% männlich; gültige n=230) nicht festzustellen ($\chi^2=.16$; df=1; n.s.). Es findet sich jedoch ein Altersunterschied: Die Gruppe der Nichtrespondenten ist mit MW=44.16 Jahren (SD=13.37) im Durchschnitt deutlich älter als die erreichte Zielgruppe der Respondenten (MW=38.61 Jahre; SD=12.65); (T=5.87; df=1189; p<.001). Eine solche höhere Verweigererquote – insbesondere bei älteren Menschen – ist indessen im Rahmen von Surveystudien auch bei ganz anderen Themenstellungen zu beobachten und kann nicht als für die hier interessierende Thematik spezifisch bezeichnet werden. Es ist aber zu beachten, dass eher konservative, traditionelle Haltungen, die häufiger bei älteren Menschen zu erwarten sind, damit in dieser Stichprobe vermutlich etwas unterrepräsentiert sein werden. Mit Blick auf die Nationale Herkunft der Befragten findet sich kein signifikanter Unterschied zwischen Respondenten und Nichtrespondenten.

Hinsichtlich der nationalen Herkunft unterscheiden sich die Anteile der Probanden, die aus der Türkei, aus Iran/Irak/Afghanistan/Pakistan, aus anderen arabischen Ländern oder aus anderen europäischen Ländern stammen, zwischen Respondenten (n=969) und Nichtrespondenten (n=230) nicht ($\chi^2=.16$; df=1; n.s.). Lediglich bezogen auf die sehr kleine Gruppe der aus afrikanischen oder anderen asiatischen Ländern stammenden Muslime findet sich ein signifikanter, im Hinblick auf die Fallzahlen indessen irrelevanter kleiner Unterschied: Von den Respondenten stammen 2,4% aus diesen Regionen, unter den Nichtrespondenten beläuft sich deren Anteil auf 0,4%. Auch mit Blick auf die Art des religiösen Bekenntnisses innerhalb des Islam finden sich keine statistisch bedeutsamen Unterschiede hinsichtlich der Anteile von Schiiten, Aleviten und Ahmadi zwischen den Respondenten und den Nichtrespondenten. Es fällt lediglich auf, dass die Quote derer, deren Art des religiösen Bekenntnisses sich nicht weiter aufklären lässt, bei den Nichtrespondenten mit 39,5% höher ausfällt als bei den Respondenten, wo diese Gruppe 28,5% ausmacht, was allerdings angesichts der recht knappen Interviewzeit bezogen auf die Nichtrespondenten nicht weiter erstaunlich erscheint. Für Respondenten wie Nichtrespondenten gilt gleichermaßen, dass eine sunnitische Orientierung mit Abstand die häufigste ist.

In der Summe lässt die Nonresponse-Analyse den Schluss zu, dass abgesehen von einem gewissen Alterseffekt (erreichte Stichprobe etwas jünger als die Non-Respondenten), die Verweigerung der Teilnahme an der Befragung nicht zu systematischen Verzerrungen oder Fehlrepräsentationen führt.

Betrachtet man die Verteilung der Stichprobe über die vier Städte in Relation zur dortigen Gesamtbevölkerung, dann wären Befragte aus Augsburg in der Stichprobe etwas überrepräsentiert. Die Proportionen von Hamburg, Berlin und Köln sind hingegen relativ angenähert erreicht worden, insbesondere, wenn man beachtet, dass die Erhebung in Berlin nicht auf Gesamtberlin, sondern auf West-Berliner Stadtteile beschränkt worden war.¹²

12 Die diesbezügliche Tabelle 12 im Methodenbericht von INFAS ist hier fehlerhaft. Dort sind die beiden Spalten (Anteil in der realisierten Stichprobe und geschätzter Anteil in der Grundgesamtheit) leider vertauscht worden.

Hinsichtlich der regionalen Verteilung ist aber gleichwohl von Gewichtungen Abstand zu nehmen, da so verzerrende Effekte in nicht kontrollierbaren Bereichen verstärkt werden könnten.

So müssten zum einen Muslime aus Augsburg (also bezogen auf den Süden Deutschlands) deutlich heruntergewichtet werden, womit dieser Teil Deutschlands in der Analyse kaum noch repräsentiert wäre.

Eine die Stichprobe auch tatsächlich verbessernde Gewichtung würde genaue Zahlen zur Grundgesamtheit der Muslime in den jeweiligen Städten erfordern, die so nicht zur Verfügung stehen, so dass bei der Bevölkerungsbefragung wie auch bei den weiteren Teilstudien der standardisierten Befragungen von Schülern und Studenten Gewichtungen nicht ratsam sind.

4.2.3 Zwischenfazit zum Rücklauf der Bevölkerungsstichprobe

In der Summe konnte eine Stichprobe im vorgesehenen Umfang von ca. 1.000 Muslimen erreicht werden. Auswertbare Daten liegen von n=970 Muslimen vor, die sich selbst als dem Islam zugehörig bezeichnen und sich an dem Interview beteiligt haben. Der Rücklauf bezogen auf identifizierte Muslime entspricht mit 34,8% dem, was auch ansonsten bei telefonischen Umfragen dieser Art erwartet werden kann.

Allerdings war der qualitätsneutrale Ausfall deutlich höher als angenommen. Zwar lag die Teilnahmequote in einem Bereich, der auch ansonsten bei Telefonumfragen erwartet werden kann. Die Machbarkeitsstudie hatte hier allerdings die Hoffnung genährt, dass die Beteiligungsbereitschaft möglicherweise hätte höher ausfallen können. Das hat sich leider nicht bestätigt.

Die Nonresponseanalyse enthält, abgesehen von einem in der Umfrageforschung bekannten Alterseffekt, ansonsten keine Hinweise auf systematische Verzerrungen durch Interviewverweigerung. Insbesondere konnten die Muslime hinsichtlich der Art ihres Bekenntnisses sowie ihrer nationalen Herkunft nach allen verfügbaren Informationen in etwa so abgebildet werden, wie es den Verhältnissen in der Grundgesamtheit vermutlich entsprechen dürfte. Insofern ist davon auszugehen, dass mit dieser Stichprobe Repräsentativität in dem Maße approximiert werden konnte, wie es bei einer Umfragestudie auch ansonsten zu erwarten ist. Hinweise auf substantielle Verzerrungen liegen nicht vor.

4.3 Untersuchungsergebnisse

Im Folgenden werden, nach einer Beschreibung der Analysestichprobe hinsichtlich Nationalität, Religion und soziodemographischer Merkmale, in einem ersten Schritt Ergebnisse zur Frage der Integration und Verortung der Muslime in der Aufnahmegesellschaft der Bundesrepublik Deutschland dargestellt. Zentral ist hier, in welchem Maße sich die befragten Muslime in die deutsche Aufnahmegesellschaft sprachlich und sozial integriert haben und welche Faktoren dies ggfs. behindern. Angesprochen sind damit sowohl das Verhältnis zum Aufnahmeland, die Frage, in welchem Maße Personen sich mit Deutschland als ihrem Aufnahmeland identifizieren, als auch Fragen zur tatsächlich praktizierten sprachlichen und sozialen Integration sowie schließlich auch die Einstellungen zum Verhältnis der Kulturen von Aufnahme und Herkunftsland. In diesem Zusammenhang wird auch geprüft, inwieweit sich unterschiedliche Muster der Ausbalancierung einer auf das Herkunftsland bezogenen kulturellen Identität einerseits und Formen der Anpassung an die Gegebenheiten des Aufnahmelandes andererseits identifizieren lassen.

In einem zweiten Themenkomplex werden die Verbreitung von Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen der befragten Muslime näher betrachtet. Hier geht es sowohl um Erfahrung von Ausgrenzung bis hin zu Feindseligkeiten, welche die Befragten in Deutschland aufgrund ihres Status als Zuwanderer bzw. als Muslime persönlich erlebt haben, als auch darum, inwieweit die Befragten gezielte Benachteiligung und Diskriminierung von Muslimen erleben, d.h. auf das Kollektiv der Muslime bezogene Marginalisierungen. Neben der nationalen Situation wird dabei auch aufgegriffen, wie die Befragten auf Ebene internationaler Politik und Konflikte die Behandlung von Muslimen subjektiv wahrnehmen bzw. bewerten.

Anschließend wird in einem dritten großen Komplex die Bedeutung der Religion und die individuelle Religiosität analysiert. Hier wird, unter Bezug auf unsere konzeptionellen Vorüberlegungen, geprüft, ob sich auch empirisch in dieser Weise unterschiedliche Muster religiöser Orientierungen differenzieren lassen. Weiter wird analysiert, inwieweit diesbezüglich Zusammenhänge mit Integrationspraxis und Integrationseinstellungen bestehen. Aufgegriffen werden an dieser Stelle auch Fragen der religiösen Unterweisung (Koranschulen und Religionsunterricht) sowie Einstellungen zur Frage des Kopftuches.

Im vierten Unterabschnitt wird sodann die Einstellung der Befragten zu Demokratie und Rechtsstaat behandelt. Hier wird insbesondere Zusammenhängen mit integrationsbezogenen Orientierungen sowie Bezügen zu Mustern religiöser Orientierung nachgegangen. An dieser Stelle erfolgt eine erste Einschätzung des Potenzials islamismusaffiner, politisch gewendeter religiöser Orientierungen.

Zum Abschluss werden die Einstellungen der Befragten zu Formen politisch-religiös motivierter Gewalt analysiert. Dies bietet die Möglichkeit, neben einer deskriptiven Darstellung der Verbreitung der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt auch hier die Frage zu verfolgen, welchen Stellenwert in dieser Hinsicht der Islam als Religion, die religiösen Orientierungen einerseits sowie Erfahrungen mit der Aufnahmegesellschaft in Deutschland andererseits besitzen.

4.3.1 Beschreibung der Analysestichprobe

Von den N=970 Probanden sind 59,3% männlichen Geschlechts. Das Durchschnittsalter beträgt 38,6 Jahre, wobei sich die Altersspanne von 18 bis 80 Jahre erstreckt.

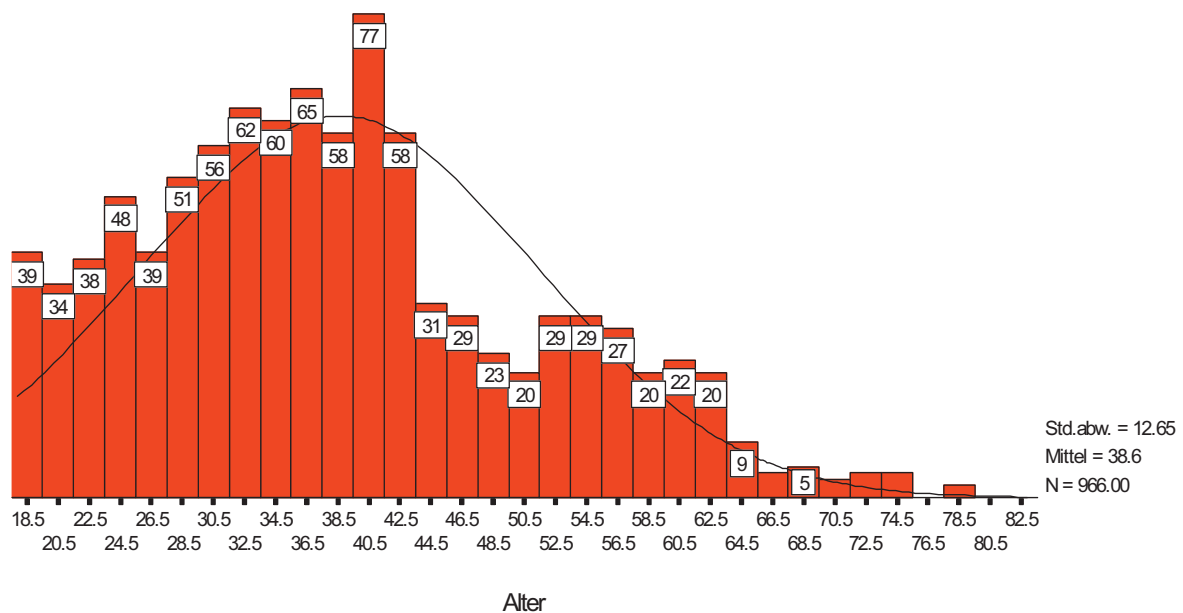


Abbildung 1: Verteilung der befragten Muslime nach Alter

4.3.1.1 Nationale Herkunft und Art des religiösen Bekenntnisses

Hinsichtlich der Nationalität waren Mehrfachnennungen möglich, um eventuelle doppelte Staatsangehörigkeiten berücksichtigen zu können. 39,6% (n=384) geben an, die deutsche Staatsbürgerschaft zu besitzen. Davon besitzen n=40 noch mindestens eine weitere Staatsbürgerschaft. Etwas mehr als die Hälfte der Probanden mit doppelter Staatsbürgerschaft gibt als zweite Nationalität türkisch an. Ein Viertel (n=11) derer mit mehreren Staatsbürgerschaften besitzt zusätzlich die iranische Nationalität.

Von den Befragten mit deutscher Staatsangehörigkeit geben n=30 (7,8% der Deutschen) an, diese seit ihrer Geburt zu besitzen. Drei machen dazu keine Angabe und n=351 haben die deutsche Staatsbürgerschaft erst später erhalten. 71,8% davon hatten vorher eine türkische Staatsbürgerschaft, 6,3% waren zuvor iranische Staatsbürger, 5,1% waren zuvor afghanische Staatsbürger, 4,6% waren Bürger eines asiatischen Landes. Die Übrigen verteilen sich über afrikanische und arabische Nationen.

Die 60,4% der Befragten mit einer ausländischen Staatsbürgerschaft verteilen sich wie folgt: 83,3% sind türkische Staatsbürger. 4,2% (n=25) stammen aus anderen europäischen Ländern, die Hälfte davon aus dem ehemaligen Jugoslawien. N=18 afghanische Probanden stellen 3,1% der Ausländer. Iraner haben einen Anteil von 2,0% (n=12) an den ausländischen Staatsbürgern ohne doppelte Staatsbürgerschaft.

Betrachtet man, unabhängig von der aktuellen Staatsbürgerschaft, die nationale/ethnische Herkunft, d.h. unter Berücksichtigung sowohl einer früheren Nationalität (bei Geburt) bzw. bei Zuwanderern, die von Geburt an die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, unter Bezug auf die Nationalität der Eltern (bei gemischtnationalen Ehen an der Nationalität des Vaters orientiert, die dieser zum Zeitpunkt seiner Geburt hatte) und teilt diese in die Gruppen türkisch, europäisch, als dritte Kategorie Iran, Irak, Pakistan und Afghanistan, als vierte Gruppe arabische Staaten des nahen Ostens sowie des afrikanischen Kontinents und schließlich sonstige Herkunftsländer aus Asien und Afrika, dann verteilen sich die Probanden wie folgt:

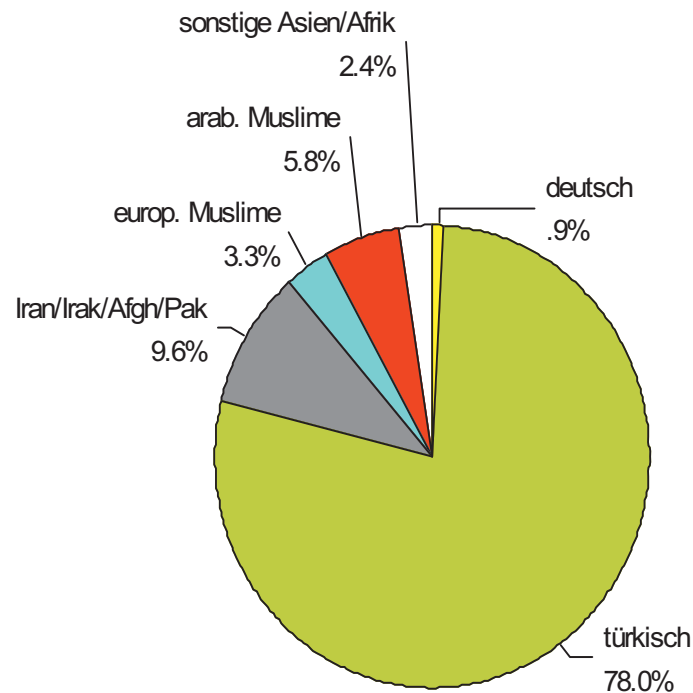


Abbildung 2: Nationale/geographische Herkunft der Befragten Muslime

Etwa drei Viertel sind Muslime türkischer Abstammung, was auch den hohen Anteil der Sunniten in der Stichprobe erklärlich macht. Etwa 10% stammen aus dem Gebiet Iran, Irak, Afghanistan und Pakistan, weitere 5,8% stammen aus anderen, arabischen Staaten, 3,3% sind europäische Muslime (vornehmlich aus dem ehemaligen Jugoslawien) und lediglich knapp 1% sind deutschstämmige Muslime.

97% der Befragten geben an, von Geburt an Muslime zu sein. In jüngerer Zeit, d.h. innerhalb der letzten zwei Jahre einer islamischen Religionsgemeinschaft beigetreten sind nur zwei Personen. Unter den deutschstämmigen Befragten finden sich n=6 Personen, die angeben, nach ihrer Geburt zum Islam übergetreten zu sein. Es handelt sich in fünf dieser Fälle um Frauen, die einen muslimischen Mann geheiratet haben. In einem Fall handelt es sich um einen Mann, der zum Islam konvertierte. Angesichts der kleinen Zahl ist eine separate Auswertung von Konvertiten nicht möglich bzw. sinnvoll.

Unterteilt man die Teilnehmer nach der Art ihres Bekenntnisses innerhalb des Islam, dann finden sich 55,7% Sunniten, 6,9% Schiiten, 8,5% Aleviten¹³ und 0,5% Ahmadi sowie 28,5%, die keine Differenzierung vornehmen wollten, sondern sich nur summarisch als Muslime bezeichneten.¹⁴

4.3.1.2 Aufenthaltsdauer und Grund der Zuwanderung

Von den Befragten geben n=221 (23,0%) an, sich seit ihrer Geburt in Deutschland zu befinden. Die nicht in Deutschland geborenen, später zugewanderten Probanden befinden sich im

13 Die befragten Personen, die angaben Aleviten zu sein, wurden zusätzlich gefragt, ob sie sich als Muslim fühlen. Nur Personen, die diese Frage bejahten, wurden in der weiteren Analyse berücksichtigt.

14 Keiner der Befragten erklärte, Wahabit zu sein. Es ist allerdings unklar, inwieweit in der Gruppe jener, die sich nicht explizit einer Richtung des Islam zuordnen wollten, unter Umständen auch vereinzelt Wahabiten oder andere, kleinere religiöse Untergruppen des Islam zu finden wären.

Durchschnitt seit 23,6 Jahren in Deutschland. Die Spanne reicht hier von 5 Monaten bis hin zu 49 Jahren.

Gruppiert man den Zuwanderungszeitpunkt nach entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten und unterteilt die Probanden in solche, die seit der Geburt in Deutschland leben einerseits, und weiter jene, die (a) als Kinder vor dem Schuleintritt nach Deutschland kamen (6 Jahre oder jünger), (b) als Schulkinder bis zum Ende der Hauptschulzeit zuwanderten (7-14 Jahre), (c) Zuwanderer im Jugendalter (15-21 Jahre) und solche, die (d) über 21 Jahre alt waren, als sie nach Deutschland kamen – hier nochmals untergliedert nach Personen, die als junge Erwachsene bzw. in einem Alter von über 26 Jahren zugewandert sind – dann verteilen sich die Probanden wie folgt:

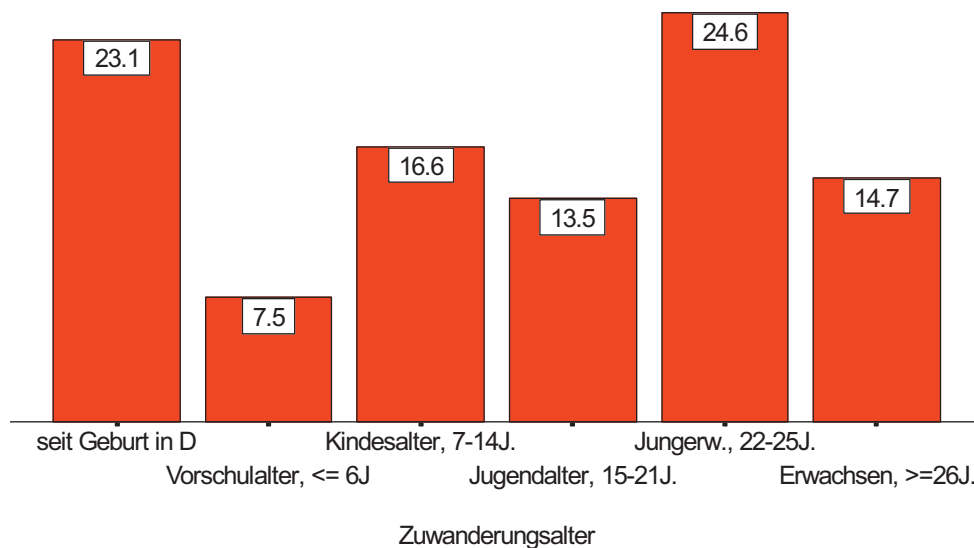


Abbildung 3: Verteilung des Zuwanderungszeitpunktes unter den befragten Muslimen (angegeben sind jeweils Prozent der gültigen N)

Danach ist etwa die Hälfte der Muslime nach dem 14. Lebensjahr nach Deutschland gekommen, konnte hier also weder Kindergarten noch Grundschule oder die Schulklassen der Sek. I besuchen. Ein Viertel ist hingegen bereits in Deutschland geboren worden.

Dies korrespondiert mit den Angaben zu den Gründen für die Zuwanderung nach Deutschland. Von den nach ihrer Geburt erst Zugewanderten sind 52,8% im Zuge von Familienzusammenführung nach Deutschland gekommen, weitere 21,4% als Gastarbeiter, 9,2% zum Studium/Ausbildung, 8,1% als Flüchtlinge aus einem Kriegsgebiet, 5,1% als Asylbewerber und 3,4% aus anderen Gründen.

Aus der Gruppe der bereits in Deutschland geborenen Befragten geben 73,4% an, die Zuwanderung der Familie sei wegen einer Tätigkeit als Gastarbeiter erfolgt, nur 14,0% geben Familienzusammenführung an, 2,1% Asylsuche, 2,8% Flucht aus einem Kriegsgebiet und 5,6% nennen Studium oder Ausbildung als Zuwanderungsgrund für die Familie.

4.3.1.3 Familienstand

Von den befragten Personen sind 74% verheiratet. Weitere 9,4% (n=91) haben einen festen Partner, davon leben n=13 mit diesem/r Partner/in auch in einem gemeinsamen Haushalt. Die

verheirateten Personen geben weit überwiegend (95,8%) an, dass auch ihr Ehepartner Muslim ist. N=30 Personen geben an, dass ihr Ehepartner nicht Muslim sei. Diese Konstellation gilt nahezu ausschließlich für Männer (n=26), bei denen die Ehepartnerin dann meist einer christlichen Religionsgemeinschaft (n=21) oder aber gar keiner Religionsgemeinschaft (n=4) angehört. Wie aus anderen Studien bekannt und daher erwartbar, erweist sich die Partnerwahl der Muslime als stark darauf ausgerichtet, ebenfalls Muslime zu heiraten bzw. wenn es zu gemischtreligiösen Ehen kommt, was sehr selten ist, dann ist die Frau der nichtmuslimische Part, muslimische Frauen mit nichtmuslimischen Männern sind eine krasse Ausnahme.

73,2% der Befragten haben nach ihren Angaben Kinder. 7,9% derer, die angeben Kinder zu haben, leben nicht mit ihren Kindern gemeinsam in einem Haushalt. 67,1% der Befragten leben danach zusammen mit mindestens einem Kind im Haushalt. Die Kinderzahl liegt zwischen einem und acht Kindern und liegt im Mittel bei 2,4.

4.3.1.4 Sozioökonomische Lage und beruflicher Status

Hinsichtlich der beruflichen Situation geben 43,5% an, vollzeit erwerbstätig zu sein. Weitere 10,8% sind teilzeitbeschäftigt. Als gelegentlich oder geringfügig beschäftigt bezeichnen sich 4,3%. 4,8% befinden sich in beruflicher Ausbildung, 2 Personen (0,2%) leisten gerade Wehr-/Zivildienst, und weitere 3,8% sind wegen Mutterschaft oder Elternzeit derzeit nicht erwerbstätig (beurlaubt).

Von den derzeit nicht Erwerbstätigen (32,4%; N=312) sind n=102 Personen arbeitslos. n=95 bezeichnen sich als Hausfrau/Hausmann und n=50 befinden sich in Ruhestand oder Vorruhestand. n=32 (3,3%) studieren und n=15 (1,5%) sind derzeit noch Schüler. Bezogen auf die gesamte erreichte Stichprobe sind 10,5% der Befragten arbeitslos. Nimmt man Schüler, Studenten und Rentner aus der Betrachtung aus, dann beläuft sich die Rate der Arbeitslosen auf 11,7%.

Insgesamt sind in der Befragung der Allgemeinbevölkerung Schüler und Studenten nur mit geringen Fallzahlen vertreten. Mit dieser Befragung wurden also vor allem solche Muslime erreicht, die über Befragungen von Studierenden oder Schülern nicht erreicht werden können, was unterstreicht, dass die ergänzenden Erhebungen bei diesen beiden Gruppen (Schüler und Studenten), wie im Untersuchungsdesign vorgesehen, wesentlich sind, um Informationen über die jüngeren Muslime sowie die Teilgruppe derer mit hoher Bildung (Studierende) erhalten zu können.

Von den Erwerbstätigen ist die überwiegende Mehrzahl als un- bzw. angelernte Arbeiter (37,%) oder Facharbeiter (21,1%) abhängig beschäftigt. 21,1% sind Angestellte. In leitender Position arbeiten lediglich 3,1%, weitere 1,3% sind Beamte und 15,5% selbständig.

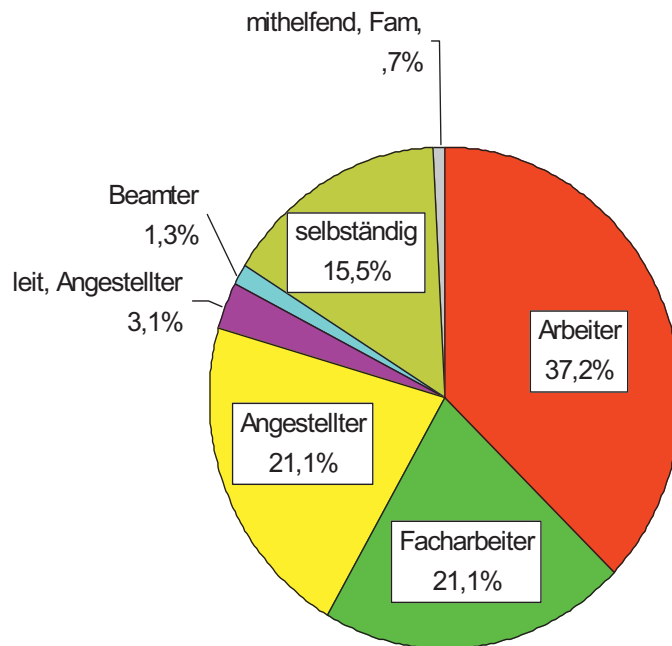


Abbildung 4: Verteilung der erwerbstätigen Befragten (N=563) nach Art der beruflichen Tätigkeit.

Etwa 2/3 der Befragten (66,9%) geben an, dass das Haushaltseinkommen aus Lohn und Gehalt resultiert. 7,1% beziehen Rente, bei 6,5% basiert das Haushaltseinkommen auf Unterstützung durch die Familie. Arbeitslosengeld erhalten 7,2% und Arbeitslosengeld II beziehen 8,6%. Demzufolge resultiert bei 15,8% der Befragten das Einkommen aus Arbeitslosengeld bzw. Arbeitslosengeld II.

Neben der Herkunft des Haushaltseinkommens wurden die Befragten auch gebeten einzuschätzen, wie gut ihr Haushalt mit den verfügbaren finanziellen Mitteln zurechtkommt.

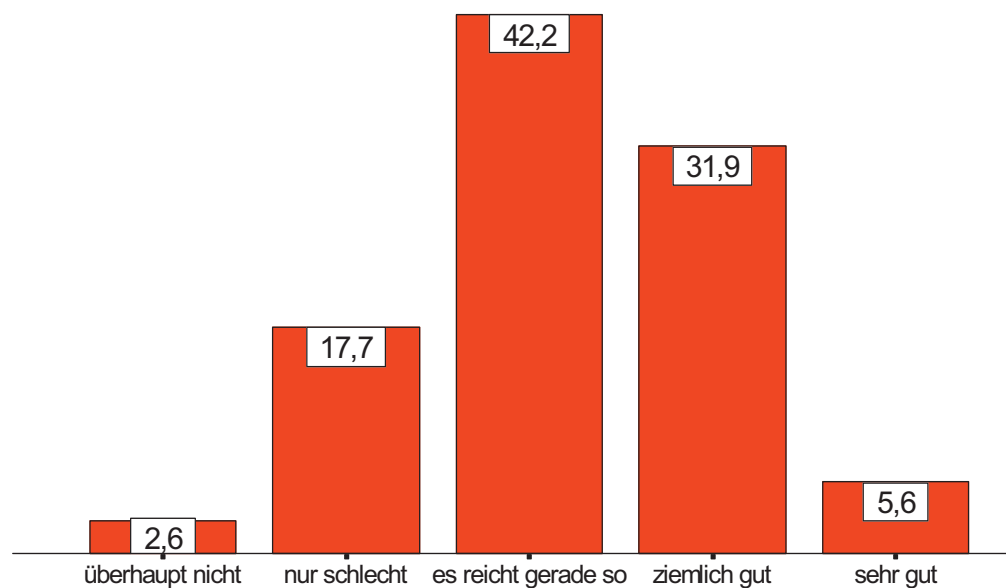


Abbildung 5: Bewertung des verfügbaren Haushaltseinkommens: "Wie gut kommen sie mit ihrem Haushaltseinkommen zurecht?"

Hier geben 20,3% an, ihr Haushalt komme mit den zur Verfügung stehenden finanziellen Mitteln nur schlecht (17,6%) oder überhaupt nicht (2,6%) aus. Weitere 42,2% bezeichneten die finanzielle Lage als „es reicht gerade so“. Gut zurecht kommen 31,9% der Interviewteilnehmer und 5,6% geben an, dass ihre finanzielle Situation sehr gut sei.

Insgesamt stellt sich damit die sozioökonomische Lage eines erheblichen Anteils der Haushalte der befragten Muslime als zumindest angespannt dar. Neben einem Fünftel, die mit dem Haushaltseinkommen allenfalls schlecht zurechtkommen, ist auch der berufliche Status bei der Mehrzahl allenfalls bis zum unteren Mittelbereich angesiedelt.

4.3.1.5 Der Bildungshintergrund

Um den unterschiedlichen Schulsystemen Rechnung zu tragen, wurde, neben dem Bildungsniveau, zugleich auch die Anzahl der bis zum Abschluss absolvierten Schuljahre thematisiert. 1,6% geben an, gar keinen Schulabschluss zu haben. Einen Grundschulabschluss (d.h. mindestens 4 und höchstens 7 Jahre bis zum Abschluss) geben 17,8% an. Damit liegt bei etwa einem Fünftel der Befragten die Schulbildung unterhalb des Niveaus eines Hauptschulabschlusses. Etwa ein Viertel (27,8%) haben eine mindestens 8-jährige Schulzeit mit einem Abschluss absolviert, der in etwa dem entspricht, was aktuell ein Hauptschulabschluss wäre. 23,2% haben eine mittlere Reife/Realschulabschluss vorzuweisen und 29,6% geben Abitur oder Fachabitur an.

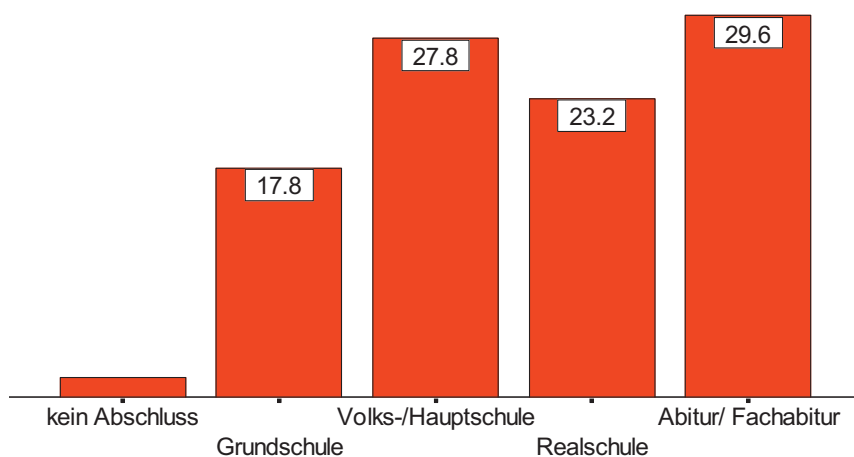


Abbildung 6: Höchster Schulabschluss der muslimischen Interviewteilnehmer

Weiter wurden die Teilnehmer gebeten, ihren höchsten berufsqualifizierenden Abschluss anzugeben.

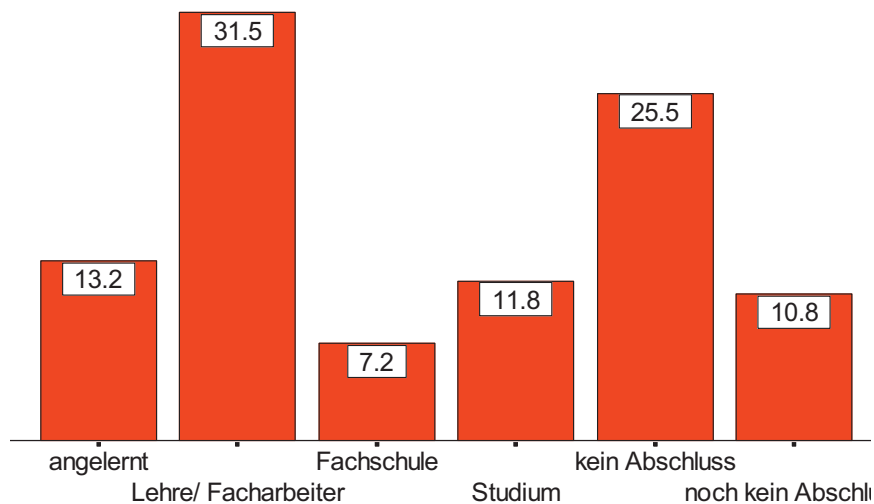


Abbildung 7: Beruflicher Ausbildungsabschluss der muslimischen Interviewteilnehmer

Nimmt man aus dieser Betrachtung die Schüler und Studenten sowie die in Berufsausbildung befindlichen Personen aus, dann verfügen 33,1% über keinerlei formalen, berufsqualifizierenden Abschluss.¹⁵ Rechnet man die lediglich angelehnten Personen hier hinzu (14,3%), dann beträgt der Anteil der beruflich gering qualifizierten Personen 47,4%.

Diesbezüglich besteht ein deutlicher Geschlechtsunterschied. Während von den weiblichen Befragten, die hierzu Angaben machten (n=350) 41,6% keinen berufsqualifizierenden Abschluss vorweisen können, liegt diese Quote bei den männlichen Befragten mit 27,4% deutlich niedriger. Umgekehrt liegt die Qualifizierung als Facharbeiter bei Männern mit 38,6% deutlich höher als bei den Frauen (25,4%). Insgesamt ist somit nicht nur das schulische sondern auch das berufliche Qualifikationsniveau der befragten Muslime relativ niedrig, was bei den weiblichen Befragten nochmals in erhöhtem Maße der Fall ist.

4.3.1.6 Zwischenfazit: Die Analysetichprobe

Mit der Befragung wurde die muslimische Wohnbevölkerung ab 18 Jahre erreicht. Die Studie erfasst Muslime unterschiedlicher Herkunftsländer, wobei – wie angesichts der Struktur der in Deutschland lebenden Migranten nicht anders zu erwarten – Personen türkischer Herkunft etwa drei Viertel ausmachen. Hinsichtlich des religiösen Bekenntnisses überwiegen in der Stichprobe Sunniten, was angesichts des Anteils aus der Türkei stammender Befragter zu erwarten ist. Mehr als drei Viertel der Befragten sind verheiratet oder leben in einer dauerhaften Partnerschaft. Die Partner/innen sind zu mehr als 95% ebenfalls Muslime, das heißt, gemischte Ehen oder Partnerschaften zwischen Muslimen und Nichtmuslimen sind eine seltene Ausnahme.

Das Bildungsniveau der Stichprobe ist relativ niedrig, knapp 50% geben Schulabschlüsse bis maximal zum Hauptschulabschluss an. Akademiker stellen eine deutliche Minderheit. Hinsichtlich der beruflichen Stellung dominieren Tätigkeiten als angelehnte oder ausgebildete Arbeiter. Eine relativ hohe Quote von 15,8% ist arbeitslos und/oder von entsprechenden

15 Von den n=95 Personen, die als aktuelle Tätigkeit Hausmann/Hausfrau angaben, erklärten etwa die Hälfte (55,8%), keinen berufsqualifizierenden Abschluss zu besitzen.

Versicherungs- bzw. Sozialleistungen abhängig. Entsprechend findet sich auch eine hohe Quote von Personen, bei denen das verfügbare Haushaltseinkommen eher knapp bemessen ist und subjektiv für nicht oder nur ganz knapp ausreichend erachtet wird.

Ein relevanter Teil der Stichprobe (mehr als ein Drittel) verfügt über die deutsche Staatsbürgerschaft. Nur ein geringer Teil hat schon seit Geburt die deutsche Staatsbürgerschaft. Die Aufenthaltsdauer in Deutschland weist indessen eine große Spanne auf. Etwa ein Viertel der Befragten lebt bereits seit seiner Geburt in Deutschland. In der überwiegenden Mehrzahl befinden sich die Befragten schon seit mehr als einem Jahrzehnt in Deutschland. Allerdings ist mehr als die Hälfte erst im Jugend- oder Erwachsenenalter nach Deutschland zugewandert.

4.3.2 Sprachlich-soziale Integration und Integrationseinstellungen

Im Folgenden werden sowohl Ausprägungen der praktischen, sprachlichen wie auch sozialen Integration in die Aufnahmegesellschaft beschrieben als auch auf der Einstellungsebene integrationsrelevante Haltungen zur Aufnahmegesellschaft analysiert.

Integration von Zuwanderern lässt sich in unterschiedlichen Dimensionen beschreiben. Neben der Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft, der Selbstverortung als deren Mitglied sowie der wertenden Beschreibung, inwieweit man sich in dem Aufnahmeland auch tatsächlich aufgenommen und wohl fühlen kann, ist auch das Ausmaß sozialer Interaktionen mit Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft, sowohl in informeller als auch formeller Hinsicht, bedeutsam. Dies bedingt, ob es überhaupt zu wechselseitigen Beziehungen kommt oder ob eher ein Nebeneinander, ohne direkte Kontakte festzustellen ist.

Eine wesentliche Voraussetzung für Integration ist – neben den Optionen zu sozialer Teilhabe in verschiedenen Gesellschaftsbereichen, insbesondere mit Blick auf sozioökonomische Partizipationschancen – vor allem die Sprache als das zentrale Medium sowohl des Erwerbs von Qualifikationen und der Realisierung sozialer Teilhabe als auch als Voraussetzung eines gelingenden sozialen Kontaktes zwischen Zuwanderern und Einheimischen.

4.3.2.1 Identifikation mit dem Aufnahmeland Deutschland

Als globale Indikatoren des Verhältnisses zum Aufnahmeland Deutschland wurden die Identifikation und Verbundenheit mit dem Aufnahmeland sowie die subjektive Bewertung der eigenen Befindlichkeit in Deutschland erhoben.

Hinsichtlich der Verbundenheit mit Deutschland wurden jene Befragte, die nicht seit der Geburt die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, gebeten, auf einer fünfstufigen Skala (1-5) anzugeben, ob sie sich eher als Deutsche oder aber eher als Angehörige ihres Herkunftslandes fühlen. N=30 Befragten, die seit ihrer Geburt die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, wurde diese Frage nicht vorgelegt. Weitere n=36 Befragte wollten sich zu dieser Frage nicht äußern.

Von den 904 gültigen Fällen, geben lediglich n=15 (1,7%) an, sich nur als Deutsche zu fühlen. Eher als Deutsche definieren sich n=95 (10,5%). Etwa ein Drittel (31,4%) fühlt sich gleichermaßen Deutschland und ihrem Herkunftsland verbunden, während 56,4% sich "eher" (28,1%) oder "ausschließlich" (28,3%) ihrem Herkunftsland verbunden fühlen. Der Mittelwert liegt bei 3.7 (SD=1.04), der Median liegt in der Kategorie 4. Demnach ist eine überwiegende

Selbstdefinition als Deutscher eher selten anzutreffen. Die Verbundenheit mit dem Herkunftsland ist bei der Mehrzahl recht deutlich.

Gleichwohl fühlt sich ein großer Teil der Befragten in der deutschen Aufnahmegesellschaft wohl. So gibt die weit überwiegende Mehrheit an, sich in Deutschland „eher wohl“ (60,8%) oder „sehr wohl“ (26,1%) zu fühlen. Nur 4,1% geben an sich „sehr unwohl“ und 9,0% sich „eher unwohl“ zu fühlen. Je ausgeprägter die Verbundenheit mit Deutschland ausfällt, desto eher fühlen sich die Befragten in Deutschland auch wohl ($r=.26$; $p<.001$).

Weiter zeigt sich ein deutlicher Zusammenhang mit dem nach entwicklungspsychologischen Kriterien gruppierten Zeitpunkt der Zuwanderung: Je älter die Befragten zum Zeitpunkt der Zuwanderung waren, desto stärker fühlen sie sich ihrem Herkunftsland verbunden.

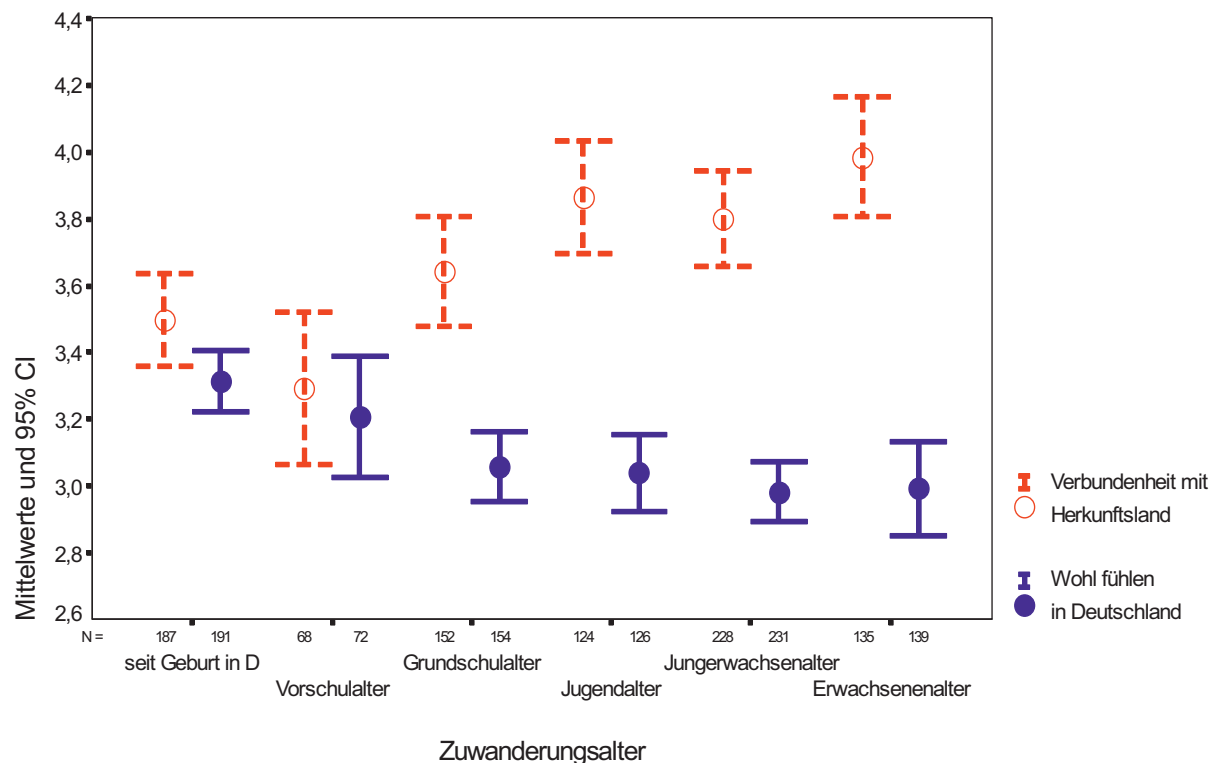


Abbildung 8: Mittelwerte der Verbundenheit mit dem Herkunftsland und Wohlfühlen in Deutschland nach Zuwanderungszeitpunkt

Weiter gilt, dass bei späterem Zuwanderungszeitpunkt auch das Wohlbefinden in Deutschland geringer ausgeprägt ist. Dieser Zusammenhang ist allerdings relativ schwach; in erster Linie findet sich hier ein Kontrast zwischen Personen, die spätestens im Vorschulalter nach Deutschland kamen oder die hier geboren wurden einerseits und den Personen, die später zuwanderten andererseits.

4.3.2.2 Praktizierte Integration: Sprachgebrauch und soziale Kontakte

Ein wichtiger Indikator einer im Alltag auch umgesetzten sozialen Integration in die Gesellschaft des Aufnahmelandes ist das Ausmaß tatsächlicher, informeller sozialer Beziehungen und Kontakte zu Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft. Hierzu wurde erhoben, wie groß der Anteil Deutscher unter den Freunden ist und – als ein konkretisiertes Beispiel

alltäglicher Einbeziehung in soziale Aktivitäten der Angehörigen des Aufnahmelandes – die Häufigkeit, mit der die Befragten von Deutschen zu sich nach Hause eingeladen wurden.

10,1% der Befragten geben an, dass unter ihren Freunden gar keine Deutschen seien. Weitere 36,2% erklären unter ihren Freunden seien nur einige Deutsche, überwiegend seien ihre Freunde nichtdeutscher Nationalität. Somit ist für 46,2% der Kontakt zu Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft recht begrenzt. Etwa ein Drittel (36,1%) gibt an, etwa gleich viele Deutsche und Nichtdeutsche unter den Freunden zu haben und bei 17,7% überwiegen die Deutschen unter den Freunden.

Dies korrespondiert mit den Angaben dazu, wie oft man im letzten Jahr von deutschen Freunden nach Hause eingeladen wurde. Etwa ein Drittel (34,6%) wurde "gar nicht" und weitere 22,4% "selten" von Deutschen zu sich nach Hause eingeladen. 18,6% geben „manchmal“ und 24,3% geben „oft“ (14,9%) oder „sehr oft“ (9,4%) an. Demnach ist eine praktische soziale Integration in die Aufnahmegesellschaft für eine recht große Teilgruppe zumindest in informeller Hinsicht nur sehr begrenzt gegeben. Etwa ein Drittel der Befragten bleibt zumindest informell von der deutschen Aufnahmegesellschaft ausgeschlossen, freilich ohne dies in jedem Fall auch negativ zu erleben, wie die Angaben zum Wohlfühlen in Deutschland nahe legen.

Hinsichtlich formeller sozialer Kontakte wurde weiter erhoben, ob die Befragten in einem „deutschen Verein“ (abgegrenzt von muslimischen Organisationen und Vereinen) aktiv sind. 106 Personen (11,0%) geben an, in einem solchen deutschen Verein aktiv zu sein. Diese Mitgliedschaft ist bei Männern mit 15,1% deutlich häufiger anzutreffen als bei Frauen (4,1%).

Zur Art der Vereinszugehörigkeit waren Mehrfachnennungen möglich. Es dominiert erwartungsgemäß mit 51,9% die Zugehörigkeit zu einem Sportverein. (n=14) 13,2% geben eine Gewerkschaftsmitgliedschaft, (n=9) 8,5% geben bildungsbezogene Vereinigungen und 6,6% (n=7) eine Mitgliedschaft in einer politischen Partei an.

Im Vergleich dazu wurde auch erhoben, ob die Befragten in einem muslimischen/islamischen Verein/Organisation engagiert sind. Hier geben 10,1% (n=97) an, in dieser Weise aktiv zu sein. Diesbezüglich ist der Unterschied zwischen Männern (11,1%) und Frauen (8,4%) nicht so ausgeprägt wie bei den deutschen Vereinen. Auch hier waren bei der Nachfrage zur Art des Vereins Mehrfachnennungen möglich. Es dominieren dabei eindeutig die Aktivitäten in einem islamischen Kulturverein, einem Islamzentrum oder einem Verein zum Bau oder Erhalt von Moscheen. In dieser Weise waren n=75 der Befragten (7,7% der gesamten Stichprobe und 77,3% der in islamisch/muslimischen Vereinen Aktiven) engagiert.

Betrachtet man die beiden Arten der formellen sozialen Aktivitäten (deutsche Vereine vs. islamisch/muslimische Vereine) gemeinsam, so findet sich eine gewisse Polarisierung: 81,2% sind in keinerlei Vereinsaktivität eingebunden. 7,9% engagieren sich ausschließlich in einem muslimisch/islamischen Verein, 8,7% nur in einem deutschen Verein und 2,2% sind in beiden Bereichen aktiv. Wenn die Befragten in Vereinen aktiv sind, dann entscheiden sie sich also überwiegend entweder für deutsche oder aber eher landsmannschaftliche/islamische Einrichtungen.

Erwartungsgemäß korreliert der Umfang der Kontakte zu Deutschen sowie die Häufigkeit der Einladungen von Deutschen mit der Art des Engagements in den Vereinen. So berichten von den nicht in Vereinen engagierten Befragten 48,1% "gar keine" oder nur "wenige" deutsche

Freunde zu haben. Im Falle eines Engagements in einem deutschen Verein (ausschließlich) sinkt diese Quote auf 16,9%, im Falle der Aktivität sowohl in muslimischen als auch deutschen Vereinen ist sie mit 26,3% ebenfalls unter dem Durchschnitt. Sofern die Befragten sich nur in islamischen Vereinen engagieren, liegt diese Quote mit 66,2% am höchsten. Ähnliches gilt für Einladungen zu Deutschen nach Hause: Sind die Befragten in einem deutschen Verein aktiv, geben 13,3% von ihnen an, im letzten Jahr "nie" zu Deutschen nach Hause eingeladen worden zu sein. Jene, die gar nicht in Vereinen aktiv sind, geben dies zu 35,8% an. Sofern die Befragten ausschließlich in einem muslimischen Verein aktiv sind, liegt diese Quote hingegen bei einem Spitzenwert von 50%. Insoweit geht mit der Einbindung in organisierte Formen der Freizeitgestaltung über Vereine auch eine Wirkung auf die informellen Kontaktfrequenzen einher. Das Engagement in rein muslimischen Einrichtungen ist relativ oft damit verbunden, dass die Kontakte zu Mitgliedern der deutschen Aufnahmegesellschaft sehr begrenzt sind.

Die sprachliche Integration wurde über Indikatoren der Sprachperformanz erfasst. Dazu wurde erhoben, wie oft die Befragten in ihrem Freundeskreis deutsch sprechen, welchen Anteil an der Zeitungslektüre bei ihnen deutschsprachige Publikationen ausmachen und welchen Anteil deutschsprachige Sendungen an ihrem Fernsehkonsum haben.

Zur Sprache im Freundeskreis geben 12,1% an, dort "nie" und weitere 26,2% nur "selten" Deutsch zu sprechen. Ein Viertel (25,5%) sprechen mit Freunden etwa gleich häufig Deutsch und eine andere Sprache, 24,1% sprechen häufiger Deutsch als andere Sprachen und 12,1% sprechen immer Deutsch. Insoweit ist die Sprachperformanz im unmittelbaren Umfeld recht heterogen. Mindestens ein Drittel verwendet jedoch in der Freizeit, bei informellen Kontakten zu Personen außerhalb der Familie, kaum die deutsche Sprache.

Dies spiegelt sich auch in den Präferenzen für die eigene Muttersprache bzw. für Deutsch bei der Mediennutzung wieder. So geben 15,8% an, gar keine deutschsprachigen Zeitungen zu lesen, sondern ausschließlich Zeitungen in einer anderen Sprache. Bezogen auf das Fernsehen liegt diese Quote bei 10,9%.

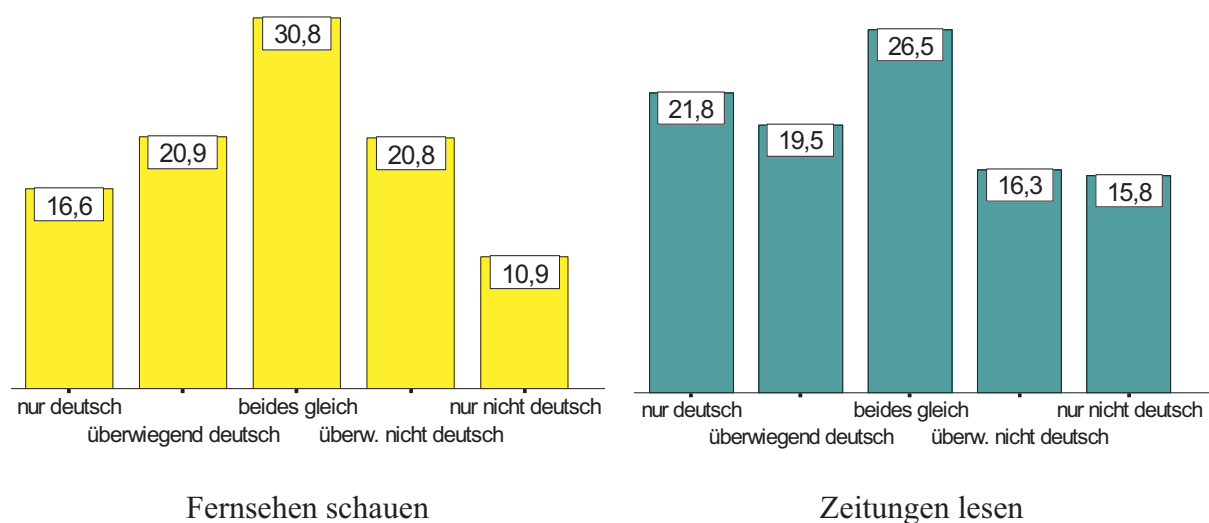


Abbildung 9: Sprachgebrauch beim Fernsehen und Zeitungslesen

Fasst man die Angaben derer zusammen, die überwiegend oder immer Fernsehen oder Zeitung in einer anderen als der deutschen Sprache nutzen, dann beläuft sich diese Quote für die

Zeitungen auf 32,1% und beim Fernsehen auf 31,7%. Bei den Zeitungslesern ist allerdings die Quote derer, die mindestens überwiegend Deutsch lesen, etwas höher als dies für das Fernsehen gilt.

4.3.2.3 Die Skala alltägliche sprachlich-soziale "Integrationspraxis"

Aus den Angaben zum Gebrauch der deutschen Sprache im Freundeskreis sowie bei TV-Konsum und Zeitungslektüre, dem Anteil Deutscher an den Freunden, der Häufigkeit der Einladung durch Deutsche sowie der Identifikation mit Deutschland als Aufnahmeland wurde eine zusammenfassende Skala „Integrationspraxis“ gebildet. Eine exploratorische Faktoranalyse ergab eine einfaktorielle Lösung, mit der 53,5% der Varianz aufgeklärt werden. Insoweit handelt es sich um ein aus mehreren Komponenten zusammengesetztes, eindimensionales Konstrukt, das als im Alltag gelebte, praktizierte sprachlich-soziale Integration bezeichnet werden kann. Eine Analyse der internen Konsistenz ergab einen mit $\alpha = .82$ sehr zufrieden stellenden Wert.

Die Werte dieser Skala können zwischen 1 und 5 variieren. Je höher die Ausprägung, desto stärker praktisch sprachlich-sozial integriert beschreiben sich die Probanden. Die so gebildete Skala ist einer Normalverteilung stark angenähert. Der Mittelwert liegt in der Stichprobe bei 2.76 (SD=.87).

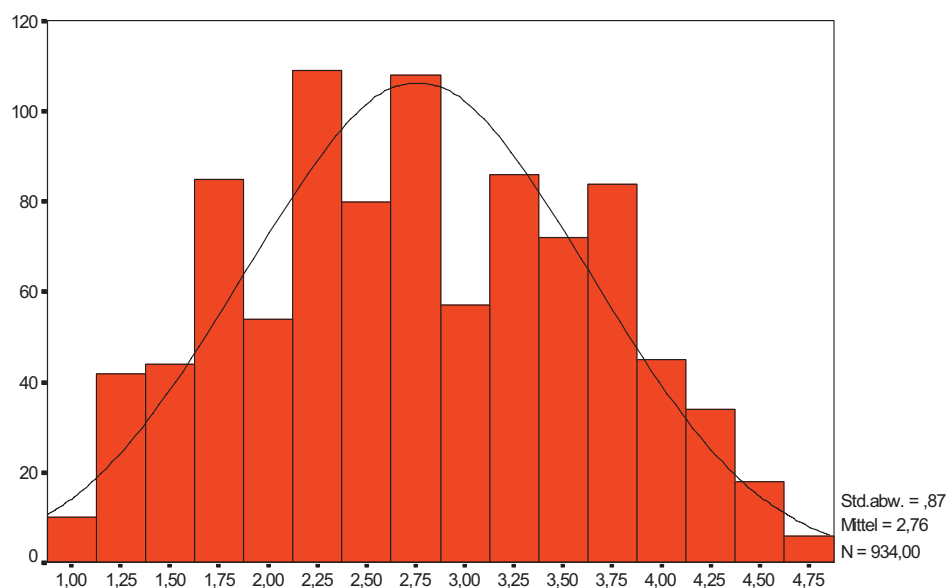


Abbildung 10: Verteilung der Werte der Stichprobe auf der Skala "sprachlich-soziale Integrationspraxis"

Ein Vergleich von Männern und Frauen zeigt einen signifikanten Unterschied: Männer (MW=2.89; SD=.85) sind besser sprachlich-sozial integriert als die weiblichen Befragten (MW=2.56; SD=.88); ($T=5.66$, $df=932$; $p<.001$).

Stuft man die Befragten (verteilungsunabhängig) in vier Gruppen ein, dann sind 19,4% (Skalenwert <2) als schlecht integriert, weitere 37,6% (Skalenwert ≥ 2 und <3) als mäßig integriert, 32,0% (Skalenwert ≥ 3 und <4) als zufrieden stellend bis gut integriert und 11,9% als gut bis sehr gut integriert zu bezeichnen.

Diese Einteilung, die maßgeblich auch auf Selbstangaben zu Kontakten und zur Verwendung der deutschen Sprache im Alltag rekurriert, weist eine hohe Übereinstimmung mit den durch die Interviewer, also Dritte, fremd eingeschätzten Fähigkeiten des deutschen Sprachgebrauchs auf. Diese Einschätzung, die nur für zumindest teilweise in deutscher Sprache geführte Interviewpartner gegeben werden konnte, korreliert zu $r=.60$ ($p<.001$) mit der hier gebildeten Variable der Integrationspraxis. Ebenso findet sich ein deutlicher Zusammenhang zwischen der Ausprägung auf der Skala "Integrationspraxis" mit dem Umstand, ob das Interview in deutsch geführt wurde (Cramers $V=.61$; $p<.001$), was für die Validität dieser Skala spricht.

Bei jenen, die kaum integriert sind, wurden nur 3,3% der Interviews in deutscher Sprache geführt. Bei den gut bis sehr gut integrierten liegt diese Quote demgegenüber bei 87,4%.

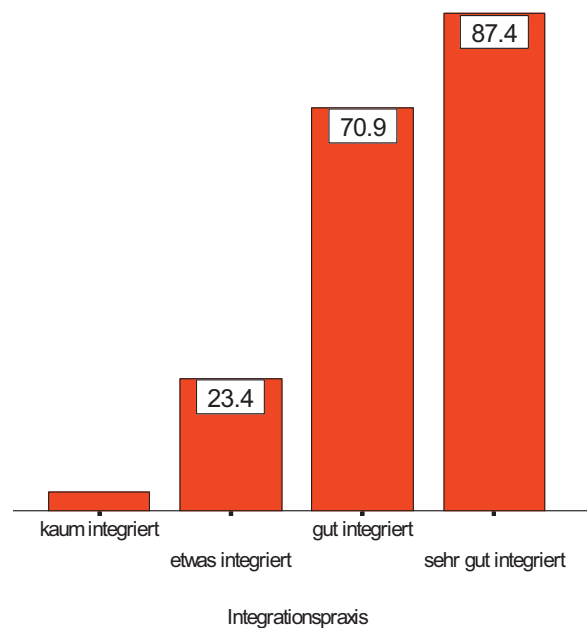


Abbildung 11: Prozent der in deutscher Sprache geführten Interviews und Gruppierung nach der Ausprägung auf der Skala "Integrationspraxis"

Hinsichtlich der Sprache wurde den Teilnehmern auch die Frage vorgelegt, inwieweit sie der Auffassung sind, dass für Muslime kostenlose Sprachkurse angeboten werden sollten. Dies kann als Indikator für einen durch die Zielgruppe selbst gesehenen Bedarf einer spezifischen Form der Integrationsförderung angesehen werden.

72,4% der Muslime stimmten einer solchen Aussage völlig zu und 19,3% erklärten, dem eher zuzustimmen. Hier zeigen sich keinerlei Unterschiede zwischen den nach ihrer Integrationspraxis gruppierten Probanden, so dass davon ausgegangen werden kann, dass die Relevanz deutscher Sprachkenntnisse und die Bedeutsamkeit entsprechender Schulungsmaßnahmen dann, wenn diese kostenlos sind, von nahezu allen gesehen werden.

Der Zusammenhang zwischen der praktischen sprachlich-sozialen Integration, wie sie über diese Skala erfasst wird, und der Dauer des Aufenthaltes in Deutschland ist, betrachtet man nur jene Befragte, die nicht bereits seit ihrer Geburt in Deutschland leben, mit $r=.10$ ($p>.01$) zwar signifikant, aber nur schwach ausgeprägt. Werden die in Deutschland Geborenen einbezogen (hier mit ihrem Lebensalter als Maß der Aufenthaltsdauer) ist dieser Zusammenhang nur unwesentlich höher ($r=.12$; $p<.01$).

Wesentlich stärker und zudem aussagekräftiger ist der Zusammenhang mit dem unter entwicklungspsychologischen Kriterien gruppierten Zuwanderungszeitpunkt: Je später der Zuwanderungszeitpunkt gelegen ist, desto niedriger ist der Skalenwert für Integrationspraxis ($r=-.32$; $P<.001$). In der folgenden Grafik sind die Mittelwerte auf der Skala Integrationspraxis, abhängig vom Zuwanderungszeitpunkt, getrennt für Männer und Frauen dargestellt.

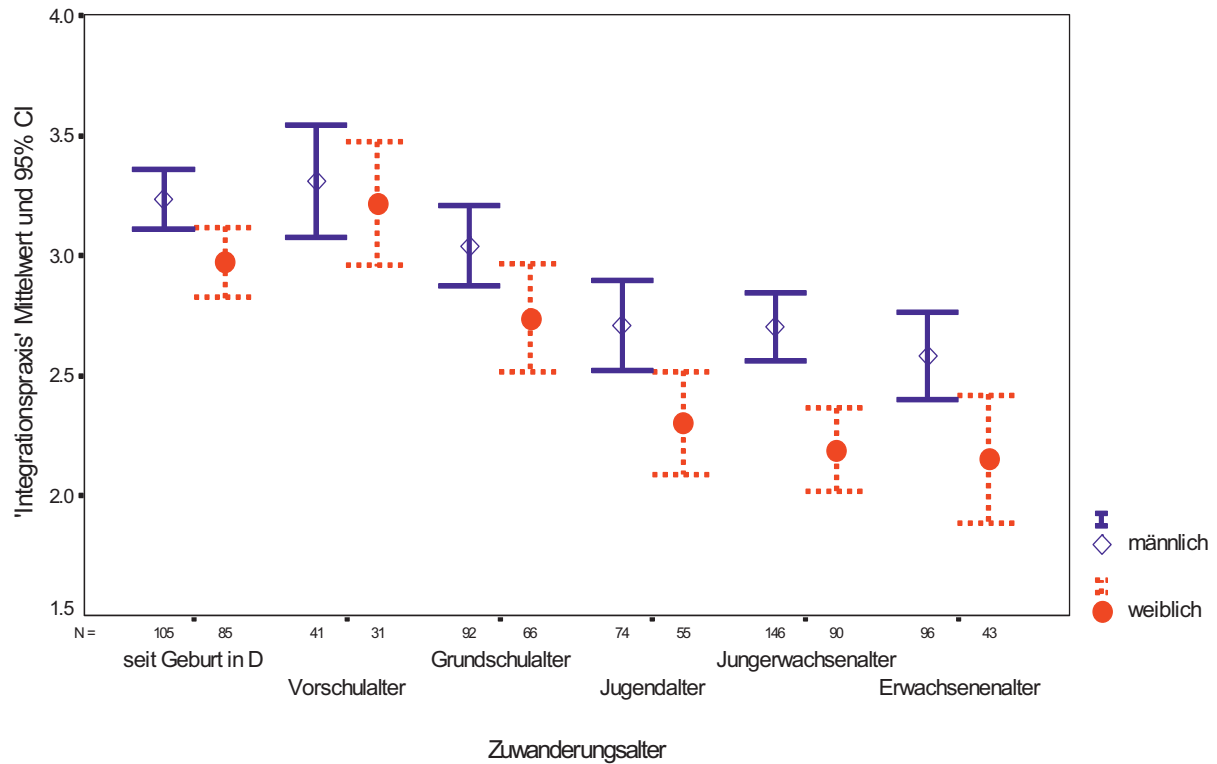


Abbildung 12: Skalenwerte "Integrationspraxis" nach Zuwanderungszeitpunkt und Geschlecht

Danach sind die Unterschiede der praktischen Integration zwischen Männern und Frauen um so höher, je später der Zuwanderungszeitpunkt war. Weiter ist die Frage, ob die Zuwanderer in Deutschland wenigstens die Grundschule absolviert haben, eine entscheidende Zäsur. Hier liegt offenkundig ein qualitativer Sprung. Unterschiede zwischen jenen, die im Jugendalter, Jung erwachsenenalter oder Erwachsenenalter zugewandert sind, finden sich kaum noch.

4.3.2.4 Integrationsrelevante Einstellungen und Einstellungsmuster

Neben der tatsächlich praktizierten sprachlichen und sozialen Integration wurden die Befragten auch zu integrationsrelevanten Einstellungen befragt. Im Erhebungsinstrument wurden dazu wertende Aussagen hinsichtlich der Beibehaltung der Kultur des Herkunftslandes, der Notwendigkeit einer Anpassung an die Kultur des Aufnahmelandes sowie der Akzeptanz und Befürwortung von Segregation und kultureller Isolation von Zuwanderern verwendet.

Tabelle 1: Integrationsbezogene Einstellungen, Verteilung der Einzelitems

	MW	SD	Verteilung gültiger Antworten				gültige N
			<i>stimme gar nicht zu</i>	<i>stimme eher nicht zu</i>	<i>stimme eher zu</i>	<i>stimme völlig zu</i>	
Ausländer in Deutschland sollten ihre Kultur beibehalten.	3.65	0.64	1.6%	4.0%	22.8%	71.6%	955
Zuwanderer, die nach Deutschland kommen, sollten ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen.	3.20	0.91	7.9%	9.5%	37.2%	45.4%	955
Ausländer, die in Deutschland ihre Kultur behalten möchten, sollten unter sich bleiben.	1.65	0.97	61.6%	20.7%	8.6%	9.1%	943
Verschiedene ethnische Gruppen sollten voneinander getrennt leben, um Probleme zu vermeiden.	1.37	0.76	76.4%	14.6%	4.9%	4.1%	944

Drei Viertel der Befragten stimmen der Aussage völlig zu, dass Zuwanderer auch in Deutschland die Kultur ihres Herkunftslandes weiter pflegen sollten. Nur 5,6% stimmen dieser Aussage nicht zu. Etwas weniger stark ausgeprägt ist die Zustimmung zu der Aussage, dass Zuwanderer in Deutschland ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen sollten. Nahezu die Hälfte (45,4%) stimmen dieser Aussage völlig zu, weitere 37,2% stimmen eher zu. Es finden sich aber immerhin 18,4%, die einer solchen Aussage ablehnend gegenüberstehen.

Über 80% (82,3%) lehnen die Aussage ab, dass Ausländer, die in Deutschland ihre Kultur beibehalten möchten, unter sich bleiben sollten. Zustimmung erfährt diese Aussage allerdings durch fast ein Fünftel (17,7%), also seitens einer substanziellen Minderheit der Befragten. Noch deutlicher ist die Ablehnung einer Trennung (Segregation) unterschiedlicher ethnischer Gruppen zum Zwecke der Vermeidung von Konflikten. Das wird von nur 9% befürwortet.

Insgesamt dominiert danach eine Haltung, die zwar die Aufrechterhaltung der kulturellen Traditionen des Herkunftslandes favorisiert, gleichzeitig aber Segregationstendenzen eher ablehnend gegenübersteht. Die Frage, inwieweit auf der Verhaltensebene eine Anpassung an das Aufnahmeland erfolgen sollte, wird nicht ganz so eindeutig gesehen, wenngleich auch hier die Befürwortung einer gewissen Anpassung eher dominant ist. Eine Abkehr vom Herkunftsland ist den Angaben der Befragten überwiegend nicht zu entnehmen, ein Bestreben, sich in eine „Parallelgesellschaft“, in segregierte soziale Bereiche zurückzuziehen, ist ebenfalls selten. Dies ist zwar auch zu erkennen, betrifft aber in der Tendenz eine, allerdings durchaus nicht zu unterschätzende, Minderheit.

Zur Identifikation von Mustern der Einstellungen zur Integration wurde eine Clusteranalyse durchgeführt. Es handelt sich dabei um ein exploratives, iteratives Verfahren, mit dem Personen nach dem Kriterium der Ähnlichkeit ihres Antwortverhaltens in definierten Variablen so gruppiert werden, dass die Unterschiede innerhalb einer Gruppe möglichst gering, die Unterschiede zwischen verschiedenen Gruppen (Clustern) hingegen möglichst maximal sind. Identifiziert werden mithin Gruppen, die ähnliche Kombinationen von Einstellungen, mithin Einstellungsmuster bezogen auf die hier verwendeten vier Items aufweisen.

Die Clusteranalyse erbrachte eine gut interpretierbare Lösung mit drei Clustern. Die Mittelwerte der Befragten innerhalb dieser drei Gruppen sind in der folgenden grafischen Darstellung gegenübergestellt.

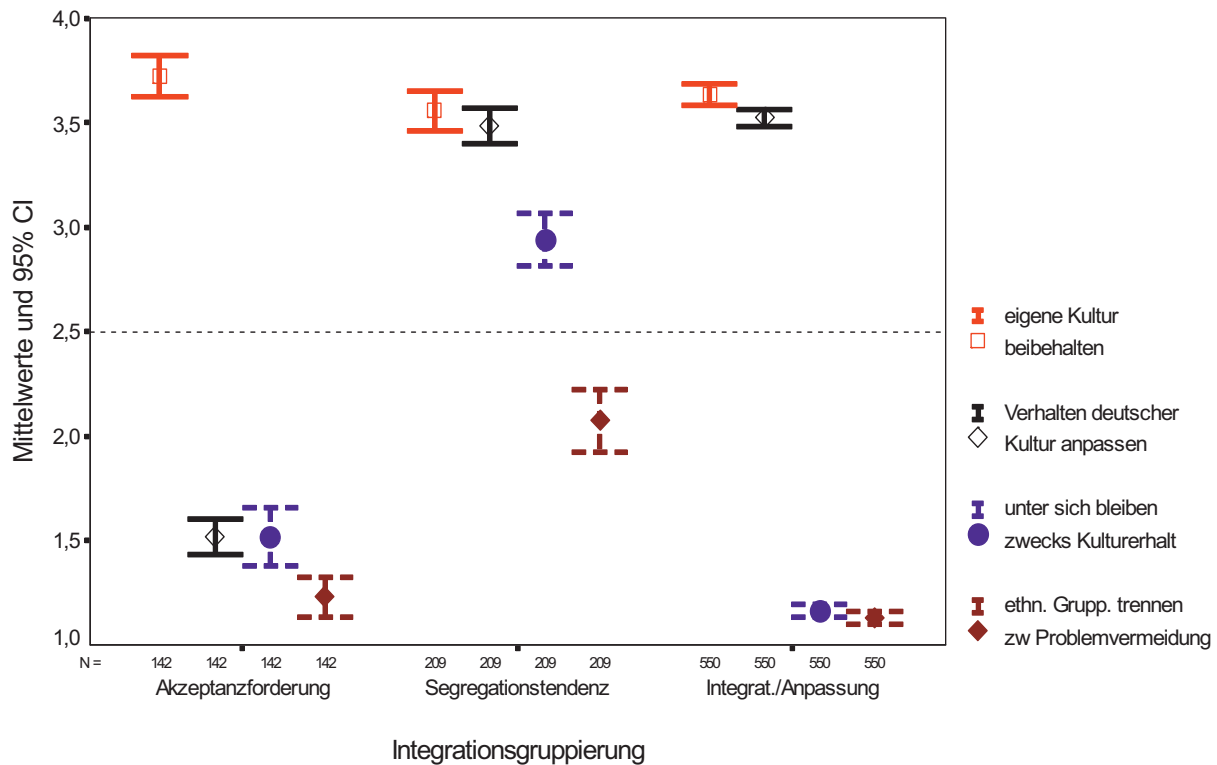


Abbildung 13: Gruppierung unterschiedlicher Kombinationen integrationsbezogener Einstellungen: Ergebnisse der Clusteranalyse (Mittelwert und 95% Konfidenzintervall der Angaben zu den Einzelitems bei den Personen innerhalb der drei identifizierten Cluster)

Die Integrationsgruppierung 1, von uns mit dem Begriff „Akzeptanzforderung“ umschrieben, enthält Personen, welche im Durchschnitt am deutlichsten befürworten, die Kultur des Herkunftslandes beizubehalten. Personen aus dieser Gruppe lehnen gleichzeitig eine ethnische Separierung und den Rückzug auf die Eigengruppe ebenso deutlich ab. Zugleich stehen sie aber auch einer Anpassung an die Gepflogenheiten des Aufnahmelandes im Vergleich zu den beiden anderen Gruppen am stärksten ablehnend gegenüber. Diese Gruppe umfasst n=142 Probanden (ca. ein Sechstel der Befragten) und kann charakterisiert werden als jene Personengruppe, die eine offensive Vertretung kultureller Andersartigkeit und deren Beibehaltung mit einem Insistieren auf Beteiligungswünschen und Zugehörigkeitsansprüchen kombinieren.

In dem zweiten Cluster, der sich mit dem Begriff „Segregationstendenz“ umschreiben lässt, ist neben dem Beibehalten der eigenen Kultur zwar auch die Befürwortung einer Anpassung an die Aufnahmegesellschaft zu erkennen. Dies scheint aber eher äußerlich zu bleiben, denn zugleich werden Segregation und ein Rückzug auf die Eigengruppe deutlich stärker befürwortet, als das in Gruppe 1 und Gruppe 3 der Fall ist. Die Gruppe 2 enthält mit n=209 Personen etwas mehr als ein Fünftel der gültigen Fälle (23%).

Cluster 3, den wir als „Integration/Anpassung“ umschreiben, stellt mit n=560 Personen (61% der gültigen Fälle) die größte Gruppe. Die Probanden hier betonen zum einen, wie auch die Probanden der anderen beiden Cluster ein Interesse an einer Beibehaltung und Pflege der Kultur ihres Herkunftslandes. Anders als Integrationsgruppe 1 befürworten sie indessen auch eine Anpassung an das Herkunftsland auf der Verhaltensebene und lehnen, anders als die Integrationsgruppe 2, eine ethnische oder kulturelle Segregation eindeutig ab.

Die Verteilung des Ausmaßes der im Alltag praktizierten sprachlich-sozialen Integration unterscheidet sich zwischen diesen drei Clustern ganz deutlich: Der Mittelwert für die dritte Gruppe ist signifikant höher (MW=2.84 SD=.87) als die Werte für die Gruppe 1 (MW=2.63; SD=.83) und für die Gruppe 2 (MW=2.63; SD=.89) ($F_{[2;867]}=5.95$; $p<.01$). Gruppe 1 und 2 unterscheiden sich hingegen nicht signifikant.

Eine genauere Betrachtung der in diese Skala eingehenden Subdimensionen verdeutlicht weiter, in welcher Hinsicht sich die Art der praktischen Integration zwischen diesen verschiedenen Einstellungsmustern gleichwohl unterscheidet. Die Angaben der Befragten dazu, in welchem Maße sie sich mit Deutschland verbunden fühlen, zeigt im Einklang mit unserer Interpretation der Ergebnisse aus o.a. Clusteranalyse, dass die Identifikation mit Deutschland als Aufnahmeland bei der Gruppe „Akzeptanzforderung“ am geringsten ausgeprägt ist. Sie betont ihre Andersartigkeit mit Blick auf ihre Herkunftskultur offenkundig am deutlichsten. Im mittleren Bereich liegt die Gruppe „Segregationstendenz“ während die Identifikation mit Deutschland als Aufnahmegesellschaft in der Gruppe „Integration/Anpassung“ am deutlichsten ist, was auch für die gewählte Interpretation der Einstellungsmuster spricht.

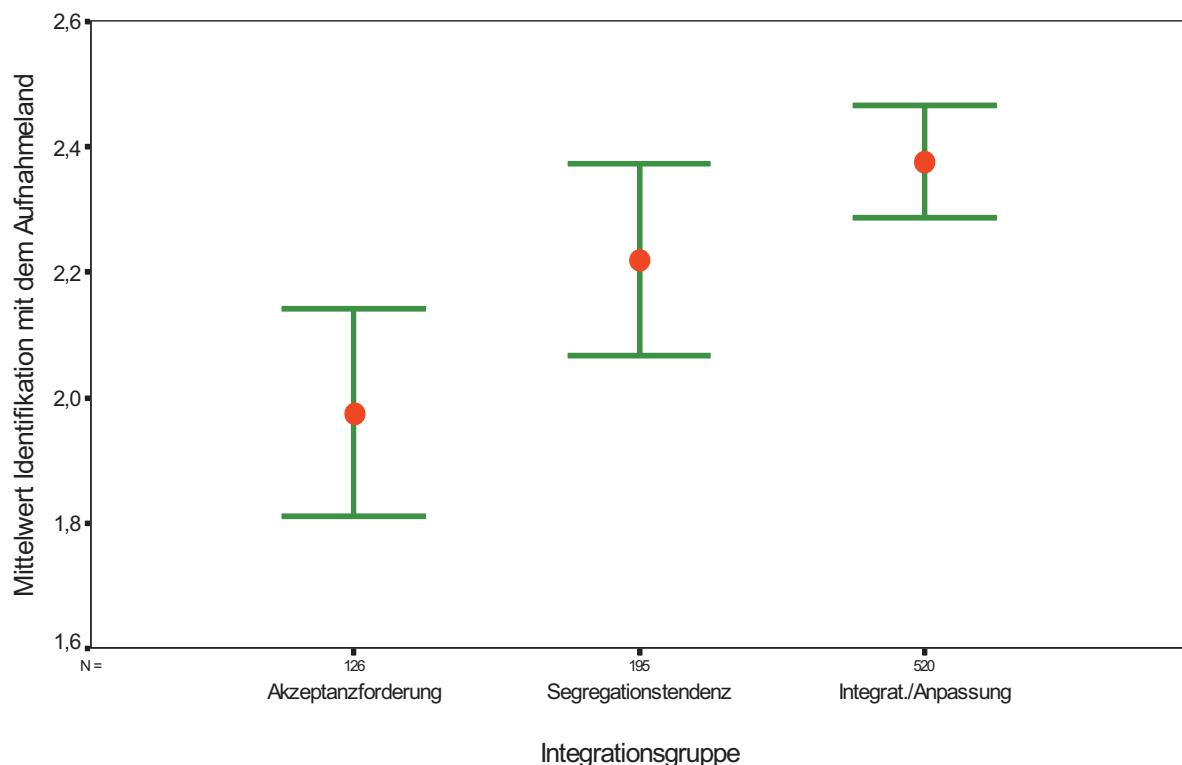


Abbildung 14: Mittelwert der Identifikation mit dem Aufnahmeland Deutschland nach Integrationseinstellungen

Betrachtet man weiter die Subdimensionen des alltäglichen Sprachgebrauchs und der tatsächlichen Kontakte zu Einheimischen, so erweist sich, dass offenkundig der Sprachgebrauch im Alltag zwischen den Einstellungsgruppen eher weniger differenziert. Auffallend sind hier allenfalls die etwas niedrigeren Werte des deutschen Sprachgebrauchs in der Gruppe "Segregationstendenz" im Vergleich zur Gruppe "Akzeptanzforderung".

Die Kontaktfrequenz unterscheidet sich gleichfalls am ehesten zwischen der Gruppe 3 einerseits und den Gruppen 1 und 2 andererseits. Die Gruppen "Akzeptanzforderung" und "Segregationstendenz" sind hier kaum unterscheidbar.

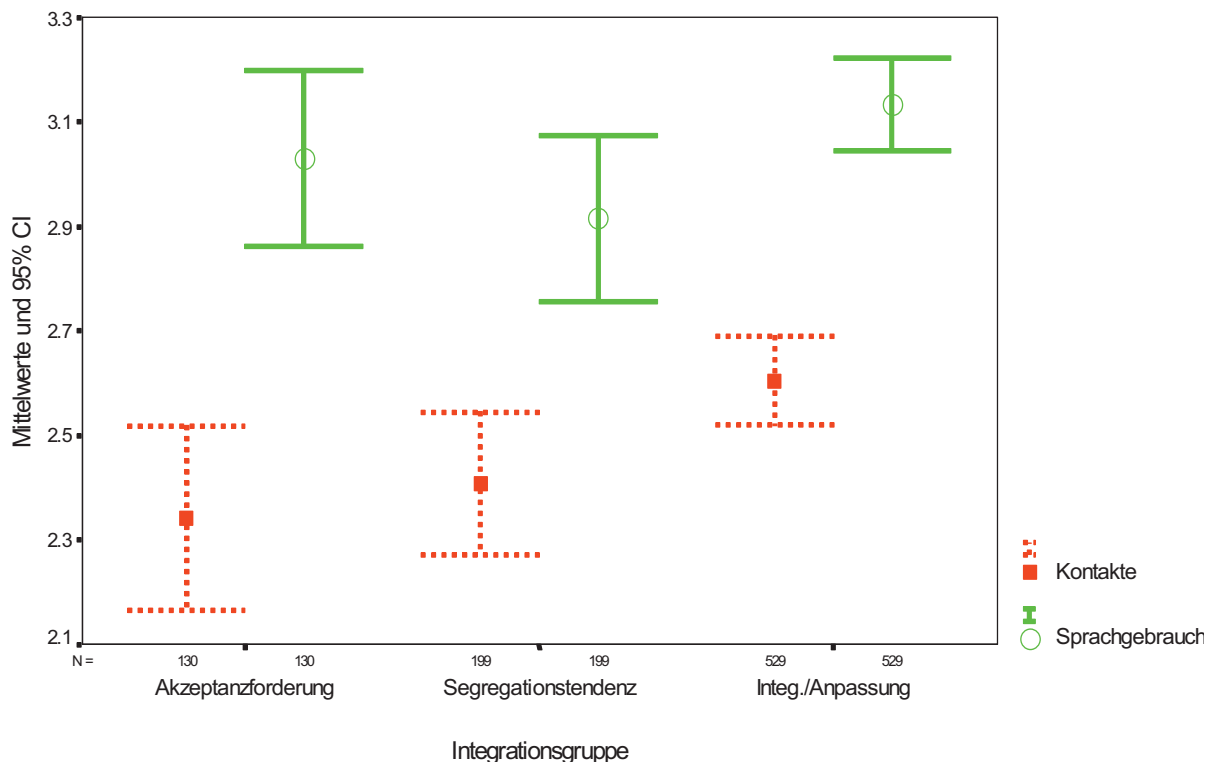


Abbildung 15: Mittelwert und 95% Konfidenzintervall des Gebrauchs der deutschen Sprache im Alltag sowie der Kontakte zu Deutschen nach IntegrationsEinstellungsgruppe

Insgesamt unterstreicht dies die inhaltliche Validität der gefundenen Gruppierung der Personen nach ihren integrationsbezogenen Einstellungen, die sich auch in der alltäglichen Verhaltenspraxis voneinander unterscheiden lassen.

4.3.2.5 Zwischenfazit: Sprachlich-soziale Integration und IntegrationsEinstellungen

Insgesamt lässt sich die Mehrheit der befragten Muslime (etwa zwei Drittel) auf der Einstellungsebene als integrationsorientiert bei gleichzeitiger hoher Betonung der Bedeutung einer Pflege ihrer kulturellen Wurzeln und Eigenarten charakterisieren. Ein weiteres Sechstel dokumentiert ein Insistieren auf kultureller Eigenart ohne eine Bereitschaft zur Anpassung an die Aufnahmegesellschaft aber auch ohne eine Tendenz, sich von der Aufnahmegesellschaft zurückzuziehen. Etwa ein Fünftel lässt, neben einer Betonung ihrer kulturellen Eigenständigkeit und -art, auf der Einstellungsebene deutliche Tendenzen eines Rückzugs in die ethnisch-kulturell definierte Eigengruppe erkennen.

Mit Blick auf die tatsächlich praktizierte Integration lässt sich etwa ein Fünftel als sprachlich und sozial schlecht integriert und weitere 37,6% als allenfalls mäßig integriert kennzeichnen. Etwa die Hälfte der Befragten ist somit in einer Situation, in welcher die tatsächliche sprachliche und soziale Integration nicht unerhebliche Probleme zu bereiten scheint.

Bei nur etwa einem Drittel könnte man in diesem Sinne von einer zufrieden stellenden, tatsächlichen, auch sozial-informell praktizierten Einbindung in die Aufnahmegesellschaft

sprechen. Eine sehr gut gelungene, alltäglich praktizierte Integration ist nur bei etwas mehr als 10% zu erkennen.

Enorm hoch ist mit ca. 40% die Quote derer, die im Freundeskreis nie oder nur sehr selten Deutsch sprechen, was auf die doch relativ geringen sozialen Interaktionen zwischen einem großen Teil der muslimischen Zuwanderer und der einheimischen Bevölkerung verweist. Auch im Mediennutzungsverhalten zeigen sich diese Integrationsprobleme. So nutzen immerhin mehr als 30% überwiegend oder ausschließlich Massenmedien in ihrer Muttersprache, womit deren sprachliche aber auch soziale Integration in die Aufnahmegesellschaft sicherlich nicht befördert wird.

Auffallend ist weiter, dass das Engagement in muslimischen Vereinen und Organisationen weit überwiegend mit einem Rückzug von der deutschen Gesellschaft, einer Verringerung der tatsächlich gelebten, im Alltag zu beobachtenden sozialen Interaktionen mit Vertretern der deutschen Aufnahmegesellschaft einhergeht.

In der Summe lässt sich somit für die Bevölkerung der Muslime ein erhebliches Defizit der praktischen sprachlichen und sozialen Integration in die deutsche Aufnahmegesellschaft konstatieren, obwohl in zwei Drittel der Fälle eine entsprechende Bereitschaft auf der Einstellungsebene durchaus vorhanden wäre.

Eine Bereitschaft zu einer völligen Assimilation an die deutsche Kultur und Gesellschaft, eine Aufgabe der eigenen kulturellen Identität, wird so gut wie gar nicht artikuliert. Es zeigt sich vielmehr eine enorm hohe Bedeutung der Kultur der Herkunftsländer bei der weit überwiegenden Mehrheit. Von zentraler Bedeutung ist insoweit die Balance zwischen Anpassung an die Aufnahmegesellschaft und Erhalt der eigenen kulturellen Identität. Eine deutliche Befürwortung parallelgesellschaftlicher Strukturen im Sinne einer Segregation findet sich diesbezüglich nur bei einer, allerdings substanziellen, Minderheit von etwa einem Fünftel der Muslime. Die überwiegende Mehrheit von 61% berichtet eine Bereitschaft zur Anpassung an die Aufnahmegesellschaft gepaart mit dem Versuch der Pflege der eigenen kulturellen Identität. Eine deutlich kleinere Gruppe äußert weder Anpassungsbereitschaft noch Segregationstendenzen. Dies sind Befragte, die offensiv eine Teilhabe in der Aufnahmegesellschaft ohne eigene Anpassung an diese fordern und sich nicht auf die Eigengruppe zurückziehen möchten. Diese Gruppe macht etwa ein Sechstel der Befragten aus.

4.3.3 Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen

Im Hinblick auf eines der zentralen Ziele der Studie, die Klärung möglicher Hintergründe islamistischer Radikalisierungspotenziale und deren nähere Umschreibung, ist aus theoretischer Sicht auch die Frage relevant, welchen Stellenwert diesbezüglich Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen haben. Insofern war in der Erhebung auch die Frage zu eruieren, in welchem Maße und in welchen Formen muslimische Zuwanderer in der deutschen Aufnahmegesellschaft individuell Ausgrenzungserfahrungen gemacht und Diskriminierungen erlebt haben. Daneben ist auch zu fragen, inwieweit die untersuchten Muslime – auch unabhängig von ihrer eigenen Person und direkten Diskriminierungserfahrungen – bezogen auf die Gruppe der Muslime insgesamt, entweder in Deutschland oder auch allgemeiner, auf globaler weltpolitischer Ebene eine Tendenz wahrnehmen, dass diese marginalisiert und negativ etikettiert wird, was auch als eine Form stellvertretender Viktimisierungserfahrung bzw., da es

sich um subjektive Deutungen handelt, als Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung bezeichnet werden kann.

Dazu wurden den Teilnehmern sowohl globale Aussagen zur Einschätzung der negativen Bewertung und Benachteiligung von Muslimen in Deutschland wie auch in der Welt vorgelegt, also auch Fragen dazu, in welchem Maße sie in den letzten 12 Monaten selbst erlebt haben, als Zuwanderer (Ausländer) benachteiligt oder geschädigt worden zu sein.

4.3.3.1 Individuelle Diskriminierungs- und Viktimisierungserlebnisse in Deutschland

Den Befragten wurden sieben verschiedene Formen von Ausgrenzungs- und Viktimisierungserlebnissen vorgegeben, mit der Bitte anzugeben, wie oft ihnen dies in den letzten 12 Monaten widerfahren sei. Die Antwortmöglichkeiten waren fünfstufig und reichten von 1 = „nie“, über 2 = „einmal“, 3 = „2 bis 5mal“, 4 = „6 bis 10mal“ bis zu 5 = „mehr als 10mal“.

Neben Wahrnehmungen von strafrechtlich zwar nicht relevanten, sozial aber durchaus merklichen Formen von Respektlosigkeit oder unhöflichem Verhalten, wurden auch strafrechtlich ggfs. bedeutsame Erlebnisse von Beleidigung, Sachbeschädigung und Körperverletzung erhoben. Ergänzt wird dies durch das Erlebnis einer Diskriminierung in öffentlichen Einrichtungen oder Behörden.

Mehr als die Hälfte der Befragten berichtet davon, sich als Ausländer komisch angeschaut, d.h. als irgendwie andersartig und abweichend betrachtet gefühlt zu haben. Unhöfliche Behandlungen beim Einkaufen oder abwertende, zurückweisende Äußerungen berichten etwa ein Drittel. Ca. ein Fünftel berichtet davon, sie seien bei Behörden benachteiligt worden.

Strafrechtlich relevante Viktimisierungserfahrungen, die nach Einschätzung der Befragten in ihrem Status als Ausländer/Zuwanderer begründet sind, berichten etwa ein Fünftel. Am häufigsten werden hier Beleidigungen angegeben. Demgegenüber sind Sachbeschädigungen (8,3%) und tätliche Angriffe (2,9%), die als Formen ausländerfeindlicher Übergriffe bezeichnet werden können, relativ selten.

Tabelle 2: *Individuelle Ausgrenzungs- und Viktimisierungserfahrungen als Ausländer*

	Verteilung gültiger Antworten					gültige N
	nie	1 mal	2 bis 5 mal	6 bis 10 mal	mehr als 10 mal	
Wie oft wurden Sie als Ausländer im letzten Jahr einfach nur komisch angeschaut?	47.7%	6.9%	18.8%	5.0%	21.6%	938
Wie oft wurden Sie als Ausländer im letzten Jahr beim Einkauf unhöflich behandelt?	65.4%	7.1%	16.9%	4.1%	6.5%	955
Wie oft wurden Ihnen gegenüber als Ausländer im letzten Jahr abwertende Äußerungen gemacht, wie z.B. "Geh zurück, wo Du herkommst."?	69.3%	8.6%	14.0%	2.9%	5.2%	963
Wie oft wurden Sie als Ausländer im letzten Jahr bei Behörden, wie z.B. der Polizei oder der Ausländerbehörde, benachteiligt?	79.8%	7.6%	8.8%	2.0%	1.9%	959
Wie oft wurden Sie als Ausländer im letzten Jahr von anderen Menschen absichtlich beleidigt, beschimpft oder angepöbelt?	76.0%	8.0%	10.3%	2.0%	3.6%	959
Wie oft ist es Ihnen als Ausländer im letzten Jahr passiert, dass Ihre Sachen absichtlich beschädigt oder zerstört wurden (z.B. Fenster kaputt gemacht)?	91.7%	3.1%	4.1%	0.6%	0.5%	959
Wie oft wurden Sie im letzten Jahr auf offener Straße absichtlich geschlagen, getreten oder sonst wie tätlich angegriffen?	97.1%	1.9%	0.9%	0.1%	0.0%	966

Auf Basis der Angaben zu diesen sieben Fragen wurde ein nach Intensität und Häufigkeit fünffach abgestufter Indikator personaler/individueller Diskriminierungserfahrungen gebildet, dessen Stufen in der folgenden Tabelle illustriert werden.

Als „nicht diskriminiert“ wurden die Befragten kategorisiert, die keine der angegebenen Diskriminierungserfahrungen im letzten Jahr erlebt haben. Probanden, die angaben, Erlebnis 1 ein- bis zehnmal oder die Erlebnisse 2 und 3 ein- bis fünfmal und Erlebnis 4 höchstens einmal sowie die Erlebnis 5 bis 7 niemals gehabt zu haben, wurden als „leicht diskriminiert“ klassifiziert. Hatten Befragte das Erlebnis 1 mehr als zehnmal und/oder das Erlebnis 2 und 3 mehr als sechsmal, das Erlebnis 4 zwei- bis fünfmal oder das Erlebnis 5 einmal sowie die Erlebnisse 6 und 7 niemals erfahren, wurden sie als Personen mit mittlerer Diskriminierungserfahrungen eingeordnet. Als schwer diskriminiert wurden diejenigen Probanden eingestuft, die angaben, Erlebnis 4 mehr als fünfmal, Erlebnis 5 zwei- bis zehnmal oder Erlebnis 6 ein- bis fünfmal und Erlebnis 7 einmal erfahren zu haben. Muslime, die das Erlebnis 5 mehr als zehnmal und/oder die Erlebnisse 6 mehr als fünf oder 7 mehr als einmal erfahren haben, wurden als schwerstdiskriminiert eingeordnet.

Tabelle 3: Kategorisierung personaler Diskriminierungserfahrungen als Zuwanderer

	nie	einmal	2 bis 5 Mal	6 bis 10 Mal	mehr als 10 Mal
1. komisch angeschaut	ND	LD	LD	LD	MD
2. unhöflich behandelt	ND	LD	LD	MD	MD
3. abwertende Äußerungen	ND	LD	LD	MD	MD
4. Beleidigungen / Beschimpfungen	ND	LD	MD	SD	SD
5. Benachteiligung bei Behörden	ND	MD	SD	SD	SSD
6. Beschädigung / Zerstörung von Sachen	ND	SD	SD	SSD	SSD
7. Tätlicher Angriff	ND	SD	SSD	SSD	SSD

Anmerkung: ND = nicht diskriminiert, LD = leichte Diskriminierung, MD = mittlere Diskriminierung, SD = schwere Diskriminierung, SSD = Schwerstdiskriminierung

Als nicht diskriminiert in diesem Sinne beschreiben sich etwa ein Drittel (34,5%) der Stichprobe. 22,6% berichten über leichte und 20,9% über mittelgradige personale Diskriminierungserlebnisse. Schwere (18,6%) oder sehr schwere (3,5%) Diskriminierungserfahrungen in der hier erfragten Art schildern 22,1%.

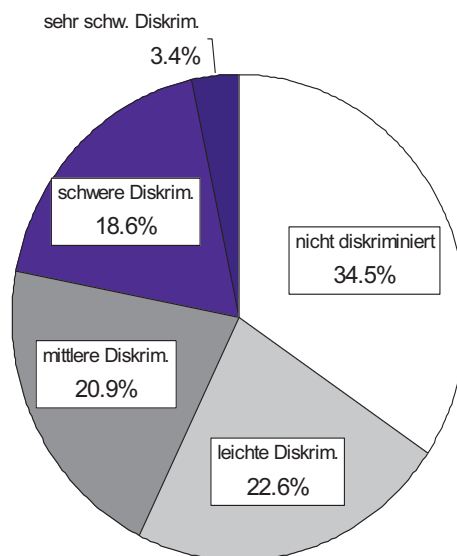


Abbildung 16: Verteilung der nach Intensität gruppierten Diskriminierungserlebnisse

Insgesamt beschreibt etwas mehr als ein Fünftel der Probanden Ereignisse, die als deutliche Formen einer gegen sie gerichteten Ausländerfeindlichkeit in der Aufnahmegesellschaft der Bundesrepublik Deutschland interpretieren werden könnten.

Derartige Erfahrungen können auch auf die Einschätzung des Aufnahmelandes sowie die hiesige Lebenssituation deutliche Auswirkungen haben. So gilt z.B. dass je stärker die Diskriminierungserlebnisse sind, desto eher fühlen sich die Befragten in Deutschland unwohl.

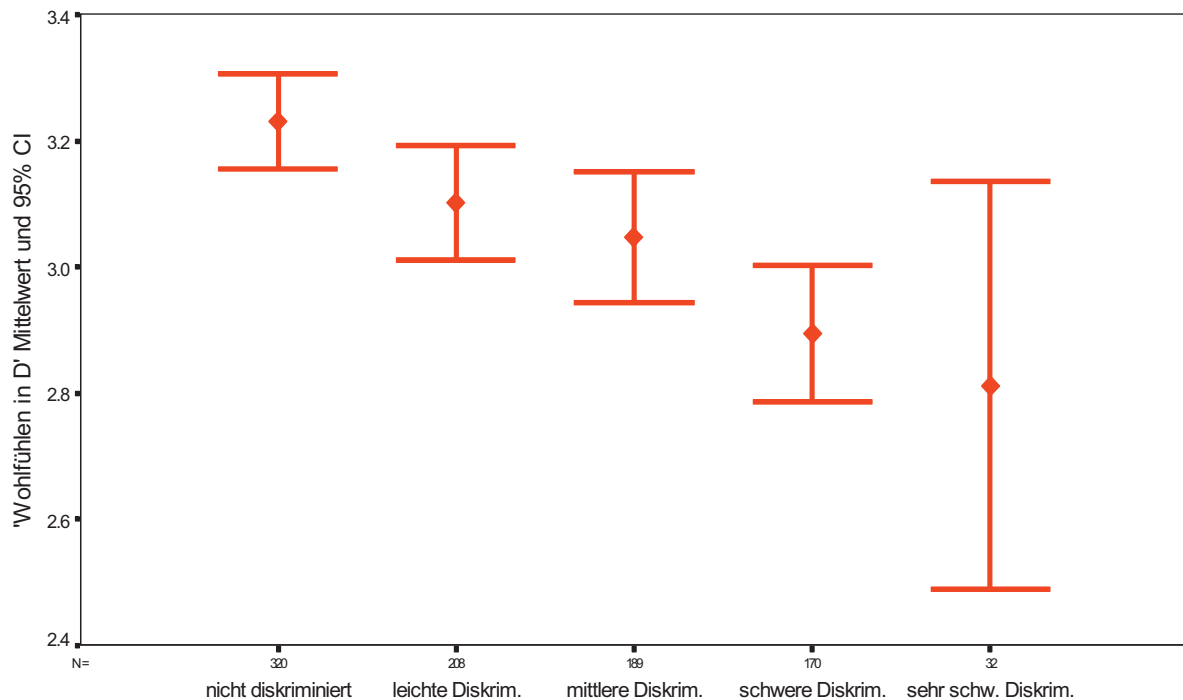


Abbildung 17: Mittelwerte des Wohlbefindens in Deutschland nach Diskriminierungserfahrungen

Die Intensität von Diskriminierungserfahrungen steht auch mit dem Muster der alltäglichen sprachlich-sozialen Integration in Zusammenhang: Während die Quote der sehr schlecht und schlecht integrierten seltener Diskriminierungserlebnisse berichten, liegt diese Quote im Falle einer eher zufrieden stellenden Integration am höchsten und sinkt im Falle einer sehr guten sprachlich-sozialen Integration wieder ab.

Dieser kurvilineare Verlauf könnte ein Hinweis auf Gelegenheitsstrukturen sein. Während die schlecht integrierten sich stärker von der Aufnahmegesellschaft fernhalten, ist dies im Bereich der mittleren, etwas über dem Durchschnitt liegenden Integration nicht in dem Maße der Fall. Gerade in dieser Gruppe besteht offenkundig die Gefahr, von Vertretern der Aufnahmegesellschaft – zumindest subjektiv – unangemessen behandelt und ausgegrenzt zu werden.

4.3.3.2 Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen

Neben der tatsächlichen individuellen Erfahrung von Marginalisierung und Viktimisierung wurde auch der Frage nachgegangen, inwieweit die Befragten die Lebenssituation in Deutschland so wahrnehmen, dass Muslime generell stärkeren Risiken einer Benachteiligung ausgesetzt sind. Diese Fragen beziehen sich einerseits auf eine wahrgenommene Ablehnung von Angehörigen des Islam durch die Bevölkerung sowie auf eine Benachteiligung muslimischer Kinder und andererseits darauf, ob die Befragten eine Beschränkung der Ausübung von Religionsfreiheit für Muslime verspüren.

Tabelle 4: Wahrnehmung kollektiver Benachteiligung von Muslimen in Deutschland

	Verteilung gültiger Antworten						gültige N
	MW	SD	stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	stimme eher zu	stimme völlig zu	
Die Deutschen lehnen Muslime ab.	2.34	1.00	24.4%	30.5%	31.3%	13.7%	910
In Deutschland werden muslimische Kinder benachteiligt.	2.47	1.02	22.2%	26.1%	33.9%	17.9%	901
In Deutschland können Muslime ihre Religion frei ausüben.	3.30	0.84	4.2%	11.8%	33.9%	50.1%	948

Die Angaben machen deutlich, dass ein nicht unerheblicher Teil eine Ablehnung der Muslime durch die deutsche Bevölkerung verspürt und auch die Auffassung vertritt, dass muslimische Kinder ihrer Ansicht nach in Deutschland Benachteiligungen erleben. Eine aus den ersten beiden Items gebildete Skala weist einen Mittelwert von MW=2.41 (SD=0.86) auf. Insgesamt 55% der Befragten weisen auf dieser Skala einen Wert von 2.5 oder höher aus, äußern sich also zustimmend zur Feststellung einer kollektiven Marginalisierung von Muslimen in Deutschland. 16% erhalten einen Wert >3, äußern also massive Wahrnehmungen kollektiver Marginalisierung von Muslimen in Deutschland. Eine Beeinträchtigung der Möglichkeiten, ihre Religion auch tatsächlich frei auszuüben, sieht hingegen nur eine sehr kleine Minderheit. Über 84% der Befragten stimmen der Aussage zu, dass Muslime in Deutschland ihre Religion frei ausüben können und nur 4,2% stimmen dieser Aussage gar nicht zu.

Neben der Einschätzung der nationalen Situation in Deutschland ist auch die Wahrnehmung weltpolitischer Entwicklungen, in der die Auseinandersetzung mit einem islamistischen Terrorismus in der Gefahr steht, als eine Folge auch unbeteiligte Muslime mit einem Generalverdacht zu überziehen, für die Stimmungslage und Verhaltensbereitschaften von Muslimen möglicherweise relevant. Dazu wurden den Befragten drei Aussagen vorgelegt. Eine Aussage bezieht sich auf die Wahrnehmung der politischen Situation im Nahen Osten (die Behandlung der Muslime in Palästina), eine weitere auf aktuelle Konflikte im Zusammenhang mit den militärischen Interventionen der USA in Afghanistan und im Irak und schließlich wurde in einer dritten Frage diese These eines Generalverdachts, der sich auf Muslime bezieht, explizit aufgegriffen.

Die Antworten der Befragten machen deutlich, dass die internationalen politischen Ereignisse die Muslime in einem extrem hohen Maße bewegen. So äußern mehr als 85% eine Betroffenheit hinsichtlich der Situation der Muslime in Palästina. Über 90% stimmen der Aussage zu, es sei schlimm, "dass die USA ungestraft Kriege gegen muslimische Staaten führen können". Und fast 90% stimmen ebenso der Aussage zu, dass es sie wütend mache, wenn nach Terroranschlägen immer als Erstes Muslime verdächtigt würden.

Tabelle 5: Wahrnehmung internationaler Marginalisierung des Islam

	MW	SD	Verteilung gültiger Antworten				gültige N
			stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	stimme eher zu	stimme völlig zu	
Die Unterdrückung der Muslime in Palästina macht mich betroffen.	3.43	0.89	6.3%	8.0%	21.9%	63.7%	884
Meiner Meinung nach ist es schlimm, dass die USA ungestraft Kriege gegen muslimische Staaten führen können.	3.63	0.78	4.9%	4.2%	14.4%	76.6%	885
Es macht mich wütend, dass nach jedem Terroranschlag als Erstes die Muslime verdächtigt werden.	3.56	0.82	4.8%	6.8%	16.3%	72.1%	929

Insgesamt bringen die Befragten damit ein erhebliches Maß – auch emotionaler – Betroffenheit hinsichtlich der in einer weltpolitischen Dimension von ihnen erlebten negativen Behandlung und Etikettierung von Muslimen zum Ausdruck.

4.3.3.3 Zwischenfazit: Individuelle Diskriminierung und kollektive Marginalisierung

Etwas mehr als die Hälfte der befragten Muslime erleben im Aufnahmeland Deutschland Begebenheiten, in denen sie sich als Ausländer ausgrenzend behandelt und angesehen fühlen. Stuft man die Formen von individuellen Diskriminierungserfahrungen nach Schweregraden, dann ist allerdings die überwiegende Mehrzahl nicht von massiveren Formen der individuellen Diskriminierung und Viktimisierung betroffen. Im engeren Sinne ausländerfeindliche Akte haben aber immerhin noch etwa ein Fünftel der Stichprobe innerhalb der letzten 12 Monate erlebt. Strafrechtlich relevante, als ausländerfeindlich motiviert erlebte, personengerichtete Tötlichkeiten werden nur sehr selten berichtet.

Die meisten Muslime berichten, dass sie in Deutschland ihre Religion ungehindert ausüben können. Eine Beschränkung der Freiheit der Religionsausübung nimmt nur eine Minderheit von etwa 16% wahr. Deutlich häufiger ist die Auffassung anzutreffen, dass Muslime von Deutschen abgelehnt werden. Knapp die Hälfte der Befragten erlebt das so. Dies ist bezogen auf die Aufnahmegesellschaft quasi die Kehrseite der bereits dargestellten, durchaus problematischen Verhältnisse im Hinblick auf Integration: Die hohe Verbreitung der subjektiven Wahrnehmung von ablehnenden Haltungen seitens der Mitglieder der Aufnahmegesellschaft.

In einer internationalen Perspektive zeigt sich die überwiegende Mehrzahl der Befragten emotional betroffen, wenn sie die Art und Weise der Behandlung der Muslime in der Welt betrachten. So äußern sich über 85% betroffen angesichts der Situation der Muslime im nahen Osten. Über 90% äußern ihre Betroffenheit angesichts eines pauschalisierten Terrorismusverdachts gegenüber Muslimen, was verdeutlicht, wie sensibel die in Deutschland lebenden Muslime die Wirkungen dieser internationalen Entwicklungen auch persönlich emotional erleben.

4.3.4 Religion, Religiosität und Muster religiöser Orientierungen

Bereits einleitend wurde dargelegt, dass aus theoretischer Sicht eine Differenzierung unterschiedlicher Formen religiöser Orientierung wesentlich ist, um mögliche fehlerhafte Gleichsetzungen von stark ausgeprägten, traditionellen religiösen Überzeugungen mit Formen eines

intoleranten, in seiner politisch ideologisch aufgeladenen Form als extremistisch zu kennzeichnenden Islamismus zu vermeiden.

Um die Frage, ob solche theoretisch für relevant erachteten Differenzierungen auch empirisch nachweisbar sind, zu klären, erfolgte eine mehrdimensionale Erfassung religiöser Orientierungen. Zum einen wurde global die Religiosität, anknüpfend an die Selbstbeschreibungen der eigenen Gläubigkeit und Ausprägungen individueller und kollektiver Religionspraxis, erhoben. Weiter wurde die Zentralität der Religion im Lebensalltag und Einstellungen zu unterschiedlichen Formen religiöser Ge- und Verbote erfasst sowie Fragen dazu vorgelegt, wie die Probanden abweichende Auffassungen anderer Muslime in diesen Fragen bewerten, welche Haltung sie gegenüber Bestrebungen haben, den Islam an die moderne Gesellschaft anzupassen und wie ihre Einstellung zu anderen Religionsgemeinschaften und Überzeugungen ausgestaltet ist. Diese Aspekte werden, gemeinsam mit der Ausprägung der Religiosität, verwendet, um unterschiedliche Muster religiöser Orientierungen zu identifizieren.

4.3.4.1 Religiosität und Gläubigkeit

Auf die allgemeine Frage nach ihrer persönlichen, religiösen Gläubigkeit erklären nur 4,5% "absolut nicht gläubig" zu sein und weitere 8,1% bezeichnen sich als "eher nicht gläubig". Eine Selbstdefinition als Muslim bzw. die Angabe einer Zugehörigkeit zum Islam, der ja keine formale Zugehörigkeit qua Mitgliedschaft kennt, geht also weit überwiegend mit einer mindestens teilweisen, oftmals aber einer recht hohen persönlichen Gläubigkeit einher, die fast 87% der Befragten kennzeichnet.

Tabelle 6: *Persönliche Gläubigkeit*

Itemwortlaut	MW	SD	absolut nicht gläubig	eher nicht gläubig	eher gläubig	sehr stark gläubig	gültige N
Wie gläubig sind sie?	3.17	0.76	4.5%	8.1%	53.5%	33.8%	958

Diese relativ hohe Bedeutsamkeit individueller, durch den Islam geprägter Glaubensüberzeugungen reflektiert sich nur teilweise auch in der tatsächlichen Religionsausübung. Diesbezüglich wurden die Probanden sowohl nach ihrer individuellen Religionspraxis (Häufigkeit des Betens) als auch ihrer Beteiligung an kollektiven Formen der Religionspraxis (Häufigkeit des Besuchs von Gebetshäusern, Moscheen etc.) befragt. In beiden Bereichen findet sich zum einen eine beachtliche Gruppe (etwas mehr als ein Viertel), die – abweichend von den religiösen Geboten des Islam – nie beten und ebenso eine Gruppe, die nie die Moschee besucht.

Tabelle 7: *Individuelle und kollektive Religionspraxis*

	Verteilung gültiger Antworten							gültige N
	täglich	mehrmals in der Woche	einmal in der Woche	ein paar mal im Monat	höchstens einmal im Monat	ein paar mal im Jahr	nie	
Wie oft beten sie?	31.4%	8.1%	10.4%	7.1%	2.2%	13.3%	27.5%	958
Wie oft besuchen sie eine Moschee oder einen Gebetsraum?	2.9%	8.5%	17.1%	8.1%	4.5%	26.9%	32.0%	960

Die Angaben zur persönlichen Gläubigkeit einerseits sowie zum Beten und zum Moscheebesuch andererseits wurden zu einem globalen, 4-stufigen Indikator der Religiosität zusammengefasst.

Dazu wurden zunächst die Angaben für Beten und Moscheebesuch nach inhaltlichen Kriterien von einer siebenstufigen zu einer vierstufigen Variable transformiert.

Tabelle 8: Zuordnung von Skalenwerten zu Ausprägungen der Einzelindikatoren der Religiosität

Variable	Skalenwerte auf einer vierstufigen Skala							
	1 nicht religiös	2 etwas religiös		3 religiös			4 sehr religiös	
Gläubigkeit	absolut nicht	eher nicht		eher			sehr stark	
Beten	nie	paar mal im Jahr	höchstens einmal im Monat	paar mal im Monat	einmal in der Woche	mehrmals wöchentlich	täglich	
Moscheebesuch	nie	paar mal im Jahr	höchstens einmal im Monat	paar mal im Monat	einmal in der Woche		mehrmals wöchentlich	täglich

Angesichts der religiösen Gebote des Islam, der eine deutlich höhere Frequenz des Betens als des Moscheebesuchs vorsieht, wurden die Angaben für das Beten in einer anderen Weise transformiert als die Angaben zum Moscheebesuch. Bezogen auf den Moscheebesuch stellen die Kategorien "täglich" und "mehrmals in der Woche" besonders häufige, quasi überobligate Frequenzen kollektiver religiöser Praxis dar, die über das wöchentliche Freitagsgebet deutlich hinausgehen.¹⁶ Demgegenüber ist das individuelle tägliche Beten eine Form der Erfüllung des religiösen Gebotes, wonach fünfmal am Tag zu beten ist.

Eine Faktoranalyse dieser drei Einzelindikatoren ergibt eine einfaktorielle Lösung, die 67,4% der Varianz aufklärt. Demnach wird mit diesen Variablen ein eindimensionales Konstrukt "Religiosität" abgebildet, wie von uns postuliert. Eine Reliabilitätsanalyse der mit diesen drei Items gebildeten Kurzskala ergibt ein für eine solche kurze Skala sehr zufrieden stellendes Ergebnis von $\alpha = .75$.

16 Die Berücksichtigung einer solchen quasi "überobligaten" Erfüllung religiöser Verpflichtungen in einem Item ist – testtheoretisch gesprochen – eine Option, besonders ausgeprägte Formen der Religiosität bei der Bildung des Gesamtindikators systematisch einfließen zu lassen. Auf diese Weise wird die Trennschärfe des Gesamtindikators verbessert.

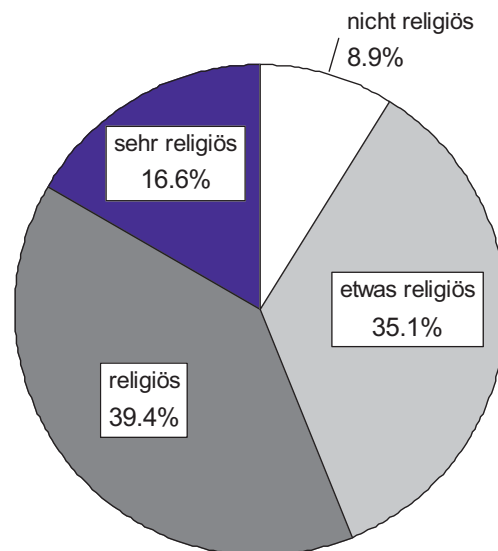


Abbildung 18: Verteilung der Religiosität in der Stichprobe

Bei einer verteilungsunabhängige Einstufung der über diese 4stufige Skala gemessenen Religiosität sind knapp 9% als nicht religiös (Skalenwerte unter 1.5), ein Drittel als "etwas religiös" (Skalenwerte zwischen 1.5 und unter 2.5), knapp 40% als religiös (Skalenwerte zwischen 2.5 und unter 3.5) und 16,6% als sehr religiös (Skalenwerte von 3.5 und mehr) zu kennzeichnen. Diese Ausprägung von Religiosität variiert systematisch mit der Bildung: Je geringer der höchste Schulabschluss, desto höher das Ausmaß der Religiosität ($F_{[4;944]}=13,78$; $p<.001$).

4.3.4.2 Religiöse Unterweisung: Koranschulen und schulischer Religionsunterricht

Für einen großen Teil der befragten Muslime (52,1%) fand die religiöse Unterweisung in Form des Besuchs einer Koranschule statt. Die mittlere Dauer des Besuchs lag bei 3.5 Jahren ($SD=3.4$). Etwas über 30% der Befragten haben für mehr als zwei Jahre eine solche Koranschule besucht. Die Quote derer, die eine Koranschule besucht haben, ist bei den jüngeren (18-25Jahre: 61%; 26-35 Jahre: 60,1%) deutlich höher als bei den älteren Muslimen (36-45 Jahre: 49,3%; 46 und älter: 44,4%).

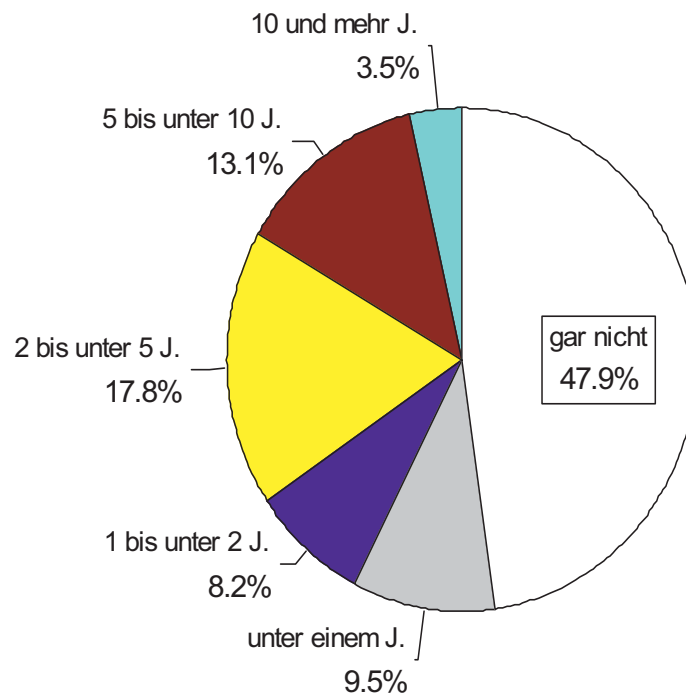


Abbildung 19: Häufigkeit und Dauer des Besuchs einer Koranschule

Weiter zeigt sich, dass die Quote des Besuchs einer Koranschule bei jenen höher ausfällt, die in jüngeren Lebensphasen nach Deutschland zugewandert sind. Am höchsten ist diese Quote bei denjenigen, die in Deutschland geboren wurden (60,2%).

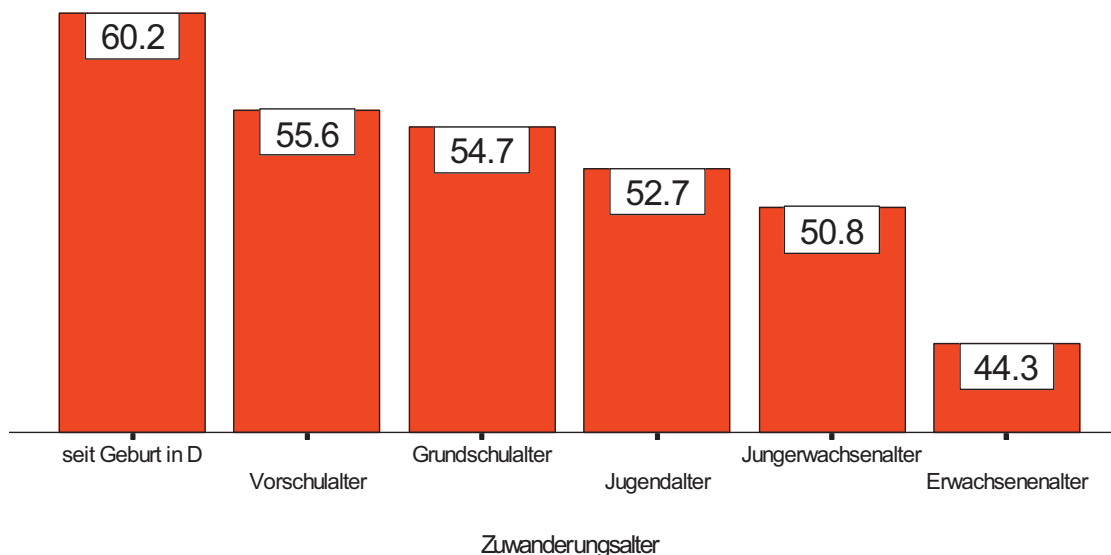


Abbildung 20: Besuch einer Koranschule in Abhängigkeit vom Alter bei Zuwanderung (in %)

Offensichtlich ist also der Besuch von Koranschulen gerade in der jüngeren Generation bzw. bei jenen, die Teile ihrer Kindheit und Jugend in Deutschland verbracht haben, eine sehr weit verbreitete Praxis, was neben religiösen Bedürfnissen auch darauf verweisen könnte, dass die in Deutschland lebenden Muslime – möglicherweise in Ermangelung entsprechender schulischer

Möglichkeiten der Unterweisung in der islamischen Religion – gerade auf diesem Wege um eine Bewahrung kultureller-religiöser Traditionen bemüht sind.

Aktuell wird die Frage, ob eine Unterweisung in Form eines islamischen Religionsunterrichtes in Deutschland erfolgen sollte und inwieweit dies zur besseren Integration sowie einer Option führt, sich auch als Muslim in Deutschland stärker anerkannt und akzeptiert zu fühlen, kontrovers diskutiert. Den Probanden wurden diesbezüglich zwei Fragen zur möglichen künftigen Gestaltung der religiösen Unterweisung muslimischer Kinder in Deutschland vorgelegt. Diese betreffen einerseits die Einrichtung von mehr Korankursen für muslimische Kinder und andererseits die Einführung von islamischem Religionsunterricht in deutscher Sprache für muslimische Kinder an deutschen Schulen.

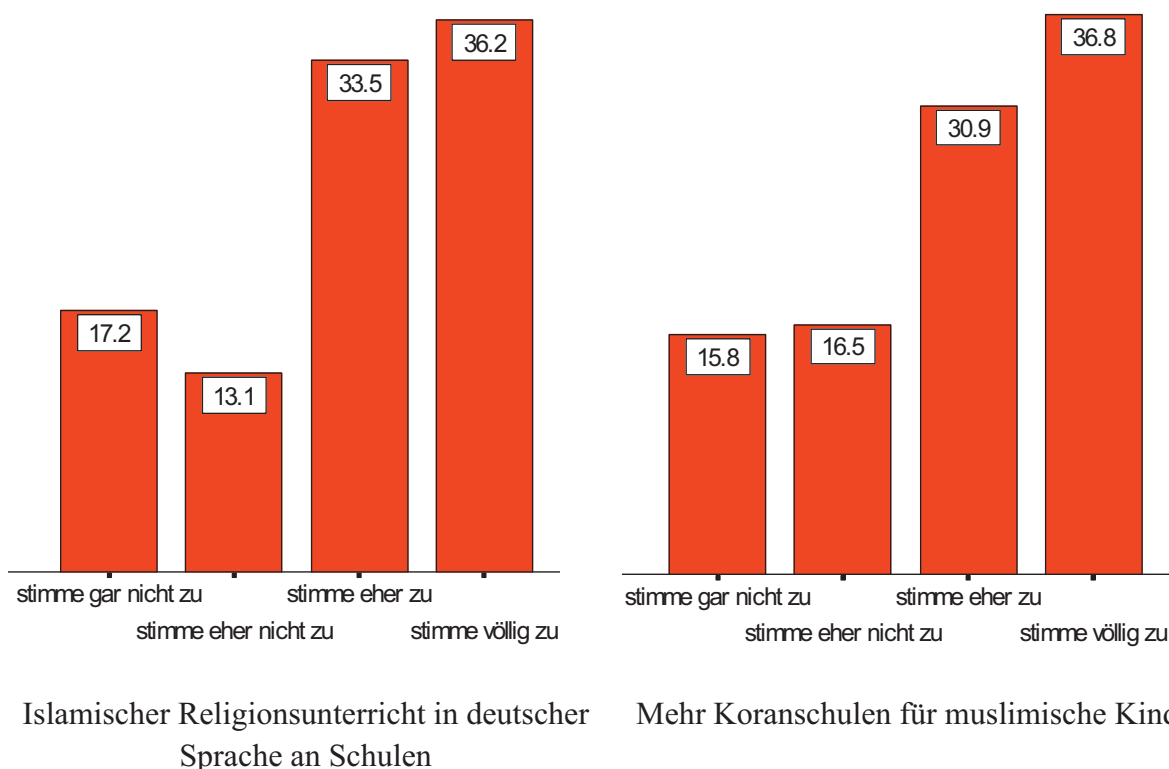


Abbildung 21: Bedürfnis nach religiöser Unterweisung muslimischer Kinder

Die Antworten zeigen, dass die Befragten ein hohes Interesse an einer religiösen Unterweisung muslimischer Kinder haben. Beide Varianten der religiösen Erziehung, die hier nicht in Konkurrenz oder alternativ zueinander, sondern parallel abgefragt wurden, erfahren eine hohe Zustimmung, wobei die Quote für den deutschsprachigen islamischen Religionsunterricht ein wenig höher ausfällt. Bezogen auf den deutschsprachigen islamischen Religionsunterricht findet sich gleichzeitig auch eine etwas höhere eindeutige Ablehnung; die Haltungen sind hier also stärker polarisiert. Diese Unterschiede sind jedoch klein und statistisch unbedeutend.

4.3.4.3 Zentralität der Religion im Alltag

Neben der individuellen Gläubigkeit ist deren Alltagsrelevanz – unter anderem für die Frage, inwieweit religiöse Überzeugungen Entscheidungen beeinflussen, die die Gestaltung des Zusammenlebens mit anderen Menschen prägen – wesentlich, also die Frage, in welchem Maße

die Religion einen zentralen Stellenwert im Leben der Befragten hat. Dazu wurden den Probanden zwei Fragen vorgelegt. Diese beiden bilden unterschiedliche Facetten der Zentralität der Religion ab. Während die erste Frage eher eine globale Einschätzung der Bedeutsamkeit der Religion im persönlichen Alltag erfasst, ist das zweite Item deutlicher auf religiöse Ausrichtungen konkreter Handlungsvollzüge im Alltagsleben konzentriert und zudem kategorischer durch die Verwendung des Zusatzes "alle" gestaltet, erlaubt hier also eher eine gewisse Abweichung und Differenzierung. Dies trägt dem Umstand Rechnung, das eine Person zwar die Religion als für den Alltag "sehr wichtig" erachten, zugleich aber auch in Situationen geraten kann, in denen sie ihre Entscheidungen nicht nach religiösen Maximen ausrichtet.

Tabelle 9: Zentralität von Religion im Lebensalltag

Itemwortlaut	Antwortkategorien						
	MW	SD	völlig unwichtig	eher unwichtig	eher wichtig	sehr wichtig	gültige N
Wie wichtig ist für sie persönlich ihre Religion in Ihrem Alltagsleben?	3.26	0.89	6.1%	12.0%	32.0%	49.9%	951
Mein Glaube ist Richtschnur für alle meine Entscheidungen im Alltag.	2.90	1.11	stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	stimme eher zu	stimme völlig zu	gültige N
			16.9%	16.0%	27.0%	40.1%	942

Während nur 18,1% angeben, dass die Religion für sie in ihrem Alltagsleben "völlig unwichtig" oder "eher unwichtig" sei, ist die Quote derer, die der Aussage, dass der Glaube Richtschnur aller ihrer Alltagsentscheidungen sei, "gar nicht" oder "eher nicht" zustimmen, mit 32,9% deutlich höher.

Auf Basis dieser Items wurde eine Skala "Zentralität der Religion" gebildet. Die beiden Items korrelieren mit $r=.57$ ($p<.001$), das heißt, sie beziehen sich auf eine gleiche Dimension, ohne jedoch deckungsgleich zu sein. Insoweit ist hier die Bildung eines aus diesen beiden Items bestehenden Indikators der Verwendung eines Einzelitems vorzuziehen. Der Mittelwert der so gebildeten Skala liegt bei $MW=3.09$ ($SD=.89$). Gar keinen oder allenfalls einen sehr geringen Stellenwert (Werte ≤ 1.5 auf der von 1-4 reichenden Skala) hat die Religion im Alltag bei nur 10,6%. Bei 21,1% hat die Religion einen eher geringen (>1.5 bis ≤ 2.5) und bei 36,8% einen eher höheren Stellenwert (Skalenwert von >2.5 bis einschließlich 3.5). Einen sehr hohen Stellenwert hat sie bei 31,4% (Skalenwert von über 3.5).

4.3.4.4 Inhalte der religiösen Überzeugungen

Neben der Intensitäts- und der Zentralitätsdimension ist weiter wesentlich, welche Inhalte die religiösen Überzeugungen haben. Dazu gehört unter anderem die Bedeutsamkeit, welcher der Befolgung religiöser Ge- und Verbote des Islam beigemessen wird.

Weiter wurde der Frage nachgegangen, inwiefern die Befragten in dieser Hinsicht rigide sind. Dazu wurde erhoben, wie sehr Befragte eine buchstabengetreue Befolgung solcher Ge- und Verbote befürworteten, inwieweit sie den Islam als historisch invariant gegen Modernisierungen – der Anpassung an veränderte gesellschaftliche Verhältnisse – abschotten möchten und in welchem Maße sie Abweichungen von einer solchen Auffassung bei anderen Muslimen tolerieren. Diese Aspekte stellen Elemente einer fundamentalen religiösen Orientierung dar. Ein

weiteres Element solcher, von Traditionalismus oder individueller Orthodoxie analytisch zu trennender Aspekte fundamentaler Religionseinstellung kann bei zugespitzten Formen in einer Überhöhung des Islam, einer pauschalen und undifferenzierten Aufwertung der Eigengruppe einerseits sowie in damit korrespondierenden Abwertungen von Fremdgruppen andererseits bestehen. Auch diesbezügliche Fragen wurden in die Erhebung einbezogen.

4.3.4.4.1 Religiöse Orthodoxie

Als ein wesentliches inhaltliches Merkmal religiöser Überzeugungen und Haltungen sind die Einstellungen zu religiösen Ge- und Verboten sowie religiösen Verheißungen anzusehen. Erfasst wurde dazu die individuelle Relevanz der Befolgung mit dem Islam assoziierter religiöser Vorschriften im Alltag sowie die Selbstverpflichtung auf ausgewählte Kernelemente des Islams als persönliches Bekenntnis. Eine umfassende Bejahung solcher Gebote kann als eine wichtige Dimension religiöser Haltungen im Sinne von Orthodoxie betrachtet werden, die abzugrenzen ist von einer eher liberalen religiösen Haltung, die nicht alle der Religion immanenten Gebote auch in das persönliche Leben übernimmt.

Neben der Befolgung von Regeln der Ernährung (Alkohol, Schweinefleisch, Schlachtung nach religiösen Vorschriften) und des Fastens wurde erfasst, ob die Befragten den Koran als wahre Offenbarung Gottes sehen und ob sie davon überzeugt sind, dass rechtschaffene Muslime nach dem Tode ins Paradies gelangen.

Tabelle 10: Einstellungen zu religiösen Ge- und Verboten und Verheißungen

	Verteilung gültiger Antworten						
	MW	SD	oft	gelegentlich	selten	nie	gültige N
Wie oft trinken sie Alkohol?	1.61	0.88	3.6%	15.9%	18.6%	61.8%	967
Wie oft essen sie Schweinefleisch?	1.23	0.64	2.3%	4.7%	6.3%	86.7%	969
	Verteilung gültiger Antworten						
	MW	SD	stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	stimme eher zu	stimme völlig zu	gültige N
Für mich ist es wichtig, die Fastenregeln genau zu beachten.	3.26	1.09	13.5%	9.0%	15.9%	61.9%	956
Ich achte darauf, nur Fleisch von Tieren zu essen, die nach den Regeln des Islam geschlachtet worden sind.	2.89	1.24	23.4%	12.0%	16.7%	47.9%	962
Wenn ich als rechtsschaffender Muslim gelebt habe, komme ich ins Paradies.	2.99	1.19	19.8%	11.7%	18.1%	50.5%	703
Ich glaube, dass der Koran die wahre Offenbarung Gottes ist.	3.62	0.85	6.6%	4.5%	9.4%	79.6%	915

Während die Ablehnung von Schweinefleisch extrem verbreitet ist (86,7%), beschreiben immerhin 19,5%, dass sie "gelegentlich" oder "oft" Alkohol trinken, mithin also hier ein religiöses Gebot nicht ganz so genau nehmen.

Etwa zwei Drittel halten es für wichtig, die Fastenregeln genau einzuhalten. Aber auch hier finden sich unter den Befragten etwa ein Fünftel (22,9%), die diese Auffassung nicht teilen. Ein Viertel findet es nicht so wichtig, dass Fleisch von nach den Regeln des Islam geschlachteten Tieren stammt. Große Zustimmung findet erwartungsgemäß die Bejahung der zentralen

Aussage des Glaubensbekenntnisses, dass der Koran die wahre Offenbarung Gottes ist (79,6%). Die auf das Transzendente der Religion gerichtete Überzeugung, dass rechtschaffene Muslime auch ins Paradies gelangen, wird demgegenüber von etwa einem Drittel offenbar nicht ohne weiteres geteilt.

Eine Faktoranalyse zeigt, dass diese Items auf einem gemeinsamen Faktor laden, der 56,7% der gemeinsamen Varianz aufklärt. Diese Items bilden somit Inhalte der Religion ab, die einer gemeinsamen Dimension zuzuordnen sind, die von uns als Orthodoxie bezeichnet wird, welche in ihren Ausprägungen variieren kann. Die interne Konsistenz der auf Basis dieser sechs Items gebildeten Skala erweist sich mit $\alpha = .85$ als sehr zufrieden stellend. Die Skala hat in der Stichprobe einen Mittelwert von $MW = 3.34$ ($SD = .76$).

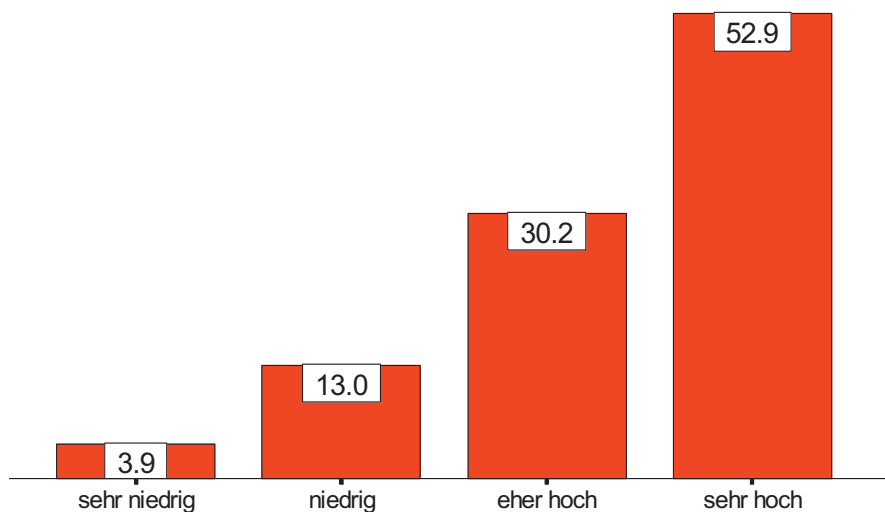


Abbildung 22: Verteilung der Ausprägungen religiöser Orthodoxie in der Stichprobe

Eine verteilungsunabhängige Unterteilung in vier Stufen¹⁷ zeigt für über die Hälfte der Teilnehmer eine sehr hohe religiöse Orthodoxie. 83,1% liegen über dem absoluten Mittelpunkt der Skala. Eine niedrige oder sehr niedrige Ausprägung findet sich nur bei 16,9%.

Somit geht mit der – zuvor schon dargestellten – hohen Verbreitung starker Gläubigkeit bei den Muslimen auch zugleich eine hohe Bedeutung religiöser Riten und Ge- und Verbote sowie eine Orientierung an den Verheißungen des Islam einher, freilich ohne, wie sich in der Zentralitätsdimension sowie der religiösen Praxis gezeigt hat, im Einzelfall auch immer in entsprechende Verhaltensweisen einzumünden.

4.3.4.4.2 Religiös-fundamentale Orientierungen

Neben der individuellen Bedeutung religiöser Ge- und Verbote wurde weiter die Rigidität, mit welcher die buchstabengetreue Beachtung entsprechender religiöser Vorstellungen innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft betont wird, erhoben. Es handelt sich um Einstellungen, die Elemente einer fundamentalen Orientierung abbilden. Diese kennzeichnet sich u.a. dadurch, dass innerhalb der Gemeinschaft der Muslime auf die strenge, wortgetreue Gültigkeit von Überlieferungen insistiert, Veränderungen und Modernisierungen eine Absage erteilt und eine

17 Skalenwert ≤ 1.5 : sehr niedrig; ≤ 2.5 : niedrig; ≤ 3.5 : hoch; > 3.5 : sehr hoch

transzendente Exklusivität des Islam im Sinne dessen betont wird, dass nur Muslime ein besonderes göttliches Wohlgefallen genießen. Dazu wurden den Teilnehmern sechs Fragen vorgelegt.

Die Aussage, dass Personen, die die Regeln des Koran nicht wortgetreu befolgen, keine echten Moslems sind, wird von zwei Drittel der Befragten eher abgelehnt, deutliche Zustimmung erfährt diese Aussage von etwa einem Fünftel. Hinsichtlich der Modernisierung sind die Haltungen etwas gespalten. Während mehr als die Hälfte es für wichtig hält, dass die Lehre des Islam an die Bedingungen der modernen Welt angepasst wird, sind auf der anderen Seite etwa ein Viertel der Auffassung, dass Modernisierer die wahre Lehre zerstören, sehen darin also eine Gefahr für die Reinheit und Echtheit ihrer Religion.

Tabelle 11: Elemente fundamentaler Orientierungen, Verteilung der Angaben zu Einzelitems

	MW	SD	Antwortkategorien				gültige N
			stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	stimme eher zu	stimme völlig zu	
1. Wer die Regeln des Korans nicht wörtlich befolgt ist kein echter Moslem.	2.07	1.18	45.7%	22.5%	11.3%	20.5%	876
2. Ich finde es wichtig, dass die Lehre des Islam an die Bedingungen der modernen Welt angepasst wird (recodiert).	1.78	1.03	11.8% (54.1%)	8.6% (25.4%)	25.4% (8.6%)	54.1% (11.8%)	892
3. Menschen, die den Islam modernisieren, zerstören die wahre Lehre.	2.30	1.22	38.8%	17.8%	17.8%	25.5%	863
4. Ich glaube, dass jeder gute Moslem dazu verpflichtet ist, Ungläubige zum Islam zu bekehren.	2.38	1.22	36.2%	16.5%	21.0%	26.3%	915
5. Es sollte verboten sein, Moslems dazu zu bringen, ihre Religion zu wechseln	1.94	1.25	58.7%	11.5%	7.2%	22.7%	907
6. Nichtmuslime sind von Allah verflucht	1.54	.95	69.7%	14.7%	7.2%	8.4%	821

Etwa ein Fünftel ist der Ansicht, dass es zur Pflicht von Muslimen gehöre, andere Menschen zum Islam zu bekehren. Mehr als ein Drittel lehnen eine solche Auffassung hingegen ab. Ein Verbot, Muslime zum Wechsel ihrer Religion zu bewegen, wird von fast 60% abgelehnt, andererseits befürwortet dies aber auch ein Fünftel völlig.

Die schärfste, sich auf die Exklusivität des Islam richtende Formulierung, wonach Nichtmuslime von Allah verflucht seien, wird von der weit überwiegenden Mehrheit zurückgewiesen, lediglich 8,4% befürworten dies eindeutig, weitere 7,2% zeigen eine tendenzielle Zustimmung zu dieser Aussage.

Um das Potenzial der Personen mit fundamentalen Orientierungen einzuschätzen, wurde auf Basis dieser Items eine Skala gebildet. Die Items 1, 3, 4 und 6 laden bei einer Faktorenanalyse auf einem gemeinsamen Faktor, der 49,7% der Varianz aufklärt. Das Item 2, welches recodiert wurde, bildet einen eigenen zweiten Faktor. Das Item 5, bei dem das Problem doppelter

Verneinung auftritt, kann nicht eindeutig zugeordnet werden. Diese beiden Items bleiben daher bei der Skalenbildung unberücksichtigt.

Die auf Basis der vier o.g. Items gebildete Skala "fundamentale Orientierung" hat einen Mittelwert von $MW=2.11$ ($SD=.89$). Sie ist mit $Alpha=.65$ für Gruppenvergleiche ausreichend intern konsistent. Nach Kategorisierung in vier Stufen auf Basis der absoluten Skalenwerte, d.h. verteilungsunabhängig, ergibt sich folgende Verteilung fundamentaler Orientierungen in der Stichprobe.

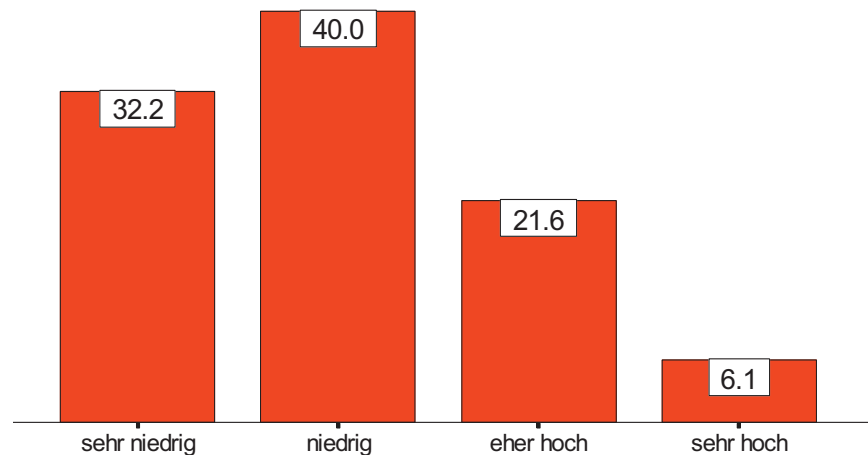


Abbildung 23: Verteilung der Ausprägungen fundamentaler Orientierungen

Nur 6,1% zeigen eine sehr hoch ausgeprägte religiös-fundamentale Orientierung. Eine über dem Mittelpunkt der Skala liegende Tendenz in diese Richtung findet sich bei weiteren 21,6%, während ca. ein Drittel eine solche Haltung deutlich ablehnen.

4.3.4.4.3 Aufwertung des Islam und Abwertung von Fremdgruppen

Ein wichtiges Merkmal einer Radikalisierung im Sinne nicht nur fundamentaler Haltungen, sondern fundamentalistischer, andere ausschließender Einstellungen, sind Überzeugungen von exklusiven Wahrheitsansprüchen und einer umfassenden, in letzter Konsequenz auch die Dominierung anderer rechtfertigenden, göttlich begründeten Sonderstellung, die mit der Geringschätzung Andersdenkender verknüpft ist. In der Erhebung wurde eine solche Aufwertung der Eigengruppe über drei Items und die Abwertung anderer über zwei weitere Fragen, welche die pauschalisierte Bewertung der westlichen Kultur als verkommen betreffen, erhoben. Die getrennte Skalierung der beiden Aspekte wurde vorgenommen, da nicht a priori davon auszugehen ist, dass eine positive Aufwertung der eigenen Religion notwendigerweise mit der Geringschätzung anderer Religionen oder Gesellschaftsformen einhergehen muss.

Etwa die Hälfte der Befragten stimmt der Aussage zu, dass der Islam die einzig wahre Religion sei. Eine solche Aussage wird hingegen von etwa einem Fünftel der Stichprobe nicht geteilt. Weitere 11,9% lehnen eine solche Auffassung tendenziell ab. Die Zustimmung zu einer solchen Aussage signalisiert zwar gewisse Aufwertungstendenzen. Diese wären allerdings mit individuell religiösen Überzeugungen, die auf die eigene Person begrenzt bleiben, durchaus noch vereinbar, weshalb dieses Item ein eher sehr weicher Indikator im Sinne einer pauschalisierten Aufwertung ist. Demgegenüber ist das Maß der Außenorientierung der beiden

anderen Items deutlich stärker. Hier fällt auch der Grad der Zustimmung wesentlich geringer aus. So stimmen 34,9% der Aussage, dass nur der Islam in der Lage sei, die Probleme unserer Zeit zu lösen, überhaupt nicht zu. Weitere 20,1% lehnen eine solche Ansicht von der Tendenz her ab. Insoweit wird also eine pauschale gesellschaftspolitische Überlegenheit des Islam von etwa der Hälfte der Stichprobe eher negiert. Völlige Zustimmung findet eine solche Aussage nur bei etwa einem Viertel. Die Aussage, dass der Islam sich auf lange Sicht in der ganzen Welt durchsetzen werde, also die Zukunftsvision einer umfassenden Islamisierung, wird von etwas mehr als einem Viertel völlig zustimmend gesehen. Knapp die Hälfte der Befragten lehnt diese Aussage jedoch völlig (27,6%) oder tendenziell (21,8%) ab.

Tabelle 12: Aufwertung des Islam, Einzelitems

	MW	SD	Antwortkategorien				gültige N
			stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	stimme eher zu	stimme völlig zu	
Der Islam ist die einzig wahre Religion.	2.96	1.25	22.5%	11.9%	12.2%	53.4%	897
Nur der Islam ist in der Lage, die Probleme unserer Zeit zu lösen.	2.36	1.20	34.9%	20.1%	19.1%	25.9%	891
Auf lange Sicht wird sich der Islam in der ganzen Welt durchsetzen.	2.50	1.16	27.6%	21.8%	23.4%	27.2%	783

Auf Basis dieser Items, die auf einem gemeinsamen Faktor laden, der 76,3% der Varianz aufklärt, wurde eine Skala "Aufwertung" gebildet, die mit Alpha=.85 eine sehr zufrieden stellende interne Konsistenz aufweist. Die Skala hat einen Mittelwert von MW=2.62 (SD=1.05). Erwartungsgemäß findet sich eine Korrelation mit der Skala "Religiosität" ($r=.59$; $p<.001$). Die Höhe der Korrelation indiziert allerdings auch, dass eine hohe religiöse Bindung nicht notwendigerweise mit derartigen pauschalisierten Aufwertungstendenzen verbunden sein muss. Insoweit ist diese Skala zur Binnendifferenzierung innerhalb der Gruppe der religiös eingestellten Muslime gut geeignet.

Eine kategorial-ordinale Unterteilung in vier Gruppen (auch hier verteilungsunabhängig, anknüpfend an die Absolutwerte der Skala) zeigt, dass bei 22,6% sehr niedrige und bei 23,1% nur geringe Aufwertungstendenzen bestehen. Über dem Mittel liegende tendenzielle Aufwertungen finden sich bei 27,8% und eine sehr hohe Aufwertung bei weiteren 26,5%. Diese Haltungen sind insoweit relativ gleichmäßig in der hier untersuchten Population verteilt.

Zur Erfassung der Abwertung anderer wurden zwei Items verwendet. Zum einen wurde nach der Sicherung der Moral in Deutschland durch christliche Religionen gefragt und zum zweiten eine Aussage zur generellen Verkommenheit der Sexualmoral westlicher Gesellschaften vorgelegt, also eine stark pauschalisierende, negative Bekundung.

Die Aussage, in Deutschland sei zu erkennen, dass christliche Religionen nicht in der Lage sind, die Moral zu sichern, wird von 32% völlig bejaht. Auf der anderen Seite lehnen 24,9% eine solche Aussage völlig und weitere 19,3% tendenziell ab. Die Zustimmung zu der Aussage, die Sexualmoral der westlichen Gesellschaften sei völlig verkommen, ist hingegen deutlich häufiger anzutreffen. Hier stimmen 42,5% völlig und weitere 25,8% tendenziell zu, während ablehnende Haltungen zu dieser Aussage nur bei 29,1% anzutreffen sind.

Tabelle 13: Abwertung christlich/westlicher Gesellschaften

	MW	SD	Antwortkategorien				gültige N
			stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	stimme eher zu	stimme völlig zu	
in Deutschland kann man deutlich sehen, dass die christlichen Religionen nicht in der Lage sind, die Moral zu sichern.	2.63	1.17	24.9%	19.3%	23.9%	32.0%	804
Die Sexualmoral der westlichen Gesellschaften ist völlig verkommen.	3.02	1.09	14.7%	14.4%	25.8%	45.2%	885

Ein auf Basis dieser beiden Items gebildeter Indikator für Abwertung hat einen Mittelwert von MW=2.82 (SD=.98) und ist mit der Ausprägung von Religiosität etwas schwächer korreliert als der Indikator für Aufwertung ($r=.38$; $p<.001$).

Bei einer kategorial-ordinalen Unterteilung in vier Gruppen (auch hier verteilungsunabhängig, anknüpfend an die Absolutwerte der Skala) finden sich 15,1% mit sehr niedriger und 32,0% mit niedriger Abwertungstendenz. Bei 25,7% ist sie über dem Mittelpunkt und bei 27,2% sind solche Auffassung sehr hoch ausgeprägt.

Wie vermutet, ist zwar eine Korrelation zwischen Aufwertungstendenzen einerseits und abwertenden Haltungen andererseits festzustellen. Diese ist aber mit $r=.55$ ($p<.001$) keinesfalls perfekt. Wie die folgende Abbildung illustriert existiert durchaus der Fall einer Aufwertung der Eigengruppe ohne gleichzeitige abwertende Haltung gegenüber Fremdgruppen.

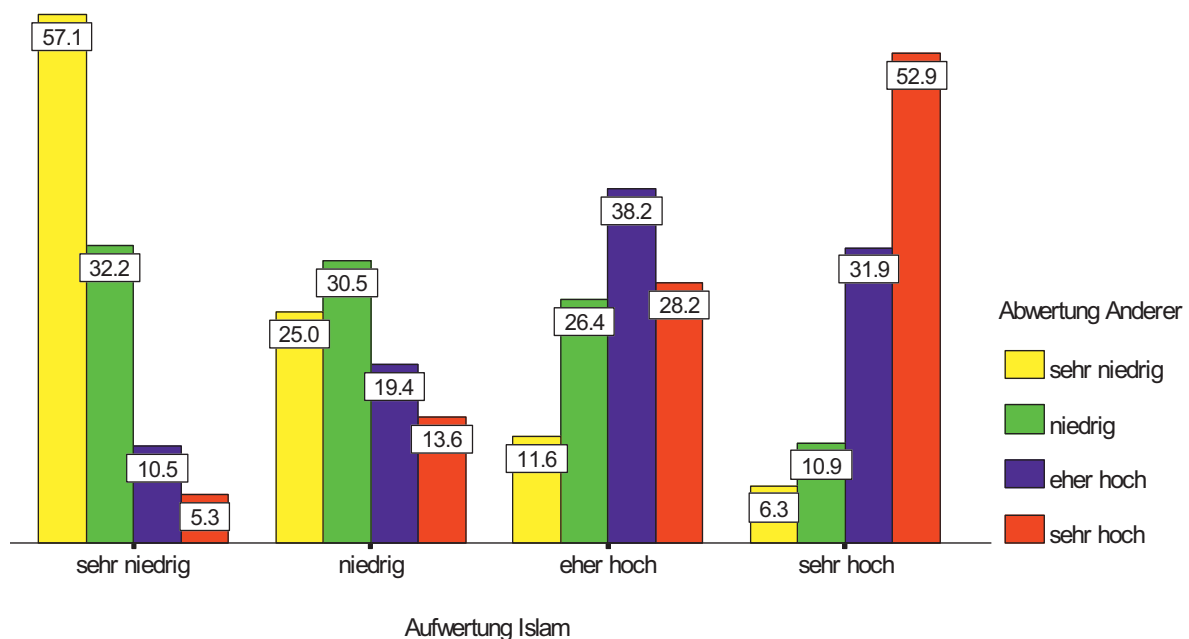


Abbildung 24: Kombinationen der Ausprägung von Aufwertung des Islam und Abwertung anderer bei Verwendung von vierstufigen, kategorial-ordinalen Indikatoren

So finden sich in der Gruppe mit sehr hoher Aufwertung auch 17,2%, bei denen die Abwertung nur niedrig ausgeprägt ist. Umgekehrt ist auch der Fall, dass eine abwertende Haltung gegenüber dem Christentum und westlicher Moral geäußert wird, ohne dass der Islam selbst aufgewertet wird, zu erkennen (15,8% der Probanden mit sehr niedriger Aufwertung).

4.3.4.5 *Muster religiöser Orientierungen: Ergebnisse von Clusteranalysen*

In einem weiteren Schritt wurde zur Identifikation von Mustern religiöser Orientierungen eine Clusteranalyse durchgeführt. Es handelt sich um ein iteratives, exploratives Klassifikationsverfahren, über das die einzelnen Befragten Gruppen zugeordnet werden. Dabei wird eine optimale Gruppierung in Clustern gesucht, die sich dadurch auszeichnet, dass die Kombination der Ausprägung der Religiosität sowie der hier thematisierten inhaltlichen Dimensionen ihrer Ausgestaltungen (Zentralität, Orthodoxie, fundamentale Orientierung) sowie des Maßes von Aufwertung einerseits und Abwertung andererseits innerhalb der Cluster (Gruppen) möglichst ähnlich und die Unterschiede zwischen den Clustern möglichst groß sind. In diesem Sinne handelt es sich um empirisch bestimmte Muster religiöser Orientierungen, womit festgestellt werden kann, inwieweit eine theoretisch postulierte Binnendifferenzierung der Muslime im Sinne gut unterscheidbarer Muster religiöser Orientierungen empirisch haltbar ist. Es konnte eine gut interpretierbare Lösung mit vier Clustern identifiziert werden. In der folgenden Abbildung sind zur grafischen Veranschaulichung die Mittelwertverläufe, d.h. der Einstellungsmuster der vier so identifizierten Gruppen bezogen auf jene Variablen wiedergegeben, die in die Clusteranalyse eingingen.¹⁸

Die niedrigste Ausprägung von Religiosität verbunden mit (a) einer geringen Zentralität der Religion, (b) sehr geringer Orthodoxie, (c) keinen Aufwertungstendenzen, (d) geringen Abwertungstendenzen und (e) dem vergleichsweise niedrigsten Ausmaß fundamental-religiöser Orientierung, die hier weit unter dem absoluten Mittelpunkt der Skala (2.5) liegt, findet sich in Cluster 2 (in der Grafik grün). Diese Gruppe wird von uns als "gering religiös" bezeichnet.

Deutlich getrennt davon ist Cluster 1 (in der Grafik blau). Zwar bewegt sich die Abwertung des Westens hier auf einem ähnlichen Niveau wie in Cluster 2. Cluster 1 hat zudem, ähnlich wie Cluster 4 und Cluster 2, unter dem Mittelpunkt der Skala liegende Durchschnittswerte für fundamental religiöse Orientierungen. In Cluster 1 ist dies jedoch gepaart mit einem hohen Wert für Orthodoxie. Die hohe Zentralität der Religion im Alltag und der hohe Wert für Religiosität trennt Cluster 1 auch deutlich von Cluster 2. Die Zentralität der Religion und die Religiosität sind zudem in Cluster 4 wesentlich niedriger als in Cluster 1 was auch diese beiden trennt. Deutlich erhöht ist demgegenüber in Cluster 4 im Vergleich zu Cluster 1 die Abwertung anderer, während sich die Aufwertung zwischen Cluster 1 und Cluster 4 nicht unterscheidet.

Cluster 1 wurde von uns daher als „orthodox religiös“, nicht jedoch fundamental orientiert interpretiert. In diesem Cluster 1 spielt die persönlich praktizierte Religion und die individuelle Gläubigkeit im Leben eine zentrale Rolle, ohne dass abweichende Haltungen anderer Muslime bei den hier zugeordneten Personen Anlass dafür wären, Menschen, die nicht wortgetreu den religiösen Regeln des Islam folgen, auszugrenzen.

18 Während jene Gruppe, die von uns als "religiös, fundamental" interpretiert wird, auch in Lösungen mit geringerer Clusterzahl (3 Cluster) in ähnlicher Weise zu finden war und auch das hier erkennbare Muster aufwies, war die Lösung mit vier Clustern besser in der Lage, zwischen "orthodoxen" und "traditionellen" zu trennen als Lösungen mit geringerer Clusterzahl.

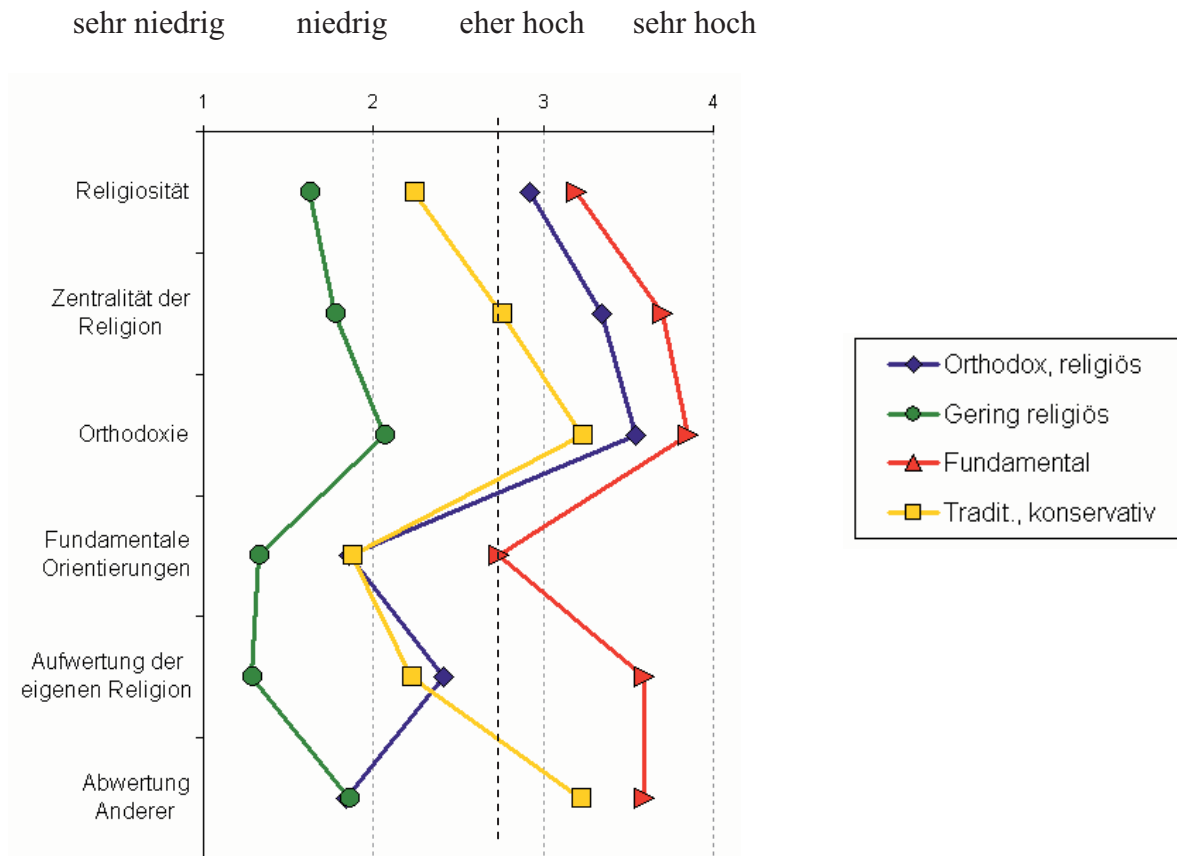


Abbildung 25: Muster religiöser Orientierungen: Kontrastierung der vier Cluster anhand des Mittelwertverlaufs der Gruppierungsvariablen religiöser Orientierungen

Demgegenüber bleibt die Religiosität bei Personen aus Cluster 4 stärker äußerlich. Diese Gruppe zeigt die größten Differenzen zwischen einer unter dem absoluten Mittel liegenden Religiosität, einer knapp über diesem Mittel liegenden Zentralität und einer hohen Orthodoxie. Man könnte auch von einer partiell glaubensentleerten, religiösen Ritualisierung auf der Einstellungsebene sprechen. Es findet sich eine starke Abwertung des Westens und seiner Moral, was als Moralismus oder traditionell-konservativ (in Abgrenzung zu orthodox-religiös) umschrieben werden kann. Eine deutliche Befürwortung der Befolgung der Gebote des Islam, wie sie sich in der Ausprägung der Skala Orthodoxie niederschlägt, findet sich in Cluster 4 zwar auch, wenn auch in etwas geringerem Ausmaß als in Cluster 1. Diese ist jedoch nicht begleitet von einem hohen Maß für die Zentralität der Religion. Für dieses Muster erscheint in der Summe die Bezeichnung "traditionell konservativ" geeignet, alternativ könnte man diese Gruppe auch konservativ-moralistisch nennen.

Cluster 3 ist demgegenüber als religiös und „fundamental orientiert“ zu kennzeichnen. Neben den hohen Werten für Orthodoxie und Religiosität sind hier die Werte für fundamentale Orientierungen am höchsten. Es ist dies die einzige Gruppe, in der diese Werte eindeutig über dem Skalenmittelpunkt liegen. Weiter sind auch die Werte für Aufwertung des Islam und Abwertung des Westens höher als in den anderen drei Gruppen.

In der folgenden Tabelle ist nochmals über die Ergebnisse einer Varianzanalyse (Vergleiche der Mittelwerte zwischen den vier Clustern) dokumentiert, dass die verschiedenen Aspekte der mit Religion assoziierten Orientierungen zwischen den vier Gruppen signifikant trennen.

Tabelle 14: Mittelwertvergleiche der Dimensionen für vier Muster religiöser Orientierungen

	Cluster 1 "Orthodox, religiös"		Cluster 2 "gering religiös"		Cluster 3 "fundamental orientiert"		Cluster 4 "traditionell konservativ"		F	p
	MW	SD	MW	SD	MW	SD	MW	SD		
Orthodoxie	3.54 ^b	0.42	2.06 ^d	0.55	3.85 ^a	0.23	3.23 ^c	0.50	785.47	***
Fundamentale Orientierung	1.86 ^b	0.66	1.32 ^c	0.44	2.74 ^a	0.73	1.87 ^b	0.59	227.61	***
Zentralität der Religion	3.34 ^b	0.59	1.77 ^d	0.61	3.70 ^a	0.43	2.75 ^c	0.59	544.08	***
Aufwertung der eigenen Religion	2.41 ^b	0.84	1.28 ^d	0.38	3.59 ^a	0.47	2.22 ^c	0.70	628.57	***
Abwertung Anderer	1.84 ^c	0.56	1.86 ^c	0.73	3.57 ^a	0.53	3.22 ^b	0.63	531.61	***
Religiosität	2.92 ^b	0.59	1.62 ^d	0.50	3.19 ^a	0.56	2.24 ^c	0.56	370.64	***
N	210		182		393		184			
%	21,7%		18,8%		40,6%		19,0%			

Anmerkung: Mit a, b, c, und d sind bei post hoc Vergleichen signifikant unterscheidbare Ausprägungen zwischen den Gruppen kenntlich gemacht.

Post-hoc Vergleiche zeigen, dass die Gruppe der fundamental Orientierten, die etwa 40% der Stichprobe ausmacht, sich in allen Aspekten von den anderen drei Gruppen deutlich abhebt. Die Gruppen 1 (orthodox religiös; 21,7% der Stichprobe) und 4 (traditionell konservativ"; 19% der Stichprobe) haben gewisse Ähnlichkeiten mit Blick auf die knapp unter dem Mittel liegenden fundamental religiösen Orientierungen, die auch hier vorkommen können, die aber zum einen nicht so häufig sind und zum anderen nicht in der Weise wie in Gruppe 3 gepaart sind mit Aufwertung und Abwertung.

Dies kann auch anhand der Quoten der Personen, die in den einzelnen in die Clusteranalyse eingegangenen Subdimensionen maximale Werte erzielt haben (Skalenwert >3,5, d.h. sehr hoch bzw. "stimme völlig zu"), illustriert werden. Die folgende Abbildung zeigt, dass die beiden Gruppen mit hohen Anteilen sehr religiös geprägter Personen die orthodox religiösen und die fundamental religiösen Probanden sind. Bei den traditionell konservativen Personen erreicht die Abwertung anderer einen Anteil, der sie in dieser Hinsicht mit den fundamental orientierten Teilnehmern am ehesten vergleichbar erscheinen lässt. Die im Alltag praktizierte Religion und die Zentralität der Religion spielen aber offenkundig hier kaum eine Rolle. Bei den als orthodox-religiös Klassifizierten wiederum sind extreme Formen der Aufwertung und Abwertung nicht bzw. kaum anzutreffen.

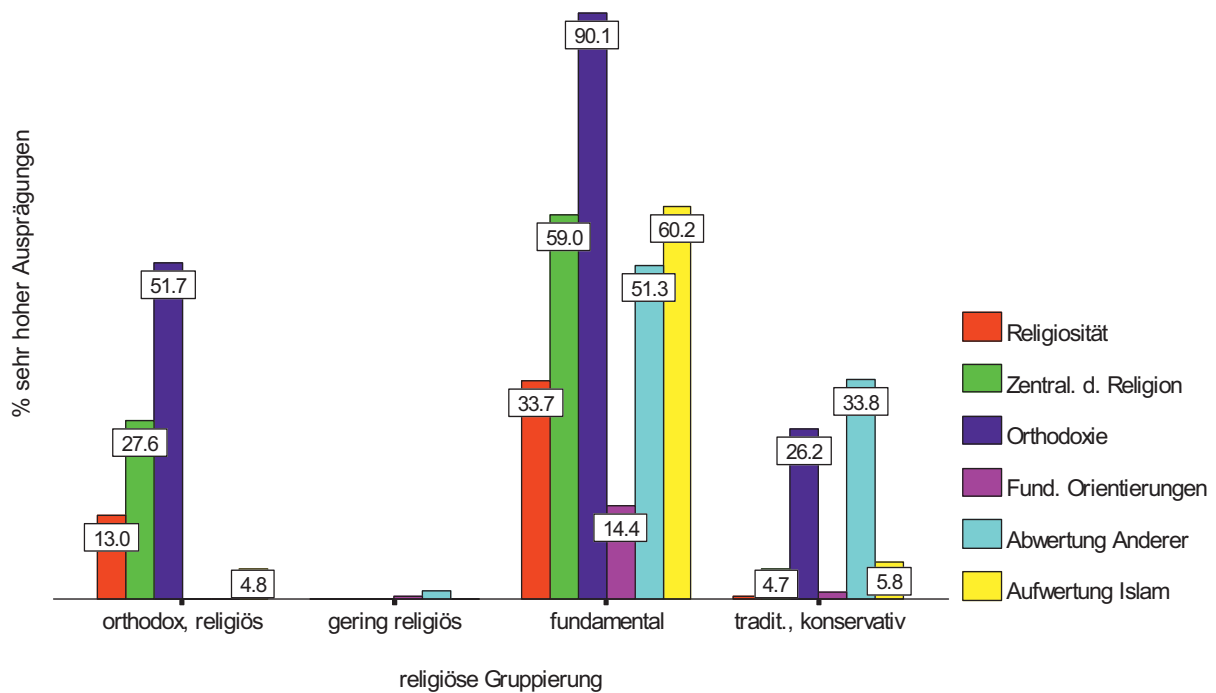


Abbildung 26: Verteilung von Extremwerten ("sehr hoch") verschiedener Dimensionen des Musters religiöser Orientierungen in den vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster

Extreme Formen fundamentaler Haltungen finden sich fast nur in der Gruppe 3, aber auch dort nur bei 14,4%. Da die extremen Werte selten sind, sollte man mit dem Begriff "fundamentalistisch", der ja gerade extreme Ausprägungen anzeigt, für diese Gruppe eher zurückhaltend sein.

Betrachtet man innerhalb des Clusters 3 der fundamental Orientierten, die 40% der Stichprobe ausmachen, die Subgruppe jener, die in der Skala "fundamental religiöse Orientierung" einen über dem Mittel liegenden Wert (Skalenwerte über dem absoluten Mittelpunkt der Skala, also größer 2.5)¹⁹ aufweisen und zugleich in den Skalen Aufwertung und Abwertung parallel auch Extremwerte aufweisen (Skalenwerte von größer 3.5)²⁰, dann finden sich hier 60 Probanden. Das sind 15,3% des Clusters 3 und 6,2% der Gesamtstichprobe.

Bezieht man diese Kriterien nicht nur auf die Gruppe der fundamental religiös Orientierten (Cluster 3), sondern wendet es auf die gesamte Stichprobe an (alle Cluster), so lässt sich zusätzlich zu den 60 Probanden aus Cluster 3 nur noch eine Person – aus Cluster 4 (traditionell/konservativ) – finden, die gleichfalls diese Merkmalskombination aufweist. Dies unterstreicht zusätzlich die Angemessenheit der Clusterlösung, die in diesem Punkte sehr gut zu differenzieren vermag. Bei den Personen, welche die genannte Merkmalskombination aufweisen, könnte man im Sinne einer extremen Ausprägungsform einer religiösen Orientierung den Begriff "fundamentalistisch" für angemessen erachten.

19 Dies entspricht bei der o.a. kategorialen Unterteilung (Einteilung nach den Skalenwerten ≤ 1.5 , ≤ 2.5 , ≤ 3.5 und > 3.5) den Kategorien 3 und 4 (alle Probanden mit Skalenwerten > 2.5).

20 Dies entspricht bei der o.a. kategorialen Unterteilung (Einteilung nach den Skalenwerten ≤ 1.5 , ≤ 2.5 , ≤ 3.5 und > 3.5) der Kategorie 4 ("sehr hoch").

Bezieht man – im Sinne einer engeren Eingrenzung – nur jene Personen ein, die als fundamental Orientierte aus Cluster 3 auf der Skala fundamentale Orientierung einen Skalenwert > 3.5 aufweisen, und für die Aufwertung und Abwertung ebenfalls solche Maximalwerte (>3.5) zeigen, so sind nur noch 21 Probanden mit dieser Kombination in Cluster 3 zu finden. Dies sind 5,3% der fundamental orientierten Personen und 2,2% der Gesamtstichprobe. Demnach wäre das Potenzial der Anhänger einer extremen Form fundamentaler religiöser Orientierung in einem Bereich zu vermuten, der zwischen 2% und etwa 6% der mit dieser Befragung erreichten Grundgesamtheit der in Deutschland lebenden Muslime einzuschätzen ist.

Eine Identifikation dieser Gruppe mit extremen Ausprägungen religiös-fundamentaler Orientierungen mit dem Begriff des Islamismus wäre allerdings verfehlt. Von Islamismus im Sinne einer weltlich gewendeten, religiös-politischen Haltung wäre nur dann zu sprechen, wenn fundamental religiöse Orientierungen zusätzlich gepaart sind mit demokratiedistanten, sich durch eine politische Außenwendung der religiösen Orientierung kennzeichnenden Haltungen im Sinne dessen, dass religiöse Normen und religiöse konnotierte Legitimationen an die Stelle demokratisch legitimer Instanzen treten.

4.3.4.6 Prüfung der empirischen Klassifizierung: Latente Klassenanalysen

Zur Prüfung der Angemessenheit der Klassifizierung, wie sie durch die Clusteranalyse vorgenommen wurde, und ihrer inhaltlichen Interpretation wurden latente Klassenanalysen (LCA) durchgeführt.

Es handelt sich bei der LCA um ein multivariates Analyseverfahren, das die Hypothese prüft, inwieweit Personen sich aufgrund eines latenten Merkmals (z.B. innere Haltung zu Religion oder hier Muster religiöser Orientierung), das selbst nicht direkt messbar ist, sich aber in unterschiedlichen Indikatoren zum Ausdruck bringt, unterscheiden und daher verschiedenen Subgruppen zuordnen lassen. Dabei wird in der LCA, anders als in der Clusteranalyse, die mit Distanzmaßen arbeitet, eine wahrscheinkeitsbasierte Klassifikation vorgenommen. Es werden ferner unterschiedliche Modelle (u.a. verschiedene Anzahlen von Gruppen) getestet. Für jedes Modell werden jeweils die Wahrscheinlichkeiten der Klassenzugehörigkeiten der Probanden individuell geschätzt. D.h. eine Person kann verschiedenen Klassen mit unterschiedlich hoher Wahrscheinlichkeit zugeordnet werden. Die Zuordnung ist also im individuellen Fall nicht immer eindeutig. Sie wird dann nach dem Kriterium der höchsten Zuordnungswahrscheinlichkeit vorgenommen. Diese Modelle, die iterativ optimiert werden, werden zum Abschluss auf ihre Passung mit den gegebenen Daten geprüft. Diese Passung, der so genannte Modellfit, wird über eine Loglikelihood-Funktion bestimmt. Ferner werden die Wahrscheinlichkeiten von Fehlklassifikationen geschätzt. Dies erlaubt eine Abschätzung, welche Art der Klassifikation den Daten am besten angepasst, welches Modell also vorzugswürdig wäre.

Im vorliegenden Fall führt die LCA, bei Verwendung derselben Skalen, die auch in die Clusteranalyse eingingen, zu zwei unterschiedlichen, sich nur gering voneinander unterscheidenden Lösungen. Danach lassen sich entweder drei oder vier latente Klassen statistisch vertreten.

In der folgenden Abbildung ist das Ergebnis der Mittelwerte der Probanden für die Lösung mit drei Klassen wiedergegeben. Dieses Modell weist einen akzeptablen Modellfit auf (BIC(LL)=10492.67; Class.Err.=0.053; Entropy- $R^2=.88$). Die Quote der Fehlklassifikationen ist mit 5,3% recht niedrig.

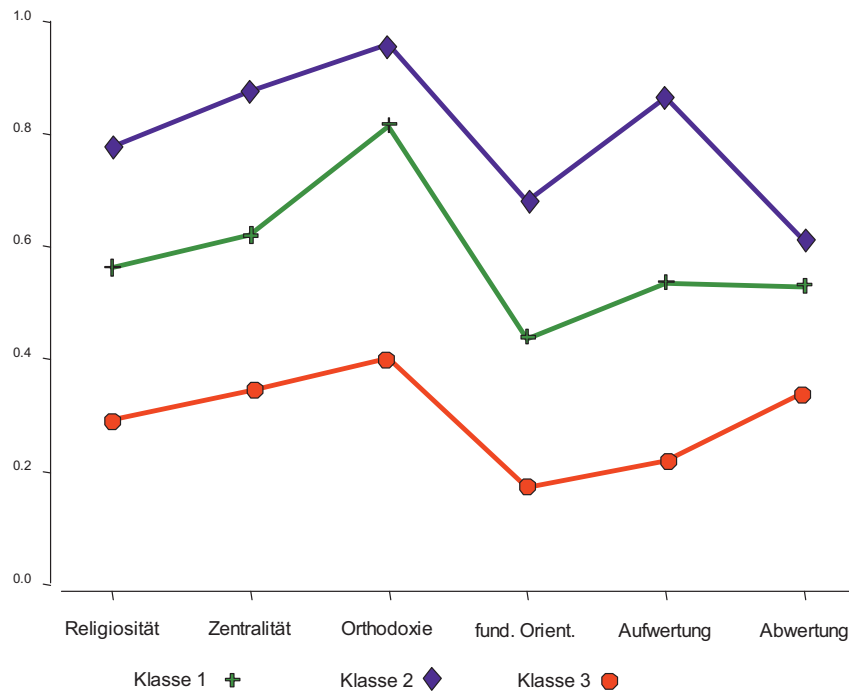


Abbildung 27: Ergebnisse der LCA für ein Modell mit drei latenten Klassen; Mittelwerte der Subskalen zur religiösen Gruppierung nach Klassenzugehörigkeit

Klasse 3 enthält ersichtlich jene Fälle, die als am wenigsten religiös zu charakterisieren sind. In der LCA werden 21,4% (n=207) der Fälle in diese Gruppe eingeordnet. Klasse 2 markiert den Gegenpol. Hier finden sich n=295 (30,4%) der Probanden. Es handelt sich um die Probanden mit den höchsten Ausprägungen fundamentaler Orientierungen. Die Klasse 1, die 48,2% der Teilnehmer enthält, liegt im Mittelbereich. Hier finden sich Befragte mit durchschnittlich ausgeprägter Religiosität, einem mittleren Maß an fundamentalen Orientierungen sowie mittleren Ausprägungen von Aufwertung und Abwertung.

Die Ergebnisse der LCA mit dieser Dreiereinteilung weichen in charakteristischer Weise von den Resultaten der Clusteranalyse ab, wie untenstehende Tabelle illustriert.

Tabelle 15: Gegenüberstellung der Ergebnisse von Clusteranalyse und LCA für eine Dreiklassenlösung der LCA zu den Mustern religiöser Orientierungen

	Latente Klassenanalyse			Total
	Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3	
<u>Clusteranalyse</u>				
gering religiös	4 (2.2%)	0	178 (97.8%)	182 (18.8%)
tradit., konservativ	162 (88.0%)	0	22 (12.0%)	184 (19.0%)
orthodox, religiös	185 (88.1%)	18 (8.6%)	7 (3.3%)	210 (21.7%)
fundamental orientiert	116 (29.5%)	277 (70.5%)	0	393 (40.6%)
Total	467 (48.2%)	295 (30.4%)	207 (21.4%)	969 (100%)

Klasse 3 der LCA enthält im Schwerpunkt die gering Religiösen der Clusteranalyse. Diese Gruppe scheint recht gut durch beide Verfahren identifizierbar zu sein. Freilich ordnet die LCA

auch noch n=22 Probanden, die durch die Clusterung als Traditionalisten identifiziert wurden, und n=7, die nach Clusteranalyse als orthodox zu bezeichnen wären, dieser Klasse 3 zu, was angesichts der geringen Religiosität der Traditionalisten einerseits und der eher geringen Werte in der Dimension Abwertung bei den Orthodoxen im Randbereich dieser Klassen durchaus plausibel ist. Die Klasse 2 wird deutlich durch die fundamental Orientierten dominiert, die zu 70,5% der Klasse 2 zugeordnet werden.

Die Klasse 1, welche mit 48,2% die größte Gruppe ausmacht und im Mittelbereich liegt, wie obige Grafik erkennen ließ, stellt offenkundig eine Mischgruppe dar, die sich ganz klar nur gegenüber den gering Religiösen abgrenzen lässt. Die Abgrenzung zu den fundamental Orientierten ist schon etwas unscharf. Offenkundig besteht indessen eine besondere Schwierigkeit darin, die Trennung von Orthodoxen und Traditionalisten vorzunehmen. Diese werden hier weit überwiegend dieser Mischgruppe der Klasse 1 zugeordnet.

Eine genauere Inspektion des alternativen LCA-Modells mit vier Klassen bietet hier weiteren Aufschluss über mögliche Unschärfen und angemessene Klassifikationsentscheidungen. Auch dieses Modell weist noch einen akzeptablen Modellfit auf (BIC(LL)=9852.05; Class.Err.=0.071; Entropy-R²=.87). In Relation zur Dreierlösung verbessert sich der Modellfit nicht signifikant. Das Risiko eines Zuordnungsfehlers erhöht sich etwas, was indessen immer bei der Erhöhung der Klassenzahlen zu erwarten ist. Im Großen und Ganzen ist der Modellfit der Viererlösung mit jenem der Dreierlösung nahezu identisch. Die Mittelwertverläufe der LCA-Lösung mit vier Klassen sind in der folgenden Grafik wiedergegeben.

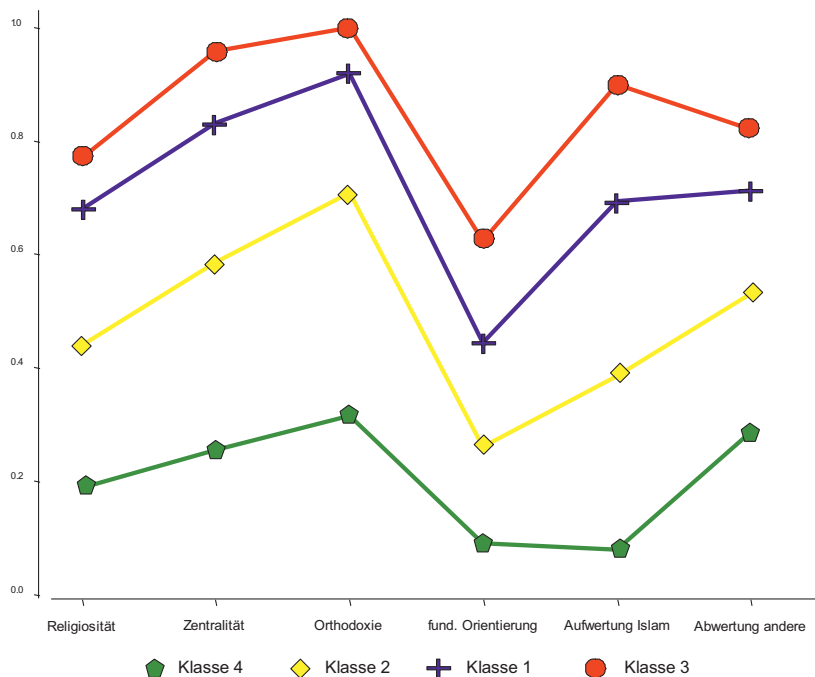


Abbildung 28: Ergebnisse der LCA für ein Modell mit vier latenten Klassen; Mittelwerte der Subskalen zur religiösen Gruppierung nach Klassenzugehörigkeit

In Klasse 4 finden sich die Probanden, welche am ehesten in die Gruppe der gering Religiösen zugeordnet werden sollten, bei denen sowohl die Religiosität als auch die Zentralität die niedrigsten Werte aufweisen. In dieser Gruppe spielen fundamentale Orientierungen keine Rolle. Klasse 2 weist auch relativ niedrige Werte für Religiosität und Zentralität auf, aber hier

finden sich deutlich erhöhte Werte für Orthodoxie, welche im Durchschnitt trotz der geringen Religiosität über dem absoluten Skalenmittelpunkt liegen. Dies indiziert Merkmale, die in der Clusteranalyse den traditionell-konservativ Orientierten attestiert wurden. D.h. hier liegt eine relativ geringe innere Glaubensüberzeugung gepaart mit einer in Relation dazu starken Betonung von Regeln und Ritualen vor. Fundamentale Orientierungen sind in dieser Klasse 2 noch gering ausgeprägt. Anders als in Klasse 4 ist hier aber eine erhebliche Aufwertung des Islam zu erkennen und eine in Relation dazu nochmals stärkere Abwertung anderer (hier des Westens).

Die Abgrenzung dieser Klasse 2 zu den Klassen 1 und 3 erfolgt zum einen über Niveauunterschiede. Der Verlauf der Profile ist ansonsten relativ ähnlich. Wesentlich sind allerdings die erheblichen Unterschiede der fundamentalen Orientierungen, die in Klasse 3 maximale Werte erreichen. Wesentlich ist weiter der klare Unterschied in der Ausprägung der Dimension Aufwertung und deren Relation zu der Dimension Abwertung. Bei den Traditionalisten ist die Abwertung stärker ausgeprägt als die Aufwertung. Bei Klasse 2 ist die Abwertung deutlich stärker als die Aufwertung, in Klasse 1 sind die beiden Dimensionen recht ähnlich und in Klasse 3 ist die Abwertung zwar auf dem höchsten Wert, die Aufwertung übertrifft diesen aber noch. Eine Gegenüberstellung dieses Modells mit den Resultaten der Clusteranalyse erlaubt weitere Differenzierungen hinsichtlich möglicher Unschärfen und Unterschiede.

Tabelle 16: Gegenüberstellung der Ergebnisse von Clusteranalyse und LCA für eine Vierklassenlösung der LCA der Muster religiöser Orientierungen

	<u>Latente Klassenanalyse</u>				Total
	Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3	Klasse 4	
<u>Clusteranalyse</u>					
gering religiös	0	34 18.7%	0	148 81.3%	182 18.8%
tradit., konservativ	39 21.2%	143 77.3%	0	2 1.1%	184 19.0%
orthodox, religiös	87 41.4%	110 52.4%	12 5.7%	1 0.5%	210 21.7%
fundamental orientiert	176 44.8%	7 1.8%	210 53.4%	0	393 40.6%
Total	302 31.2%	294 30.3%	222 22.9%	151 15.6%	969 100%

Danach zeigt sich, dass die Klasse 3 recht eindeutig als fundamental orientiert zu kennzeichnen ist. Von den n=222 aus dieser Klasse wurden in der Clusteranalyse n=210 gleichfalls als fundamental Orientierte gekennzeichnet. Weiter recht eindeutig ist die Klasse 4, die als gering religiös gekennzeichnet wurde. Von den 151 Probanden dieser Klasse wurde 148 auch in der Clusteranalyse so eingestuft. Schwierigkeiten bereitet indessen die Differenzierung zwischen diesen beiden Extremen. Klasse 2 enthält eine Mischform aus Traditionell-konservativen einerseits und Orthodoxen andererseits, während die Klasse 1 eine Mischform aus Orthodoxen und einer Subgruppe aus fundamental Orientierten enthält, die zu etwa 45% dieser Klasse 1 zugeordnet werden, daneben aber noch eine kleine Gruppe von traditionell Konservativen.

Betrachtet man nur die eindeutigen Fälle, die sowohl in der LCA als auch in der Clusteranalyse derselben Gruppe zugeordnet wurden, als Ansatzpunkt für eine Mindestschätzung, dann sind mit Blick auf die fundamental orientierten Personen $n=210$ in beiden Verfahren eindeutig in einer gemeinsamen Gruppe verortet worden, was 21,6% der Stichprobe entspricht. Eindeutig als gering religiös geprägt sind $n=148$ Personen zu bezeichnen, was 15,2% der Stichprobe entspricht. Die Schätzung der eindeutig als Orthodoxe oder als Traditionalisten zu kennzeichnenden Populationsanteile ist indessen schwierig, da die Unschärfen hier recht groß sind und die LCA diese beiden nicht klar differenziert.

Im Ergebnis führen letztlich beide Analyseverfahren (LCA und Clusteranalyse) zu dem Schluss, dass auch empirisch eine, von uns theoretisch als erforderlich postulierte, Differenzierung zwischen verschiedenen religiösen Orientierungsmustern notwendig ist. Es finden sich statistisch hoch signifikante Unterschiede zwischen Gruppen, die sich nicht auf der Dimension der Religiosität alleine abbilden lassen. Insbesondere zeigen sich in den – auch bezogen auf das soziale Alltagsleben besonders relevanten – Dimensionen der Aufwertung, der Abwertung und der fundamentalen Orientierungen ganz erhebliche Differenzen zwischen Muslimen mit vergleichbarer Gläubigkeit, somit also Subgruppen von Muslimen, die alleine mit Bezug zu Religiosität nicht erkennbar werden.

Schwierigkeiten bereitet die Abgrenzung der Orientierungsmuster indessen im Mittelfeld und dort in den jeweiligen Randbereichen. D.h. die Abgrenzung von Traditionalismus und Orthodoxie ist nur mit gewissen Unschärfen möglich. Es erweist sich zwar, dass diese Unterscheidung als solche sinnvoll ist, im Einzelfall kann aber die eindeutige Zuordnung zu einem dieser beiden Bereiche Probleme bereiten. Dies gilt auch mit Blick auf die Abgrenzung zwischen Orthodoxie und fundamentalen Orientierungen in Randbereichen nicht extremer Ausprägungen.

Als Kriterium, das sich zur Entscheidung der Frage, welche Art der Klassifizierung den weiteren Analysen zugrunde gelegt werden soll, bietet sich von daher die Rate eindeutiger Zuordnungen der besonders relevanten Gruppe mit extremen Werten an. Als Extremgruppe bezeichnen wir hier jene Probanden, bei denen Einstellungskonfigurationen vorliegen, die ein hohes Maß an Exklusionsrisiko, sowohl bezogen auf die Eigen- als auch mit Blick auf die Fremdgruppe, enthalten. Dies bezieht sich vor allem auf die Dimensionen von Aufwertung, Abwertung und fundamentalen Orientierungen. Als Extremgruppe wurden daher jene Probanden eingeordnet, bei denen ein hoher Skalenwert im Bereich fundamentaler Orientierungen (Skalenwert >2.5) einhergeht mit Extremwerten in den Dimensionen Aufwertung (Skalenwert >3.5) und Abwertung (Skalenwert >3.5). Diese Kombination von Kriterien trifft auf $n=61$ Probanden zu.

Im Falle der Klassifikation über die Clusteranalyse (vier Cluster) werden bis auf eine Person alle übrigen $n=60$ Personen mit derart extremen Werten dem Cluster "fundamental orientiert" zugeordnet (i.e. 98,3% eindeutige Identifikation). Im Falle der LCA-Lösung mit drei Klassen werden $n=53$ der Klasse 2 (welche die fundamental Orientierten repräsentiert) und $n=8$ der Klasse 1 (Mittel- oder Mischgruppe) zugeordnet, d.h. eindeutige Zuordnungen gelingen hier nur für 86,8% der Fälle. Bezogen auf die Vierklassenlösung der LCA werden $n=45$ Probanden der Klasse 3 (welche in dieser Lösungsvariante die fundamental Orientierten repräsentiert) zugeordnet, $n=15$ werden der Klasse 1 (Mischformen von Orthodoxen und Fundamental) und

n=1 der Klasse 2 (Mischformen von Traditionalisten und Orthodoxen) zugeordnet. Damit ist hier eine eindeutige Zuordnung von Extremen nur in 73,7% der Fälle erfolgt.

Insgesamt erweist sich damit die Unterteilung in vier Gruppen, wie sie durch die Clusteranalyse identifiziert wurde, als an den Endpunkten von fundamentaler Orientierung einerseits und geringer Religiosität andererseits, empirisch mehrfach gut abgesichert und konsistent mit den Ergebnissen eines anderen Analyseverfahrens (LCA). Mit Blick auf die klare Zuordnung von Extremwerten erweist sich die Clusteranalyse als etwas überlegen, weshalb in den weiteren Analysen die Gruppierung der Probanden, wie sie über die Clusteranalyse gewonnen wurde, beibehalten wird.

4.3.4.7 Integrationspraxis, Integrationseinstellungen und religiöse Orientierungsmuster

Es finden sich klare Zusammenhänge zwischen den Mustern religiöser Orientierung einerseits und der Integrationspraxis wie auch dem Muster der Einstellungen zu Integration andererseits.

So unterscheidet sich der Grad der praktischen, sprachlich-sozialen Integration zwischen den vier Gruppen religiöser Orientierung hoch signifikant ($F_{[3;933]}=73.11$; $p<.001$). Post-hoc Testungen (Bonferoni; $p<.05$) zeigen, dass sich drei der vier Gruppe statistisch bedeutsam unterscheiden: Die höchste praktische Integration findet sich in der Gruppe der gering Religiösen (MW=3.36; SD=.76); an zweiter Stelle liegen die Orthodoxen (MW=2.90; SD=.80) und die Traditionellen (MW=2.89; SD=.89), die sich untereinander nicht signifikant unterscheiden. Die schlechtesten Werte für die Integrationspraxis haben die fundamental Orientierten (MW=2.34; SD=.74). Bei einer kategorialen Einteilung verteilen sich die Ausprägungen der Integrationspraxis in den vier Gruppen der religiösen Orientierung wie folgt:

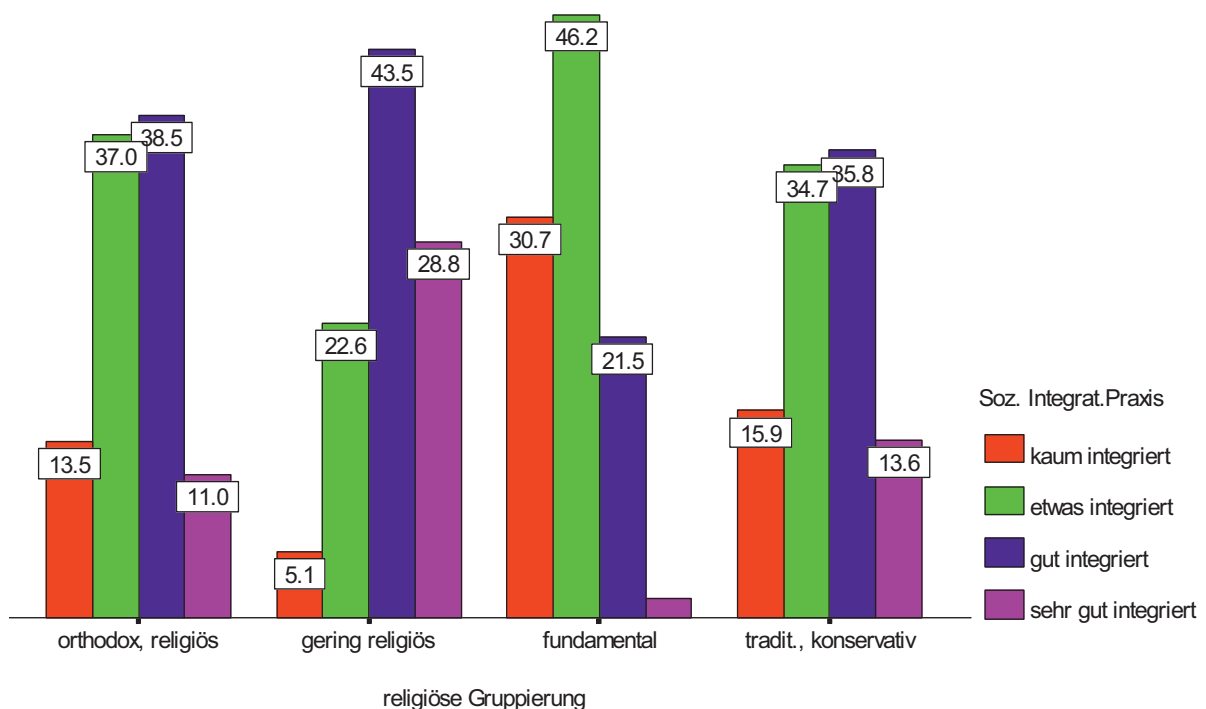


Abbildung 29: Ausprägung der kategorialen Einstufung auf der Skala "sprachlich-soziale Integrationspraxis" für die unterschiedlichen Gruppen religiöser Orientierungsmuster

Danach sind die gering Religiösen weit überwiegend gut oder sehr gut integriert, während die fundamental Orientierten den Gegenpol bilden; hier sind etwa ein Drittel (30,7%) kaum integriert und weitere 46,2% nur etwas integriert, das heißt etwa für drei Viertel dieser Gruppe ist die praktische sprachlich-soziale Integration ein ernstes Problem und als prekär zu bezeichnen. Als sehr gut integriert ist in dieser Gruppe so gut wie keiner zu kennzeichnen.

Dies ist bei den Orthodoxen und den Traditionellen anders: Die Quote der kaum Integrierten ist hier nur halb so hoch wie bei den Fundamentalisten. Ferner ist knapp die Hälfte der Orthodoxen sowie der Traditionellen als gut bis sehr gut im Sinne der hier verwendeten Maße in die Aufnahmegesellschaft integriert zu bezeichnen.

Auch auf der Ebene der Integrationseinstellungen zeigen sich bemerkenswerte Differenzen zwischen den vier Gruppen der religiösen Orientierungsmuster. Bei Fundamentalisten sowie Traditionellen ist die Zugehörigkeit zur Gruppe "Akzeptanzforderung", also jener Gruppe, die am wenigsten anpassungsbereit bezogen auf die Aufnahmegesellschaft ist, am stärksten vertreten. Das ist konsistent mit dem Umstand, dass die Distanz zur westlichen Gesellschaft gerade bei diesen beiden Gruppen, die das höchste Ausmaß an Abwertung und kritischer Distanz zu westlicher (vermeintlich verkommener) Moral aufweisen, am deutlichsten ist.

Bei den Orthodoxen ist die Rate für "Akzeptanzforderung" nur halb so groß. Hier ist allerdings die Gruppe mit Segregationstendenzen mit etwa einem Viertel in etwa so groß, wie das auch bei den Fundamentalisten zu beobachten ist. Auf der Einstellungsebene ist zudem der Anteil von Integration/Anpassung in allen diesen drei Gruppen deutlich stärker vertreten, als nach den Ausprägungen der praktisch realisierten sprachlich-sozialen Integration erwartet werden könnte. Auffallend ist weiter, dass auch unter den gering Religiösen ein gewisser Anteil mit einer Segregationstendenz auf der Einstellungsebene zu erkennen ist, obschon hier erwartungsgemäß die Rate für "Integration/Anpassungsbereitschaft" am höchsten ist.

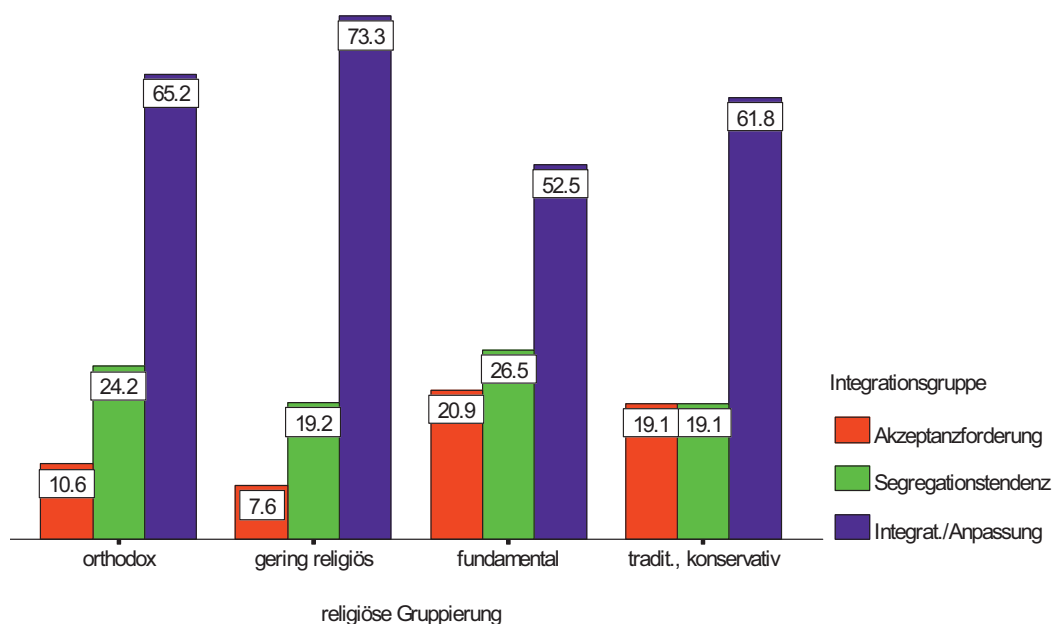


Abbildung 30: Verteilung der Muster von Integrationseinstellungen (Integrationsgruppe) für die vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster

Diese Differenzen machen deutlich, dass bei einer substanziellen Anzahl der Befragten, insbesondere bei den fundamental Orientierten, erhebliche Diskrepanzen bestehen zwischen einer Integrationseinstellung, die in nicht unerheblichem Maße auch von Anpassungsbereitschaft bei gleichzeitigem Erhalt kultureller Identität einerseits geprägt ist und der praktisch realisierten sprachlich-sozialen Integration andererseits.

Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass die praktische, alltäglich auch realisierte Integration in sprachlicher und sozialer Hinsicht nicht nur durch die Zuwanderer selbst geleistet werden kann, sondern auch auf die Bereitschaft der Mitglieder der Aufnahmegesellschaft verwiesen ist, tatsächliche Teilhabe und auch ein Angebot bzw. eine Aufnahmebereitschaft im Hinblick auf soziale Interaktionen zu realisieren. Dies ist vermutlich bei Personen, die sich aus religiösen Gründen negativ von der Aufnahmegesellschaft abgrenzen, eher schwieriger.

4.3.4.8 Koranschulen und religiöse Orientierungsmuster

In einem weiteren Schritt wurde geprüft, inwieweit ein Zusammenhang zwischen dem Muster der religiösen Orientierung und dem Besuch einer Koranschule besteht. Es zeigt sich ein statistisch hoch signifikanter Zusammenhang ($\chi^2=61.76$; $df=3$; $p<.001$). Der Anteil der fundamental Orientierten ist unter den Besuchern einer Koranschule mit 50,8% deutlich erhöht, während bei jenen, die keine Koranschule besucht haben, die Verteilung über die verschiedenen religiösen Orientierungen recht ähnlich ausfällt. Eine gering religiöse Orientierung ist nach Besuch einer Koranschule nur recht selten anzutreffen (11,7%), während ohne einen Besuch einer Koranschule eine solche Haltung bei etwa einem Viertel (26,9%) vorliegt.

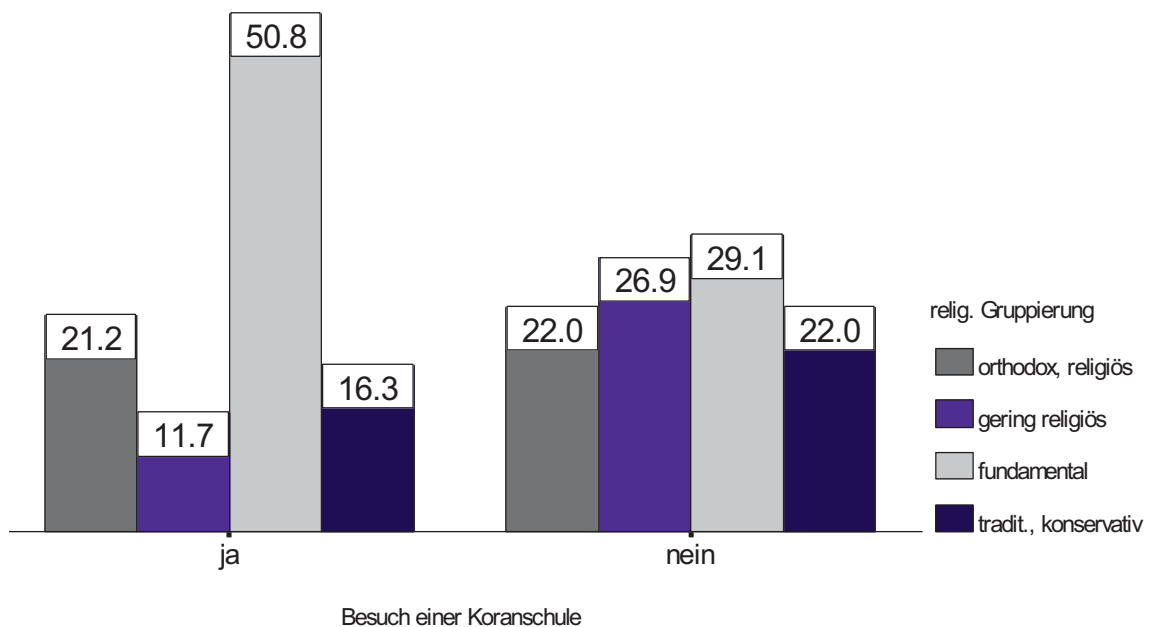


Abbildung 31: Art des Musters religiöser Orientierung nach Koranschulbesuch (Prozent der jeweiligen Orientierungen innerhalb der Koranschulbesucher und innerhalb der Gruppe derer, die nicht zu einer Koranschule gegangen sind)

Da es sich um Querschnittsdaten handelt, ist kein Rückschluss darauf möglich, ob die Koranschulen Wirkung entfalten oder ob der Besuch einer Koranschule etwas akzentuiert, was im familiären Kreis ohnehin schon angelegt und gepflegt wurde. Allerdings ist zusätzlich auch

ein hoch signifikanter Zusammenhang zwischen der Dauer des Besuchs einer Koranschule und der Art der von den Probanden als Erwachsene entwickelten religiösen Orientierung nachweisbar ($\chi^2=71.89$; $df=9$; $p<.001$): Je länger der Besuch einer Koranschule andauerte, desto höher ist die Rate der fundamental Orientierten und desto geringer ist die Quote der gering Religiösen und der Traditionellen.

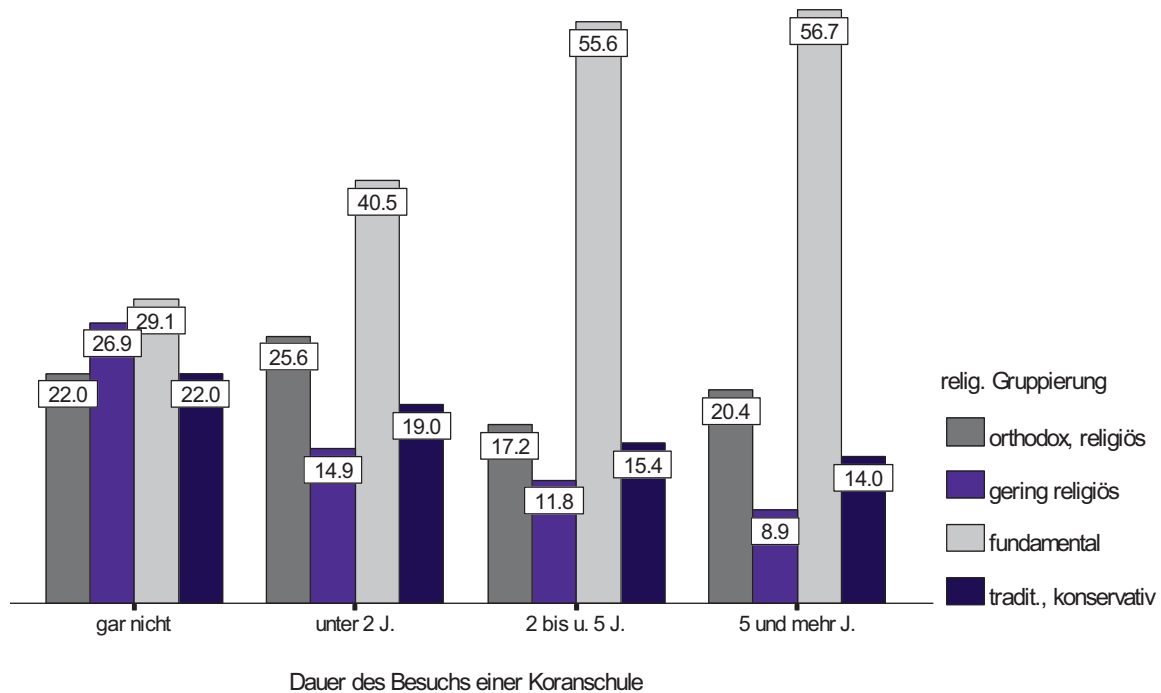


Abbildung 32: Dauer des Besuchs einer Koranschule und religiöse Orientierungsmuster (in Prozent der Zugehörigkeit zu einem Muster religiöser Orientierungen)

Interessant ist ferner, dass die Quote der Orthodoxen, die sich ja dadurch kennzeichnen, dass die Zentralität der Religion und die Religiosität gerade nicht mit einer Aufwertung des Islam verbunden sind, mit zunehmender Dauer des Besuchs einer Koranschule geringer wird. Im Sinne einer Dosis-Wirkungs-Feststellung wäre dies mit der Hypothese einer Wirkung des Besuchs von Koranschulen in Richtung auf die Etablierung fundamentaler Orientierungen konsistent, ohne diese indessen zureichend empirisch belegen zu können, dazu wären Längsschnittdaten erforderlich.

Im Hinblick auf Haltungen zu Fragen der religiösen Unterweisung muslimischer Kinder in Deutschland zeigen sich gleichfalls Unterschiede zwischen den vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster.

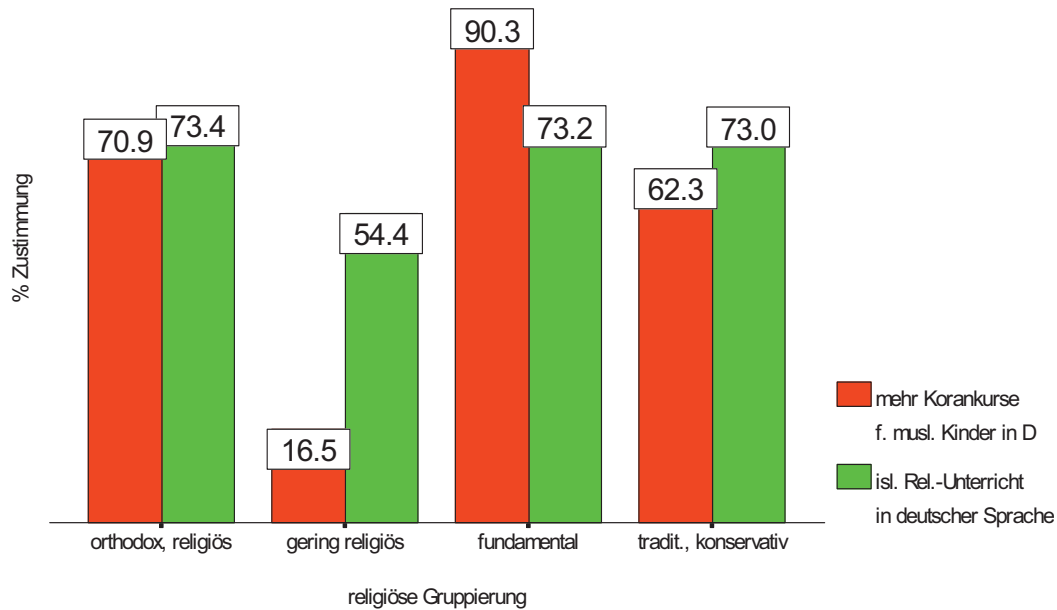


Abbildung 33: Wunsch nach Religionsunterricht für muslimische Kinder und religiöse Orientierung

Während die gering religiösen Teilnehmer den Korankursen für muslimische Kinder überwiegend ablehnend gegenüberstehen (83,5%), finden solche Kurse in den anderen drei Gruppierungen eine deutliche Zustimmung. Auffallend ist, dass die Zustimmung zu einem islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache an Schulen bei drei der vier Gruppen höher ausfällt als die Befürwortung einer Einrichtung zusätzlicher Korankurse. Auch die gering Religiösen stimmen zu 54,4% einem islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache zu. Lediglich die fundamental Orientierten äußern eine stärkere Zustimmung zu Korankursen als zu einem islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache.

4.3.4.9 Kopftuch und religiöse Orientierung

Ein Symbol, an dem sich in der Vergangenheit erhebliche Konflikte entzündeten, betrifft das Tragen eines Kopftuches durch muslimische Frauen. Diskutiert wurde hier, in welchem Maße es sich um ein Bekenntnis zu einem politischen Islam oder aber um ein Verhalten handelt, das primär Ausdruck individueller religiöser Verpflichtungen und Gefühle ist. In der vorliegenden Befragung wurden die teilnehmenden Männer und Frauen (in geschlechtsbezogen unterschiedlicher Weise) dazu befragt, ob das Kopftuchtragen bei den Frauen aus ihrer Familie bzw. (bei weiblichen Befragten) ihnen persönlich ein Bedürfnis sei.

Tabelle 17: Einstellung zum Tragen eines Kopftuchs durch Frauen in der Öffentlichkeit

	Frauen		Männer	
	% Ja	N	% Ja	N
Ist es Ihnen ein Bedürfnis, in der Öffentlichkeit ein Kopftuch zu tragen?	32.9%	386		
Ist es Ihnen ein Bedürfnis, dass Frauen aus ihrer Familie in der Öffentlichkeit ein Kopftuch tragen?			26.3%	533

Etwa ein Drittel der befragten Frauen erklären, dass es ihnen ein Bedürfnis ist, in der Öffentlichkeit ein Kopftuch zu tragen. Etwa ein Viertel der Männer erklärte seinerseits, dass es ihnen ein Bedürfnis ist, dass Frauen aus ihrer Familie in der Öffentlichkeit ein Kopftuch tragen.

Eine Analyse nach Altersgruppen zeigt weiter, dass dieses Bedürfnis bei den Frauen im mittleren Alter besonders ausgeprägt ist, also bei jenen, unter denen sich eher Verheiratete befinden und bei denen eventuell auch ein besonderes Interesse an Schutz vor männlichen Übergriffen besteht. Bei den über 46jährigen Frauen ist diese Quote jedenfalls am geringsten, was eine solche Interpretation stützen könnte.

Bei den Männern ist hingegen diese Quote auch bei den über 46jährigen noch relativ hoch. Dies ist die einzige Altersgruppe, in der dieses Bedürfnis bei Männern stärker ausgeprägt ist als bei Frauen, was hier auch auf die Frageformulierung zurückgeführt werden könnte, die es erlaubt, dass Männer ihre Aussagen auch auf ihre Töchter beziehen könnten.

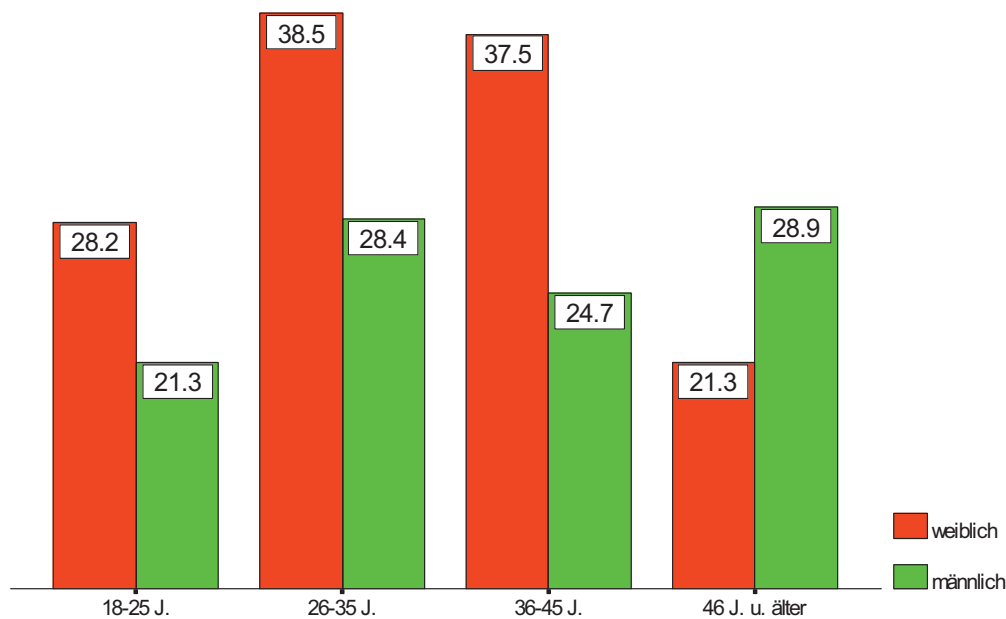


Abbildung 34: Quote derer, die sich bejahend zum Kopftuchtragen in der Öffentlichkeit äußern

Betrachtet man die Quote der Bejahung des Kopftuches getrennt für Männer und Frauen nach der Ausprägung ihrer Religiosität, dann zeigt sich für beide Geschlechter ein deutlicher Zusammenhang: Das Tragen eines Kopftuches wird um so eher befürwortet, je stärker die Ausprägung der Religiosität ist.

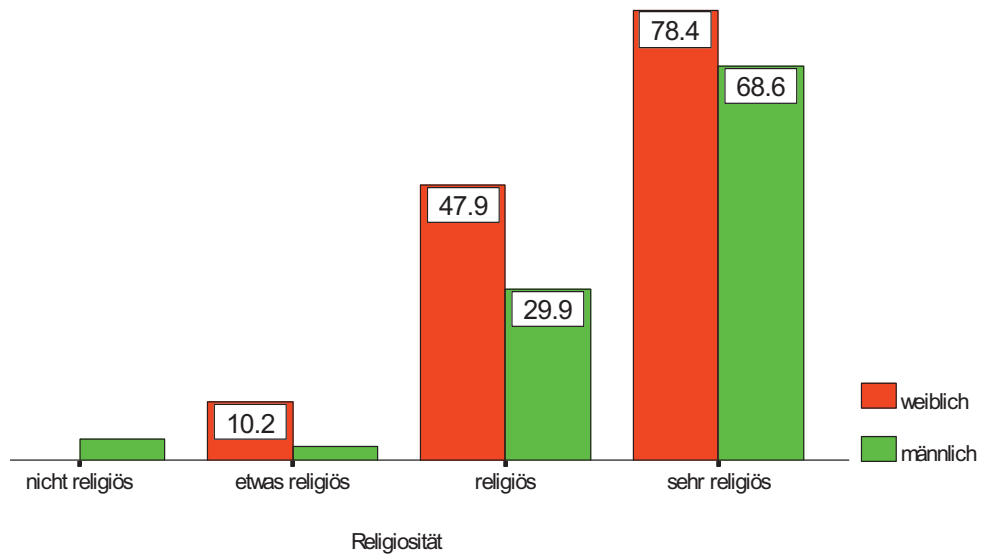


Abbildung 35: Prozent der Befürwortung des Kopftuches nach Religiosität und Geschlecht

Vor diesem Hintergrund erstaunt es dann nicht mehr, dass die Befürwortung des Kopftuches sich vor allem bei den orthodox Religiösen und den fundamental Religiösen findet, da in der Gruppe der traditionell Konservativen zwar die Abwertung der Moral des Westens einen hohen Wert erzielt, gleichzeitig aber in dieser Gruppe die Religiosität wie auch die Zentralität der Religion nicht stark ausgeprägt sind.

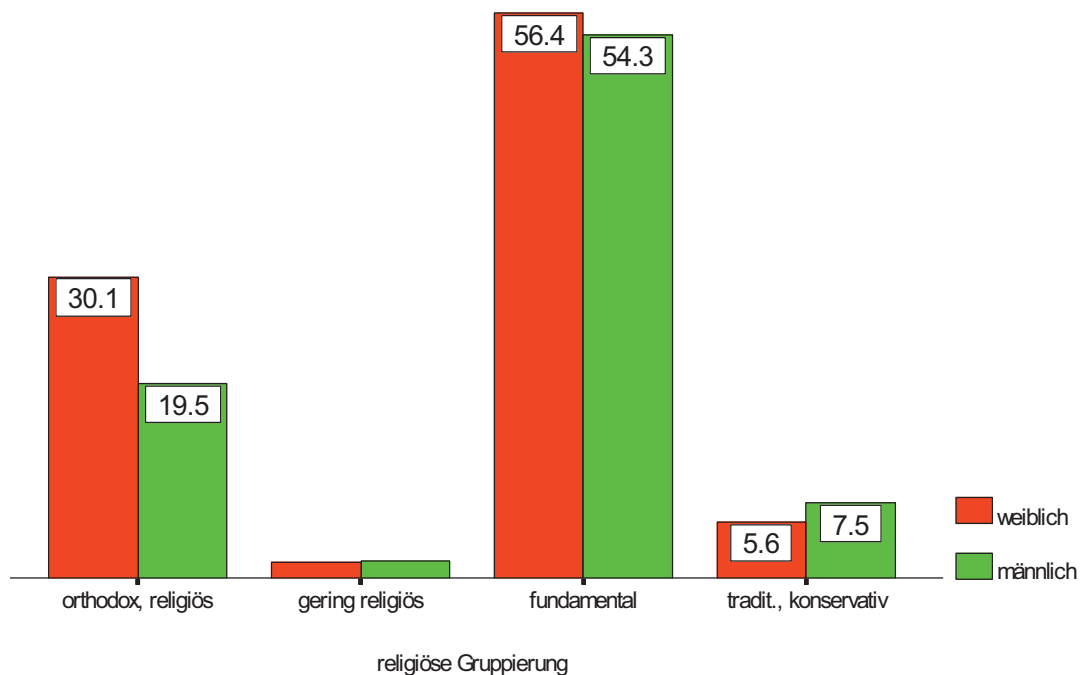


Abbildung 36: Prozent der Befürwortung des Kopftuches nach Art der religiösen Orientierung und Geschlecht

Insoweit lässt sich hier festhalten, dass das Tragen des Kopftuches sich in erster Linie auf die Gruppen derer konzentriert, die eine starke religiöse Orientierung und Praxis erkennen lassen.

4.3.4.10 Zwischenfazit: Religiosität und Muster religiöser Orientierungen

Im Einklang mit anderen früheren Studien erweisen sich die untersuchten Muslime als in hohem Maße religiös: Über 85% der Befragten beschreiben sich als gläubig bis sehr gläubig. Dies schlägt sich allerdings nicht bei allen auch in einer entsprechenden religiösen Praxis nieder. Bei Berücksichtigung der individuellen und kollektiven Religionspraxis ist zwar nach wie vor nur eine Minderheit von etwa 9% als gar nicht bzw. kaum religiös zu kennzeichnen. Überdurchschnittlich religiös bis hin zu sehr stark religiös sind – unter Einschluss der Häufigkeit der Religionspraxis – mit 57% indessen immer noch mehr als die Hälfte der Befragten.

Neben der an Gläubigkeit und Religionspraxis anknüpfenden Bestimmung der Religiosität lassen sich die Befragten empirisch unterschiedlichen Mustern religiöser Orientierung zuordnen. Die für eine solche Klassifikation verwendeten Variablen betreffen – neben der Religiosität – weiter die Zentralität (Alltagsbezogenheit) der Religion, die individuelle Bewertung der Einhaltung religiöser Ge- und Verbote (Orthodoxie) und die Rigidität, mit der eine buchstabengetreue Befolgung von religiösen Ge- und Verböten befürwortet wird sowie das Maß, in dem abweichende Haltungen von Muslimen zum Anlass für Ausgrenzung genommen werden. Weiterhin wurden Einstellungen, die eine pauschale Aufwertung des Islam (z.B. als einzig wahrer Religion) und pauschale Abwertungen nichtmuslimischer Gesellschaften, hier in stark moralisch geprägter Form, erhoben.

Auf dieser Grundlage ließen sich vier unterschiedliche Gruppen von Personen mit unterschiedlichen Mustern der Kombination und Ausprägung dieser Dimensionen des individuellen Umgangs mit Religion klassifizieren: Neben den gering Religiösen, dem Islam nur lose verbundenen Muslimen, die etwa 19% der Stichprobe stellen, fand sich eine zweite Gruppe die als orthodox-religiös zu bezeichnen ist. Diese macht etwa 20% der Stichprobe aus und kennzeichnet sich durch eine persönlich strenge Orientierung an religiösen Ge- und Verböten sowie den Glauben an die in den heiligen Schriften des Islam dargelegten Prinzipien und Voraussagungen. Personen aus dieser Gruppe werten zwar den Islam in hohem Maße auf, tendieren aber nicht im Gegenzug zu einer Abwertung anderer Überzeugungen und zeigen auch keine fundamentalen Orientierungen in dem Sinne, dass andere Muslime, die den religiösen Ge- und Verböten nicht buchstabengetreu folgen, als schlechte Muslime ausgegrenzt würden. Hier steht die eigene Religiosität und Frömmigkeit im Vordergrund einer stark auf Transzendentes gerichteten Haltung. Davon zu unterscheiden sind als dritte Gruppe traditionell-konservativ Orientierte, die auch als Personen bezeichnet werden können, bei denen die Befolgung von religiösen Ge- und Verböten sowie Ritualen eine hohe Zustimmung erfährt, die aber zugleich individuell weniger gläubig sind und für die im Alltag die Religion keinen so zentralen Stellenwert hat. Bei diesen Personen dominiert nicht so sehr die positive Aufwertung des Islam als vielmehr eine deutliche Abwertung des Westens, einer als unmoralisch angesehenen (modernen) Gesellschaft. Diese traditionell-konservativen Muslime, die man als Moralisten mit einer ritualisierten, nur begrenzt mit authentischen, persönlichen inneren Glaubensüberzeugungen ausgestatteten Religionsauffassung bezeichnen könnte, machen etwa 20% der Stichprobe aus.

Die größte Gruppe stellen mit 40% der Stichprobe die fundamental Orientierten. Die Zentralität der Religion im Alltag und die gelebte Religionspraxis dieser Gruppe sind in ihrer Ausprägung

mit den Befunden für die Orthodoxen durchaus vergleichbar. Sie unterscheiden sich jedoch von den Orthodoxen darin, dass sie sich besonders deutlich auf einen für wahr erachteten, historisch invarianten Islam beziehen und eine wortgetreue und rigide Befolgung der Ge- und Verbote auch durch andere Muslime fordern. Ihre hohe Religiosität und die hohe Relevanz der Religion in ihrem Alltag ist weiter gepaart mit Auffassungen von exklusiven Ansprüchen des Islam, der als einzig wahre Religion gegenüber anderen Religionen, die ihnen subjektiv minderwertiger erscheinen, für überlegen erachtet wird. Kennzeichen dieser Auffassung ist auch eine Ablehnung von Anpassungen des Islam an die Gegebenheiten moderner Gesellschaften, mit Verweis auf einen unverfälschten, in den heiligen Schriften immer schon so vorfindlichen und unveränderlichen Islam als einzig richtigem Bekenntnis.

Zwar ist ein verhältnismäßig hoher Anteil der Gesamtstichprobe in das fundamental-religiöse Muster einzuordnen. Dieses Muster weist allerdings auch beträchtliche Binnendifferenzierungen im Sinne von Intensitätsabstufungen auf. Als stark fundamental geprägt im Sinne extremer Ausformungen von Aufwertung und Abwertung ist nur etwa ein Sechstel dieser Gruppe zu bezeichnen. Diese machen etwa 6% der Gesamtstichprobe aus. Hier könnte man im Sinne einer extremen Ausprägung auch von fundamentalistischen Haltungen sprechen. Bei 34% der Gesamtstichprobe ist eher eine fundamentale Orientierung gegeben, die noch nicht diese extreme Form angenommen hat.

Es zeigen sich deutliche Differenzen der Integration der Befragten in die deutsche Aufnahmegesellschaft in Abhängigkeit von den Mustern religiöser Orientierung: Der Anteil der mit Blick auf die sprachlich-soziale Integrationspraxis als ‚kaum‘ oder ‚nur wenig integriert‘ zu bezeichnenden Probanden beträgt in der Gruppe der fundamental Orientierten etwa drei Viertel und ist damit deutlich höher als in allen anderen Gruppen. Diese Gruppe weist auch die höchsten Anteile von Befragten mit geringer Anpassungsbereitschaft und einer Tendenz zur Segregation auf, was mit einem niedrigen Ausmaß praktischer sprachlich-sozialer Integration einhergeht. Den Gegenpol dazu bildet die Gruppe der gering Religiösen. Sie ist überwiegend gut bis sehr gut integriert und weist die höchsten Werte der Anpassungsbereitschaft auf.

Es fällt allerdings auch auf, dass die Integration in die Aufnahmegesellschaft, die auch bei stärkeren religiösen Bindungen in der Mehrzahl als grundsätzliche Bereitschaft gegeben ist, offenbar auf enorme Realisierungsprobleme stößt, je ausgeprägter die religiöse Bindung sich darstellt. Insbesondere die fundamental orientierten Muslime sind in dieser Hinsicht belastet. Bei ihnen ist nicht nur die Quote der Probanden mit Segregationstendenzen mit über einem Viertel am höchsten. Auch die tatsächliche sprachlich-soziale Integration ist in dieser Gruppe bei etwa drei Viertel als schlecht bis allenfalls mäßig zu kennzeichnen. Sprachlich und sozial gut integriert sind in dieser Gruppe nur 23,1%. Dies verdeutlicht, dass mit Blick auf die Integration in die bundesdeutsche Aufnahmegesellschaft insbesondere stark religiöse, fundamental Orientierte, in etwas geringerem Maße auch Orthodoxe und Traditionelle, erhebliche Defizite aufweisen.

Ein großer Anteil der Befragten (52,1%) hat in Kindheit und/oder Jugend eine Koranschule besucht. Inwieweit die Entwicklung der religiösen Orientierung durch den Besuch von Koranschulen beeinflusst wird, kann mit den vorliegenden Daten nicht abschließend beantwortet werden. Dazu wären längsschnittliche Untersuchungen erforderlich. Im Querschnitt zeigt sich, dass knapp über die Hälfte aller Besucher einer Koranschule fundamentale

Orientierungen aufweist. Sofern keine Koranschule besucht wurde, liegt diese Rate bei etwa 30%.

Die befragten Muslime messen der religiösen Unterweisung ihrer Kinder eine hohe Bedeutung zu. So sprechen sich insgesamt 69,7% für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts in deutscher Sprache an Schulen aus. 67,7% fordern die Einrichtung von mehr Korankursen (Koranschulen) für muslimische Kinder. In dieser Hinsicht unterschieden sich die Meinungen der verschiedenen Gruppen religiöser Orientierungen. Nur bei den fundamental Orientierten war eine höhere Rate der Befürwortung von Korankursen im Vergleich zu einem deutschsprachigen Religionsunterricht zu erkennen. Alle übrigen Gruppen favorisieren stärker eine deutschsprachige Unterweisung der Kinder in ihrer Religion.

Insgesamt unterstreichen die Befunde die enorme Verbreitung einer hohen religiösen Bindung der Muslime. Es bestätigt sich allerdings auch, dass extreme Formen religiös fundamentalistischer Haltungen nur eine Minderheit kennzeichnet, während eine relativ große Gruppe als orthodox, fundamental orientiert oder traditionell zu bezeichnen ist, ohne dass damit eine völlig Abkehr von der Aufnahmegesellschaft und negative Wertungen westlicher Lebensformen in extremen Formen verbunden wären.

4.3.5 Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat

Neben den religionsbezogenen Einstellungen wurden die Probanden gebeten, Angaben über ihre Ansichten zu Aspekten von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit zu machen. Ziel dieses Teils der Erhebung ist es, Anhaltspunkte zur empirischen Einschätzung der Verbreitung demokratiedistanter Einstellungen zu gewinnen und zu prüfen, inwieweit diese mit Mustern religiöser Orientierung sowie der Ausprägung praktischer Integration und Mustern von Integrationseinstellungen einerseits sowie Marginalisierungswahrnehmungen und Diskriminierungserfahrungen andererseits in Zusammenhang stehen.

4.3.5.1 *Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat: Indikatoren der Demokratiedistanz*

Mit insgesamt neun Fragen wurden Einstellungen zu Fragen von Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Toleranz erhoben. Vier Items thematisieren die im Grundgesetz verankerten Grundrechte der Demonstrations- und Meinungsfreiheit, des Minderheitenschutzes, des Streikrechts als Element der Koalitionsfreiheit und der Pressefreiheit. Weitere zwei Fragen erfassen global demokratiedistante bzw. diese abwertende Haltungen ("Demokratie führt zu Kriminalität" und "Religion ist wichtiger als Demokratie"). Weiter wurden, in der Tradition der Autoritarismusforschung, die Einstellung zur in Deutschland durch Art. 102 GG abgeschafften Todesstrafe sowie die Bewertung von Körperstrafen im Sinne des islamischen Rechts (der Scharia) – einerseits im Herkunftsland und andererseits in Deutschland – erhoben.

Die Items wurden so (re)kodiert, dass hohe Werte eine negative Haltung zu demokratischen und freiheitlichen Grundprinzipien bzw. der Befürwortung dem Rechtsstaat in Deutschland ferner, auch unter Menschenrechtsaspekten problematischer Rechtsfolgen indizieren. In der folgenden Tabelle wurden die umgepolten Items mit (r) markiert und sowohl die Verteilung in der nicht rekodierten Variante als auch die Verteilung nach Umpolung dargestellt.

Im Bereich der durch das Grundgesetz garantierten Grundrechte findet sich bei der überwiegenden Mehrzahl eine deutliche Zustimmung. Das Recht von Minderheiten auf freie Meinungsäußerung wird (nahe liegender Weise) von den Muslimen, die sich in Deutschland als eine Minderheit ansehen dürften, nur zu 4,3% abgelehnt. Nur etwas häufiger, bei etwa 10%, findet sich eine Ablehnung des Rechts auf Demonstration. Schon etwas deutlicher ist die Ablehnung bezogen auf das Streikrecht; hier äußert sich etwa ein Fünftel negativ. Auffallend ist die starke Befürwortung einer stärkeren staatlichen Kontrolle von Presse und Fernsehen zur Sicherung der Moral. Dies bejahen etwa zwei Drittel (65,5%).

Ein Primat der Religion gegenüber der Demokratie äußern 46,7% der Probanden. Weitere 48,4% bejahen die Aussage, dass Demokratie in Deutschland mit verantwortlich für eine hohe Kriminalität sei, äußern also auch in dieser Hinsicht eine negative Einschätzung demokratischer Strukturen.

Tabelle 18: Verteilungen der Angaben auf die Einzelitems zur Erfassung von Einstellungen zu Demokratie, Grundrechten und Rechtsstaatlichkeit

	MW	SD	Antwortkategorien				gültige N
			<i>stimme gar nicht zu</i>	<i>stimme eher nicht zu</i>	<i>stimme eher zu</i>	<i>stimme völlig zu</i>	
1. Jeder Bürger sollte das Recht haben, für seine Überzeugungen auf die Straße zu gehen. (recodiert)	3.53	0.82	5.2% (69.2%)	5.5% (20.1%)	20.1% (5.5%)	69.2% (5.2%)	941
2. Auch Minderheiten sollten das Recht haben, ihre Meinung frei zu äußern. (recodiert)	3.72	0.62	2.3% (79.0%)	2.0% (16.6%)	16.6% (2.0%)	79.0% (2.3%)	945
3. Streiks und Demonstrationen gefährden die öffentliche Ordnung und sollten verboten werden.	1.70	1.03	61.6%	18.2%	9.4%	10.8%	914
4. Der Staat sollte Zeitungen und Fernsehen kontrollieren, um Moral und Ordnung sicher zu stellen.	2.84	1.22	24.5%	10.0%	22.7%	42.8%	933
5. Die Befolgung der Gebote meiner Religion ist für mich wichtiger als Demokratie.	2.41	1.20	32.7%	20.6%	19.2%	27.5%	840
6. An den vielen Kriminellen in diesem Land sieht man, wohin Demokratie führt.	2.43	1.17	30.4%	21.1%	23.2%	25.2%	852
7. Der Staat sollte berechtigt sein, schwere Verbrechen mit dem Tod zu bestrafen.	2.00	1.22	54.2%	12.2%	13.4%	20.2%	919
8. Ich fände es gut, wenn in meinem Herkunftsland bestimmte Straftaten, wie im islamischen Recht, mit Prügelstrafe bestraft würden.	1.34	0.81	82.2%	6.8%	5.9%	5.1%	927
9. Ich fände es gut, wenn in Deutschland bestimmte Straftaten, wie im islamischen Recht, mit Prügelstrafe bestraft würden.	1.30	0.77	83.9%	6.7%	4.5%	4.9%	936

33,6% befürworten die Todesstrafe. Eine Zustimmung zu Körperstrafen als eine Variante des islamischen Rechts (der Scharia) findet sich, mit Bezug zum Herkunftsland, bei 11% der Befragten. Bezogen auf Deutschland äußern sich in diesem Sinne 9,4%.

Zusätzlich war auch das Item "Auch andere Religionen haben ihre Berechtigung und sind zu achten." in der Erhebung verwendet worden. Die Angaben auf diese Frage weisen allerdings kaum Varianz auf, sind also für eine Differenzierung nicht geeignet. Nur 1% der Befragten (n=10) stimmten dem gar nicht zu und weitere 0,8% (n=8) erklärten eher nicht zuzustimmen. Eine völlige Zustimmung zu dieser Aussage findet sich bei 88,3% und eher zustimmend äußern sich 9,8%. Diese hohe Zustimmung erklärt sich vermutlich daraus, dass die Achtung anderer Religionen zum einen zu Grundpostulaten des Islam gehört. Damit ist jedoch noch nichts darüber ausgesagt, wie diese anderen Religionen qualitativ bewertet werden. Des Weiteren ist damit auch keine Aussage zur negativen Religionsfreiheit getroffen, d.h. der Option für Muslime, sich vom Islam zu distanzieren. Aufgrund der geringen Varianz dieses Items wurde es für die weitere Analyse nicht verwendet. Eine Überprüfung ergab dazu, dass die Ergebnisse sich nicht anders darstellen, wenn dieses Item einbezogen wird, was erklärlich ist, da es sich hier nahezu um eine Konstante handelt.

Eine Faktoranalyse der in obiger Tabelle dargestellten 9 Items ergibt eine dreifaktorielle Lösung (57% Varianzaufklärung). Die Items 1, 2 und 3 laden auf einem gemeinsamen Faktor (15,1% Varianzaufklärung), der am Ehesten als die Einstellung zu Grund- und Freiheitsrechten beschrieben werden kann. Die Items 4, 5 und 6 laden ebenfalls auf einem gemeinsamen Faktor (17,4% Varianzaufklärung). Hier ist der Aspekt von Religion und Moral die entscheidende Größe, welche diese drei Items vereint. So ist die Kontrolle der Presse in dieser Frage kombiniert mit der Sicherung der Moral. Dies gilt auch für die Items 5 und 6: Item 5 ist gepaart mit einem Hinweis auf die höhere Relevanz von Religion und Item 6 mit dem Hinweis darauf, dass Demokratie in erhöhtem Maße mit Normverstößen (Kriminalität) einhergeht. Demokratie wird insoweit im Falle hoher Zustimmung als zur Sicherung der Moral und Normkonformität weniger geeignet angesehen bzw. als eine Staatsform betrachtet, die an dieser Stelle ihre Schwächen hat. Insoweit ist dies als Demokratiekritik aus der Perspektive von Moralität zu bezeichnen.

Die letzten drei Items laden ebenfalls auf einem Faktor (24,5% Varianzaufklärung). Sie betreffen die Befürwortung drastischer, mit Verweis auf islamisches Recht versehener Körperstrafen und die Befürwortung der Todesstrafe.

Zur Einschätzung von Intensität und Verbreitung demokratiedistanter Haltungen wurde ein zusammenfassender, summarischer Indikator gebildet. Dazu wurden die Items jeweils in der absoluten Mitte der Antwortskala, d.h. an der Grenze zwischen Zustimmung und Ablehnung, dichotomisiert und je Person die Anzahl zustimmender Äußerungen summiert. Das daraus resultierende Maß kann theoretisch zwischen 0 und 9 variieren. Praktisch finden sich in der Stichprobe Werte zwischen 0 und 8.

Auf Basis dieser Größe wurde eine dreistufige Variable gebildet. Diese differenziert zwischen gar keiner bzw. sehr niedriger Demokratiedistanz (Werte von 0 und 1), mittlerer Demokratiedistanz (Werte zwischen 2 und 4) und hoher Demokratiedistanz (Werte von 5 und mehr). Eine in diesem Sinne stark ausgeprägte Demokratiedistanz findet sich bei knapp unter 10% der Befragten. Etwa die Hälfte liegt im mittleren Bereich und ein Drittel ist gar nicht bzw. sehr wenig demokratiedistant.

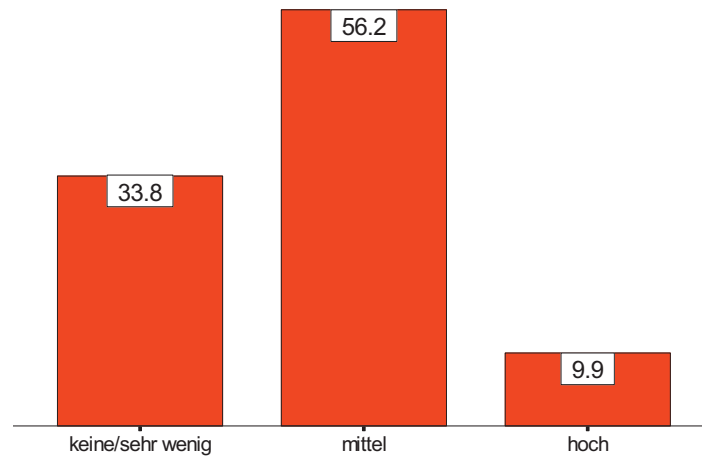


Abbildung 37: Verteilung der Ausprägungen von Demokratiedistanz in der Stichprobe in Prozent (kategorialer, dreistufiger Indikator)

Zur Prüfung der inhaltlichen Charakterisierung der nach Intensität der Demokratiedistanz unterschiedenen drei Gruppen wurden die Mittelwerte der – entsprechend der Faktoranalyse – zu drei Subskalen zusammengeführten Variablen (i.e. die Skalen Freiheitsrechte, Demokratiekritik und Todes-/Körperstrafen) für die drei Gruppen der Demokratiedistanz kontrastiert.

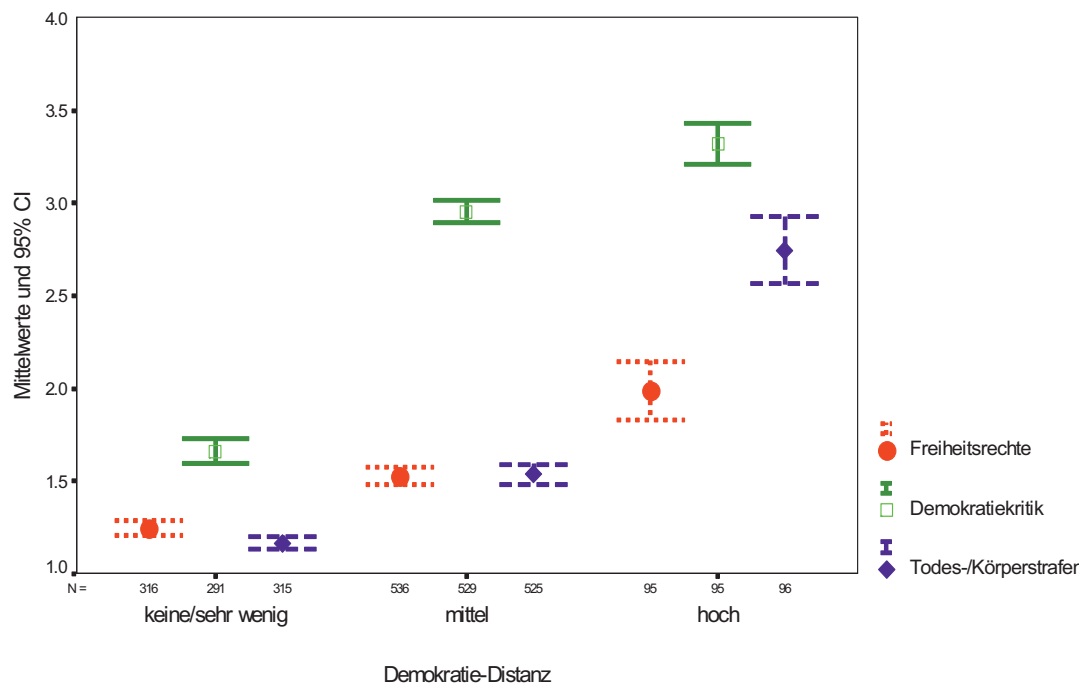


Abbildung 38: Mittelwerte und 95% Konfidenzintervall der drei Subdimensionen der Demokratie-distanz für die nach Intensität der Demokratiedistanz eingeteilten Befragten (Skalen wurden jeweils in Richtung Ablehnung gepolt)

Diese Analyse zeigt eine deutliche Hervorhebung der Probanden mit hoher Demokratiedistanz gegenüber den beiden übrigen Probandengruppen. Die deutlichste Unterscheidung betrifft die Befürwortung von Todes- und Leibesstrafen. Eine moralisch/religiös begründete Demokratiekritik findet sich in gewissem Maße auch in der Mittelgruppe, bei geringer Demokratiedistanz hingegen fast gar nicht. Eine Beschränkung der Freiheits- und Grundrechte

ist demgegenüber in allen drei Gruppen unterhalb des absoluten Skalenmittelpunktes, wobei auch hier die Probanden mit hoher Demokratiedistanz etwas hervorstechen.

Eine weitere Betrachtung der Quote der Zustimmung zu den Einzelitems bietet hier einige zusätzliche Einsichten und Differenzierungen.

Tabelle 19: Vergleich der Zustimmung zu den Einzelitems nach Abstufung der Demokratiedistanz

	Demokratie-Distanz					
	Gruppe 1 keine/geringe		Gruppe 2 mittlere		Gruppe 3 hohe	
	stimme eher zu	stimme völlig zu	stimme eher zu	stimme völlig zu	stimme eher zu	stimme völlig zu
1. Jeder Bürger sollte das Recht haben, für seine Überzeugungen auf die Straße zu gehen. (recodiert)	26.0% (1.6%)	70.8% (1.6%)	18.1% (6.9%)	69.0% (6.0%)	11.7% (10.6%)	64.9% (12.8%)
2. Auch Minderheiten sollten das Recht haben, ihre Meinung frei zu äußern. (recodiert)	13.9% (0.3%)	85.5% (0.3%)	17.8% (2.2%)	77.7% (2.2%)	19.1% (6.4%)	64.9% (9.6%)
3. Streiks und Demonstrationen gefährden die öffentliche Ordnung und sollten verboten werden.	2.0%	1.3%	10.0%	13.3%	30.5%	28.4%
4. Der Staat sollte Zeitungen und Fernsehen kontrollieren, um Moral und Ordnung sicher zu stellen.	14.2%	14.9%	26.9%	55.3%	26.3%	61.1%
5. Die Befolgung der Gebote meiner Religion ist für mich wichtiger als Demokratie.	3.0%	4.1%	26.9%	34.4%	25.3%	59.3%
6. An den vielen Kriminellen in diesem Land sieht man, wohin Demokratie führt.	3.9%	6.5%	30.7%	33.0%	42.9%	41.8%
7. Der Staat sollte berechtigt sein, schwere Verbrechen mit dem Tod zu bestrafen.	4.3%	4.9%	16.7%	22.9%	24.5%	55.3%
8. Ich fände es gut, wenn in meinem Herkunftsland bestimmte Straftaten, wie im islamischen Recht, mit Prügelstrafe bestraft würden.	0.6%	0.0%	4.4%	3.7%	31.9%	29.8%
9. Ich fände es gut, wenn in Deutschland bestimmte Straftaten, wie im islamischen Recht, mit Prügelstrafe bestraft würden.	0.6%	0.0%	2.7%	3.6%	27.7%	28.7%
Gültige N	328		545		96	

Konsistent mit den Vergleichen der Skalenmittelwerte zeichnet sich Gruppe 3 vor allem durch eine besonders hohe Befürwortung von Körperstrafen im Kontrast zu den anderen beiden Gruppen aus. Eine gewisse Zustimmung zur Todesstrafe ist demgegenüber auch in Gruppe 2 zu finden. Insoweit ist bei Gruppe 3 von Einstellungsmustern zu sprechen, die religiöse Aspekte zur Grundlage der Befürwortung auch rechtlicher Maßnahmen mit Bezug zu islamischem Recht heranziehen, was in den beiden anderen Gruppen nicht der Fall ist. Die aus der Perspektive von Moralität und Religion formulierte Demokratiekritik betrifft hingegen sowohl die Gruppe 2 als auch 3, wenngleich in Gruppe 3 die Zustimmung hier häufiger ist und extremer ausfällt. Die entscheidende Trennlinie liegt hier zwischen der Gruppe 1 einerseits, die hier kaum

Befürwortungen formuliert, und den Gruppen 2 und 3 andererseits, die sich in dem Ausmaß der Befürwortung etwas unterscheiden. Im Hinblick auf ein Primat der Religion vor der Demokratie ist allerdings die Gruppe 3 auch gegenüber der Gruppe 2 besonders hervorgehoben. Die Ablehnung von Freiheitsrechten ist in allen drei Gruppen eher selten, mit Ausnahme von Streiks, die hier gepaart sind mit dem Hinweis auf die Gefährdung der öffentlichen Ordnung.

Insgesamt zeichnet sich die deutlich demokratiedistante Gruppe 3 durch eine besonders rigide, von religiösen und moralischen Inhalten gespeiste Auffassung über Demokratie, Recht und Politik aus, die auch ansonsten als ein Element von Autoritarismus im Rahmen der Extremismusforschung bekannt ist.

In der vorliegenden Erhebung wurde ein solches, auf die Messung von Autoritarismus abzielendes Item einbezogen. Erhoben wurde hier die Zustimmung zu der Aussage "Die Jugend braucht heute am nötigsten strenge Disziplin". Eine Betrachtung der Quote der Personen, die dieser Aussage völlig zustimmen, unterscheidet sich zwischen den drei nach Intensität der Demokratiedistanz unterschiedenen Gruppen deutlich im Sinne dieser Interpretation.

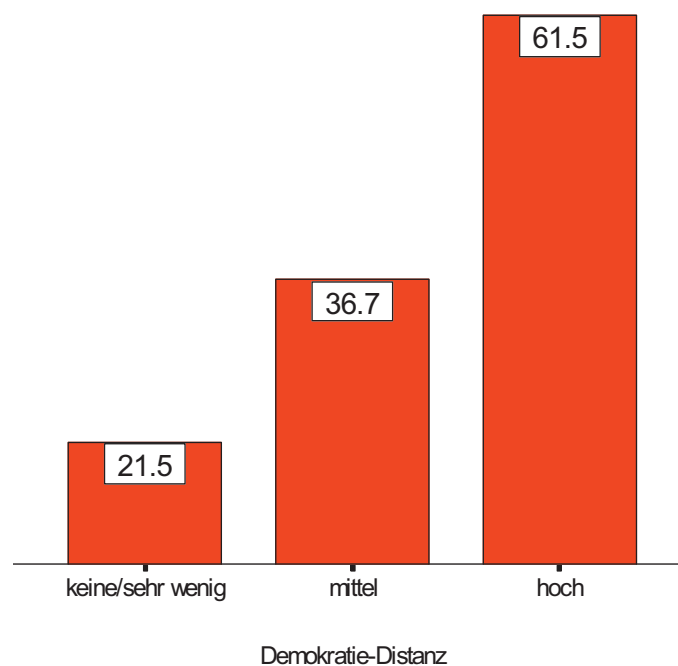


Abbildung 39: Prozent der Probanden, die der Aussage "Die Jugend braucht heute am nötigsten strenge Disziplin" völlig zustimmen, nach Demokratiedistanz

Insgesamt kann danach die dreistufige Skala zur Demokratiedistanz als valide und inhaltlich im Sinne der hier verfolgten Untersuchungsziele auch differenzierungsfähig angesehen werden. Mit dieser Skala kann vor allem die Extremgruppe mit hoher Demokratiedistanz zuverlässig von den übrigen Probanden differenziert werden. Im Mittelfeld befinden sich indessen unterschiedlich strukturierte Einstellungsmuster, die auch Elemente kritischer Haltungen zu Demokratie und Rechtsstaat erkennen lassen, welche allerdings noch keine extremen Ausprägungen angenommen haben.

4.3.5.2 Bivariate Zusammenhänge der Demokratiedistanz mit sozialen Merkmalen

Unter den befragten Muslimen erweisen sich Frauen als etwas weniger demokratiedistant im Vergleich zu den männlichen Probanden, was damit übereinstimmt, dass auch in der Autoritarismusforschung sich immer wieder für Frauen eine geringere Ausprägung von Autoritarismus zeigt. Der Effekt ist hier aber eher mäßig ($\chi^2=7.22$; $df=2$; $p<.05$).

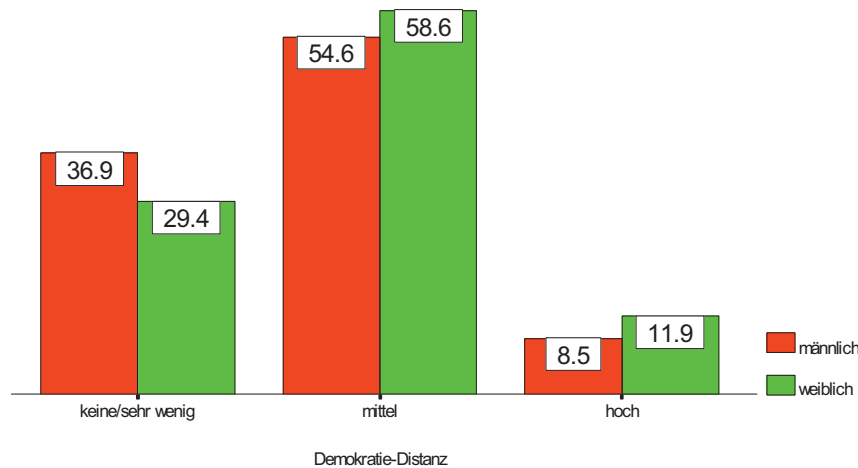


Abbildung 40: Verteilung der Intensität von Demokratiedistanz nach Geschlecht (in Prozent)

Es findet sich ferner kein Unterschied der Raten hoch Demokratiedistanter in Abhängigkeit vom Lebensalter. Es lässt sich weiter zwar ein signifikanter negativer Zusammenhang der kontinuierlichen Variable der Demokratiedistanz (nicht kategorisierte Variable, Ausprägungen zwischen 0 und 8) mit der Aufenthaltsdauer ($r=-.09$; $p<.01$) erkennen, d.h. je länger die Aufenthaltsdauer, desto geringer ist tendenziell die Demokratiedistanz. Dieser Zusammenhang ist jedoch sehr schwach und sollte nicht weiter interpretiert werden. Dies wird dadurch unterstrichen, dass sich kein signifikanter Unterschied der mittleren Aufenthaltsdauer zwischen den drei Gruppen der Demokratiedistanz findet ($F_{[2;960]}=1.94$; n.s.).

Betrachtet man den entwicklungspsychologisch kategorisierten Zuwanderungszeitpunkt und dessen Zusammenhang mit Demokratiedistanz, dann zeigt sich ein aufschlussreiches Bild. Es liegt hier kein einfacher linearer Trend vor, sondern die Zusammenhänge sind eher kurvilinear. Die höchste Rate stark demokratiedistanter Personen findet sich unter den Befragten, die bereits in Deutschland geboren wurden, also unter Muslimen, die Migranten der zweiten Generation sind. Hier ist zugleich aber auch die Quote der Personen, die keine Demokratiedistanz aufweisen, im Vergleich mit den übrigen Gruppen, relativ hoch. Bei den Muslimen der zweiten Generation und jenen, die im Kleinkindalter zuwanderten, scheint sich insofern eine etwas stärkere Polarisierung der Haltung zu Demokratie und Rechtsstaat entfaltet zu haben, als das bei den übrigen Probanden der Fall ist, die nicht in Deutschland geboren wurden, sondern erst ab dem Grundschul- oder Jugendalter zuwanderten.

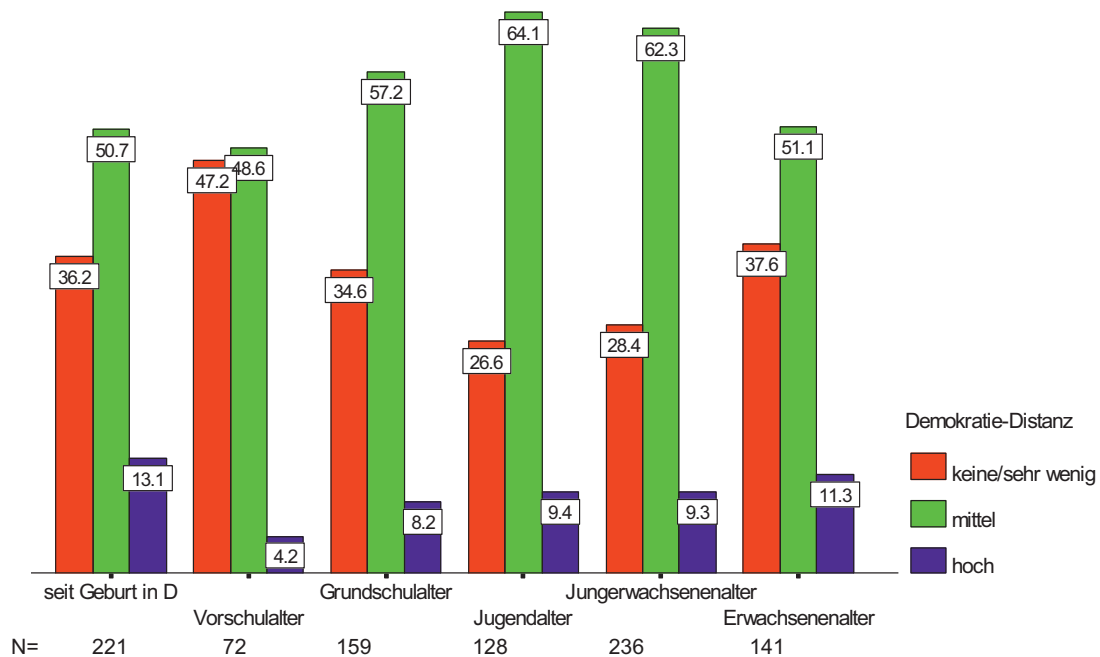


Abbildung 41: Demokratiedistanz nach Zuwanderungsalter in Prozent

Die nach ihrer geographischen/ethnischen Herkunft gruppierten Personen unterscheiden sich hinsichtlich der Quoten hoch Demokratiedistanter nicht signifikant (Cramers $V=0.09$; n.s.). Es findet sich jedoch ein ausgeprägter Zusammenhang zwischen der Demokratiedistanz und dem höchsten Schulabschluss ($\chi^2=49.19$; $df=4$; $p<.001$). Je höher die Bildung, desto geringer die Demokratiedistanz. Ein solcher Zusammenhang findet sich regelmäßig auch in Untersuchungen zu Rechtsextremismus und Autoritarismus und ist insoweit erwartungskonform und nicht spezifisch für Muslime.

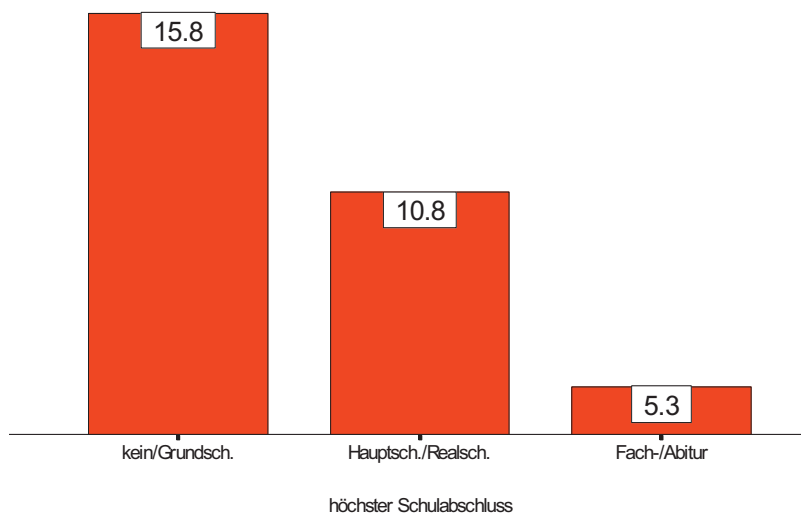


Abbildung 42: Rate hoch Demokratiedistanter nach Bildung (höchster Schulabschluss)

Auffallend ist weiter, dass die Demokratiedistanz umso ausgeprägter ist, je schlechter die Familien der Probanden mit dem verfügbaren Haushaltseinkommen zurecht kommen.

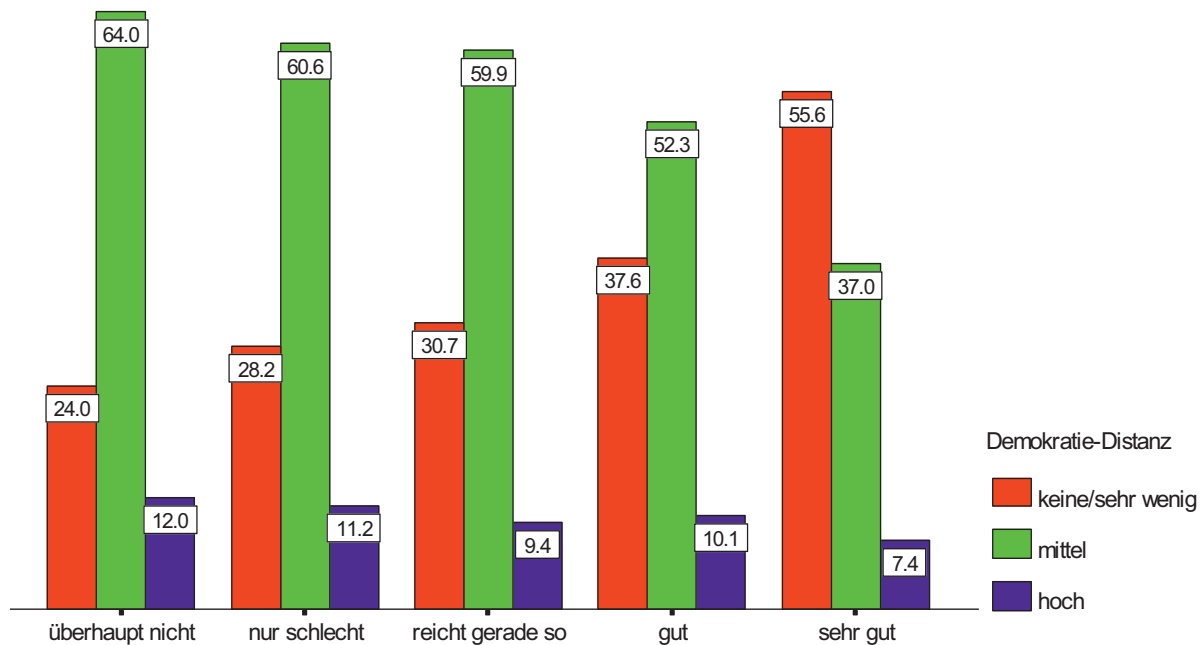


Abbildung 43: Zurechtkommen mit Haushaltseinkommen und Demokratiedistanz

Weiter zeigt sich ein linearer Anstieg der Quoten nicht demokratiedistanter Personen bei steigender Zufriedenheit (dem Zurechtkommen) mit dem verfügbaren Haushaltseinkommen. Die höchsten Quoten sowohl für mittlere als auch für hohe Demokratiedistanz sind hingegen dort zu finden, wo das verfügbare Einkommen nicht ausreicht. Dieser Befund spricht – im Zusammenhang mit den Effekten des Bildungsniveaus – für einen marginalisierungstheoretischen Ansatz, wonach die Distanz zu Demokratie und Rechtsstaat dann stärker ausgeprägt ist, wenn die gesellschaftlichen Teilhabechancen als schlecht eingeschätzt werden.

Insofern ist auch zu fragen, inwieweit Marginalisierungs- und Diskriminierungserfahrungen einen Zusammenhang mit der Distanz zu Demokratie und Rechtsstaat aufweisen. Es findet sich ein Unterschied der Auffassung zu kollektiver Marginalisierung von Muslimen in Deutschland (Skala aus den Items "Die Deutschen lehnen Muslime ab." und "In Deutschland werden muslimische Kinder benachteiligt."). In der Gruppe der hoch Demokratiedistanten ist der Mittelwert auf dieser Skala signifikant erhöht (MW=2.53; SD=.82) und unterscheidet sich von der Gruppe der nicht oder nur gering Demokratiedistanten (MW=2.32; SD=.85). Die etwas Distanten liegen im Mittelbereich hinsichtlich der kollektiven Marginalisierung (MW=2.44; SD=.86). Allerdings ist dieser Effekt recht schwach ($F_{[2,949]}=3.05$; $p<.05$).

Im Hinblick auf personale Diskriminierungserfahrungen in Deutschland im letzten Jahr findet sich ein schwacher, signifikanter Zusammenhang ($\chi^2=19.08$; $df=8$; $p<.05$). Eine genauere Inspektion der Daten zeigt, dass vor allem im Falle sehr schwerer Diskriminierungserlebnisse die Demokratiedistanz stärker ausgeprägt ist. In den übrigen Gruppen sind die Verteilungen der Demokratiedistanz demgegenüber nicht substantiell unterschiedlich. Allenfalls bei schweren Diskriminierungserfahrungen ist die Mittelgruppe erhöht zu Lasten der Gruppe ohne Demokratiedistanz.

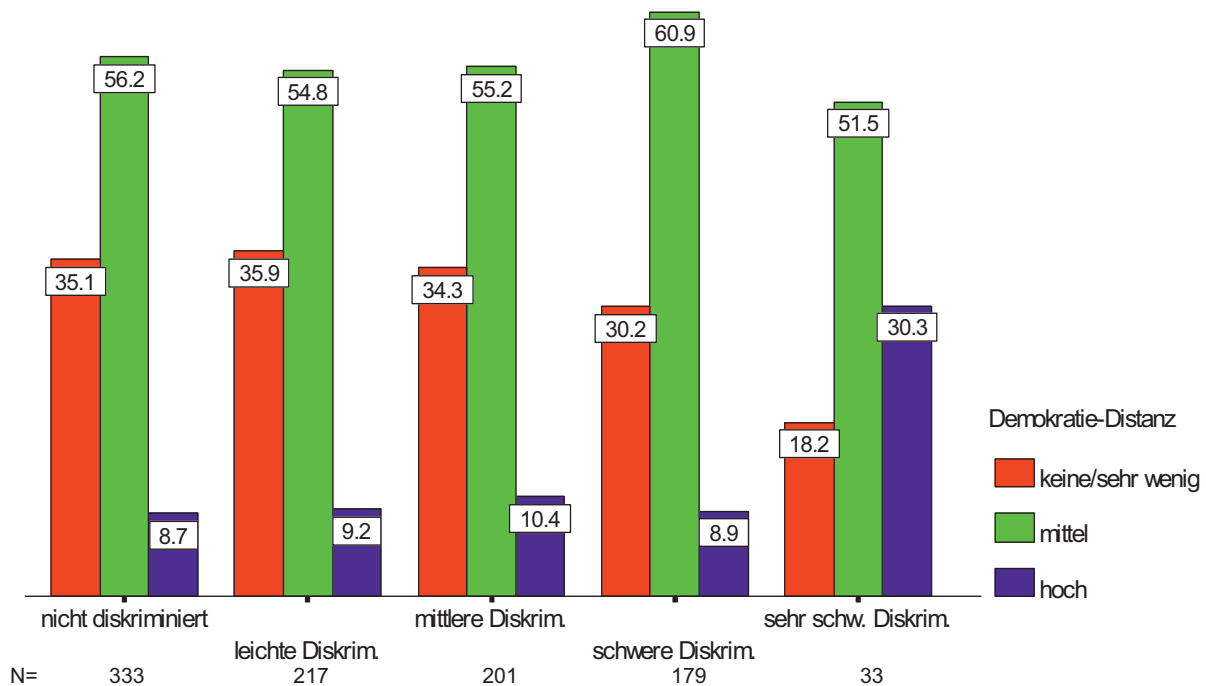


Abbildung 44: Demokratiedistanz nach individuellen Diskriminierungserlebnissen (im letzten Jahr)

Dieser Befund ist konsistent mit der These, dass individuell erlebte Ausländerfeindlichkeit, wenn sie in massiver Form erlebt wird, das Verhältnis zu Demokratie und Rechtsstaat trüben kann. Insoweit deutet sich hier eine mögliche Rückwirkung von Ausländerfeindlichkeit auf die Haltung zur Aufnahmegesellschaft an.

4.3.5.3 Demokratiedistanz und sprachlich-soziale Integration

Ein Vergleich der Mittelwerte von praktischer, sprachlich-sozialer Integration in Abhängigkeit von der Ausprägung der Demokratiedistanz zeigt einen signifikanten Unterschied ($F_{[2,932]} = 31.07$; $p < .001$). Es unterscheidet sich hier die Gruppe mit geringer/keiner Demokratiedistanz von den beiden übrigen Gruppen. Bei mittlerer und hoher Demokratiedistanz findet sich eine signifikant geringere praktische Integration.

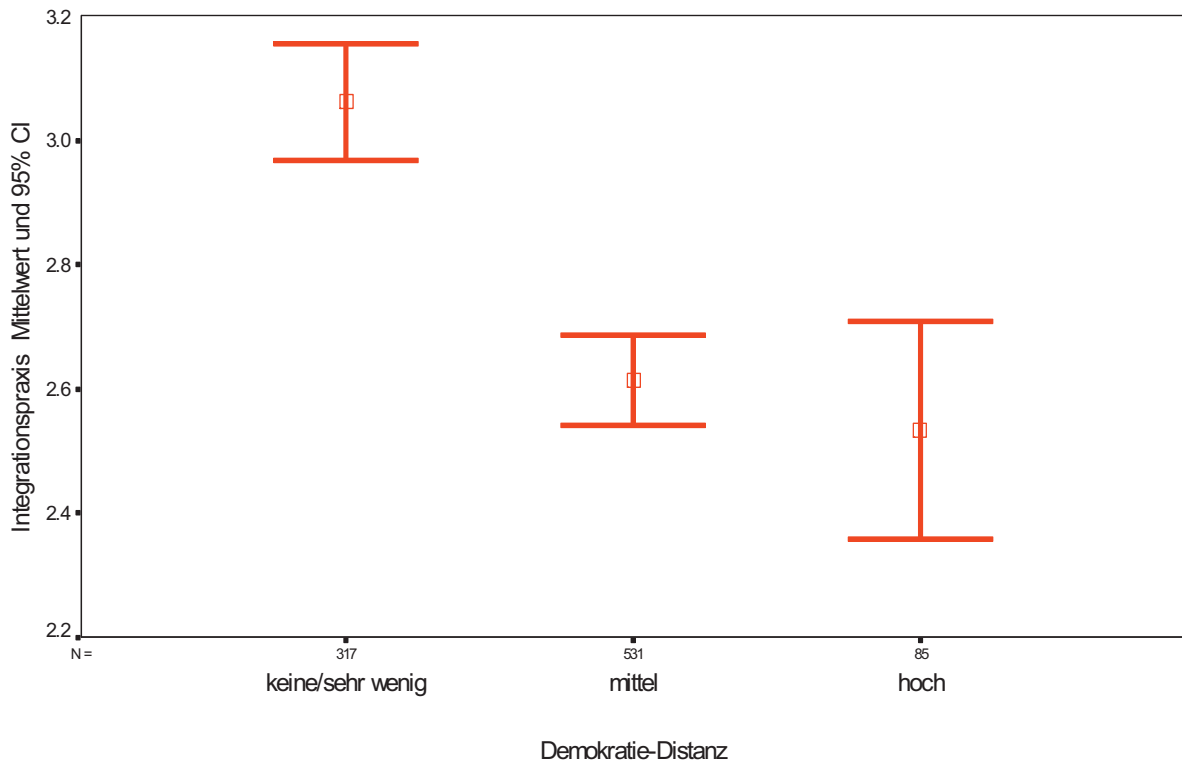


Abbildung 45: Mittelwerte und 95% Konfidenzintervalle praktischer sprachlich-sozialer Integration nach Demokratiedistanz

Betrachtet man nur die kritische Gruppe der hoch demokratiedistanten Personen in Abhängigkeit von ihrer praktischen Integration (hier vierstufig kategorisiert) dann erweist sich, dass die höchsten Quoten in der Gruppe derer zu finden sind, die kaum oder nur etwas praktisch integriert sind.

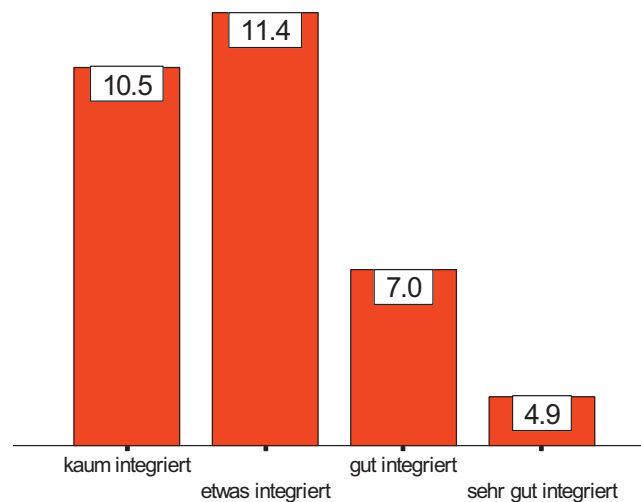


Abbildung 46: Rate Befragter mit hoher Demokratiedistanz in Prozent nach praktischer Integration

Zwar kann auch hier, da es sich um eine querschnittliche Erhebung handelt, keine Aussage darüber getroffen werden, wo Ursache und Wirkung zu verorten sind. Es lässt sich aber

feststellen, dass eine gelungene praktisch-soziale Integration mit geringerer Demokratiedistanz einhergeht.

Ein Teilaspekt der praktischen sozialen Integration ist die Art der Nutzung von Massenmedien. Hier ist zu fragen, inwieweit die Nutzung von Medien in der Sprache des Herkunftslandes nicht nur mit Blick auf Kompetenzen in der deutschen Sprache sowie der Option von Sozialkontakten mit Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft bedeutsam, sondern auch für das Verhältnis zu Demokratie und Rechtsstaat relevant ist.

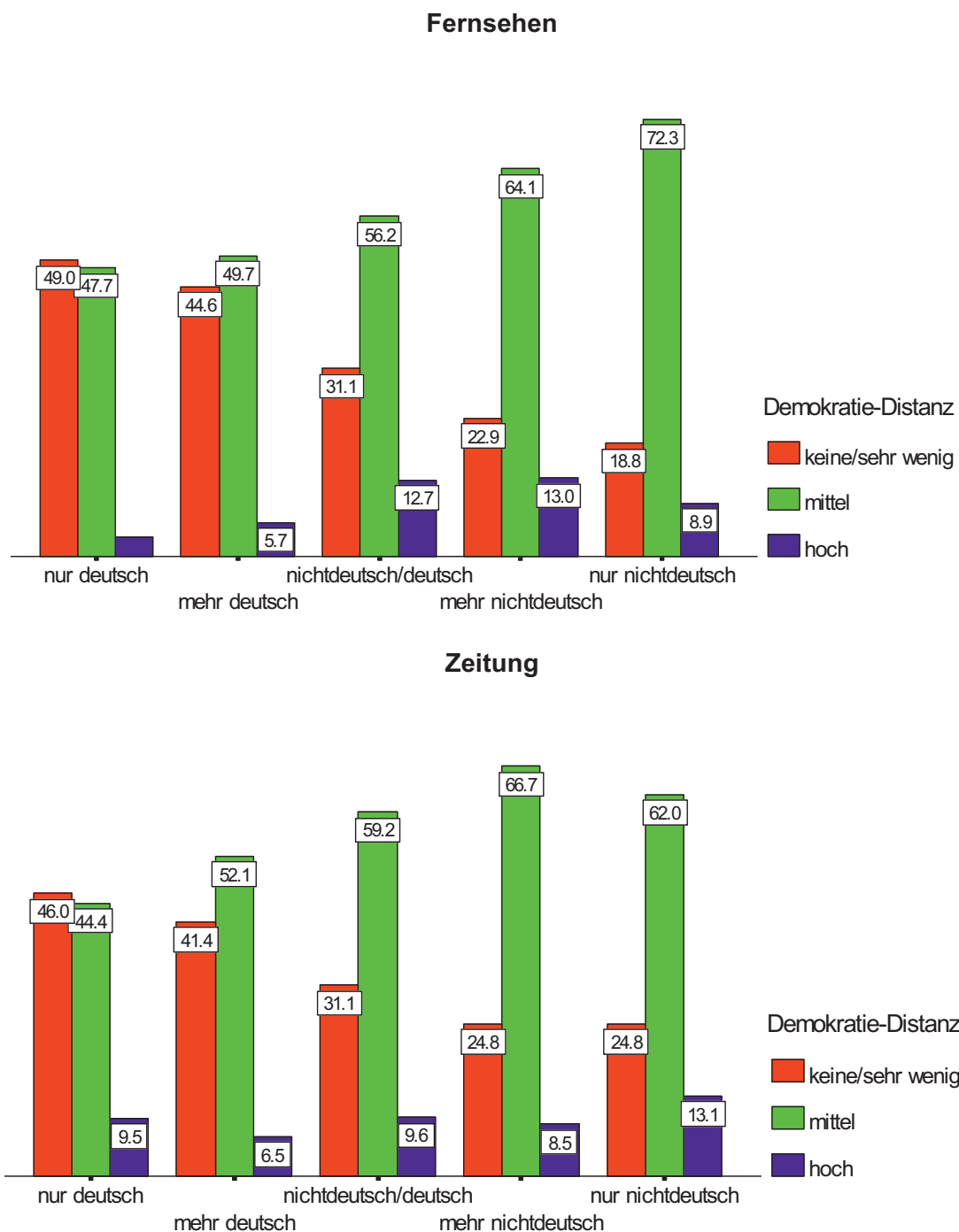


Abbildung 47: Mediennutzungsverhalten (Sprachgebrauch) und Demokratiedistanz in Prozent

Es findet sich hier ein eindeutiger, hochsignifikanter Zusammenhang zwischen der Demokratiedistanz und dem Sprachgebrauch beim Fernsehen ($\chi^2=56.15$; $df=8$; $p<.001$) sowie

der dominierenden Sprache bei der Zeitungslektüre ($\chi^2=30.77$; $df=8$; $p<.001$). Je ausgeprägter die Nutzung dieser beiden Medien in einer nichtdeutschen Sprache ist, desto geringer ist die Quote derer, die keine Demokratiedistanz erkennen lassen. Was deutlich steigt ist dabei die Mittelgruppe, die eine gewisse Distanz zu Demokratie und Rechtsstaat zeigt, d.h. in ihrem Verhältnis zur Demokratie labilisiert erscheint.

Betrachtet man die einzelnen Subdimensionen der Demokratiedistanz (Freiheitsrechte; moralische Demokratiekritik; Todes- und Körperstrafen), dann erweist sich, dass der wesentliche Effekt sich weder bzgl. der Ablehnung von Freiheitsrechten im Sinne von Minderheitenschutz, Meinungsfreiheit und Koalitionsfreiheit/Streikrecht noch bzgl. der Befürwortung von Todes- und Körperstrafe, sondern maßgeblich in Bezug auf eine religiös-moralische Abwertung von Demokratie bzw. das Primat von Religion über Demokratie (d.h. Politik) zeigt. Dies verweist auf Effekte, die vor allem einen Bezug zwischen Politik einerseits sowie Moral und Religion andererseits betreffen, die hier über fremdsprachige Medien entweder transportiert werden oder von deren Medien diese Gruppe besonders angesprochen wird.

Tabelle 20: Korrelation des Sprachgebrauchs bei Mediennutzung mit Subdimensionen der Demokratiedistanz (Spearman Rangkorrelationen)

	Anteil nichtdeutscher Sprache bei...	
	Zeitungslektüre	TV-Konsum
Ablehnung von grundlegenden Freiheitsrechten	$r = .02$ ^{n.s.}	$r = .04$ ^{n.s.}
moralische Demokratiekritik/ Primat der Religion	$r = .28$ ^{***}	$r = .32$ ^{***}
Befürwortung von Todes- und Körperstrafen	$r = -.08$ [*]	$r = -.02$ ^{n.s.}

In diesem Kontext ist eine weitere wesentliche Frage, ob das Engagement in muslimischen Organisationen und Vereinen mit dem Verhältnis der Probanden zu Demokratie und Grundrechten in einem Zusammenhang steht. Um dies zu analysieren wurden Probanden, die in einem Islamzentrum, einem Moscheeverein oder einem islamischen Kulturverein aktiv sind, zu einer Gruppe zusammengefasst ($n=75$). Von den übrigen Personen sind weitere $n=106$ Befragte in einem anderen Verein aktiv (hierunter fallen vor allem landsmannschaftliche sowie deutsche Sportvereine sowie andere Arten deutscher organisierter Zusammenschlüsse, die absolut nur kleine Fallzahlen aufweisen). Die dritte Gruppe bilden jene Befragten, die in keinerlei Vereinsaktivitäten eingebunden sind.

Auch hier zeigt sich bezüglich der Demokratiedistanz ein recht klares Bild: Probanden, die sich in islamischen Vereinen engagieren, weisen eine signifikant erhöhte Demokratiedistanz auf. Eine hohe Demokratiedistanz ist aber auch dort nur bei einer (freilich nicht unerheblichen) Minderheit von 17,3% anzutreffen. Insoweit wäre die Identifikation von islamischen Vereinen als Orte der Herstellung oder Verfestigung demokratiedistanter Einstellungen sicherlich zu pauschal.

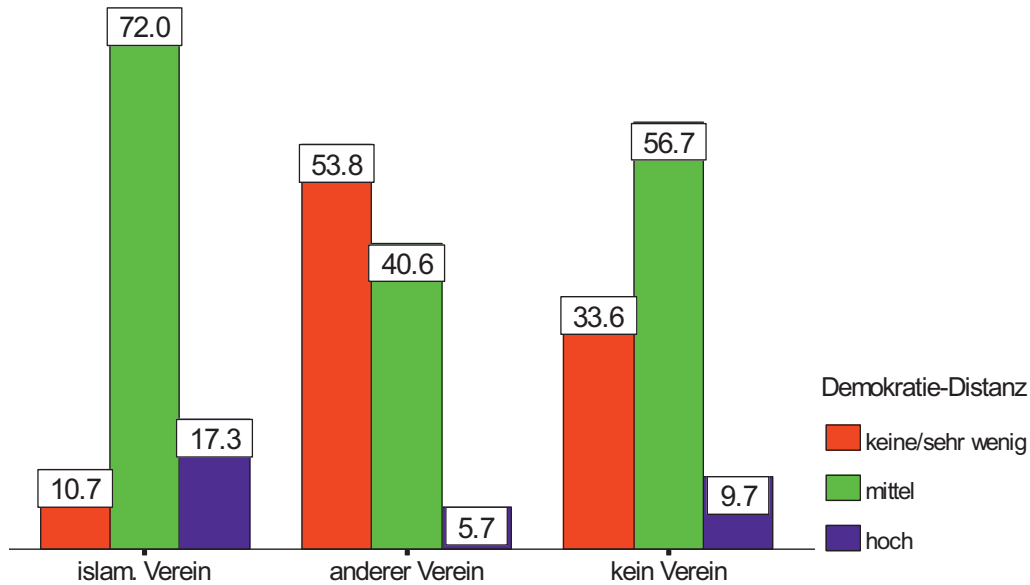


Abbildung 48: Ausprägung von Demokratiedistanz innerhalb der nach Art des Engagements in Vereinen gruppierten Probanden (in %)

Die hohe Quote von 72% im Mittelbereich liegender Befragter im Vergleich zu einer Quote von 56,7% bei jenen ohne Vereinsengagement und 40,6% bei den Probanden, die sich in deutschen Vereinen bzw. in muslimischen Sportvereinen befinden, ohne Bezug zu Moscheevereinen und Islamzentren indiziert zugleich aber, dass hier zumindest ein gewisses Potenzial von Personen zu identifizieren ist, deren Beziehung zu Demokratie und Rechtsstaat durchaus Ambivalenzen erkennen lassen, ohne dass dies schon in hohem Ausmaß gegeben wäre.

4.3.5.4 Demokratiedistanz und integrationsbezogene Einstellungsmuster

Abseits der Frage der alltagspraktisch realisierten sprachlich-sozialen Integration ist weiter aufschlussreich, inwieweit Demokratiedistanz sich zwischen den nach dem Muster ihrer Integrationseinstellung gruppierten Befragten unterscheidet. Auch hier findet sich ein hoch signifikanter Effekt.

Die höchste Quote hoch Demokratiedistanter findet sich in der Gruppe "Segregationstendenz". An zweiter Stelle steht die Gruppe der Akzeptanzfordernden und am niedrigsten ist diese Quote in der Gruppe Integration/Anpassung, also bei jenen Muslimen, die zwar ihre kulturell-religiöse Eigenständigkeit bewahren möchten, zugleich aber auch bereit sind, sich in gewissem Maße an die Aufnahmegesellschaft und deren Gepflogenheiten anzupassen.

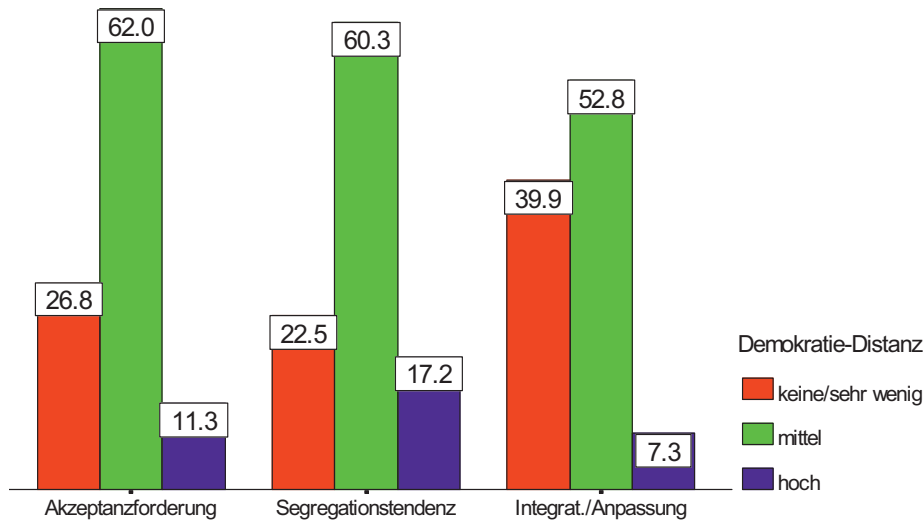


Abbildung 49: Ausprägung von Demokratiedistanz in Prozent innerhalb der nach integrationsbezogenen Einstellungsmustern gebildeten Gruppen

Eine genauere Inspektion der Zusammenhänge zwischen den Subdimensionen der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat einerseits und den vier Items, die in die Clusteranalyse eingingen, die Grundlage der Gruppierung in die obigen vier integrationsbezogenen Einstellungsmuster war, führt zu differenzierenden Feststellungen.

Tabelle 21: Korrelation der Einzelitems der Integrationsorientierung mit den Subdimensionen der Demokratiedistanz (Spearman Rangkorrelationen)

	Ablehnung von Freiheitsrechten	moralische Demokratiekritik	Befürwortung von Todes- und Körperstrafen
Ausländer in Deutschland sollten ihre Kultur beibehalten.	$r = -.17^{***}$	$r = .26^{***}$	$r = -.07^*$
Zuwanderer, die nach Deutschland kommen, sollten ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen.	$r = .01^{n.s.}$	$r = -.06^{n.s.}$	$r = .01^{n.s.}$
Ausländer, die in Deutschland ihre Kultur behalten möchten, sollten unter sich bleiben.	$r = .19^{***}$	$r = .12^{***}$	$r = .17^{***}$
Verschiedene ethnische Gruppen sollten voneinander getrennt leben, um Probleme zu vermeiden.	$r = .21^{***}$	$r = .11^{***}$	$r = .16^{***}$

Danach besteht kein Zusammenhang zwischen der Haltung zur Anpassungsbereitschaft einerseits und den Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat andererseits. Der stärkste positive Zusammenhang besteht zwischen der Befürwortung einer Beibehaltung der Kultur des Herkunftslandes und der moralisch-religiös konnotierten Demokratiekritik. Während jedoch das Beibehalten eigener Kultur negativ mit der Ablehnung von Freiheitsrechten korreliert ist (was durchaus plausibel ist, wenn man beachtet, dass Minderheiten hier die ihren Minderheitenstatus ausmachende Kultur geschützt und gepflegt sehen wollen), besteht ein positiver Zusammenhang zwischen der Ablehnung von Freiheitsrechten und der Befürwortung von Segregation. Dies gilt im Übrigen auch für die Einstellung zu Todes- und Körperstrafen: Auch hier besteht ein Zusammenhang zwischen der Befürwortung von Segregation und einer positiven Einstellung zu Todes- und Körperstrafen. Insoweit erweisen sich segregationsorientierte Muslime tendenziell

stärker durch eine Form der Demokratiedistanz geprägt, die als eine spezifische Variante von Autoritarismus beschreibbar ist.

Ein Vergleich der Mittelwerte in den Subdimensionen der Demokratiedistanz für die drei Gruppen der Einstellungsmuster zur Integration unterstreicht weiter, dass die Gruppen "Akzeptanzforderung" und "Segregationstendenz" eine signifikant höhere Ausprägung in den Subdimensionen "moralische Demokratiekritik" und "Befürwortung von Todes- und Körperstrafen" aufweisen. Im Hinblick auf die Ablehnung von Freiheits- und Grundrechten findet sich eine höhere Ausprägung hingegen (auf einem niedrigen Niveau) für die Gruppe "Segregationstendenz".

Tabelle 22: Mittelwerte der Subdimensionen von Demokratiedistanz in den drei Gruppen der Integrationsorientierung

	Akzeptanzforderung		Segregationstendenz		Integration/Anpassung		F	p
	MW	SD	MW	SD	MW	SD		
Ablehnung von Freiheitsrechten	1.44 ^b	.57	1.69 ^a	.59	1.41 ^b	.53	19.76	p<.001
moralische Demokratiekritik	2.70 ^a	.91	2.75 ^a	.85	2.46 ^b	.91	9.48	p<.001
Befürwortung von Todes- und Körperstrafen	1.62 ^a	.83	1.74 ^a	.80	1.45 ^b	.65	12.85	p<.001
N	142		209		550			
%	15.8%		23.2%		61.0%			

In der Summe ist somit im Falle von Segregationstendenzen das Verhältnis zu Demokratie und Rechtsstaat stärker distanziert als in den beiden anderen Gruppen, da hier, in Relation zur Gruppe "Akzeptanzforderung" auch das Verhältnis zu Grund- und Freiheitsrechten etwas häufiger Ablehnung erkennen lässt.

4.3.5.5 Einstellungsmuster und Erklärungsansätze: Multivariate Analysen

Die über die Skala der Demokratiedistanz identifizierten Subgruppen sind zwar mit Blick auf die Extremgruppe der hoch Demokratiedistanten und die Einschätzung ihrer quantitativen Verbreitung recht instruktiv. Sie schöpfen indessen die Informationen, die sich aus den Angaben der Probanden zu ihren Einstellungen in den hier thematisierten Dimensionen von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ergeben, nur teilweise aus. Ein Summenindikator lässt insbesondere nicht mehr ersichtlich werden, auf welche ggfs. unterschiedlichen Aspekte sich die distante Haltung zu Demokratie in ihrer Summierung bezieht.

Um die Informationen differenzierter auszuschöpfen wurden latente Klassenanalysen durchgeführt. Diese ermöglichen, ggfs. vorhandene charakteristische Konfigurationen politischer Einstellungsmuster zu identifizieren.

Bezüglich solcher Muster wird in einem zweiten Schritt nach möglichen erklärenden Faktoren gesucht. Dabei interessieren insbesondere die Relevanz der verschiedenen Aspekte des Bekenntnisses zum Islam einerseits (d.h. der Religiosität, der Art der religiösen Orientierung, des Besuchs von Institutionen religiöser Unterweisung (Koranschulen)), sowie die Erfahrungen, die Muslime mit der deutschen Aufnahmegesellschaft gesammelt haben wie auch die

Wahrnehmungen, die sie bezüglich der Behandlung von Muslimen als Kollektiv (dem sie angehören) in Deutschland bzw. auf globaler Ebene gemacht haben.

4.3.5.5.1 Latente Klassen der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit

Die Latente Klassenanalyse (LCA-Cluster) der neun Items der Skala Demokratiedistanz führt im Ergebnis zu einem Modell mit vier latenten Klassen. Die Befragten werden damit in vier Gruppen unterteilt, die sich hinsichtlich der Konfiguration der einzelnen Aspekte ihrer Einstellungen zu Demokratie, Freiheitsrechten und Rechtsstaatlichkeit gut voneinander trennen lassen. Das Modell zeigt einen akzeptablen Modellfit (BIC(LL)=15923.3; $L^2=6084.33$; $df=1\ 294\ 683$; Class.Err=0.161; Entropy $R^2=.673$). Im Vergleich zu einem Modell mit nur drei Klassen verbessert sich der Modellfit statistisch hoch signifikant ($\Delta L^2_{(Mod.4KI.-Mod.3KI.)}=77.22$; $\Delta df_{(Mod.4KI.-Mod.3KI.)}=10$; $p<.0001$).

Ein Modell mit fünf latenten Klassen führt wiederum zu einer erhebliche Steigerung der Fehlklassifikationsrate (diese steigt von 0.16 auf 0.20) und auch das BIC(LL) erhöht sich wieder (bei 5 latenten Klassen BIC(LL)=15939.7), weshalb ein Modell mit vier latenten Klassen einem Fünfermodell unter statistischen Gesichtspunkten wie auch unter Sparsamkeitsaspekten (parsimony-principle) klar vorzuzugwürdig ist.

In der folgenden Grafik ist das Profil der Mittelwerte zu den Einzelitems der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat für die vier latenten Klassen dargestellt (die Nummern der Items entsprechen der Nummerierung in Tabelle 18).

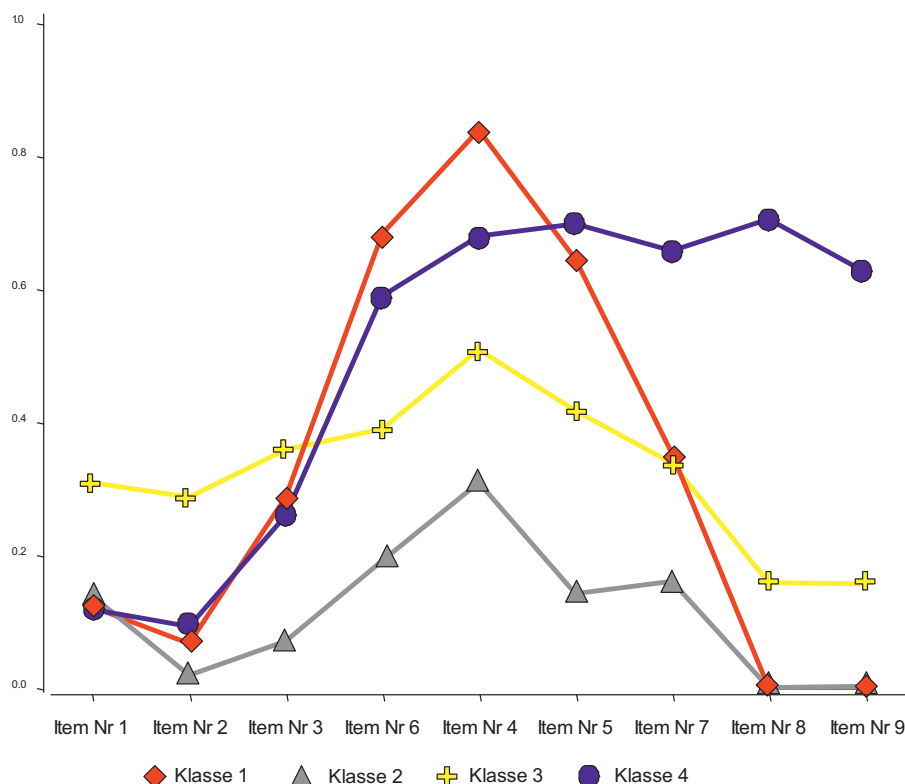


Abbildung 50: Muster von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat: Ergebnisse einer latenten Klassenanalyse (LCA) für ein Modell mit vier Klassen; Mittelwertverläufe der Items (Itemnummern entsprechen der Nummerierung in Tabelle 18)

Die Befragten der LCA-Klasse 1 (45,3% der Befragten), der LCA-Klasse 2 (29,5% der Befragten) und der LCA-Klasse 4 (12,3% der Befragten) zeigen gleichermaßen eine geringe

Ablehnung von Freiheitsrechten (Meinungsfreiheit und Demonstrationsfreiheit). Lediglich die LCA-Klasse 3 (12,9% der Befragten) weist hier etwas erhöhte Werte auf. Die Klassen 1 und 2 zeichnen sich zudem durch eine deutliche Ablehnung von islamisch begründeten Körperstrafen aus. Eine weniger ausgeprägte Ablehnung solcher Körperstrafen findet sich in Klasse 3, während Personen der Klasse 4 eine hohe Zustimmung zu den betreffenden Items 8 und 9 zeigen. In dieser Klasse 4 ist zugleich die Zustimmung zur Todesstrafe am höchsten und auch die Zustimmung zu einer moralisch begründeten Kontrolle der Presse ist hier (wie auch in Klasse 2) relativ hoch.

Klasse 4 lässt sich als Personengruppe mit einer stark auch auf islamisches Recht bezogenen, rigiden, überwiegend demokratiedistanten Haltung kennzeichnen. Die Klasse 4 wird von uns daher als *islamisch autoritaristisch* bezeichnet. Personen aus Klasse 2 sind demgegenüber als *nicht autoritaristisch* zu charakterisieren. Sie weisen in allen Items unter dem Skalenmittelpunkt liegende Durchschnittswerte auf. Personen aus Klasse 1 zeichnen sich demgegenüber dadurch aus, dass vor allem jene Items bejaht werden und hohe Durchschnittswerte aufweisen, in denen es um eine moralische, religiöse Kritik von Freiheitsrechten geht. Zustimmung erfolgt hier zu dem Item, dass die Befolgung der Gebote der Religion wichtiger sei als Demokratie und ferner dazu, dass der Staat die Presse zwecks Sicherung der Moral kontrollieren solle und man an den Kriminellen erkennen könne, wohin Demokratie führe. Diese Klasse 1 wird von uns als *moralisch autoritaristisch* bezeichnet. Personen aus der Klasse 3 zeichnen sich im Kontrast dazu durch eine gewisse Unentschlossenheit aus, die sich darin niederschlägt, dass sowohl bezogen auf die ersten beiden genannten Freiheitsrechte keine klare Distanzierung bezogen auf deren Einschränkung erfolgt (freilich liegen die Werte noch unter dem Mittelpunkt der Skala) als auch darin, dass die Kontrolle des Fernsehens weder zurückgewiesen noch befürwortet wird und auch mit Blick auf Todes- und Körperstrafen eine gewisse Ambivalenz im Sinne einer weniger eindeutigen Zurückweisung besteht. Diese Klasse 3 wird von uns daher mit dem Begriff "*ambivalent*" umschrieben.

Ein Vergleich der Raten hoher Demokratiedistanz in diesen vier latenten Klassen zeigt, dass die Klasse 4 der islamisch-autoritaristischen Probanden zu knapp 50% extreme – im Sinne hoch demokratiedistanter – Teilnehmer enthält. Insoweit ist die Klassifikation mit Blick auf diese kritische Zielgruppe als inhaltlich valide zu betrachten. Der Unterschied der Raten der hohen Demokratiedistanz zwischen diesen vier Klassen ist hoch signifikant ($\chi^2=249.23$; $df=3$; $p<.001$).

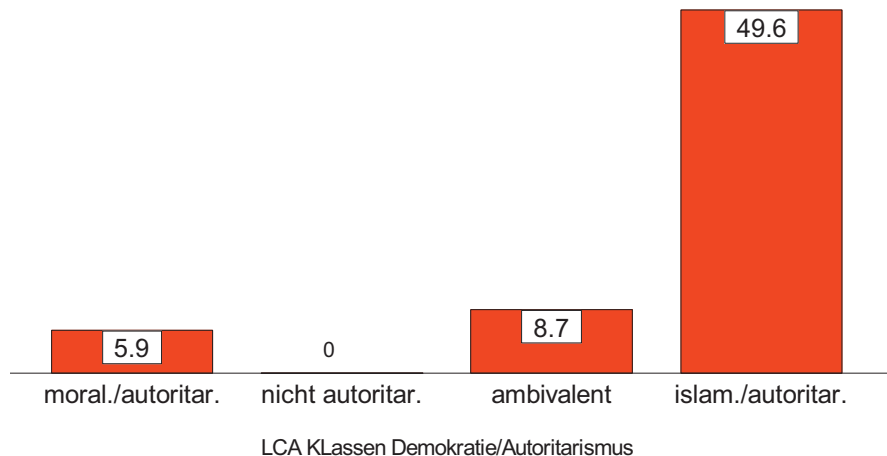


Abbildung 51: Anteil der hoch demokratiedistanten Befragten in den vier latenten Klassen der Einstellungsmuster zu Demokratie und Rechtsstaat

Anders gewendet: Von den $n=96$ hoch demokratiedistanten Probanden, die in der Gesamtstichprobe mit gültigen Werten enthalten sind (9,9% der Stichprobe), finden sich $n=59$ (61,5%) in der hier identifizierten latenten Klasse 4. Diese Gruppe gilt es von daher als die relevante Risikogruppe, bei der hohe Anteile ein problematisches Verhältnis zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit aufweisen, genauer zu umschreiben und von den übrigen Gruppen abzugrenzen.

4.3.5.5.2 Hintergründe und Einflussfaktoren: Multivariate Vorhersagemodelle

Zur Identifikation möglicher Einflussfaktoren, welche Hinweise für eine Erklärung der Art der Einstellungsmuster bezogen auf Demokratie und Rechtsstaat bieten, wurden in einem ersten Schritt bivariate Zusammenhänge bzw. Unterschiede bezogen auf die festgestellten vier latenten Klassen analysiert. Im Anschluss daran wurden über LCA-Regressionen multivariate Vorhersagemodelle geprüft.

Wie die folgende Tabelle zeigt, sind männliche Befragte sowohl unter den islamisch autoritaristischen als auch unter den nicht autoritaristischen Probanden überrepräsentiert, während Frauen in der Gruppe der moralisch autoritaristischen etwas stärker vertreten sind. Personen mit moralisch autoritaristischen Haltungen kommen zudem etwas häufiger aus der zweiten Generation, sind also bereits in Deutschland geboren. Hinsichtlich der Bildung findet sich in erster Linie ein Unterschied dahingehend, dass in der Gruppe der nicht autoritaristischen Probanden Personen mit hoher Bildung überrepräsentiert sind.

Weiter ist zu erkennen, dass Personen mit islamisch autoritaristischen Haltungen häufiger davon berichten, in Deutschland schwer oder sehr schwer diskriminiert worden zu sein. Bivariat zeigen sich auch Effekte der Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung auf nationaler wie auch auf globaler Ebene. Während die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung auf nationaler Ebene sowohl islamisch-autoritaristische als auch moralisch-autoritaristische Probanden in erhöhtem Maße kennzeichnet, gilt dies bezogen auf globale kollektive Marginalisierungswahrnehmungen so nicht. Hier finden sich in erster Linie für die Gruppe der moralisch-autoritaristischen Befragten signifikant erhöhte Werte.

Tabelle 23: Bivariate Zusammenhänge und Unterschiede bezogen auf vier latente Klassen der Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaat

	Klasse 4 islam./ autorit.	Klasse 3 ambi- valent	Klasse 1 moral. autorit.	Klasse 2 nicht autorit.	Total	Test	p
Geschlecht (% m)	70.6%	58.7%	<u>50.8%</u>	67.8%	59.3%	$\chi^2=28.07$	***
Geburtsort (% in D)	36.4%	31.7%	15.8%	24.7%	23.0%	$\chi^2=30.80$	***
Arbeitslosigkeit (% Ja)	10.1%	7.1%	10.5%	12.2%	10.5%	$\chi^2=2.45$	n.s.
Höchster Schulabschluss						$\chi^2=91.03$	***
% kein/Grundschule	17.6%	<u>11.9%</u>	29.1%	<u>8.2%</u>	19.4%		
% HS/RS	53.8%	56.8%	52.4%	<u>45.2%</u>	51.0%		
% Abitur	28.6%	31.4%	<u>18.5%</u>	46.6%	29.6%		
indiv. Diskriminierung						$\chi^2=11.16$	#
% Nichtopfer	32.2%	34.1%	33.3%	37.6%	34.5%		
% leicht/mittel	39.0%	37.3%	45.4%	45.0%	43.5%		
% schwer/sehr schwer	28.8%	28.6%	21.2%	<u>17.4%</u>	22.0%		
Marginalisierung in D (MW)	2.46 ^a	2.42	2.48 ^a	2.27 ^b	2.41	$F_{[3,947]}=3.65$	*
Marginalisierung Intern. (MW)	3.38 ^b	3.10 ^c	3.61 ^a	3.31 ^b	3.43	$F_{[3,880]}=12.99$	***
Sprachl.-soz. Integration						$\chi^2=97.54$	***
% kaum	16.4%	<u>8.6%</u>	28.7%	<u>10.8%</u>	19.4%		
% mäßig/etwas	42.7%	32.8%	42.9%	<u>29.4%</u>	37.6%		
% zufriedenstellend/gut	31.8%	44.0%	<u>22.6%</u>	41.6%	32.0%		
% sehr gut	9.1%	14.7%	<u>5.8%</u>	18.3%	11.0%		
Integrations-einstellungen						$\chi^2=53.74$	***
% Akzeptanzforderung	24.1%	13.4%	16.8%	<u>11.8%</u>	15.8%		
% Segregationstendenz	30.4%	40.3%	22.6%	<u>13.6%</u>	23.2%		
% Integ./Anpassung	<u>45.5%</u>	<u>46.2%</u>	60.6%	74.6%	61.0%		
Religiöse Orientierung						$\chi^2=277.34$	***
% gering religiös	<u>6.7%</u>	21.4%	<u>5.7%</u>	42.7%	18.8%		
% orthodox, religiös	<u>15.1%</u>	33.3%	<u>17.6%</u>	25.5%	21.7%		
% tradit., konservativ	17.6%	21.4%	17.1%	21.3%	19.0%		
% fundamental	60.5%	<u>23.8%</u>	59.6%	<u>10.5%</u>	40.6%		
Total gültige N	119	126	439	286	970		
Total %	12.3%	13.0%	45.3%	29.5%	100%		

Etwas Ähnliches ist mit Blick auf die praktische sprachlich-soziale Integration zu erkennen. Personen mit nicht autoritaristischen Haltungen sind weit überdurchschnittlich gut integriert, während für die islamisch-autoritaristischen Probanden diesbezüglich keine relevante Abweichung vom Durchschnitt zu erkennen ist. Unterdurchschnittlich im Sinne einer eher mäßigen bis schlechten Integration erweisen sich statistisch gehäuft vor allem die als moralisch-autoritaristisch klassifizierten Probanden.

Mit Blick auf die Einstellungen zur Integration findet sich dazu ein bemerkenswerter Kontrast: Diejenigen, welche die ungünstigsten Werte im Bereich der sprachlich sozialen Integration aufweisen, i.e. Personen mit moralisch autoritaristischen Tendenzen, sind zu knapp 60% in der Einstellungsgruppe Integration/Anpassung verortet. Neben ihnen sind insbesondere auch die überwiegend sprachlich-sozial gut integrierten, nicht autoritaristischen Probanden dieser Art der Einstellung zu Integration zuzuordnen. D.h. eine Abwendung von der Aufnahmegesellschaft ist bei der Gruppe der moralisch-autoritaristischen nicht in erhöhtem Maße zu erkennen. Das stellt

sich bei den islamisch-autoritaristischen etwas anders dar. Hier ist die mit "Akzeptanzforderung" umschriebene Haltung weit überdurchschnittlich vertreten. Daneben findet sich auch für Segregationstendenzen ein überhöhter Anteil, so dass auf diese beiden Muster innerhalb der islamisch-autoritaristischen Probanden 54,5% entfallen. Segregationstendenzen finden sich auch in der ambivalenten Gruppe in erhöhtem Maße, allerdings ist hier die Gruppe Akzeptanzforderung deutlich seltener vertreten.

Daraus lässt sich folgern, dass in der kritischen Gruppe der islamisch-autoritaristischen Probanden eine Bereitschaft der Anpassung an die Aufnahmegesellschaft wenig Zuspruch findet. Es dominieren hier eher der Rückzug oder die offensive Forderung danach, in der Aufnahmegesellschaft so angenommen zu werden, wie man ist, ohne sich selbst an die Gegebenheiten der Aufnahmegesellschaft anpassen zu wollen. Bemerkenswert ist weiter, dass unter den ambivalenten, die eine deutlich stärkere Tendenz des Rückzugs auf die Eigengruppe aufweisen, mit Blick auf die religiösen Orientierungsmuster vor allem Orthodoxe deutlich überrepräsentiert sind. Unter den islamisch-autoritaristischen hingegen sind vor allem fundamental Orientierte überrepräsentiert. Diese finden sich mit deutlich erhöhtem Anteil weiter auch unter den moralisch-autoritaristischen Probanden. Demgegenüber ist die Gruppe der fundamental Orientierten unter den nicht autoritaristischen erwartungsgemäß unterrepräsentiert. Überrepräsentiert sind hier die gering Religiösen. Orthodoxe sowie traditionell Orientierte finden sich in dieser Gruppe zwar gleichfalls, aber nicht in erhöhtem Maße, sondern in etwa in den Proportionen, wie sie auch für die Gesamtgruppe gelten. Dies unterstreicht nochmals, hier nun mit Blick auf Muster der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, wie wesentlich eine Differenzierung der religiösen Einstellungsmuster ist. Bivariat zeigt sich jedenfalls, dass im Falle von Orthodoxie nicht von einer erhöhten Wahrscheinlichkeit demokratiedistanter, autoritaristischer Haltungen ausgegangen werden sollte, was mit Blick auf fundamentale Orientierungen, aber auch hier freilich nur für eine qualifizierte Minderheit, sehr wohl der Fall sein kann.

Über multivariate Verfahren wurde in einem weiteren Schritt untersucht, in welchem Maße diese verschiedenen Indikatoren, deren bivariate Effekte oben beschrieben wurden, bei simultaner Berücksichtigung eine Option der Vorhersage der kritischen Gruppe der islamisch-autoritaristisch eingestellten Probanden eröffnen. Über diese Verfahren werden die Einflüsse der Prädiktoren darauf, in welche der vier hier identifizierten LCA-Klassen von Demokratiekritik/Autoritarismus die Befragten zuzuordnen sind, genauer, d.h. unter wechselseitiger Beachtung und Kontrolle, analysiert. Als statistisches Verfahren wurde eine LCA-Regression verwendet. Mit dieser Methode, die als eine avanciertere Form der Diskriminanzanalyse bezeichnet werden kann, lässt sich prüfen, in welchem Maße die Kenntnis der Ausprägung der Prädiktoren (erklärende Faktoren) die abhängige Variable, im vorliegenden Fall die Zugehörigkeit der Probanden zu einer der vier LCA-Klassen, vorherzusagen erlaubt. Geprüft wird die relative Vorhersageverbesserung im Vergleich zu einem Basismodell, das Schätzungen für die Zuordnungen lediglich aufgrund von Kenntnissen der Randverteilungen der AV vornimmt.

Anders als die Diskriminanzanalyse und auch anders als logistische Regressionen wird mit dieser Methode auch geprüft, ob ggfs. unterschiedliche Vorhersagemodelle für Subpopulationen

erforderlich sind. Geprüft wird dazu die Existenz einer latenten Größe, welche die Gesamtstichprobe in Segmente differenziert.²¹

Als Maß der Güte des multivariaten Vorhersagemodells wird die Reduktion des Fehlers der Vorhersage der AV verwendet. Dazu wird ein Vergleich der beobachteten mit der vorhergesagten Verteilung der AV verwendet und über eine R^2 Statistik auf Signifikanz geprüft.

Im vorliegenden Fall wurden schrittweise insgesamt fünf Vorhersagemodelle getestet, in die sukzessive zusätzliche Variablen aufgenommen wurden. Die religiösen Orientierungsmuster wurden erst im letzten Schritt in das Modell aufgenommen. So wird erkennbar, welche relative Bedeutung diesen Orientierungsmustern nach Kontrolle anderer Faktoren noch zukommt.

Im Falle dessen, dass nur die Randwahrscheinlichkeiten der vier LCA-Klassen bekannt sind, kommt es zu einem Vorhersagefehler von 55%. Schon die zusätzliche Verwendung von Informationen über Geschlecht, Bildung, Arbeitslosigkeit sowie die Aufenthaltsdauer in Deutschland (in Deutschland geboren ja/nein) in *Modell 1* verbessert die Vorhersage statistisch signifikant. Weiter erweist sich, dass die Effekte der geprüften Faktoren nicht für alle Probanden gleich geartet sind. Am besten angepasst erweist sich ein Modell, das auf drei verschiedene Segmente rekurriert. Ein Modell mit zwei Segmenten ($R^2=34,4\%$, Pred.Err=.28) ist im Vergleich zu einem Vorhersagemodell mit drei Segmenten ($R^2=53,7\%$; Pred.Err=.18) deutlich schlechter angepasst. In diesem ersten Modell wird allerdings die kritische Gruppe der islamisch-autoritaristisch eingestellten Probanden, auch bei einer Differenzierung zwischen drei latenten Segmenten, nur zu 40,3% korrekt vorhergesagt.

Die zusätzliche Berücksichtigung der Variablen der Diskriminierungserfahrungen sowie der Marginalisierungswahrnehmungen in einem, sich ebenfalls auf drei Segmente erstreckenden, *Modell 2*, senkt den Vorhersagefehler auf Pred.Err=.16 ($R^2=65,2\%$) weiter ab. Die kritische Gruppe wird deutlich besser zu 61,9% richtig vorhergesagt. In einem nächsten Schritt (*Modell 3*) wurde zusätzlich die Qualität der sprachlich-sozialen Integration als Prädiktor berücksichtigt. Die Vorhersage verbessert sich dadurch indessen nur geringfügig (Pred.Err=.14; $R^2=66,9\%$). In *Modell 4* wurde zusätzlich die Variable der Integrationseinstellungsmuster einbezogen. Deren Berücksichtigung reduziert den Vorhersagefehler nochmals ein wenig (Pred.Err=.12; $R^2=70,2\%$), die kritische Gruppe wird nunmehr zu 80,7% richtig vorhergesagt.

In einem fünften Modell wurden schließlich – jeweils alternativ zueinander – Indikatoren der religiösen Bindung und Orientierung als Prädiktoren eingeführt. Die Religiosität alleine trägt hier nicht zu einer Vorhersageverbesserung bei. Die alternativ geprüfte Variable des Koranschulbesuchs verbessert die Vorhersage auch nur unwesentlich. Am stärksten verbessert wird die Vorhersage in *Modell 5*, wenn die religiösen Orientierungsmuster als Prädiktor einbezogen werden. Der Vorhersagefehler bei einem solchen, sich auf drei Segmente erstreckenden Modell 5, ist mit Pred.Err=.06 am weitestgehenden minimiert ($R^2=85,2\%$). Die kritische Gruppe der islamisch-autoritaristischen wird in diesem Modell 5 über die drei Segmente hinweg zu 83,2% richtig vorhergesagt.²²

Wird dieses abschließende Modell nur auf zwei Segmente begrenzt, so führt dies zu einer signifikanten Verschlechterung der Vorhersage. Anstelle von 83,2% der kritischen Gruppe

21 Zur Prüfung dessen wird eine Wald-Statistik verwendet.

22 Über die Segmente 1-3 hinweg werden n=99 (d.h. 83,2%) der n=119 Probanden aus Klasse 4 richtig erkannt.

würden dann nur 53,8% richtig vorhergesagt. Der Vorhersagefehler würde in diesem Falle über alle Gruppen hinweg ebenfalls größer sein (bei zwei Segmenten in Modell 5 Pred.Err=.21; $R^2=54,0\%$).

Insoweit lässt sich an dieser Stelle schon sagen, dass die Wirkungen möglicher Einflussfaktoren sich für verschiedene Teilgruppen unterschiedlich darstellen. Die Effekte der einzelnen Prädiktoren in dem Gesamtmodell 5 sind in der Tabelle auf der folgenden Seite (aufgrund der umfangreichen Darstellung dort im Querformat) im Einzelnen dargestellt.

Die drei Segmente, denen letztlich Differenzen in einer latente Größe zugrunde liegen, die als Sensitivität für unterschiedliche Einflussfaktoren umschrieben werden kann, unterscheiden sich sowohl hinsichtlich ihrer Größe als auch im Hinblick auf die Verteilung über die vier Klassen der Muster der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit.

Am kleinsten ist mit $n=158$ Befragten das *Segment 3*. Innerhalb dieses Segmentes sind $n=28$ (17,7%) Personen dem Einstellungsmuster islamisch-autoritaristisch zuzuordnen. Diese Probanden werden durch das Vorhersagemodell zu 100% richtig klassifiziert, wie die Tabelle zur Verteilung beobachteter und vorhergesagter Orientierungen bezogen auf dieses Segment dokumentiert.

Tabelle 24: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Klassenzugehörigkeit für Segment 3 in LCA-Vorhersagemodell 5

vorhergesagte Klassenzugehörigkeit	beobachtete Klassenzugehörigkeit				Total N(SpProz)
	Klasse 1 moral. autor.	Klasse 2 nicht autor.	Klasse 3 ambiv. autor.	Klasse 4 isl. autor.	
Klasse 1	53 (100%)	0	0	0	53 (33.5%)
Klasse 2	0	36 (100%)	0	0	36 (22.8%)
Klasse 3	0	0	41 (100%)	0	41 (25.9%)
Klasse 4	0	0	0	28 (100%)	28 (17.7%)
Total N (ZeilProz)	53 (33.5%)	36 (22.8%)	41 (25.9%)	28 (17.7%)	158 100%

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 100%

Die Regressionskoeffizienten der LCA-Regression zeigen, dass in diesem Segment 3 männliche, in Deutschland geborene Probanden mit hohem Schulabschluss eine erhöhte Wahrscheinlichkeit aufweisen, in die kritische Klasse 4 zu gelangen. Bei diesen Probanden, die als eher gut gebildete Personen gekennzeichnet werden müssen, findet sich weiter ein Effekt leichter persönlicher Diskriminierungserlebnisse sowie eine deutliche risikosteigernde Wirkung der subjektiven Wahrnehmung kollektiver Benachteiligungen von Muslimen in Deutschland (verwendet wurde hier eine Skala, die aus den ersten beiden Items der Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung der Muslime in Deutschland gebildet wurde). Wirkungen bezogen auf die globale Marginalisierung von Muslimen sind indessen nicht signifikant und trennen hier nicht. Weiter findet sich ein Effekt des Musters der Einstellungen zur Integration: Im Falle von Segregationsorientierungen gehören diese Probanden mit deutlich erhöhter Wahrscheinlichkeit in die Klasse islamisch-autoritaristischer Haltungen. Darüber hinaus ist auch der Effekt der religiösen Orientierungsmuster signifikant. Unter den im Sinne der AV islamisch-autoritaristischen Probanden sind fundamentale Orientierte in deutlich erhöhtem Maße anzutreffen, daneben aber auch in etwas erhöhtem Umfang Orthodoxe.

Tabelle 25: LCA-Regression Modell 5; Vorhersage der Zugehörigkeit zu den vier LCA-Klassen der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat

	Segment 1				Segment 2				Segment 3				Signifikanz des Effektes overall	
	Klasse 1 moral/aut. N=229	Klasse 2 nicht autor. N=196	Klasse 3 ambivalent N=54	Klasse 4 isl.autorit N=49	Klasse 1 moral/aut. N=157	Klasse 2 nicht autor. N=54	Klasse 3 ambivalent N=31	Klasse 4 isl.autorit N=42	Klasse 1 moral/aut. N=53	Klasse 2 nicht autor. N=36	Klasse 3 ambivalent N=41	Klasse 4 isl.autorit N=28		Wald
Beobachtete N														
Geschlecht (m)	-0.04	0.38*	-0.97***	0.63**	-2.75**	8.25***	-2.86**	2.64**	-6.86***	-6.04**	-4.56**	17.45***	38.19	***
Schulabschluss														
kein/Grundschule	0.77*	-2.83**	1.04*	1.03*	16.97***	-28.42***	8.39***	1.06	-0.13	23.91***	-10.84***	-12.94**	58.47	***
HS/RS	-1.06***	0.74*	-0.25	0.57	11.11***	-2.48*	-6.11**	2.52*	-1.10	6.68**	16.65***	-22.22***		
Abitur	0.29	2.09**	-0.79	-1.59**	-28.08***	30.90***	-2.28	1.53	1.23	-30.59***	-5.81*	35.17***		
Geburtsort (in D)	-1.04	-0.41	-1.06*	2.51***	-24.24***	28.78***	-10.45**	1.91**	8.87**	-25.05***	-3.02	19.19***	40.22	***
Arbeitslosigkeit (Ja)	-0.71	1.88**	-1.03	-0.14	55.74***	-50.93***	-6.98	1.17	-32.60***	0.67	20.32***	11.60*	38.99	***
Diskriminierungserfahrungen														
nicht diskriminiert	0.04	0.35	0.78*	-1.16***	-13.28***	17.70***	-16.23***	1.81***	-2.68*	-2.68**	-2.68*	-2.68*	49.02	***
leichte/mittlere	-0.31	0.67**	-0.31	-0.05	13.64***	-20.54***	-2.01	1.90**	-8.16***	5.11**	-3.99**	7.05*		
schwere/sehr schwere	0.27	-1.01**	-0.47	1.21***	-0.37	2.84	18.24***	0.71***	10.85***	-1.36	0.73	-10.22**		
Marginalisier. in D (cont.)	-0.41*	0.62**	-0.42	0.21	9.87***	2.91**	0.21	12.99***	-1.78	-14.24***	9.15***	6.88***	42.80	***
Marginalisier. global (cont.)	0.38	-0.46*	-0.30	0.38	5.25***	3.76**	1.89*	10.89***	-10.05***	10.16***	-4.85*	4.74	37.00	***
sprachl.-soziale Integration (cont.)	-1.54***	0.34	1.38***	-0.17	16.46***	-23.68***	8.75***	1.53	2.53*	3.27*	-5.54***	-0.25	55.43	***
Integrationseinstellungen														
Akzeptanzforderung	-0.88*	-0.95*	1.91**	-0.08	-5.04**	12.28***	-16.66***	1.42**	4.41*	5.49*	-1.26	-8.64*	55.41	***
Segregationstendenz	0.00	-1.22**	3.38***	-2.16***	-3.37*	-5.29**	4.17*	1.49**	-12.96**	-12.57***	-13.02**	38.56***		
Integrator/Anpassung	0.88	2.17***	-5.29***	2.24***	8.42***	-6.99**	12.50***	13.92***	8.55**	7.08**	14.28***	-29.91***		
Religiöse Orientierung														
fundamental orientiert	0.95***	-1.29***	-1.00**	1.34***	20.57***	-34.86***	5.18**	1.10***	3.58	-33.70***	-9.62**	39.75***	91.20	***
traditionell, konservativ	0.30	-0.07	0.59	-0.82*	-13.32***	-7.90***	-7.27**	8.50***	27.58***	13.59**	-11.15*	-30.02**		
orthodox	-0.03	0.14	1.03*	-1.15*	-2.19	4.49*	-4.82**	1.53	-8.53*	-17.06***	2.97	22.62**		
gering religiös	-1.21**	1.21***	-0.63	0.63	-5.06	38.27***	6.92**	10.13***	-22.62***	37.16***	17.80**	-32.34**		
Vorhergesagte N	N=255	N=194	N=47	N=32	N=157	N=54	N=30	N=43	N=53	N=36	N=41	N=28		
R ² in den Segmenten	57.8%				96.5%				96.6%					
Segmenteinteilung: N _{Seg1} = 528; N _{Seg2} =284; N _{Seg3} =158; Klassifikation Error=.26; stand. R ² =51%														
Gesamtmodell zur Vorhersage der AV: Varianzaufklärung: R ² =.85.2%; korrekte Vorhersage insgesamt: 94.3%														

Insgesamt kann damit Segment 3 bezogen auf die kritische Klasse 4 der AV als Vorhersagemodell für die eher gebildeten, sich schon längere Zeit in Deutschland aufhaltenden, männlichen, individuell wenig diskriminierten, aber durch ausgeprägte Vorstellungen einer Benachteiligung von Muslimen in Deutschland charakterisierten Probanden bezeichnet werden. Bei ihnen trägt die Kombination einer Segregationsorientierung gepaart mit fundamental-religiöser Orientierung zu einer erheblichen Steigerung der Wahrscheinlichkeit einer islamisch-autoritaristischen Einstellung bei.

Es handelt sich bezogen auf die hier kritische Gruppe der AV (LCA-Klasse 4) in Segment 3 um Probanden, bei denen keine erhöhten Anteile einer ungünstigen sprachlich-sozialen Integration zu erkennen sind, was aufgrund der eher höheren Bildung plausibel ist. Für diese Gruppe spielen eher Prozesse einer stellvertretenden Viktimisierung eine Rolle, die dazu beitragen, sich verstärkt auf die Eigengruppe der Muslime zu beziehen, einer Segregation das Wort zu reden, obschon die eigenen Integrationsoptionen nicht schlecht sind.

Dem Segment 2 werden n=284 der Probanden zugeordnet. Davon gehören n=42 zur kritischen Gruppe der Klasse 4 (14,8%). Diese werden zu 100% richtig vorhergesagt. Insgesamt kommt es in diesem Segment nur zu einer Fehlklassifikation (einer aus der Klasse 3 der Ambivalenten wird durch die Vorhersage fehlerhafterweise der Klasse 4 zugeordnet).

Tabelle 26: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Klassenzugehörigkeit für Segment 2 in LCA-Vorhersagemodell 5

vorhergesagte Klassenzugehörigkeit	beobachtete Klassenzugehörigkeit				Total N(SpProz)
	Klasse 1 moral. autor.	Klasse 2 nicht autor.	Klasse 3 ambiv. autor.	Klasse 4 isl. autor.	
Klasse 1	157 (100%)	0	0	0	157 (55.3%)
Klasse 2	0	54 (100%)	0	0	54 (19.0%)
Klasse 3	0	0	30 (96.8%)	0	30 (10.6%)
Klasse 4	0	0	1 (3.2%)	42 (100%)	43 (15.1%)
Total N (ZeilProz)	157 (55.3%)	54 (19.0%)	31 (10.9%)	42 14.8%	284 100%

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 99.6%

In diesem Segment 2 findet sich eine deutlich andere Struktur der Effekte der analysierten Prädiktoren. So ist der Effekt der Geschlechtszugehörigkeit nicht nur deutlich kleiner, er weist auch ein anderes Vorzeichen auf, d.h. Frauen sind in Klasse 4 etwas stärker vertreten (leicht überrepräsentiert). In der Tendenz sind Probanden der Klasse 4 in diesem Segment 2 erkennbar schlechter schulisch gebildet als in Segment 3. Der Klasse 4 zugeordnete Probanden weisen signifikant häufiger keine oder allenfalls leichte individuelle Diskriminierungserfahrungen auf. Probanden mit schweren Diskriminierungserfahrungen gelangen in Segment 2 eher in die Klasse der Ambivalenten. Kollektive Marginalisierungswahrnehmungen (sowohl national als auch international) sind hier, ebenfalls im Unterschied zu Segment 3, in der kritischen Klasse 4 signifikant unterrepräsentiert. Insoweit bietet sich für dieses Segment eine marginalisierungstheoretische Erklärung der Etablierung islamisch-autoritaristischer Haltungen (beachtet man die Effekte der tatsächlichen individuellen wie auch der stellvertretenden kollektiven Viktimisierungen) eher nicht an. Wesentliche Effekte gehen hier von den Einstellungen zur Integration aus: Personen mit einer Haltung, die sich als Akzeptanzforderung

oder auch Segregationstendenz umschreiben lassen, sind diesem Segment 2 in der kritischen Klasse 4 deutlich überrepräsentiert. In der kritischen Klasse 4 sind ferner fundamental Orientierte zwar auch überrepräsentiert, sie stehen aber nicht so stark im Mittelpunkt wie in Segment 3. Besonders deutliche Effekte hat hier vielmehr eine traditionelle Orientierung, die in Klasse 4 deutlich überrepräsentiert ist.

Insgesamt stellt damit Segment 2 ein Vorhersagemodell für die Gruppe der etwas schlechter gebildeten, eher traditionellen, nur teilweise auch fundamental Orientierten dar. Individuelle Diskriminierung und kollektive Marginalisierung sind hier nicht bedeutsam für die Etablierung massiv von distanzierenden Haltungen und Autoritarismus, vielmehr hat das Muster der Einstellungen zur Integration (neben den Effekten der religiösen Orientierungsmuster) eine besonders hohe Bedeutung. Insoweit handelt es sich um ein Modell bezogen auf eher gering qualifizierte, wenig anpassungsbereite Probanden, bei denen kaum direkte oder indirekte Exklusionserfahrungen mit der Aufnahmegesellschaft artikuliert werden.

Die größte Zahl der Probanden findet sich in Segment 1 (n=528). Hier stellen Personen der latenten Klasse 4 mit n=49 (9,3%) relativ den kleinsten Anteil am Segment, verglichen mit den Segmenten 1 und 2. Von den Probanden aus der Klasse 4 (n=119) sind damit 41,2% in diesem Segment 1 verortet. Diese werden durch das abschließende Modell 5 zu 59,2% richtig vorhergesagt, n=20 werden falsch zugeordnet. D.h. in diesem Segment 1 ist die Vorhersage relativ betrachtet am schlechtesten.

Tabelle 27: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Klassenzugehörigkeit für Segment 1 in LCA-Vorhersagemodell 5

vorhergesagte Klassenzugehörigkeit	beobachtete Klassenzugehörigkeit				Total N(SpProz)
	Klasse 1 moral. autor.	Klasse 2 nicht autor.	Klasse 3 ambiv. autor.	Klasse 4 isl. autor.	
Klasse 1	225 (98.3%)	12 (6.1%)	8 (14.8%)	10 (20.4%)	255 (48.3%)
Klasse 2	4 (1.7%)	177 (90.3%)	3 (5.6%)	10 (20.4%)	194 (36.7%)
Klasse 3	0	4 (2.0%)	43 (79.6%)	0	47 (8.9%)
Klasse 4	0	3 (1.5%)	0	29 (59.2%)	32 (6.1%)
Total N (ZeilProz)	229 (43.4%)	196 (37.1%)	54 (10.2%)	49 (9.3%)	528 100%

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 89.8%

In Segment 1 finden sich in der kritischen Klasse 4 Probanden überrepräsentiert, die bei einer geringen Bildung und einer unterdurchschnittlichen Tendenz zur Segregation, sondern vielmehr einer deutlichen Zuwendung zur Gruppe Integration/Anpassung zugleich in signifikant erhöhtem Maße sehr schwere individuelle Diskriminierungserfahrungen gemacht haben und hinsichtlich ihrer religiösen Orientierungsmuster in signifikant erhöhtem Maße fundamentale Orientierungen erkennen lassen. Es handelt sich damit um Personen, die als anpassungs- und integrationsbereit, von den Bildungsvoraussetzungen aber mit ungünstigen Ausgangsoptionen versehen zu charakterisieren sind, die zugleich die Aufnahmegesellschaft in Deutschland aufgrund persönlicher Viktimisierungs- und Diskriminierungserfahrungen als ausgrenzend erleben. Anders als in Segment 3 besteht hier also eine persönliche Erfahrung von Exklusion und Viktimisierung (nicht eine stellvertretende) und die Partizipationsoptionen sind, bei bestehender Anpassungsbereitschaft, aufgrund der Ausgangsbedingungen eher schlecht.

In der Summe ist festzustellen, dass die Wahrscheinlichkeit einer islamisch-autoritaristischen Einstellung bei verschiedenen Personengruppen auf unterschiedliche Merkmale oder Erfahrungshintergründe zurückzuführen ist. Empirisch lässt sich eine Trennung zwischen drei Subgruppen vornehmen: 1. Die Gruppe der eher gut gebildeten, individuell wenig diskriminierten, aber mit Vorstellungen einer Diskriminierung des Kollektivs der Muslime bezogen auf Deutschland ausgestatteten Personen (kollektive Marginalisierung als Bezugspunkt), die trotz hier guten Partizipationsoptionen stark segregationsorientiert ist. Islamisch-autoritaristische Haltungen treten hier vermehrt im Falle fundamentaler Orientierungen auf, etwas erhöht auch im Falle von Orthodoxen. 2. Die Gruppe der schlecht Gebildeten, die starke individuelle Diskriminierungserfahrungen gemacht hat. In Kombination mit einer hohen Integrations- und Anpassungsbereitschaft könnte man hier von Enttäuschungen mit Blick auf die Aufnahmegesellschaft sprechen. Hier tritt eine islamisch-autoritaristische Haltung vor allem im Kontext fundamentaler Orientierungen auftritt, nicht hingegen mit Bezug zu Orthodoxie oder Traditionalismus. 3. Die dritte Gruppe enthält vor allem religiös traditionell Orientierte, darunter auch in erhöhtem Maße in der Problemgruppe ansonsten eher unterrepräsentierte weibliche Probanden. Bei ihnen dominiert eine Abwendung von der Aufnahmegesellschaft, eine geringe Anpassungsbereitschaft, ohne dass dem Erfahrungen im Sinne schwerer individueller Diskriminierung oder kollektiver Marginalisierung zugrunde liegen.

Eine marginalisierungstheoretische Erklärung ist danach nur bei einem Teil der Zielgruppe empirisch haltbar, wobei die Art der Marginalisierung (individuelle Diskriminierung vs. kollektive Marginalisierungswahrnehmung) hier zwischen eher gut gebildeten einerseits und Probanden mit schlechten Bildungsvoraussetzungen andererseits trennt.

4.3.5.6 Extremgruppen starker Demokratiedistanz und deren Bezug zu religiösen Orientierungen

Die Frage, inwieweit die Religion, die persönliche Haltung zum Islam auch in politischer Hinsicht gewendet wird, ist nach unseren theoretischen Überlegungen entscheidend für die Differenzierung zwischen Orthodoxie, Traditionalismus sowie fundamentalen Orientierungen einerseits, und einer islamistisch-extremistischen Wendung andererseits. Ein entscheidendes Merkmal des Islamismus ist insoweit die politisch gewendete Überhöhung des Islam, ein Primat religiöser Regeln und Gebote vor Menschenrechten und Demokratie, d.h. die Kombination rigider religiöser Haltungen mit politischen Folgerungen.

Für die Einschätzung möglicher Radikalisierungspotenziale ist daher die Kombination von stark distanzierten Haltungen zu Demokratie und Rechtsstaat im Sinne einer Extremgruppe, wie sie mit dem o.a. kategorialen Indikator gebildet wurde einerseits, mit religiösen Orientierungen andererseits, ein erster Ansatzpunkt einer empirischen Abschätzung.

Politische Wendungen des Religiösen im Sinne von Demokratiedistanz müssen sich dabei nicht notwendigerweise auf die Gruppe der fundamental Orientierten beschränken wie unsere obigen Vorhersagemodelle ebenfalls nahe legen. Innerhalb der Muster religiöser Orientierungen gibt es mit Blick auf politisch relevante Einstellungsmuster demnach offensichtlich eine erhebliche Binnenvarianz.

Im Folgenden wird eine mengentheoretische Umschreibung der Überlappung von extremer (i.e. hoher) Demokratiedistanz mit den unterschiedlichen Mustern religiöser Orientierungen

entwickelt, die eine genauere Abschätzung einer in dieser Hinsicht kritischen Zielgruppe in quantitativer Hinsicht erlaubt.

4.3.5.6.1 Religiosität und Demokratiedistanz

Ein Vergleich der Ausprägungen der Demokratiedistanz in Abhängigkeit von der individuellen Religiosität (gemessen über die vierstufige Skala "Religiosität", die neben dem Grad der Gläubigkeit auch die individuelle und kollektive Religionspraxis berücksichtigt), zeigt signifikante Unterschiede ($\chi^2=95.29$; $df=6$; $p<.05$). Die Rate hoher Demokratiedistanz steigt mit zunehmender Religiosität.

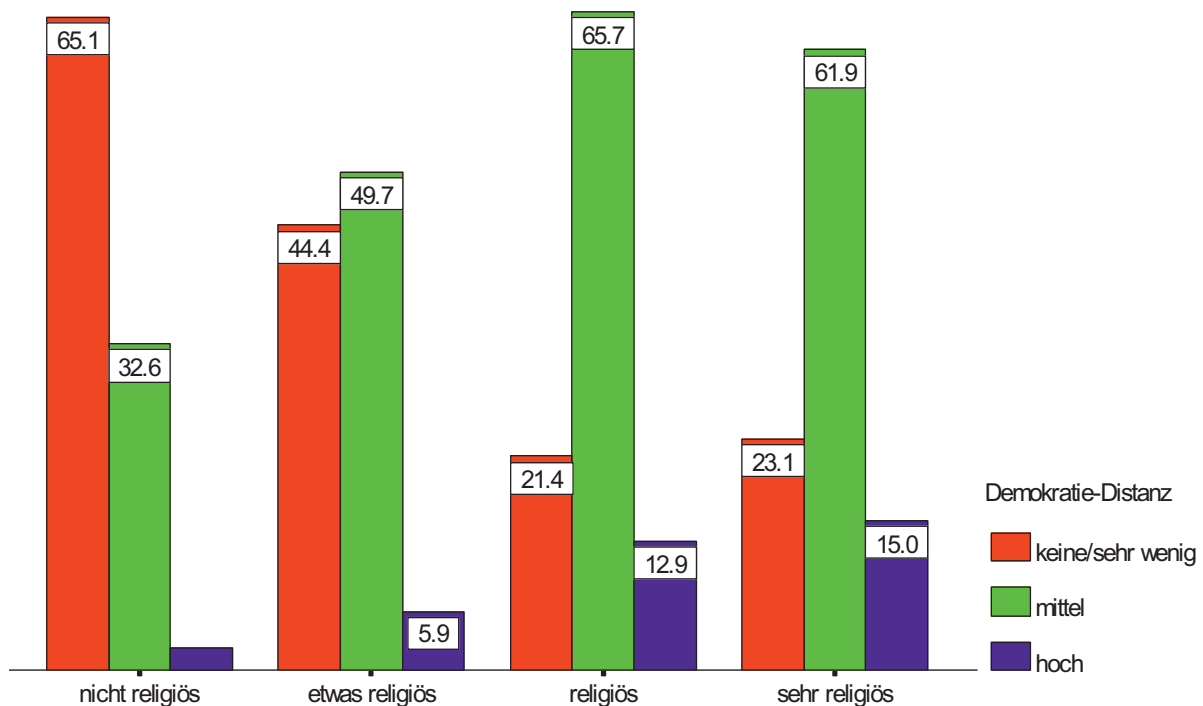


Abbildung 52: Grad der Demokratiedistanz in Abhängigkeit von der individuellen Religiosität

In der Gruppe der stark Religiösen findet sich etwa ein Viertel, die nicht demokratiedistant sind. Die Quote der hoch Demokratiedistanten liegt bei 15% und ist somit zwar signifikant erhöht, gleichzeitig aber in einem Bereich, der auch bei hoher Religiosität die hoch Demokratiedistanten als eine substanzielle Minderheit ausweist.

4.3.5.6.2 Die Bedeutung von Koranschulen

Eine Frage, die im Zusammenhang mit Islamismus und Radikalisierung immer wieder aufgeworfen wird betrifft die Rolle der Koranschulen und des dort vermittelten Gesellschaftsbildes. Die vorliegende Studie eröffnet hier die Möglichkeit zu prüfen, inwieweit ein Koranschulenbesuch mit einem distanzierteren Verhältnis zu Demokratie und Rechtsstaat assoziiert ist, freilich ohne Selbstselektionsprozesse von den Wirkungen einer religiösen Unterweisung trennen zu können.

Bivariat ist festzustellen: Personen, die eine Koranschule besucht haben, sind in erhöhtem Maße demokratiedistant ($\chi^2=28.05$; $df=2$; $p<.001$). Nur ein Viertel der Personen, die zur Koranschule gegangen sind, beschreiben sich als gar nicht oder nur wenig demokratiedistant. In der Gruppe

jener, die keine Koranschule besucht haben, liegt diese Rate mit 41,7% erheblich höher. Hohe Demokratiedistanz ist mit 12,6% bei Koranschulenbesuchern fast doppelt so häufig anzutreffen wie bei Personen, die nicht zur Koranschule gegangen sind.

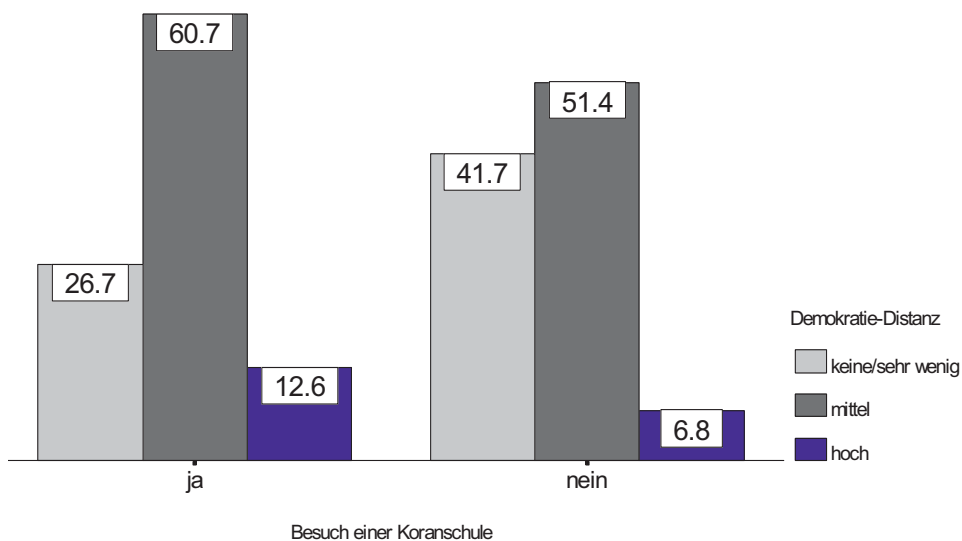


Abbildung 53: Besuch einer Koranschule und Demokratiedistanz

Ein Vergleich der Verteilung von Demokratiedistanz in Abhängigkeit von der Dauer des Koranschulbesuchs zeigt keine signifikanten Unterschiede. Eine Dosis-Wirkungshypothese kann hier nicht belegt werden, was in die Richtung weist, dass möglicherweise doch eher Effekte der Selbstselektion bestehen, d.h. einer höheren Tendenz demokratiedistanter Personen zum Koranschulbesuch bzw. eine Tendenz entsprechend ausgerichteter Eltern, ihre Kinder zu Koranschulen zu schicken.

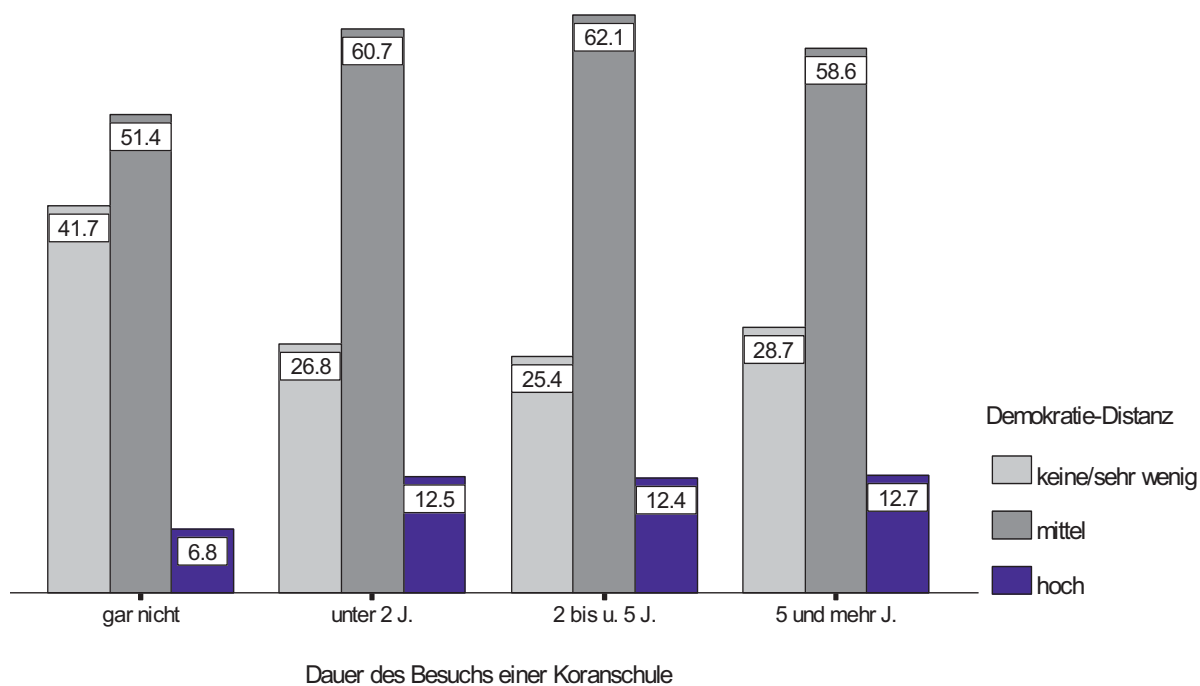


Abbildung 54: Dauer des Koranschulbesuchs und Demokratiedistanz

4.3.5.6.3 Muster religiöser Orientierungen und Demokratiedistanz

In einem weiteren Schritt wurde geprüft, inwieweit sich das Ausmaß der Demokratiedistanz zwischen den nach dem Muster ihrer religiösen Orientierungen klassifizierten Befragten unterscheidet. Es findet sich ein statistisch hochsignifikanter Unterschied ($\chi^2=185.66$; $df=6$; $p<.001$).

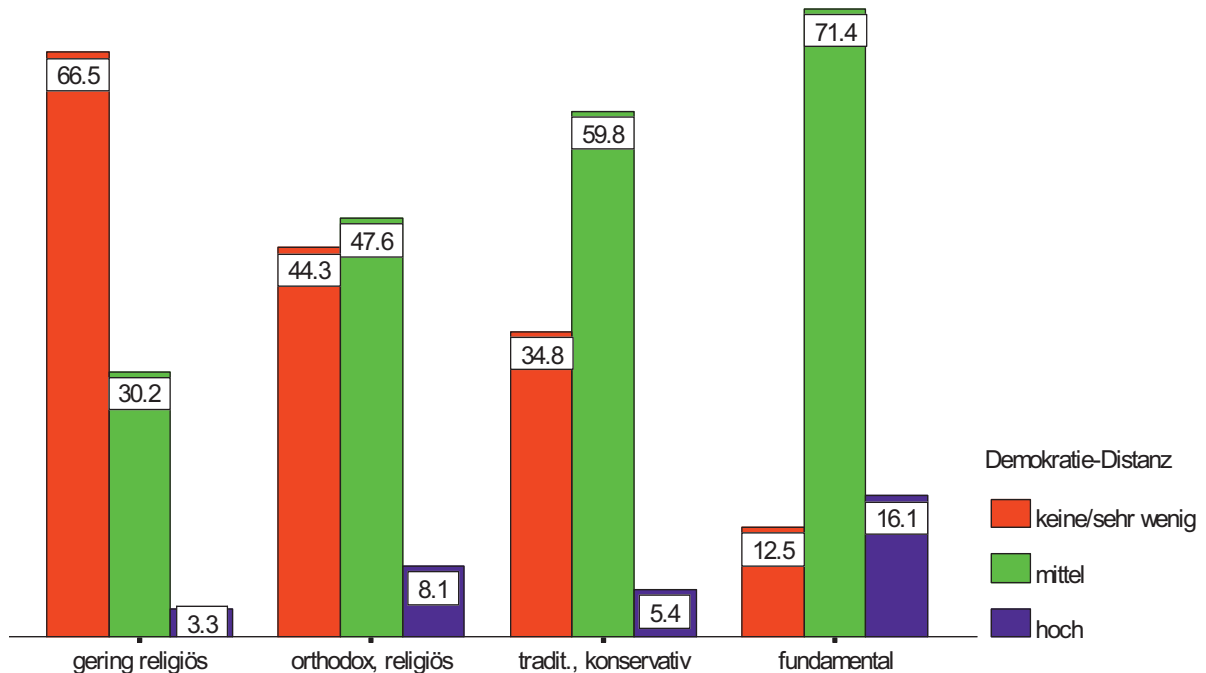


Abbildung 55: Verteilung der Demokratiedistanz in Prozent nach Art der religiösen Orientierung

Die höchste Quote der Probanden, die keine oder nur sehr geringe Demokratiedistanz zeigen, findet sich mit 66,5% bei den gering Religiösen. Mit 3,3% ist dort auch die Quote an Personen, die eine starke Demokratiedistanz offenbaren, vergleichsweise am geringsten. Den Gegenpol bilden die fundamental Orientierten, bei denen die hoch Demokratiedistanten eine Quote von 16,1% erreichen. Zugleich ist hier die Rate derer, die im Mittelbereich liegen, also gewisse Ambivalenzen erkennen lassen, mit 71,4% ebenfalls im Vergleich der vier Gruppen am höchsten. Eine genauere Inspektion der Subdimensionen der Demokratiedistanz für die vier Gruppen der religiösen Orientierung zeigt weiter hinsichtlich der Ablehnung von Freiheitsrechten nur geringe Differenzen.

Tabelle 28: Mittelwerte der Subdimensionen von Demokratiedistanz in den vier Gruppen der religiösen Orientierung

	orthodox religiös		gering religiös		fundamental orientiert		traditionell, konservativ		F	p
	MW	SD	MW	SD	MW	SD	MW	SD		
Ablehnung von Freiheitsrechten	1.57 ^a	0.63	1.40 ^b	0.58	1.48 ^{ab}	0.54	1.46 ^{ab}	0.54	2.71	p<.05
moralische Demokratiekritik	2.36 ^b	0.81	1.75 ^c	0.68	3.16 ^a	0.72	2.45 ^b	0.71	161.92	p<.001
Befürwortung von Todes- und Körperstrafen	1.46 ^b	0.66	1.38 ^b	0.63	1.67 ^a	0.81	1.51 ^{ab}	0.68	7.74	p<.001
N	210		182		393		184			
%	21.7%		18.8%		40.6%		19.0%			

Hier sind die Werte für die Gruppe der Orthodoxen etwas erhöht und unterscheiden sich von denen der gering religiösen Probanden. Die fundamental Orientierten und die traditionell Konservativen liegen im Mittelbereich und unterscheiden sich in dieser Hinsicht weder untereinander noch von den beiden anderen Gruppen. Alle diese Werte liegen indessen unterhalb des Skalenmittelpunktes, indizieren also eher Akzeptanz als Ablehnung.

Deutlichere Unterschiede bestehen bei den beiden anderen Subdimensionen. Am ausgeprägtesten sind die Differenzen bezogen auf die moralische Demokratiekritik, wo die fundamental Orientierten die höchsten Werte aufweisen. Im Mittelbereich liegen Orthodoxe und Traditionelle. Körper- und Todesstrafen finden die höchste Zustimmung ebenfalls bei den fundamental Orientierten. Insoweit sind in dieser Gruppe signifikant vermehrt Personen zu finden, die durch Haltungen gekennzeichnet sind, die ein Primat von Religion und Moral vor Demokratie sowie eine Befürwortung dem islamischen Recht entlehnter Straftatfolgen zeigen.

4.3.5.6.4 Islamismusaffine Haltungen, Demokratiedistanz und Religion

Religiöse Orientierungen, auch in einer sehr konservativen Ausprägung, werden erst dann ein Problem in einem demokratischen Rechtsstaat, wenn aus der Religion abgeleitet eine Abwertung Andersdenkender sowie eine Aufwertung der Eigengruppe erfolgt und dies gepaart wird mit einer über den Kreis der Religionsausübenden hinausgehenden politischen Haltung.

Islamismus grenzt sich von fundamentalen Orientierungen einerseits aber auch von traditionellen sowie auch orthodoxen Orientierungsmustern durch die Kombination einer besonders deutlichen Form von Aufwertung der Eigengruppe, einer Abwertung Andersdenkender und eine starke Demokratiedistanz im Sinne einer Unterordnung demokratischer Prinzipien unter Postulate und Regeln, die aus der Religion abgeleitet werden, aus.

Um dieses Potenzial einzuschätzen wurde die Gruppe der Personen bestimmt, die neben einer ausgeprägten demokratiedistanten Haltung zugleich auch auf den Islam bezogene, starke Aufwertungen und Überhöhungen vornimmt (Skala Aufwertung mit Werten größer 2.5, d.h. eindeutig über dem Skalenmittelpunkt liegend) und damit kombiniert auch klare Abwertungen formuliert (Skalenwert größer 2.5, d.h. eindeutig über den absoluten Skalenmittelpunkt). In der hier untersuchten Stichprobe erfüllen n=52 Probanden (5,4% der Stichprobe) diese Kriterien und werden als Personen mit einer Affinität zu islamistischen Haltungen klassifiziert. Von diesen n=52 Probanden sind n=48 der Gruppe der fundamental Orientierten zuzuordnen. Sie

machen 12% dieser Gruppe aus. Weitere n=4 sind den der Traditionalisten zuzuordnen. Sie machen dort 2% der Gruppe aus. Bei den Orthodoxen wie auch bei den gering Religiösen finden sich Personen mit derart definierten islamismusaffinen Haltungen gar nicht.

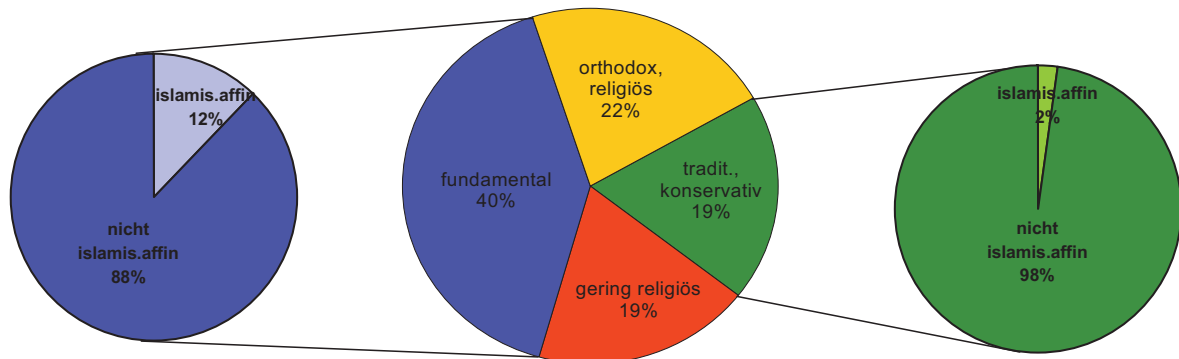


Abbildung 56: Affinität zu islamistischen Haltungen und religiöse Orientierungsmuster

Insgesamt findet sich danach eine Affinität zu islamistischen Haltungen nur bei einer kleinen Minderheit der untersuchten Muslime. Wesentlich ist weiter, dass diese Haltungen sich bei orthodox orientierten Muslimen gar nicht findet, was für die Diskriminationsfähigkeit der Differenzierung zwischen religiösen Orientierungen einerseits und Demokratiedistanz andererseits spricht.

In einem weiteren Schritt wurden anschließend die Kombination starker Religiosität (die sich in allen Orientierungsmustern, mit Ausnahme der gering Religiösen finden lässt) und der religiösen Orientierungsmuster mit einer hohen Demokratiedistanz analysiert und in eine mengentheoretische Darstellung gebracht. Innerhalb der Grafik gesondert hervorgehoben sind dabei jene Probanden, die aufgrund einer extrem hohen Tendenz zu Aufwertung der Eigengruppe und Abwertung von Andersdenkenden (hier Abwertung des Westens) klassifiziert wurden und als Probanden mit einer Affinität zu islamistischen Haltungen kategorisiert wurden.

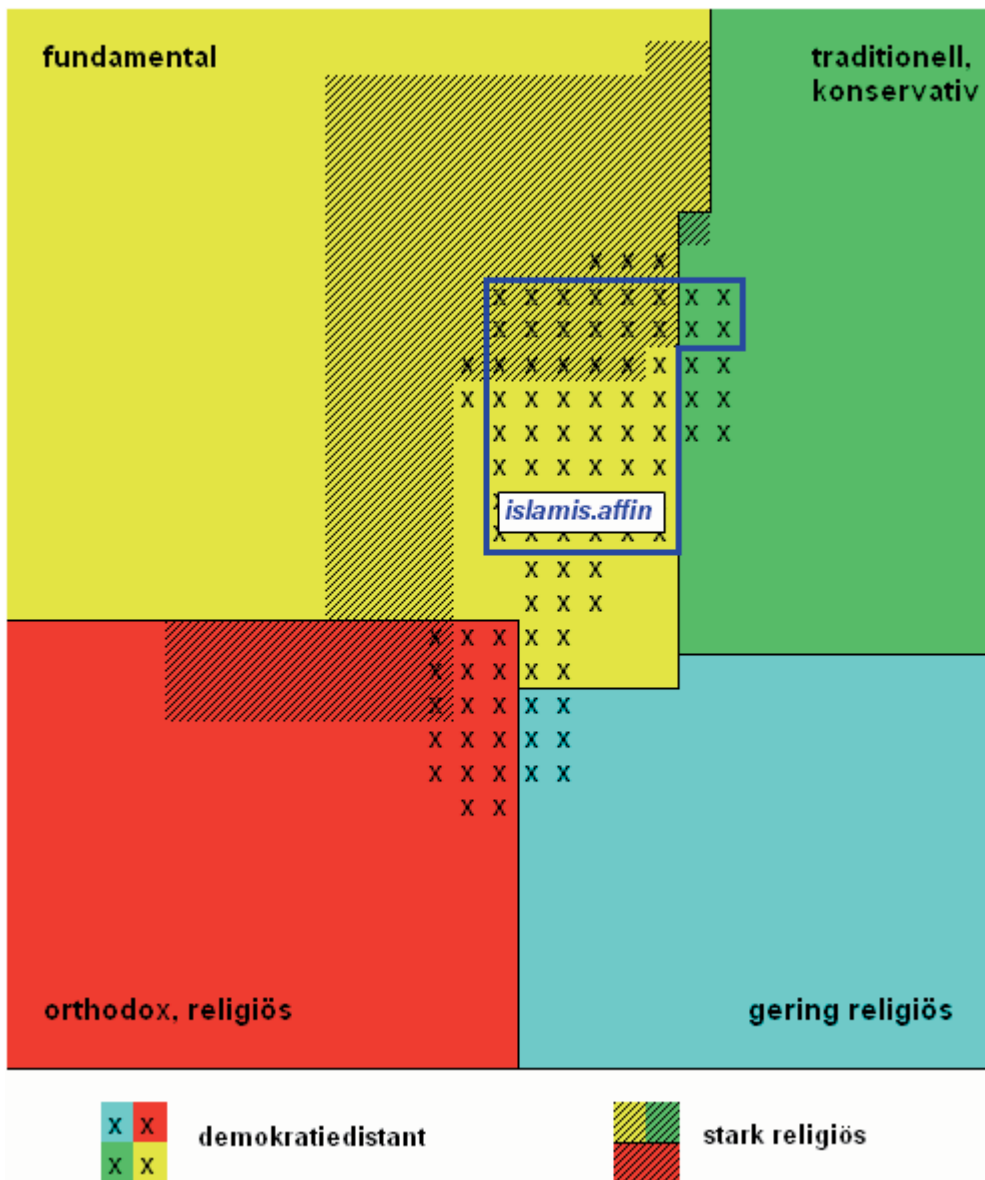


Abbildung 57: Überlappung von religiösen Orientierungsmustern, ausgeprägter Religiosität, hoher Demokratiedistanz und islamismusaaffinen Einstellungen in mengentheoretischer Darstellung (Flächengrößen entsprechen Fallzahlen)

Es ist deutlich zu erkennen, dass die Gruppe der stark Religiösen weitaus größer ist als die Gruppe mit einer Affinität zu islamistischen Haltungen und sich mit dieser auch nur mäßig überlappt. Nur 10,6% der stark Religiösen weisen zugleich auch eine Affinität zu islamistischen Haltungen auf. Die Extremgruppe der hoch Demokratiedistanten (n=96) ist ebenfalls weitaus größer, als die Gruppe der Personen mit Affinität zu islamistischen Haltungen (n=52) (bei denen die hohe Demokratiedistanz ein Kriterium der Kategorisierung war). N=44 (45,8%) der hoch Demokratiedistanten sind außerhalb der Gruppe derer mit Affinität zu islamistischen Haltungen angesiedelt. Zwar ist ein Zusammenhang der Demokratiedistanz mit den Mustern religiöser Orientierungen zu erkennen. Innerhalb aller dieser Muster stellt diese Gruppe indessen eine Minderheit dar.

4.3.5.7 Zwischenfazit: Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat

Insgesamt lässt sich bei nur ca. 10% der befragten Muslime eine ausgeprägte Distanz zu Grundprinzipien von Demokratie und Rechtsstaat erkennen. Es handelt sich um eine qualifizierte Minderheit der Muslime, für die eine aus einer moralischen Perspektive formulierte Kritik an demokratischen Strukturen, die Befürwortung von Todes- und Körperstrafen sowie ein Primat der Religion vor Demokratie kennzeichnend ist.

Bemerkenswerterweise finden sich solche Haltungen bei den in Deutschland geborenen Muslimen etwas gehäuft. Weitere Analysen konnten zeigen, dass solche demokratiedistanten Haltungen sowohl mit einer wirtschaftlich ungünstigen Lebenssituation als auch mit geringer Bildung und subjektiven Erfahrungen von Diskriminierung und Ausgrenzung in der Aufnahmegesellschaft korreliert sind. In dieser Hinsicht gleichen unsere Befunde den Ergebnissen von Forschungsarbeiten zu Rechtsextremismus und Ausländerfeindlichkeit. Damit korrespondiert, dass demokratiedistante Einstellungen häufiger anzutreffen sind, wenn die praktische sprachlich-soziale Integration schlecht gelungen ist.

Auffallend ist weiter, dass ein Element der sprachlich-sozialen Integration, die Gewohnheiten der Mediennutzung, anscheinend verstärkend wirkt: Je umfänglicher der Konsum nichtdeutscher Medien, desto höher ist auch die Rate demokratiedistanter Muslime. Dies bezieht sich dabei in erster Linie auf eine pauschalisierende und moralisierende Abwertung demokratischer Strukturen, während grundlegende Freiheitsrechte davon weniger betroffen sind. In ähnliche Richtung der Bedeutsamkeit sprachlich-sozialer Integration verweist auch der Zusammenhang mit Vereinsaktivitäten: Ein Engagement ausschließlich in islamisch geprägten Vereinen und Organisationen geht mit einem erhöhten Anteil demokratiedistanter Personen einher. Allerdings darf hier nicht übersehen werden, dass auch dort die Mehrheit keine starke Demokratiedistanz erkennen lässt, die Quote ist jedoch mit über 17% erhöht. Dies gilt weiter auch für den Besuch von Koranschulen: Personen, die eine Koranschule besucht haben, sind doppelt so oft stark demokratiedistant. Aber auch hier gilt festzuhalten, dass dies für die Mehrheit der Koranschüler nicht gilt. Andererseits macht die Quote derer, die Grundrechten, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ausdrücklich positiv gegenüberstehen unter Personen ohne Besuch einer Koranschule einen höheren Anteil aus.

Es findet sich ferner ein deutlicher Zusammenhang zwischen der Einstellung zu Demokratie und der Ausprägung von Religiosität. Unter sehr religiösen Muslimen ist der Anteil der stark demokratiedistanten Personen erhöht. Er macht aber auch dort mit 15,0% nur eine Minderheit aus. Auffallend ist zugleich, dass die Quote derer, die ein ungebrochenes, umfassend bejahendes Verhältnis zu Demokratie und Rechtsstaat haben, in dieser Gruppe mit 23,1% gleichfalls eine Minderheit darstellt.

Die stärkste Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ist bei fundamental orientierten Muslimen zu erkennen: Hier finden sich 16,1% mit hoher Demokratiedistanz und nur 12,5%, die ein ungebrochen positives Verhältnis zu Demokratie und Rechtsstaat aufweisen. Vor dem Hintergrund, dass in dieser Gruppe auch Personen mit geringer Bildung und schlechter Integration deutlich überrepräsentiert sind, ist hier von einem Zusammentreffen mehrerer Risikofaktoren auszugehen, die bei einem substanziellen Teil dieser Gruppe zu demokratiedistanten Haltungen beitragen. Bei Orthodoxen wie auch bei Traditionellen sind

diese Quoten erheblich niedriger, was darauf verweist, wie wesentlich die Binnendifferenzierung religiöser Orientierungen auch in dieser Hinsicht ist.

Eine Kombination von hoher Demokratiedistanz mit einer starken Aufwertung der islamischen Eigengruppe einerseits und einer deutlichen Abwertung westlicher Gesellschaften andererseits findet sich bei einer qualifizierten Minderheit von 5,4% der Muslime. Diese als islamismusaffin bezeichnete Kombination beschränkt sich weitgehend auf eine (kleine) Teilgruppe der fundamental Orientierten und eine noch kleinere Teilgruppe der Traditionalisten. Der weitaus größte Teil der fundamental Orientierten (88%) ist nicht in diesem Sinne als islamismusaffin zu qualifizieren.

Multivariate Analysen differenzieren diese Befunde weiter aus. Über latente Klassenanalysen ließen sich verschiedene Einstellungsmuster zu Demokratie und Rechtsstaat identifizieren, von denen eines als religiös konnotierte Form eines islamischen Autoritarismus zu bezeichnen ist. Dieses islamisch-autoritaristische Einstellungsmuster ist von anderen Mustern der Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaat vor allen Dingen durch die Kombination einer starken moralischen Kritik an Demokratie und westlichen Gesellschaften mit einer hohen Befürwortung von Todes- und Körperstrafen abzugrenzen. Diesem Einstellungsmuster ist eine Minderheit von 12,3% der Muslime zuzuordnen. Die Hälfte von ihnen gehört zugleich auch der Extremgruppe mit hoher Demokratiedistanz an.

Weitere Analysen zeigen, dass die Konfigurationen von Rahmenbedingungen (Prädiktoren), die dazu beitragen, dieser islamisch-autoritaristischen Gruppe anzugehören, nicht für alle Probanden einheitlich sind. LCA-Regressionen legen vielmehr die Existenz von drei (latenten) Subgruppen (Segmenten) unterschiedlicher Größe nahe, bei denen jeweils verschiedene Kombinationen von Rahmenbedingungen die Wahrscheinlichkeit solcher Formen islamisch-autoritaristischer Haltungen deutlich erhöht.

Zum einen ist hier die Subgruppe der eher gut gebildeten, individuell wenig diskriminierten Muslime zu nennen, bei denen die Wahrnehmung einer Benachteiligung des Kollektivs der Muslime in Deutschland (kollektive Marginalisierungswahrnehmung), vor allem in Kombination mit einem fundamental religiösen Orientierungsmuster, zu einer deutlichen Steigerung der Wahrscheinlichkeit einer solchen islamisch-autoritaristischen Haltung führt. Diese Gruppe macht einen Anteil von etwa einem Drittel ($n=28$; 29,1%) der kritischen Zielgruppe der Probanden mit islamisch-autoritaristischem Einstellungsmuster aus.

Davon zu differenzieren ist eine zweite Gruppe von Muslimen mit eher schlechten Bildungsvoraussetzungen, bei denen ausgeprägte individuelle Diskriminierungserfahrungen in Deutschland in Kombination mit fundamentalen Orientierungen die Wahrscheinlichkeit einer islamisch-autoritaristischen Haltung erhöht. Diese Gruppe macht mit $n=49$ (51,0%) etwa die Hälfte der hier im Fokus stehenden kritischen Zielgruppe aus.

Während diese beiden Teilgruppen eher auf unterschiedliche marginalisierungstheoretische Erklärungen im Sinne einer - entweder auf das Kollektiv der Muslime bezogenen stellvertretenden oder aber einer individuell erlebten - Exklusion von der Aufnahmegesellschaft verweisen, ist bei der dritten Gruppe, die etwa ein Fünftel der islamisch-autoritaristisch Eingestellten enthält ($n=19$; 19,8%), die Kombination eines traditionellen Orientierungsmuster kombiniert mit einer Abwendung von der Aufnahmegesellschaft, einer geringen

Anpassungsbereitschaft, ohne individuelle Diskriminierungserlebnisse oder kollektive Marginalisierungswahrnehmungen, zu finden. Hier ist eher von einem selbst gewählten Rückzug auf die Eigengruppe zu sprechen. Eine Exklusion durch die Aufnahmegesellschaft wird von diesen Befragten nicht erlebt.

Die Ergebnisse der multivariaten Analysen deuten darauf hin, dass eine marginalisierungstheoretische Erklärung solche unterschiedlichen Wirkungen und subjektive Verarbeitungen von Rahmenbedingungen zu beachten hat. Es wäre sowohl verfehlt, Radikalisierungspotenziale, die mit Blick auf Haltungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit in einer Größenordnung von etwa 10-12% umschrieben werden können, alleine in einen Zusammenhang mit sozialer Exklusion zu erklären oder alleine religiösen Orientierungen hier den wesentlichen Erklärungswert zuzuschreiben. Auch Fragen des Ge- oder Misslingens von Integration sind hier nicht alleine ausschlaggebend wiewohl hoch relevant.

Das kritische Einstellungsmuster, bei dem man von einem Radikalisierungspotenzial sprechen kann, besteht bei einer Teilgruppe trotz des Vorliegens eigentlich günstiger Partizipationsoptionen (vermittelt über hohe Bildung), und findet seine Erklärung eher in der Wahrnehmung einer stellvertretenden Viktimisierung im Sinne kollektiver Marginalisierungswahrnehmung. Eine andere davon scharf getrennte Teilgruppe beschreibt Erfahrungen, die als Erlebnisse der Enttäuschung durch die Aufnahmegesellschaft umschrieben werden können. Diese Probanden sind im Grundsatz integrationsorientiert und anpassungsbereit. Ihre Radikalisierung ergibt sich aus einer Verbindung geringer Partizipationsoptionen (vermittelt über niedrige Bildung) mit tatsächlichem individuellem Erleben von Benachteiligung und Ausschluss.

Deutlich davon zu trennen ist eine dritte Gruppe, bei der eher von einem Rückzug in ein traditionelles ethnisches Milieu gesprochen werden kann. Dies sind traditionell orientierte Personen, die weniger starke innere religiöse Überzeugungen aufweisen, sondern eine auf äußere Rituale insistierende, sich damit von der Aufnahmegesellschaft zugleich auch distanzierende und in letzter Konsequenz sich selbst exkludierende Haltung zeigen, die mit Radikalisierungstendenzen verbunden ist.

4.3.6 Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt

Abschließend wurden die Probanden nach ihren Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt befragt. Ziel war hier, das Potenzial der auf der Einstellungsebene in diesem Sinne gewaltakzeptierenden Muslime einschätzen und näher umschreiben zu können.

Neben einer Aussage, die sich auf die Legitimation bewaffneter Verteidigung gegen die Bedrohung des Islam bezieht, formuliert eine weitere Aussage die offensive Anwendung von Gewalt zur Verbreitung des Islam. Eine dritte Aussage stellt auf die personale Gewaltbereitschaft im Dienste der islamischen Gemeinschaft ab. Die vierte Aussage formuliert an den Koran angelehnt die Vorstellung einer Belohnung für das Märtyrertum, also den Tod im Kampf für die Sache des Islam, akzentuiert also nicht eine personale Bewertung dieses Handelns sondern die religiös begründete Auffassung, dass eine göttliche positive Bewertung dieser Art der Gewalt durch die Verheißung des Paradieses erfolgt.

Die höchste Zustimmung erhält die göttliche Verheißung des Paradieses für den Tod als Märtyrer im bewaffneten Kampf für die Sache des Islam. Ein Drittel der Muslime hält diese Aussage für richtig. Weitere 13,5% stimmt dieser eher zu. Damit ist fast die Hälfte der befragten Muslime davon überzeugt, dass der bewaffnete Kampf für die Sache des Islam von Gottes Seite belohnt werden wird. Dieses hohe Maß an Zustimmung rekuriert aber möglicherweise auf Wissensbestände, da eine solche Aussage auch dem Koran entnommen werden kann. Insoweit handelt es sich hier nicht notwendigerweise um eigene Wertungen der Probanden. Andererseits indiziert der Befund aber gleichwohl eine weite Verbreitung einer Variante einer möglichen religiösen Legitimation extremer Formen von bewaffneter Gewalt. Eine Gewaltlegitimation in defensiver Hinsicht, Gewalt in Reaktion auf eine Bedrohung des Islam durch die westliche Welt, wird gleichfalls von einer relativ hohen Anzahl der Befragten (etwas mehr als ein Drittel) bejaht.

Tabelle 29: Einstellung zu bewaffnetem Kampf und körperlicher Gewalt mit religiöser Motivation

	MW	SD	Antwortkategorien				gültige N
			<i>stimme gar nicht zu</i>	<i>stimme eher nicht zu</i>	<i>stimme eher zu</i>	<i>stimme völlig zu</i>	
Die Bedrohung des Islam durch die westliche Welt rechtfertigt, dass Muslime sich mit Gewalt verteidigen.	2.10	1.18	46.7%	15.0%	20.4%	17.9%	887
Gewalt ist gerechtfertigt, wenn es um die Verbreitung und Durchsetzung des Islam geht.	1.22	0.61	86.1%	8.4%	3.3%	2.2%	934
Wenn es der islamischen Gemeinschaft dient, bin ich bereit, körperliche Gewalt gegen Ungläubige anzuwenden.	1.26	0.70	85.0%	7.4%	4.2%	3.4%	931
Muslime, die im bewaffneten Kampf für den Glauben sterben, kommen ins Paradies.	2.30	1.32	45.0%	10.7%	13.5%	30.8%	793

Deutlich davon abgehoben ist demgegenüber die Einstellung zu einer Aussage, die eben gerade nicht mehr durch die Kombination mit einer Defensivlegitimation gekennzeichnet ist. Zur Durchsetzung des Islam wird körperlicher Gewalteinsatz nur noch von etwa 5% als legitim angesehen. Über 90% lehnen dies ab. Ähnlich stellen sich auch die Angaben zur Frage der Bereitschaft dar, für die Sache des Islam persönlich Gewalt gegen Ungläubige einzusetzen. Diese Aussage wird von etwa 7% bejaht. Wenn man diese beiden Angaben als Indikatoren einer offensiven Gewaltbereitschaft betrachtet, dann wäre hier ein kritisches Potenzial in der Größenordnung von 5-7% der Befragten zu vermuten.

Neben diesen vier Items, die sich auf körperliche Gewalt und deren Legitimation unter Bezug auf den Islam beziehen, wurden den Teilnehmern vier weitere Aussagen vorgelegt, die sich auf Formen terroristischer Aktivitäten sowie Tötungs- und Selbstmordattentate beziehen, also auf ganz extreme Formen einer religiös und/oder politisch motivierten Gewalt. Diese Fragen wurden in Form der Ablehnung bzw. negativen Bewertung derartiger Handlungen formuliert.

Dies geschah, um gegen Ende der Befragung nicht Aussagen stehen zu lassen, die sich positiv zu solchen Formen von Gewalt positionieren. Zugleich sollten die Befragten nicht durch eine positive Formulierung zu einer Reaktanz motiviert werden und das Interview mit einem negativen Eindruck hier abbrechen.

Wie zu erwarten, werden solche Formen massiver Gewalt von der weit überwiegenden Mehrheit der Muslime abgelehnt. So erklären 90,3% ihre völlige Zustimmung mit der Aussage, dass die Tötung anderer Menschen im Namen Gottes nicht legitimierbar ist. Die Ablehnung von Selbstmordattentaten ist etwas weniger ausgeprägt, findet sich aber immer noch bei über 80%. Andererseits halten 8,7%, die Formulierung, dass Selbstmordattentate feige seien und der Sache des Islam Schaden zufügen, für falsch.

Tabelle 30: Einstellungen zu terroristischen Gewalthandlungen im Kontext des Islam

	MW	SD	Antwortkategorien				gültige N
			<i>stimme gar nicht zu</i>	<i>stimme eher nicht zu</i>	<i>stimme eher zu</i>	<i>stimme völlig zu</i>	
Selbstmordattentate sind feige und schaden der Sache des Islam.	3.69	0.79	5.8%	2.9%	8.0%	83.4%	902
Terroristische Handlungen im Namen Allahs stellen eine schlimme Sünde und eine Beleidigung Gottes dar.	3.73	0.73	4.7%	2.7%	7.8%	84.8%	892
Wer junge Muslime auffordert oder dazu anleitet, Selbstmordattentate zu begehen, ist ein gottloser Krimineller.	3.64	0.82	6.4%	3.0%	10.4%	80.2%	873
Kein Moslem ist berechtigt, im Namen Allahs andere Menschen zu töten.	3.80	0.68	4.4%	1.7%	3.6%	90.3%	941

Die Etikettierung von Personen, die junge Muslime zu Selbstmordattentaten auffordern oder anleiten, als "gottlose Kriminelle", also im Sinne einer eindeutigen Verurteilung sowohl in weltlicher als auch in religiöser Hinsicht, wird von 9,4% so nicht übernommen. Ähnlich sind auch die Angaben zur Bezeichnung terroristischer Gewaltakte als aus Sicht des Islam zu verurteilender Taten (schlimme Sünde; Beleidigung Gottes): Diese werden von 7,4% nicht akzeptiert. Insgesamt zeigt sich in der Summe eine kleine aber doch nachweisbare Subgruppe, bei der solche Handlungen nicht auf klare und eindeutige Ablehnung stoßen, ohne dass damit freilich eine positive Bewertung gleich mit indiziert wäre. Man kann hier am ehesten von einer Art Verständnis oder nicht negativer Resonanz bei einer kleinen qualifizierten Minderheit sprechen.

4.3.6.1 Ein summarischer Indikator der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt

Auf Basis der beschriebenen insgesamt acht Items wurde ein summarischer Indikator der Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt gebildet. Dazu wurden die Items in der absoluten Mitte der Antwortskala dichotomisiert und die Anzahl der gewaltlegitimierenden Angaben je Person summiert (bei den ersten vier Items wurden dementsprechend die zustimmenden und bei den letzten vier Items die ablehnenden Aussagen gezählt). Dieser so bestimmte summarische Indikator kann theoretisch Werte zwischen 0 und 8 annehmen. Empirisch finden sich Werte zwischen 0 und 7, wie folgende grafische Darstellung illustriert.

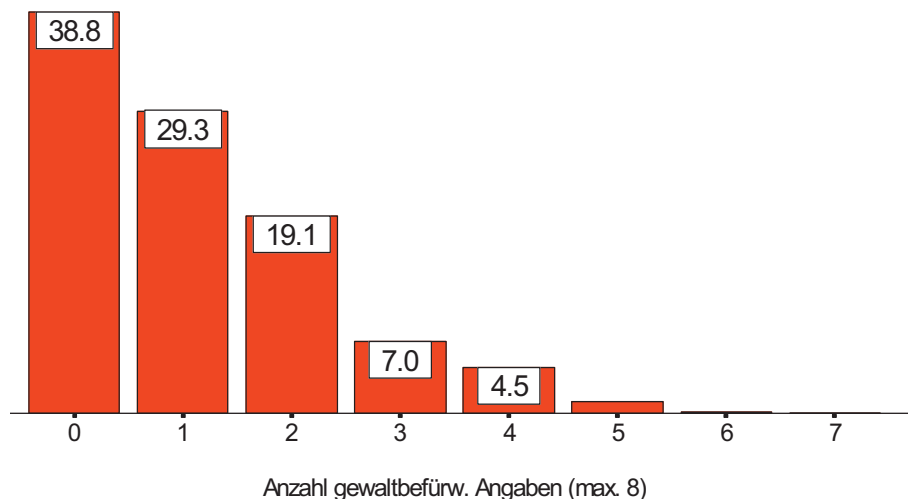


Abbildung 58: Anzahl zustimmender Angaben auf 8 Items zu politisch-religiös motivierter Gewalt in Prozent der Gesamtstichprobe mit gültigen Werten

Diese Skala wurde weiter unterteilt in einen vierstufigen Indikator "Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt". 38% der Befragten mit gültigen Angaben haben auf dieser Skala die Ausprägung 0 und wurden als völlig ablehnend eingestuft. Personen mit den Ausprägungen 1 oder 2 wurden als "niedrig" klassifiziert, die Ausprägung 3 als "mittel" und Ausprägungen von 4 und mehr als hoch. Eine in diesem Sinne hohe Ausprägung findet sich bei 57 Personen bzw. 5,9% der Befragten mit gültigen Angaben in dieser Skala. Die Quote mittlerer und hoher Gewaltlegitimation unterscheidet sich zwischen männlichen und weiblichen Befragten kaum: Während von den Frauen 7,2% eine mittlere und 5,4% eine hohe Ausprägung aufweisen, sind bei den Männern im Mittelbereich 6,8% und 6,3% mit einer hohen Ausprägung zu finden.

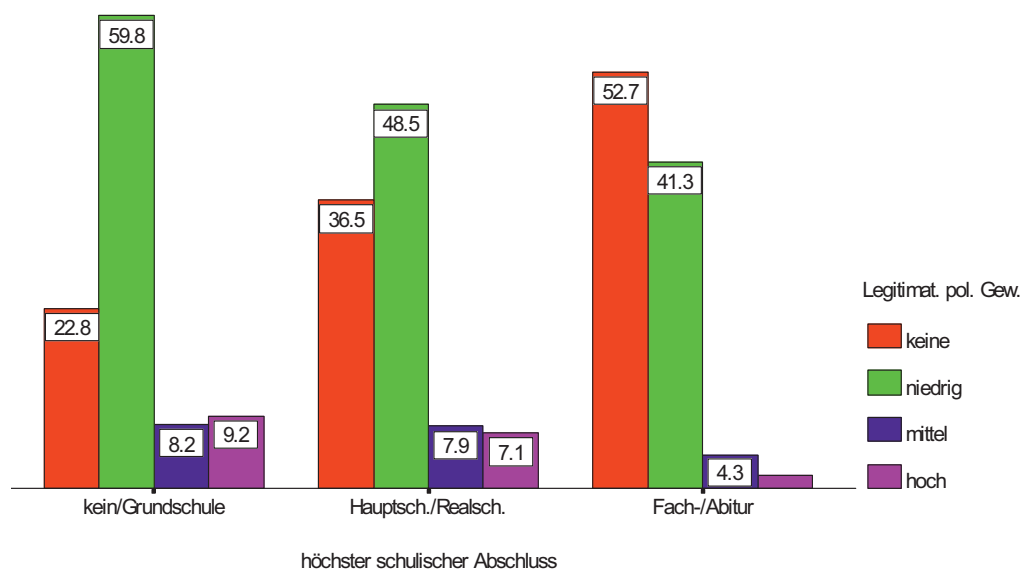


Abbildung 59: Grad der Akzeptanz religiös-politisch motivierter Gewalt nach Bildungsniveau in Prozent

Eine Differenzierung nach dem Bildungsniveau zeigt, dass im höheren Bildungssegment eine völlige Ablehnung politisch-religiös motivierter Gewalt deutlich stärker ausgeprägt ist. Die

Quote einer hohen politisch-religiösen Gewaltlegitimation findet sich etwas erhöht im unteren Bildungssegment ($\chi^2=51,27$; $df=6$; $p<.001$).

4.3.6.2 Zusammenhänge mit Integration, Religion und Demokratiedistanz

Ein Vergleich der Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt für die drei Gruppen der Einstellungsmuster zur Integration zeigt deutliche Divergenzen zwischen den Gruppen. Am niedrigsten ist die Ablehnung derartiger Formen von Gewalt in der Gruppe "Segregationstendenz". An zweiter Stelle findet sich die Gruppe "Akzeptanzforderung". In beiden Gruppen ist die Ablehnung solcher Gewaltformen in einer Größenordnung von etwa einem Drittel zu erkennen. Demgegenüber liegt die Ablehnungsrate in der Gruppe "Integration/Anpassung" bei 43%. Die Bereitschaft zur zumindest partiellen Anpassung an die Kultur des Aufnahmelandes geht danach mit einer deutlichen Ablehnung solcher politisch-religiös motivierter Gewaltformen einher ($\chi^2=29.30$; $df=6$; $p<.001$). So ist beispielsweise in der Gruppe "Segregationstendenz" eine hohe Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt mehr als doppelt so oft anzutreffen wie in der Gruppe "Integration/Anpassung".

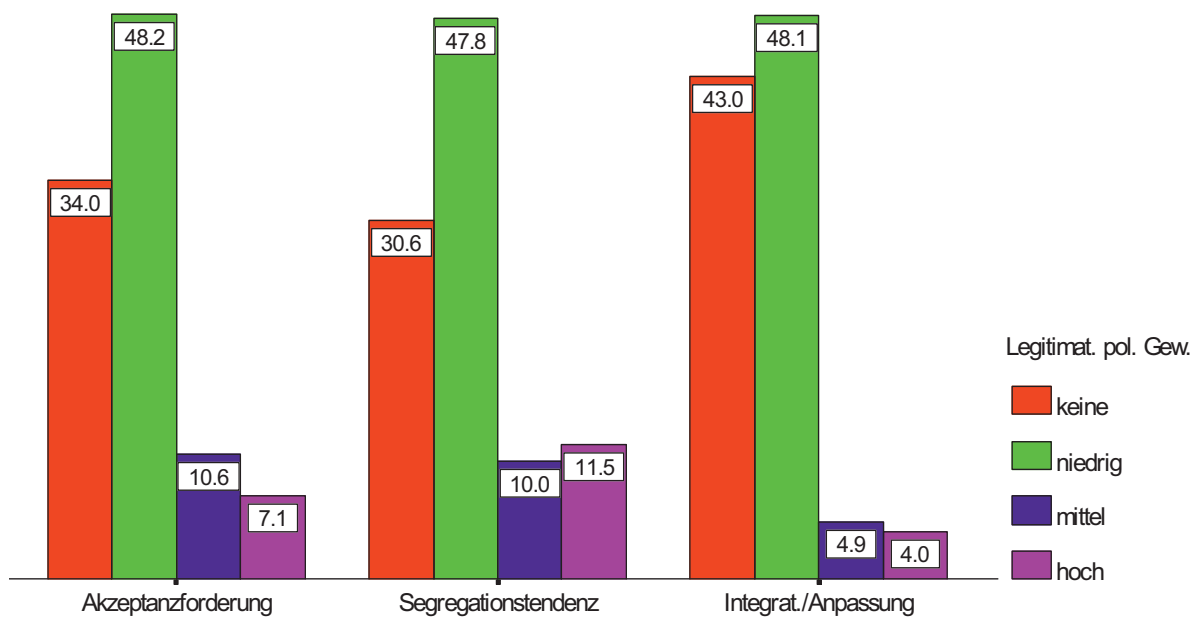


Abbildung 60: Legitimation religiös-politisch motivierter Gewalt nach Muster der Einstellungen zu Integration in Prozent

Weiter findet sich bivariat ein hoch-signifikanter Effekt ($\chi^2=94.07$; $df=9$; $p<.001$) der praktischen sprachlich-sozialen Integration, der etwas stärker ist als der Effekt der integrationsbezogenen Einstellungsmuster.

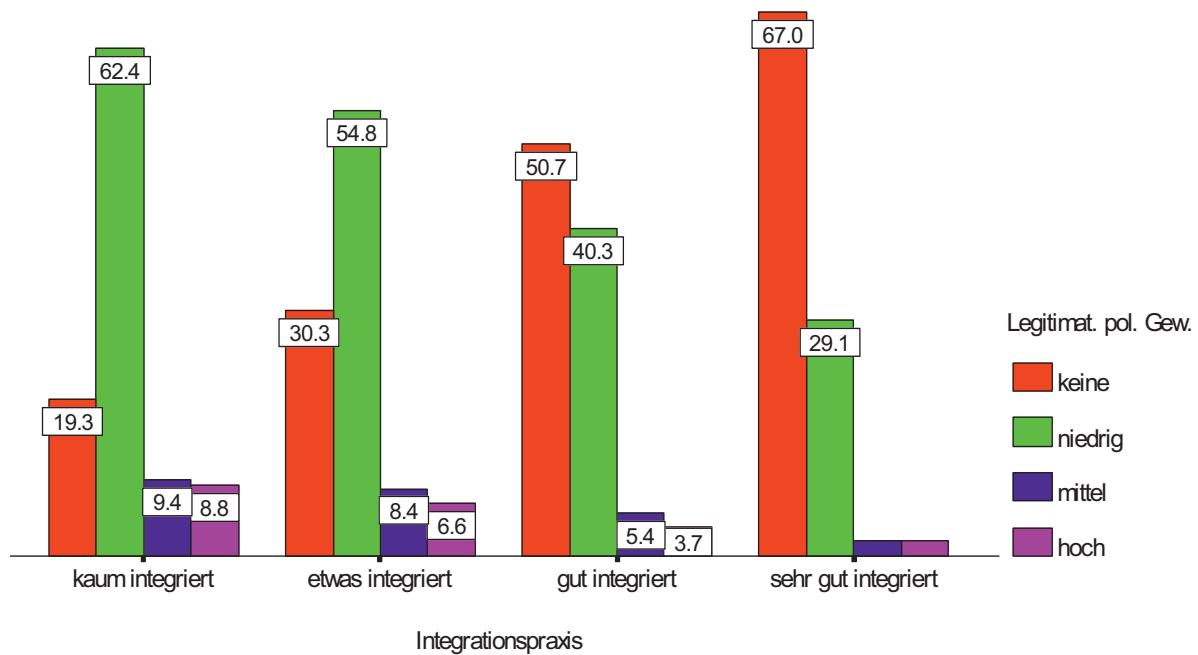


Abbildung 61: Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt und praktische sprachlich-soziale Integration in Prozent

Nur bei 1,9% der sehr gut Integrierten findet sich eine hohe und bei weiteren 1,9% eine mittlere Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt. Die Quote ist bei den kaum Integrierten etwa viermal höher. Sehr deutlich wird dieser Effekt, wenn man die Quoten der völligen Ablehnung politisch-religiös motivierter Gewalt betrachtet. Diese ist um so höher, je besser Personen integriert sind. Diese Befunde zeigen somit die hohe Bedeutung gelingender praktischer Integration in die Aufnahmegesellschaft recht deutlich.

Schließlich ist zu fragen, welchen Stellenwert die Religiosität bzw. die religiöse Orientierung mit Blick auf die Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt besitzen. Für die Religiosität im Sinne von Gläubigkeit und Religionspraxis zeigt sich gleichfalls ein signifikanter Zusammenhang ($\chi^2=79.63$; $df=9$; $p<.001$).

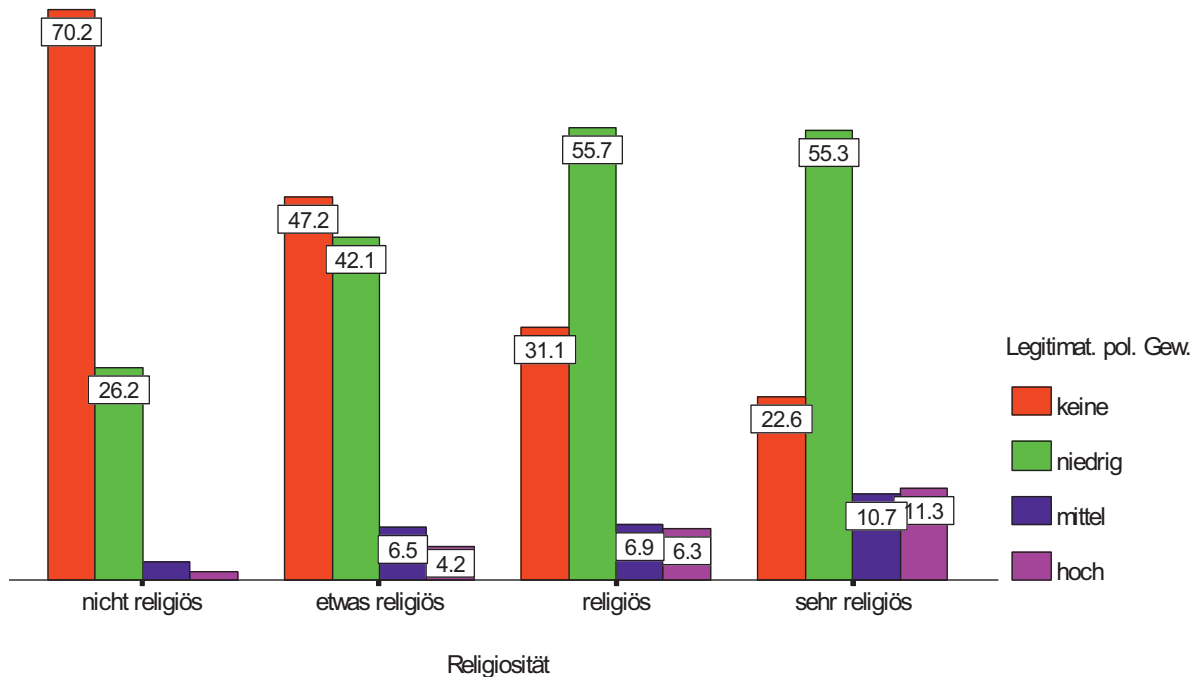


Abbildung 62: Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt und Religiosität

Mit zunehmender Religiosität sinkt die Quote der Personen, die gar keine Legitimation solcher Gewaltformen äußern. Umgekehrt steigt die Quote jener, die als "niedrig" eingestuft wurden von 26,2% auf 55,7%. Vor dem Hintergrund, dass das Item, welches sich auf die Verheißung des Paradieses für die für die Sache des Islam gefallenen Kämpfer bezieht, die letztlich koranbezogene Wissensbestände abfragt, und die Aussage zur Defensivlegitimation von Gewalt im Falle der Bedrohung des Islam ist dies zu erwarten und nicht weiter auffällig. Die deutlich erhöhten Quoten einer hohen Legitimation in der Gruppe der sehr religiösen (11,3%) sind damit jedoch nicht mehr zu erklären. Andererseits ist die Quote der mittelmäßig oder hoch gewaltlegitimierenden Probanden auch bei den sehr Religiösen eine – angesichts der Massivität der Gewalt um die es hier geht indessen recht substantielle – Minderheit von 22% (10,7%+11,3%). Anders gesprochen: Etwa drei Viertel der hoch religiösen Muslime legitimiert derartige Formen der Gewalt nicht oder allenfalls sehr gering.

Deutlich stärker ist der Effekt der religiösen Orientierungsmuster ($\chi^2=179.71$; $df=9$; $p<.001$). Die klare Ablehnung solcher Gewaltformen ist bei den fundamental orientierten Muslimen am niedrigsten. Sowohl unter den Orthodoxen als auch unter den Fundamentalisten besteht eine qualifizierte Minderheit, welche die hier thematisierten Aussagen im Sinne einer hohen Gewaltlegitimation beantwortet hat.

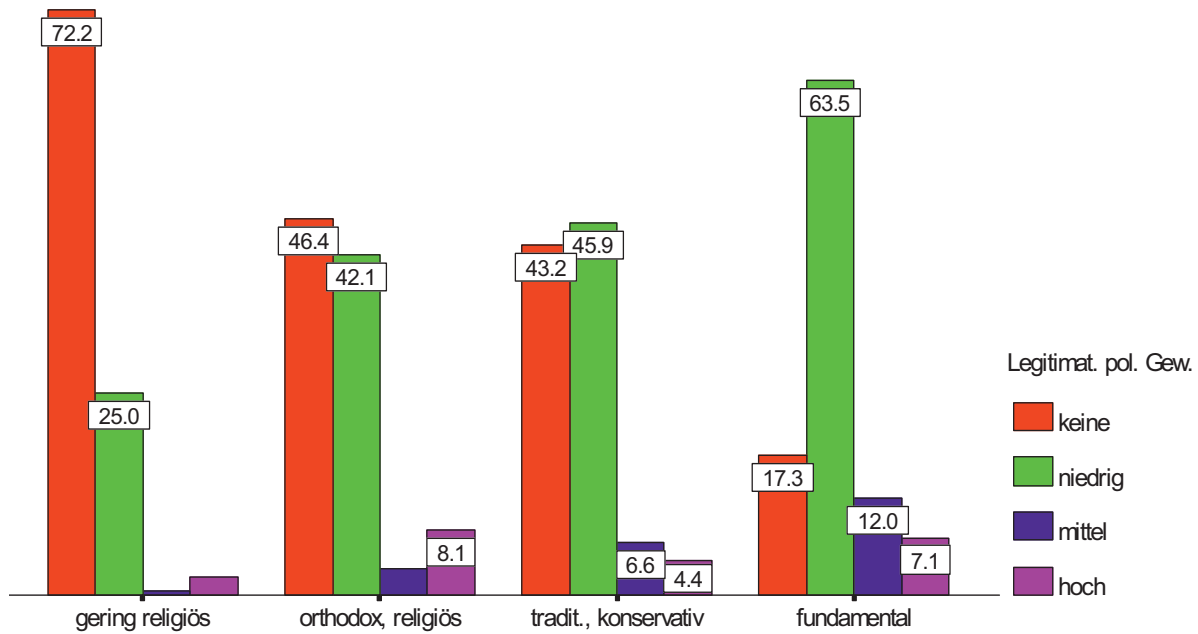


Abbildung 63: Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt in Prozent in Abhängigkeit von religiösen Orientierungsmustern

Schließlich findet sich ein linearer, signifikanter Zusammenhang zwischen den Einstellungen zu Demokratie- und Rechtsstaat und der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt (Kendall's Tau-b=.32; $p < .001$). In der untenstehenden Grafik wurde dazu die kontinuierliche Skala der Demokratiedistanz (Anzahl demokratiedistanter Statements) verwendet, um auch im Mittelbereich der Demokratiedistanz zu differenzieren.

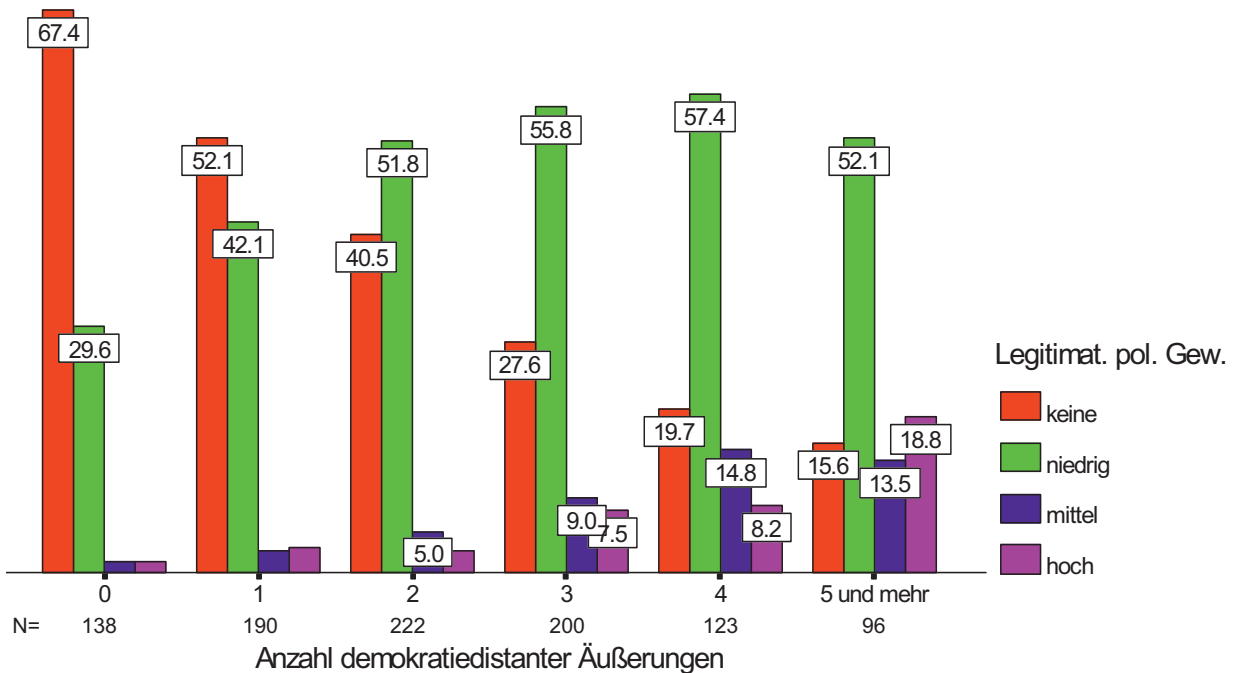


Abbildung 64: Demokratiedistanz und Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt in Prozent

Ein erhöhtes Maß an Demokratiedistanz (ab Skalenwert 3, d.h. ab mittlerer Demokratiedistanz) geht eindeutig mit einem erheblichen Anstieg der Gewaltakzeptanz im hier untersuchten Sinne einher. In der Gruppe mit hoher Demokratiedistanz (n=96 Befragte) findet sich mehr als ein Drittel, die solche Formen von Gewalt in mittelmäßigem oder hohem Maße akzeptieren. Dies verdeutlicht nochmals, dass innerhalb der Muslime Extremismus und Intoleranz nicht alleine auf Aspekte der Religion zurückführbar sind, wiewohl hier durchaus Zusammenhänge bestehen.

Sondert man aus den vier Gruppen der religiösen Orientierungsmuster die Personen mit islamismusaffinen Haltungen aus, dann zeigt sich zwischen den so gebildeten fünf Gruppen ein statistisch hoch signifikanter Unterschied der Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt ($\chi^2=206.72$; $df=12$; $p<.001$).

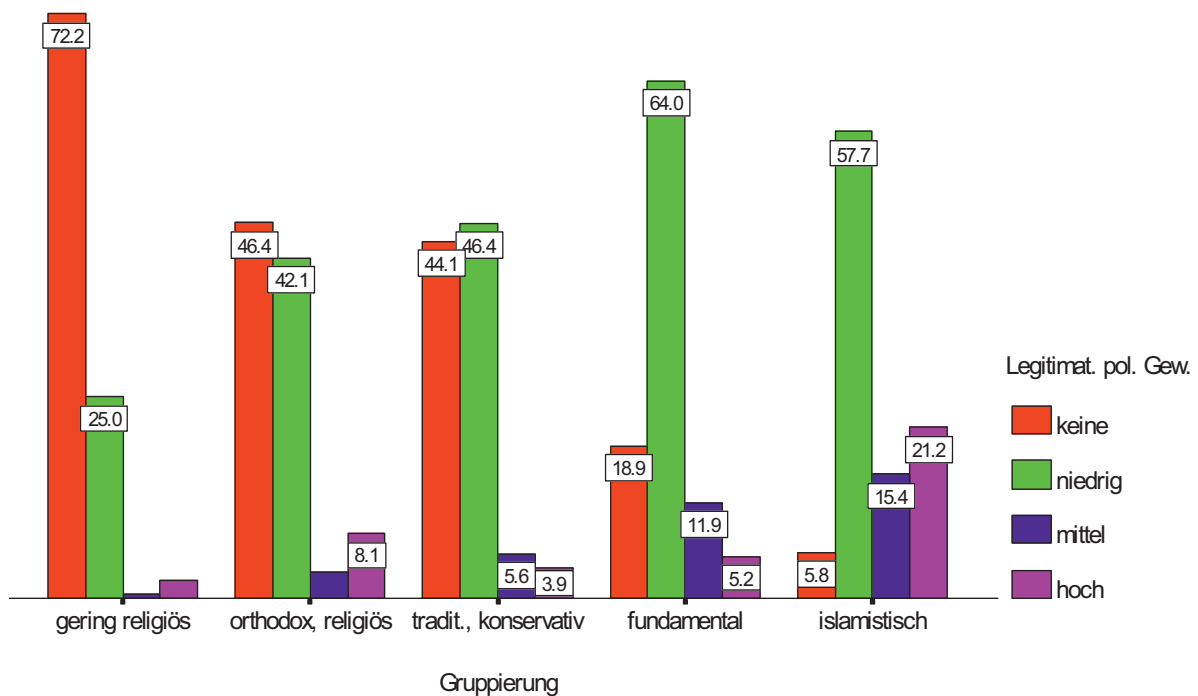


Abbildung 65: Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt in Prozent in Abhängigkeit von religiösen Orientierungsmustern und islamismusaffinen Haltungen

Die höchsten Ausprägungen einer derartigen Gewaltlegitimation finden sich im Falle islamismusaffiner Haltungen, was auch für die Validität der so vorgenommenen Gruppierung spricht. Zu beachten ist indessen einerseits, dass bei weitem nicht alle als islamismusaffin klassifizierten Personen in derart hohem Maße eine politisch-religiös motivierte Gewalt für legitim erachten (etwa 6% zeigen gar keine und knapp 58% eine gering ausgeprägte Akzeptanz von Gewalt in diesem Sinne) und andererseits, dass sich auch in den übrigen Gruppen, freilich mit erheblich geringere Raten, eine Legitimation derartiger Formen von Gewalt finden lässt, die dort bei einer recht kleinen Minderheit auf Sympathie oder Verständnis zu treffen scheint.

In der folgenden Darstellung wird die o.a. mengentheoretische Beschreibung nochmals aufgegriffen, um im Überblick die Gruppe derer, die in hohem Maße religiös-politische Gewalt positiv bewerten, in ihrem Umfang und ihrer Lokalisation zu illustrieren.

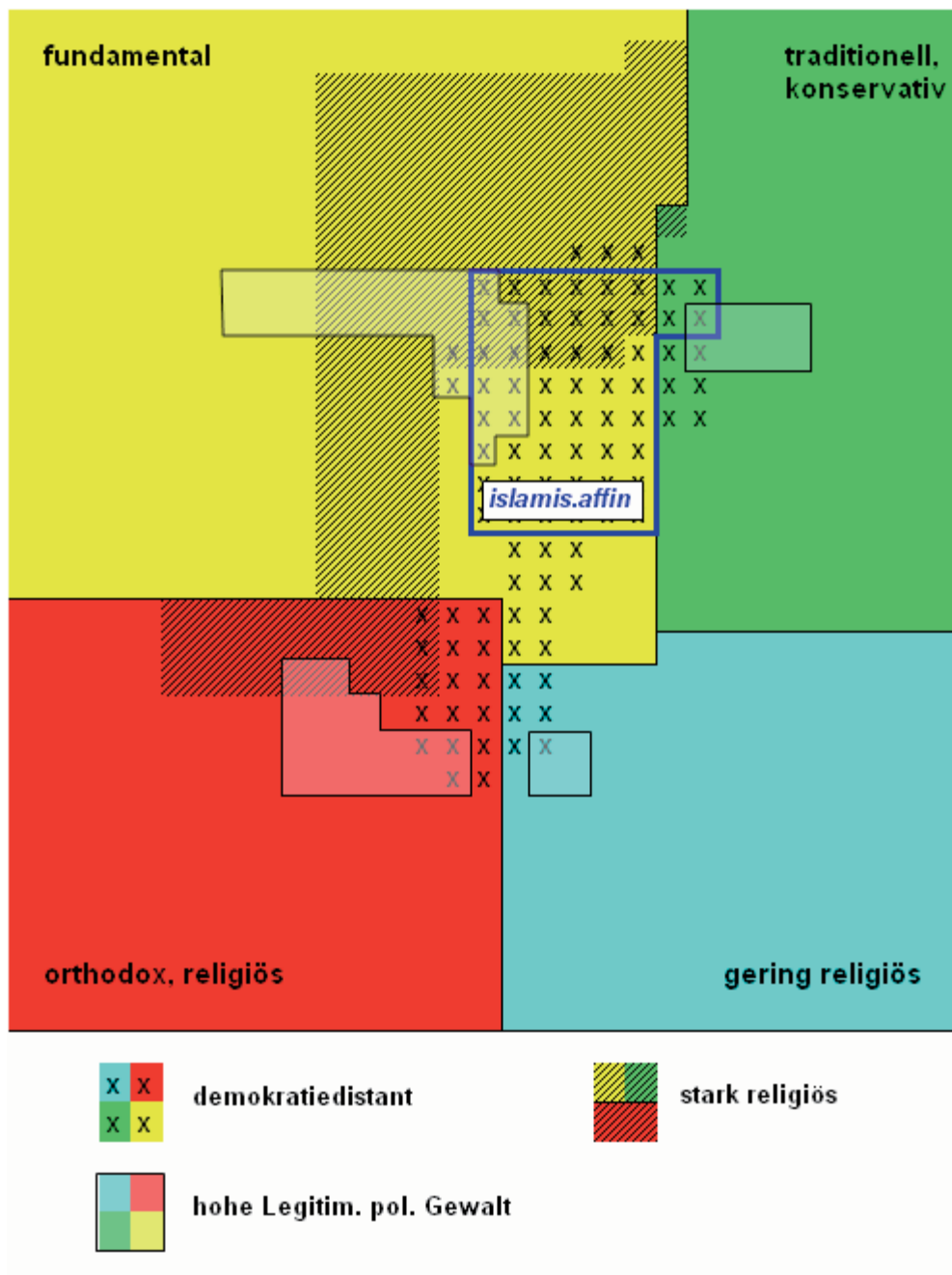


Abbildung 66: Überlappung von religiösen Orientierungsmustern, ausgeprägter Religiosität, hoher Demokratiedistanz, islamismusaffinen Haltungen und hoher Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt in mengentheoretischer Darstellung (Flächengrößen entsprechen Fallzahlen)

Von der kleinen Gruppe der n=57 Probanden mit hoher Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt finden sich n=18, also etwa ein Drittel, in der Gruppe jener, die zugleich auch als hoch demokratiedistant eingestuft wurden. Anders gewendet: Von den demokratiedistanten Personen sind zwei Drittel nicht als in hohem Maße gewaltlegitimierend mit Blick auf politisch-religiös motivierte Gewalt zu kennzeichnen. N=11 (also ein Fünftel aller hoch Gewaltlegitimierenden) sind in der Gruppe jener zu verorten, die auch als islamismusaffin zu kennzeichnen sind. Damit sind von dieser Gruppe der Islamismusaffinen (n=52) etwa ein Fünftel mit einer hohen Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt ausgestattet.

Außerhalb der islamimusaffinen Haltungen finden sich lediglich n=6 Probanden, die gleichzeitig hoch demokratiedistant und hoch gewaltakzeptierend sind. Mehr als die Hälfte der in hohem Maße politisch-religiös motivierte Gewalt akzeptierenden Probanden sind zudem in der Gruppe der fundamental Orientierten verortet.

4.3.6.3 Problemgruppen mit hoher Demokratiedistanz und hoher Gewaltlegitimation:

Betrachtet man die Gruppe derer, die entweder hoch demokratiedistant und/oder in hohem Maße politisch-religiös motivierte Gewalt legitimierend sind als das Potenzial derer, bei denen eine gewisse Nähe zu einer auch religiös konnotierten Radikalisierung angenommen werden kann, dann umfasst diese Gruppe mit n=135 Probanden 13,9% der Stichprobe, also eine durchaus substanzielle Minderheit mit einer problematischen Einstellung zu Gewalt und/oder Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Anders gewendet, 86,1% sind weder bezogen auf Demokratiedistanz noch in Bezug auf Gewaltakzeptanz in diesem hohen Maße problematisch.

Diese Problemgruppe verteilt sich auf die Muster der religiösen Orientierung unterschiedlich: Unter den fundamental Orientierten stellt diese Problemgruppe einen Anteil von 20,1% (n=79) auf. Dies ist im Vergleich der vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster der höchste Anteil an Probanden der hier umrissenen Problemgruppe (Orthodoxe: 14,8% (n=31); Traditionelle: 8,7% (n=16); gering Religiöse: 4,9% (n=9)), der aber auch bei den fundamental Orientierten eine (wiewohl relevante) Minderheit ausmacht.

In einer schrittweisen multivariaten logistischen Regression mit der abhängigen Variable der Zugehörigkeit zur kritischen Gruppe mit hoher Demokratiedistanz und/oder hoher Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt wurde geprüft, inwiefern die religiösen Orientierungsmuster auch nach statistischer Kontrolle von Indikatoren der sozialen Lage, soziodemographischen Merkmalen sowie Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen einerseits und der praktischen Integration sowie integrationsbezogenen Einstellungsmustern andererseits noch einen statistisch signifikanten Effekt aufweisen. Im Nullmodell, in dem nur die religiösen Orientierungsmuster berücksichtigt werden, ist ein hoch signifikanter Effekt zu konstatieren. Es zeigt sich bei den fundamental Orientierten ein um den Faktor 7 sowie bei den Orthodoxen ein um den Faktor 4 erhöhtes Risiko, der kritischen Gruppe anzugehören.

Im Modell 1 wurden nur soziodemographische Merkmale sowie das Bildungsniveau, das Haushaltseinkommen und der Zuwanderungszeitpunkt für die Vorhersage berücksichtigt. Das Modell erweist sich als statistisch hoch signifikant. Der einzige signifikante Prädiktor ist hier das Bildungsniveau. Je schlechter die Bildung, desto höher die Wahrscheinlichkeit, der kritischen Gruppe anzugehören. Die Varianzaufklärung dieses Modells ist allerdings mit einem Pseudo R^2 von 10,72% schlechter als die des Modells 0. Im Modell 2 wurden zusätzlich Diskriminierungserlebnisse, Marginalisierungswahrnehmungen, die praktische sprachlich-soziale Integration sowie Integrationseinstellungsmuster berücksichtigt. Signifikante Effekte finden sich bei simultaner Berücksichtigung hier nur für das Bildungsniveau und die Einstellungen zu Integration. Im Falle geringer Bildung und einer Einstellung im Sinne von Segregationstendenz ist, bei multivariater Kontrolle der übrigen Faktoren, die Wahrscheinlichkeit einer Zugehörigkeit zur kritischen Gruppe signifikant erhöht. Die Effektstärken sind mit Odds-Ratios die alle über 2 liegen auch substanziell. Das Modell klärt mit einem Pseudo R^2 von 17,3% auch mehr Varianz auf, als ein Modell, das sich nur auf die

religiöse Orientierung als Prädiktor stützt. Die Vorhersage ist auch signifikant besser als in Modell 1.

Tabelle 31: *Schrittweise multivariate logistische Regression der Problemgruppe mit hoher Legitimation relig./polit. motivierter Gewalt und/oder hoher Demokratiedistanz*

	Modell 0		Modell 1		Modell 2		Modell 3	
	Odds-Ratio	p	Odds-Ratio	p	Odds-Ratio	p	Odds-Ratio	p
Alter (cont.)			1.02 ⁻¹	n.s.	1.02 ⁻¹	n.s.	1.02 ⁻¹	n.s.
Geschlecht (0=weiblich)			1.02 ⁻¹	n.s.	1.03		1.03 ⁻¹	n.s.
Bildung (0=GYM)			.	***		**		*
kein Abschluss/ Grundschule			4.58	***	3.29	**	2.67	*
Hauptschule			3.60	***	3.26	***	2.85	**
Realschule			2.77	**	2.50	*	2.36	*
Haushaltseinkommen (0=gut/sehr gut)				n.s.		n.s.		n.s.
nicht ausr./schlecht			1.28	n.s.	1.17	n.s.	1.24	n.s.
reicht gerade			1.01 ⁻¹	n.s.	1.08 ⁻¹	n.s.	1.20 ⁻¹	n.s.
Zuwanderungszeitpunkt (0=in D geboren)				n.s.		n.s.		n.s.
Kindesalter <= 14 J.			1.52 ⁻¹	n.s.	1.48 ⁻¹	n.s.	1.41 ⁻¹	n.s.
Jugend/Jungerw. <=25			1.22	n.s.	1.14	n.s.	1.24	n.s.
Erwachsenenalter >25			1.42	n.s.	1.19	n.s.	1.31	n.s.
indiv. Diskriminierung (0=Nichtopfer)						n.s.		n.s.
leicht/mittel					1.04	n.s.	1.03 ⁻¹	n.s.
schwer/sehr schwer					1.51	n.s.	1.51	n.s.
kollekt. Marginal. in D (cont.)					1.06	n.s.	1.05	n.s.
kollekt. Marginal. internat. (cont.)					1.03	n.s.	1.18 ⁻¹	n.s.
sprachl.-soziale Integration (cont.)					1.29 ⁻¹	n.s.	1.05 ⁻¹	n.s.
Integrationseinstellung (0=Integrat./Anpass.)						***		***
Segregation					2.80	**	2.60	**
Akzeptanzforderung					1.40	n.s.	1.27	n.s.
Rel. Orientierungsmuster (0=gering religiös)		**						***
orthodox	4.50	**					4.12	**
traditionalist.	2.18	n.s.					1.80	n.s.
fundamental orient.	7.24	***					5.90	***
Modell χ^2	35.33(3)	***	29.63(10)	***	53.69(17)	***	74.42(20)	***
Pseudo R ²	14.56%		10.72%		17.3%		25.42%	

Anmerkungen: *Signifikanz der Overall Effekte wurde durch eine Wald-Statistik geprüft. Odds-Ratios < 1 sind als 1/Exp(B) dargestellt; #: p < .10; *: p < .05; **: p < .01; ***: p < .001*

Dies legt nahe, dass die Zielgruppe der Demokratiedistanten, mit hoher Befürwortung von politisch-religiös motivierter Gewalt ausgestatteten Probanden vermehrt unter schlecht gebildeten Muslimen zu finden ist, wo im Falle einer Segregationsorientierung ein um den Faktor 2,8 erhöhtes Risiko der Zugehörigkeit zur kritischen Gruppe im Sinne der AV besteht.

Im abschließenden Modell 3 wurde die Variable der religiösen Orientierungsmuster wieder einbezogen. Auch nach multivariater Kontrolle zeigen sich erhebliche Effekte fundamentaler Orientierungen einerseits und orthodoxer Haltungen andererseits. Die Vorhersage erhöht sich durch die Berücksichtigung der religiösen Orientierung im Vergleich zu Modell 2 um 8,1% (von Pseudo $R^2=17,3\%$ auf Pseudo $R^2=25,4\%$). Im Vergleich zum Modell 0 ist der Effekt der religiösen Orientierungsmuster infolge der multivariaten Kontrolle etwas reduziert, dies führt aber nicht dazu, dass sich diese Effekte verlieren.

Die logistische Regression geht allerdings von einem uniformen, für die gesamte Stichprobe gleichartigen Vorhersagemodell aus. Bei den Analysen der Muster von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit hatte sich oben jedoch gezeigt, dass es angemessener sein kann, verschiedene Vorhersagemodelle für Subgruppen anzunehmen. Dies wurde bezogen auf die hier umschriebene Zielgruppe über eine LCA-Regression statistisch geprüft.

Zur Vorhersage wurde mit vier Variablenblöcken gearbeitet. Der erste Block umschreibt Ausprägungen von sozialen Partizipationsoptionen. Hierzu wurde neben der Arbeitslosigkeit und dem Bildungsniveau als dritte Variable berücksichtigt, ob eine deutsche Staatsbürgerschaft vorliegt oder nicht, da mit der Staatsbürgerschaft vermehrte Partizipationsoptionen verbunden sind. In einem zweiten Block wurde – neben individuellen Diskriminierungserlebnissen – die Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung von Muslimen in Deutschland einbezogen. Mit diesen Variablen werden negative Erlebnisse als Muslim in der deutschen Gesellschaft erfasst, die als direkte persönliche und/oder indirekte/stellvertretende Viktimisierung ausgestaltet sein können.

Als Indikator des direkten sozialen Bezugs zur Aufnahmegesellschaft im Sinne sozialer Kontakte wurde in einem dritten Block die Frage der Aktivität in Vereinen, hier unterschieden nach keine Vereinsaktivität, ausschließliche Aktivität in einem islamischen Verein oder Aktivität in einem deutschen (ggfs. zusätzlich auch in einem islamischen Verein) aufgenommen. Als letzter und vierter Block werden die religiösen Bindungen einbezogen. Dazu wurde die Variable der religiösen Orientierungsmuster verwendet. Neben diesen vier Blöcken wurde zusätzlich als soziodemographische Information noch Alter und Geschlecht mitgeführt.

Ein erstes Modell, das die soziodemographischen Daten sowie die Variablenblöcke 1-3 berücksichtigt, bei dem also die religiösen Orientierungsmuster nicht berücksichtigt wurden, kommt zu dem Ergebnis, dass ein Modell mit zwei latenten Klassen (Segmenten) den Daten am besten angepasst ist ($L^2=669.74$; $df=865$; $BIC(LL)=864.94$; $R^2=.63$). Die Zuordnung zu den Segmenten gelingt mit einem sehr geringen Fehler (Class. Err.=.09). Insgesamt werden mit einem solchen Modell 95,2% der Fälle richtig vorhergesagt. Speziell bezogen auf die Problemgruppe derer mit hoher Demokratiedistanz und/oder hoher Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt werden zwei Drittel der Fälle korrekt klassifiziert (66,2%). Eine Ausdehnung des Modells auf drei Segmente führt nicht zu einer Verbesserung der Vorhersage. Auch hier werden 95,2% der Fälle korrekt klassifiziert. Die Zuordnung zu dann drei Segmenten ist jedoch mit einem insgesamt höheren Fehler behaftet (Class. Err.=.36) und bezogen auf die kritische Gruppe werden ebenfalls nur 66,2% richtig klassifiziert. Insofern ist das sparsamere Modell vorzugswürdig.

Wird zusätzlich das Muster der religiösen Orientierungen in das Vorhersagemodell einbezogen, dann verschlechtert sich die Vorhersage in einem Modell mit zwei Segmenten. Die Quote der korrekten Vorhersagen sinkt insgesamt auf 94,7% und von der kritischen Gruppe werden nur noch 63,1% zutreffend vorhergesagt. Weiter verdoppelt sich der Fehler der Zuordnung zu den beiden Segmenten im Vergleich zu einem Modell mit zwei Segmenten, dass diese Variable nicht beachtet (Class. Err.=.17). Ein sich auf zwei Segmente erstreckendes Modell ohne Einbeziehung der Variable der Muster religiöser Orientierungen ist danach vorzugswürdig, da sparsamer und zugleich in der Vorhersagegenauigkeit besser. Die Ausdehnung eines solchen Modells auf drei Segmente führt nicht zu einer signifikanten Verbesserung der Vorhersage ($\Delta L^2=17.6$; $\Delta df=17$; n.s.). Die Gesamtvorhersage ist zudem mit 96,8% nur sehr geringfügig verbessert. Ferner steigt der Fehler der Zuordnung zu den dann drei Segmenten (Class. Err.=.49) in einen Bereich, der nicht mehr akzeptabel ist. Schließlich erweist sich in einem solchen Modell der Effekt der religiösen Orientierungsmuster auch (overall) als nicht signifikant.

In der Summe ist damit das Vorhersagemodell unter Einbeziehung der Variablenblöcke 1-3 den Daten am besten angepasst und zeigt die geringsten Vorhersagefehler mit Blick auf die hier fokussierte abhängige Variable. Insgesamt weisen N=915 Probanden gültige Werte für alle in die Analyse einbezogenen Variablen und Indikatoren auf. Von diesen werden n=839 (91,6%) dem Segment 1 und n=76 (8,4%) dem Segment 2 zugeordnet.

Eine genauere Inspektion der Segmente zeigt, dass in Segment 2 ausschließlich Probanden der Problemgruppe zugeordnet wurden. Es handelt sich um n=76 Probanden, d.h. 58,4% der Problemgruppe gelangen in Segment 2 und 41,6% in Segment 1. In Segment 1 sind damit n=54 Probanden der Problemgruppe enthalten, die dort 6,4% des Segmentes ausmachen.

Während in Segment 1 die Vorhersage für nur knapp ein Viertel der Problemgruppe korrekt erfolgt (13 von 54), gelingt die Vorhersage der Probanden, die nicht zur Problemgruppe gehören zu 100%. D.h. bei Verwendung dieses Vorhersagemodells werden von den Probanden außerhalb der Problemgruppe alle richtig erkannt. Falsch positive werden durch das Vorhersagemodell nicht erzeugt. Falsch negative indessen, d.h. die fälschliche Kategorisierung als unproblematisch, kommt in 44 von 130 Fällen vor, d.h. etwa ein Drittel der Fälle wird nicht identifiziert.

Betrachtet man die Regressionsgewichte und deren Signifikanz, dann erweist sich bezogen auf die hier heterogen gefasste Problemgruppe (Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat in Kombination mit Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt) das Segment 2 als die Gruppe, bei der Probanden männlichen Geschlechts deutlich überrepräsentiert sind.

Tabelle 32: LCA-Regression: Vorhersage der Zugehörigkeit zur Problemgruppe

	Segment 1 N=839	Segment 2 N=76	Signifikanz des Effektes über die Segmente hinweg	
	β (sign.)	β (sign.)	Wald	p
Geschlecht (m)	-.32	4.24 *	7.33	*
Alter (cont)	-.03	-.19 #	6.21	*
höchster Schulabschluss			19.12	**
kein/Grundschule	.84*	12.54*		
Hauptschule	.90**	-5.25*		
Realschule	.16	-2.51		
Abitur	-1.91***	-4.78		
Bezug von Arbeitslosengeld (Ja)	-.22	8.06*	4.19	n.s.
Deutsche Staatsangehörigkeit (Ja)	-.32	6.89*	6.24	*
Diskriminierungserfahrungen			11.97	*
nicht diskriminiert	-.60#	8.15*		
leicht/mittel	-.27	.49		
schwer/sehr schwer	.87**	-8.64*		
Marginalisierung in D	.39#	-4.27	4.65	n.s.
Vereinszugehörigkeit			5.16	n.s.
nur/auch deutscher Verein	.24	-16.89*		
nur muslim. Verein	-.55	25.81*		
kein Verein	.31	-8.92		

Gesamtmodell:
Class. Err.=.09; stand. R²=.40
Vorhersage der AV: Varianzaufklärung R²=.63; korrekte Vorhersage insg = 95.2%

Weitere signifikante Effekte für die Zugehörigkeit zu Segment 2 sind eine sehr schlechte Bildung, Arbeitslosigkeit sowie ein Engagement in ausschließlich islamischen Vereinigungen. Diskriminierungserfahrungen oder kollektive Marginalisierungswahrnehmung spielen für die Zugehörigkeit zu Segment 2 keine Rolle, eher sind die Probanden hier wenig oder gar nicht diskriminiert.

Tabelle 33: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Zugehörigkeit zur Problemgruppe für Segment 2 im LCA-Vorhersagemodell

vorhergesagte Klassenzugehörigkeit	beobachtete Klassenzugehörigkeit		Total N(SpProz)
	Nein	Ja	
Nein	0	3 (3.9%)	3 (3.9%)
Ja	0	73 (96.1%)	73 (96.1%)
Total N (ZeilProz)	0	76 (100%)	76 (100%)

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 96.1%

Damit findet sich in Segment 2 eine Gruppe, die ein Rückzug auf die Eigengruppe und eine starke, über Arbeitslosigkeit und sehr geringe Bildung vermittelte, Beeinträchtigung ihrer Optionen zu sozialer Partizipation auszeichnet. Diese stellen etwa zwei Drittel des insgesamt in der Stichprobe umschriebenen Potenzials möglicher Radikalisierung.

Die weiteren Probanden der Problemgruppe, die in Segment 1 verortet werden, stellen ein weiteres Drittel dieses Potenzials, sind aber mit diesem Modell, obschon es statistisch recht gut ist, als eine sehr kleine Gruppe kaum zuverlässig zu prognostizieren.

Tabelle 34: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Zugehörigkeit zur Problemgruppe für Segment 1 im LCA-Vorhersagemodell

vorhergesagte Problemgruppe	beobachtete Problemgruppe		Total N(SpProz)
	Nein	Ja	
Nein	785 (100%)	41 (75.9%)	826 (98.5%)
Ja	0	13 (24.1%)	13 (1.5%)
Total N (ZeilProz)	785 (93.6%)	54 (6.4%)	839 (100%)

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 95.1%;

Effekte, die hier eine Rolle spielen, sind vor allem schwere Diskriminierungserlebnisse in Deutschland sowie in der Tendenz Wahrnehmungen kollektiver Marginalisierung von Muslimen in Deutschland. Vereinseinbindungen sowie Arbeitslosigkeit spielen hier keine relevante Rolle. Effekte der Bildung gehen zwar in ihrer Tendenz dahin, dass schlechte Bildung das Risiko erhöht, die Effekte sind jedoch recht schwach.

4.3.6.4 Zwischenfazit: Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt

Die weit überwiegende Mehrheit der Muslime lehnt Formen terroristischer Gewalt ebenso ab wie körperliche Gewalt, die sich auf religiöse Legitimationen beruft. Hohe Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt zeigt nur eine kleine Minderheit von etwa 6%. Innerhalb dieser Gruppe sind Personen mit islamismusaffinen Haltungen, d.h. einer Distanz zu Demokratie und Rechtsstaat sowie ausgeprägten Formen der Aufwertung des Islam und der Abwertung des Westens, überrepräsentiert. Aber auch innerhalb der Gruppe mit islamismusaffinen Haltungen ist die klare positive Legitimation von politisch-religiös motivierter Gewalt nur bei einer Minderheit (etwa ein Fünftel) zu erkennen. Von daher ist die Gleichsetzung eines demokratiedistanten, politisch aufgeladenen Islam mit Gewaltbefürwortung und Sympathie für Terrorismus so zu pauschal. Ein entsprechendes Gefährdungspotenzial ist jedoch unverkennbar.

Bedeutsam ist in dieser Hinsicht auch die fehlende Distanzierung von politisch-religiös motivierter Gewalt. Hier sind überproportional Personen mit fundamentalen Orientierungen anzutreffen, bei denen ansonsten eine ausgeprägte Demokratiedistanz nicht nachweisbar war.

Es fällt bei Betrachtung einzelner Items auf, dass relativ viele der befragten Muslime isolierte Elemente von Gewaltakzeptanz zeigen, die sie zumindest als potenziell anfällig für darauf abstellende Formen von Agitation erscheinen lassen, welche vor allem jene erreichen könnte, die Enttäuschungen in ihrer Auseinandersetzung mit der deutschen Aufnahmegesellschaft erlebt haben und sich teilweise resignativ zurückziehen.

So wird die Auffassung einer göttlichen Belohnung für "Gotteskämpfer" von einer bemerkenswert großen Gruppe von über 40% geteilt. Auch wenn es sich hierbei nicht um individuelle Handlungsbereitschaften handelt, sondern vermutlich um die Wiedergabe von Wissensbeständen aus religiösen Schriften bzw. der Lehre darüber, so zeigt sich damit gleichwohl, dass eine auf religiöse Inhalte rekurrierende Variante der Legitimation massiver Formen von Gewalt (bewaffneter Kampf) ein vielen Muslimen subjektiv präsenter

Wissensbestand ist, an den politische Argumentationen ggfs. anknüpfen könnten. Ähnlich ist auch die Gruppe jener, die eine Anwendung physischer Gewalt als Reaktion auf die Bedrohung des Islams durch den Westen für legitim hält, mit knapp unter 40% bemerkenswert hoch. Hier kommt es letztlich darauf an, was als Bedrohung aufgefasst wird und was hier im Einzelfall "dem Westen" zugeschrieben, mit diesem identifiziert wird.

Dass dies aber keinesfalls in der jetzt bestehenden Form mit einer Akzeptanz terroristischer, (vermeintlich) religiös motivierter Gewalt gleichgesetzt werden darf, verdeutlichen die sehr hohen Quoten der Ablehnung von Selbstmordattentaten oder terroristischen Handlungen. Diese werden von über 90% der Befragten deutlich zurückgewiesen.

Bivariat zeigt sich, dass ein auf der Einstellungsebene bestehendes Potenzial im Sinne der Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt vermehrt bei jenen Muslimen anzutreffen ist, die nicht gut integriert sind und deren Bildungsniveau eher schlecht ist. Dies verweist auf die enorme Bedeutung der Sicherstellung von Teilhabeoptionen sowohl über Arbeit und Bildung als auch über tatsächlich gelebte praktische Kontakte zwischen Muslimen und den Mitgliedern der deutschen Aufnahmegesellschaft.

Es findet sich zudem eine deutliche Überlappung zwischen den Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat einerseits und der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt, was auf die hohe Relevanz dieser Einstellungsdimension und damit auch auf die hohe Bedeutung politischer Bildung in diesem Feld verweist. Analysen der kritischen Zielgruppe, bei der entweder eine hohe Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit und/oder eine hohe Akzeptanz von politisch-religiös motivierter Gewalt besteht, zeigen, dass knapp 14% der Muslime eine solche als problematisch zu bezeichnende Haltungen äußern. Diese sind unter fundamental orientierten Muslimen zwar häufiger, aber auch dort mit ca. 20% eine relevante Minderheit.

Multivariate Analysen bestätigen die Bedeutung von Bildung sowie sozialen und wirtschaftlichen Partizipationsoptionen als Bedingungen der Etablierung solcher Haltungen. Es erweist sich allerdings auch, dass die Möglichkeiten der Vorhersage dieser kritischen Gruppe begrenzt sind. Wesentlich ist, dass nicht von uniformen Wirkungen ausgegangen werden kann. Die Ergebnisse zeigen hier, wie im Übrigen auch bei der Analyse von Einstellungsmustern zu Demokratie und Rechtsstaat (dort noch unter Ausblendung der Dimension der Gewaltlegitimation), dass die Wirkungen der sozialen Rahmenbedingungen nicht bei allen Muslimen in gleicher Weise gestaltet sind. Eine relevante Gruppe entwickelt derartige Haltungen unter den Bedingungen einer deutlichen Beeinträchtigung von Möglichkeiten zu sozialer und wirtschaftlicher Partizipation, die an Bildung und Arbeitsmarktgegebenheiten anknüpfen, ohne mit individuellen Viktimisierungserfahrungen oder kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen in Zusammenhang zu stehen. Bei einer anderen Gruppe spielen hingegen genau diese Aspekte der Wahrnehmung von individueller Diskriminierung und Ablehnung durch die Aufnahmegesellschaft, also erlebte persönliche Diskriminierung, sowie die subjektive Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung der Muslime in der deutschen Gesellschaft eine relevante Rolle.

Diese zweite Teilgruppe, die ca. 40% des für Radikalisierung vermutlich empfänglichen Potenzials ausmacht und die sich nicht durch Segregation, nicht durch einen überproportionalen Rückzug auf rein islamisch geprägte soziale Kontexte und auch nicht durch extrem schlechte

Bildungsvoraussetzungen kennzeichnet, ist allerdings nur sehr begrenzt über solche empirischen Vorhersagemodelle zu lokalisieren, da sie sich recht heterogen darstellt. Teilweise finden sich hier, dass zeigten auch die Analysen zu den Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat, auch recht gut gebildete Probanden, bei denen stellvertretende Marginalisierungswahrnehmungen eine nicht unwesentliche Rolle spielen.

4.4 Zusammenfassung zentraler Ergebnisse der telefonischen Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung

Es wurde eine Zufallsstichprobe der muslimischen Wohnbevölkerung im Alter ab 18 Jahren mit einem standardisierten Befragungsinstrument telefonisch befragt. Zur Stichprobenziehung wurden etwa zur Hälfte Einwohnermelderegister und Telefonregister verwendet. Insgesamt wurden 1.159 Interviews mit Zielpersonen begonnen. Auswertbare, vollständige durchgeführte Interviews liegen von N=970 Personen vor, die selbst erklären, Muslime zu sein. Die Rücklaufquote liegt mit 34,8% in einem Bereich, der bei telefonischen Befragungen dieser Art zu erwarten ist.

Nonresponseanalysen ergeben – abgesehen von einem in der Umfrageforschung bekannten Effekt einer höheren Ausfallquote bei älteren Menschen – keine Hinweise auf systematische Verzerrungen durch Interviewverweigerung. Nach den verfügbaren Informationen ist davon auszugehen, dass die in Deutschland lebende Bevölkerung der Muslime sowohl hinsichtlich der Art ihres Bekenntnisses und ihrer nationalen Herkunft, wie auch bezogen auf die Geschlechter- und Bildungsverteilung in etwa so abgebildet werden konnte, wie es den Verhältnissen in der Grundgesamtheit vermutlich entsprechen dürfte. Insofern ist davon auszugehen, dass mit dieser Stichprobe Repräsentativität in einem Maße approximiert werden konnte, wie es bei einer telefonischen Umfragestudie auch ansonsten zu erwarten ist.

Die Tatsache, dass in der vorliegenden Studie etwa zur Hälfte auf eine Einwohnermeldeamtsstichprobe und zur anderen Hälfte auf eine Zufallsstichprobe aus Telefonregistern zurückgegriffen wurde, kann als ein Vorteil angesehen werden, da so die für die beiden Modalitäten der Ziehung jeweils zu erwartenden Vor- und Nachteile zu etwa gleichen Teilen in die Stichprobe eingeflossen sind, was es unwahrscheinlich macht, dass die Befunde auf Methodenartefakte einer der beiden Varianten der Stichprobenziehung zurückgeführt werden können.

Unter den erreichten Probanden machen – wie angesichts der Struktur der in Deutschland lebenden Migranten nicht anders zu erwarten – Personen türkischer Herkunft etwa drei Viertel aus. Aus Iran, Irak, Afghanistan, Pakistan oder anderen arabischen Ländern stammen 15,4% der Befragten, damit ist auch diese Gruppe adäquat vertreten. Knapp ein Drittel der Befragten hat aktuell eine deutsche Staatsbürgerschaft. Knapp ein Viertel lebt bereits seit ihrer Geburt in Deutschland. Die Mehrzahl der Befragten ist verheiratet. Ehen mit nichtmuslimischen Partnern sind extrem selten, sie machen in der Stichprobe nur 4,2% aus.

Hinsichtlich des religiösen Bekenntnisses überwiegen in der Stichprobe mit 55,7% die Sunniten, was gleichfalls den Erwartungen entspricht. Zugleich ist die Stichprobe aber ausreichend heterogen und beschränkt sich nicht, wie eine Reihe anderer Untersuchungen in diesem Feld, auf aus der Türkei stammende Muslime oder Sunniten.

Die Daten zeigen ein recht niedriges durchschnittliches Bildungsniveau der Muslime. Für knapp ein Fünftel der Befragten liegt der Bildungsabschluss unterhalb dessen, was einem Hauptschulabschluss entsprechen würde. Knapp unter 50% gaben Schulabschlüsse bis maximal

zum Hauptschulabschluss an. Auch in beruflicher Hinsicht sind die Qualifikationen für einen großen Teil der Muslime eher niedrig: Fast die Hälfte (47,4%) sind als gering bis allenfalls mäßig qualifiziert zu kennzeichnen. Akademiker stellen mit 11,8% eine deutliche Minderheit.

Die sozioökonomische Lage ist für einen recht großen Teil der Befragten als angespannt zu charakterisieren. Etwa ein Fünftel berichtet, mit dem Haushaltseinkommen gar nicht oder nur schlecht zurecht zu kommen. Bei weiteren zwei Fünfteln reicht es nur knapp. 15,8% der Befragten beziehen Arbeitslosengeld oder Arbeitslosengeld II.

Insgesamt ergibt sich somit ein Bild, wonach ein erheblicher Teil der Muslime in der deutschen Gesellschaft aufgrund geringer Schulbildung, einem niedrigen beruflichen Qualifikationsniveau oder auch durch Arbeitslosigkeit deutliche Beeinträchtigungen sozialer Partizipationsoptionen aufweist.

Hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Aufnahmeland Deutschland definieren sich über die Hälfte als stärker mit ihrem Heimatland verbunden als mit Deutschland. Etwa ein Drittel fühlt sich sowohl Deutschland als auch dem Herkunftsland verbunden und nur eine Minderheit von 12,2% definiert sich selbst als eher Deutsche. Andererseits fühlen sich die meisten Befragten subjektiv in Deutschland wohl. Negative Aussagen machen in dieser Hinsicht nur knapp 13%. Gleichzeitig ist jedoch der aktive Kontakt zu Deutschen für einen sehr großen Teil der Muslime recht begrenzt. Ein Zehntel berichtet, gar keine deutschen Freunde zu haben, darüber hinaus haben mehr als ein Drittel nur wenige Deutsche im Freundes- und Bekanntenkreis. Für viele kann eine Kultur des gemeinsamen Feierns mit Deutschen und der Begegnung im Privatbereich als kaum entwickelt bezeichnet werden. Ein Drittel berichtet beispielsweise, im letzten Jahr nie von Deutschen eingeladen worden zu sein. Auch in sprachlicher Hinsicht finden sich deutliche Schranken. Mit ca. 40% ist die Quote derer, die im Freundeskreis nie oder nur sehr selten deutsch sprechen, recht hoch, was die geringe Frequenz alltäglicher sozialer Interaktionen zwischen einem großen Teil der muslimischen Zuwanderer und der einheimischen Bevölkerung illustriert. Im Mediennutzungsverhalten zeigen sich gleichermaßen solche Hinweise. So findet sich ein Drittel der Muslime, die überwiegend oder ausschließlich Massenmedien in ihrer Muttersprache nutzen, was deren sprachliche aber auch soziale Integration in die Aufnahmegesellschaft vermutlich nicht befördert.

Bei den Aktivitäten in organisierten Formen der Vergemeinschaftung ist Vergleichbares zu beobachten. Knapp ein Fünftel der Muslime ist Mitglied in einem Verein oder aktiv in einem solchen engagiert. Etwa die Hälfte solcher Vereinsaktivitäten bezieht sich indessen auf rein islamische bzw. landsmannschaftliche Vereinigungen. Auffallend ist weiter, dass das Engagement in muslimischen Vereinen und Organisationen weit überwiegend mit einem Rückzug von der deutschen Gesellschaft, einer Verringerung der tatsächlich gelebten, im Alltag zu beobachtenden sozialen Interaktionen mit Vertretern der deutschen Aufnahmegesellschaft einhergeht.

In der Summe erweisen sich auf einer Skala, in der Mediennutzung, Kontakte zu Deutschen, die Selbstidentifikation mit Deutschland sowie die Häufigkeit des aktiven deutschen Sprachgebrauchs zusammengefasst werden, knapp ein Fünftel als sehr schlecht oder schlecht und weitere 37,6% als in sprachlich-sozialer Hinsicht allenfalls mäßig integriert. Es lässt sich

daher für die Bevölkerung der Muslime ein erhebliches Defizit der praktischen sprachlichen und sozialen Integration in die deutsche Aufnahmegesellschaft konstatieren.

Andererseits ist auf der Ebene der Einstellungen zu Integration bei zwei Drittel eine Integrationsorientierung im Sinne einer Bereitschaft der eigenen Anpassung an die Kultur des Aufnahmelandes, freilich ohne eine Aufgabe der eigenen kulturellen Identität, durchaus vorhanden. Eine völlige Assimilation an die deutsche Kultur und Gesellschaft wird von kaum einem Befragten befürwortet. Es zeigt sich vielmehr eine enorm hohe Bedeutung der Kultur der Herkunftsländer bei der weit überwiegenden Mehrheit.

Multivariat lassen sich auf der Einstellungsebene drei klar trennbare Muster der Ausgestaltung der Balance zwischen einer Anpassung an die Aufnahmegesellschaft und dem Bestreben um Erhalt der eigenen kulturellen Identität identifizieren. Eine Haltung, die als Befürwortung parallelgesellschaftlicher Strukturen im Sinne einer Segregation der Muslime und eines Rückzugs auf die Eigengruppe zu kennzeichnen ist, weist eine Minderheit von etwa einem Fünftel der Muslime auf. Die Mehrheit steht solchen Segregationstendenzen ablehnend gegenüber. Die größte Gruppe stellen jene, die bei Erhalt der eigenen kulturellen Identität in hohem Maße auch bereit sind, sich an die Kultur des Aufnahmelandes anzupassen. Diese macht fast zwei Drittel der Teilnehmer aus. Eine dritte Gruppe, die etwa 16% ausmacht, lehnt zwar Segregationstendenzen ab, äußert sich aber zugleich zur Anpassung der Zuwanderer an die Kultur des Aufnahmelandes stark ablehnend. Es handelt sich um ein Einstellungsmuster, das als Forderung nach Akzeptanz der eigenen kulturellen Andersartigkeit, d.h. Artikulation eines Anerkennungs- und Teilhabeanspruches ohne eigene Anpassungsbereitschaft, zu umschreiben ist.

Abseits der soziökonomischen und über Bildung vermittelten Partizipationsoptionen waren auch Erlebnisse und Wahrnehmungen sozialer Exklusion thematisiert worden. Ein Aspekt dessen ist die Betroffenheit als Opfer von Akten, die als ausländerfeindlich erlebt bzw. als diskriminierend empfunden werden. Etwa die Hälfte der befragten Muslime hat in Deutschland innerhalb der letzten 12 Monate solche Begebenheiten erlebt. Diskriminierung und Ausgrenzung von Ausländern gehört damit zu einer weit verbreiteten Erfahrung der in Deutschland lebenden Muslime. Eine Einstufung solcher Erlebnisse nach Schweregraden zeigt, dass etwa ein Fünftel mehrfache und massivere Formen individueller Diskriminierung erlebt hat. Strafrechtlich relevante Viktimisierungen mit ausländerfeindlichem Hintergrund in Form von Körperverletzungsdelikten oder Sachbeschädigungen berichten ca. 8%.

Neben solchen individuellen Erlebnissen sozialer Benachteiligung und als ausländerfeindlich erlebter Viktimisierungen, wurde auch die Frage der Wahrnehmung einer kollektiver Marginalisierung von Muslimen thematisiert. Diese kann Menschen als eine Form stellvertretender Viktimisierung auch dann nachhaltig beeinflussen, wenn sie selbst nicht unmittelbar persönlich geschädigt wurden. Im Hinblick auf die Frage der Freiheit der Religionsausübung beschreibt die überwiegende Mehrheit die Situation für Muslime in Deutschland sehr positiv. Nur 16% teilen eine solche positive Einschätzung nicht.

Auf der anderen Seite nimmt mehr als die Hälfte der Teilnehmer die Lage in Deutschland so wahr, dass Muslime von Deutschen abgelehnt und muslimische Kinder in der deutschen Gesellschaft benachteiligt werden. In diesem Punkte, der Wahrnehmung von Islamophobie und

gegen den Islam gerichteten Vorurteilen, ist die Wahrnehmung der deutschen Aufnahmegesellschaft durch die Muslime durchaus recht kritisch. Bemerkenswerterweise entsprechen diese Raten in etwa dem, was jüngste Studien zur Verbreitung von gegen den Islam gerichteten Vorurteilen unter der deutschen Wohnbevölkerung festgestellt haben (vgl. Heitmeyer, 2007a, S. 22).

Auch in globaler Perspektive ist eine solche Marginalisierungswahrnehmung möglich. Die Befunde zeigen, dass in dieser Hinsicht internationale Konflikte und Debatten um islamistischen Terrorismus bzw. Reaktionen und Zuschreibungsprozesse nach Terroranschlägen, von den in Deutschland lebenden Muslimen aufmerksam registriert und mit einer hohen emotionalen Anteilnahme verfolgt werden. So beschreibt sich die weit überwiegende Mehrzahl der Befragten als gefühlsmäßig stark von der Art und Weise der Behandlung der Muslime in der Welt betroffen. So geben beispielsweise über 85% der Befragten eine persönliche Betroffenheit angesichts der Situation der Muslime im Nahen Osten (bezogen auf die dort lebenden palästinensischen Muslime) an. Über 90% artikulieren Wut angesichts eines pauschalisierten Terrorismusverdachts gegenüber Muslimen auf internationaler Ebene. Die Vorstellung von einer globalen, kollektiven Marginalisierung der Muslime ist damit bezogen auf die in Deutschland lebenden Muslime als ubiquitär zu bezeichnen.

Hinsichtlich der Religion bestätigen sich Befunde früherer Studien in Deutschland: Religiöse Bindungen erweisen sich als unter den in Deutschland lebenden Muslimen sehr hoch verbreitet. Die weit überwiegende Mehrheit sieht sich selbst als sehr gläubig an und weit über die Hälfte realisiert dies auch in ihrer alltäglichen Praxis von Gebet und Moscheebesuch.

Weiterführend, und den bisherigen Erkenntnisstand deutlich ergänzend, sind die Befunde zu unterschiedlichen Mustern religiöser Orientierungen. Unsere theoretisch-konzeptionellen Vorüberlegungen konnten empirisch weitgehend abgestützt werden. Die für eine Klassifikation von religiösen Orientierungsmustern verwendeten Variablen sind neben der Religiosität weiter die Zentralität (Alltagsbezogenheit) der Religion, die individuelle Bewertung der Einhaltung religiöser Ge- und Verbote (Orthodoxie) und die Rigidität, mit der eine buchstabengetreue Befolgung von religiösen Ge- und Verboten befürwortet werden sowie das Maß, in dem abweichende Haltungen von Muslimen zum Anlass für Ausgrenzung genommen werden. Weiter wurden Einstellungen, die eine pauschale Aufwertung des Islam (z.B. als einzig wahrer Religion) und eine pauschale Abwertung nichtmuslimischer Gesellschaften beinhalten, ebenfalls einbezogen. Auf dieser Grundlage ließen sich multivariat vier unterschiedliche Muster der individuellen religiösen Orientierung identifizieren.

Die größte Gruppe stellt mit etwa 40% der Befragten ein Muster, das als fundamentale Orientierung zu bezeichnen ist. Merkmale sind: Eine hohe Bedeutung der ursprünglichen Quellen sowie der Ge- und Verbote des Koran bei gleichzeitig hohem Stellenwert der Religion im Alltag und klar konturierten Vorstellungen davon, was einen guten von einem schlechten Muslim trennt, verbunden mit einer pauschalen Aufwertung des Islam und einer Abwertung anderen Gesellschaftsformen und Religionen unter dem Aspekt einer geringeren Moralität. Innerhalb dieses fundamentalen Orientierungsmusters finden sich indessen erhebliche graduelle Abstufungen: Extreme Formen der Aufwertung der Eigen- und Abwertung von Fremdgruppen gepaart mit extremen Ausprägungen religiös-fundamentaler Elemente, die eine Bezeichnung als fundamentalistisch rechtfertigen könnten, sind nur bei 6% der Gesamtstichprobe zu finden (etwa

ein Sechstel der Teilgruppe der Fundamentalisten ist hier zu verorten). Unter Beachtung der Stichprobengröße und bei Zugrundelegung eines 95% Konfidenzintervalls ist in der Population der Muslime diese Quote in einem Bereich zwischen 4,6% und 7,6% anzusiedeln. 34% der Stichprobe zeigen eine fundamentale Orientierung, ohne dass diese in einer solchen extremen Ausprägung artikuliert wird.

Solche fundamentalen Orientierungen sind zu trennen von orthodoxen Haltungen (21,7% der Stichprobe). Bei Muslimen dieses Musters ist eher ein Selbstbezug, eine tiefe Frömmigkeit zu erkennen, eine Abwertung anderer erfolgt hier deutlich seltener als im Falle fundamentaler Orientierungen. Als drittes Muster ließ sich eine traditionell-konservative Orientierung identifizieren (19,0% der Stichprobe). Bei dieser dominiert eine äußerlich bleibende Betonung der Regeln des Islam, während die individuelle innere Gläubigkeit wesentlich geringer ist. Muslime aus dieser Gruppe messen der Religion auch eine wesentlich geringere Zentralität für ihr Alltagsleben zu. Man kann hier von einer Form der ritualisierten Religion ohne tiefe innere Gläubigkeit sprechen, bei der sich zugleich eine deutliche Abwertung westlicher Gesellschaften findet, die als dem Islam moralisch unterlegen gesehen werden.

Eine vierte Gruppe (18,8% der Stichprobe) definiert sich zwar als Muslime, weist aber eine relativ geringe religiöse Bindung auf. Bei diesen Muslimen kann man insofern von einer geringen Religiosität sprechen, als dass sie eine gewisse Distanz zu den Ge- und Verboten des Islam zu erkennen geben, die nur teilweise übernommen, zum Teil aber auch zurückgewiesen werden. Es lässt sich am ehesten von individuellen Glaubenshaltungen sprechen, die eine je eigene Art des Verhältnisses zum Islam erkennen lassen. Es dokumentieren sich hier persönliche Entscheidungen dazu, wie Religion persönlich gelebt wird, die sich nicht mehr in die Schablone vorgegebener Gebote pressen lassen will und die auch nicht mehr als von Autoritäten vorgegebenes Regelwerk einfach übernommen wird.

Weitere multivariate Analysen zeigen, dass die Unterscheidung zwischen fundamental Orientierten und gering Religiösen, also in den extremen Gegensätzen, recht gut reproduzierbar ist, während im Mittelbereich die Differenz zwischen orthodox und traditionell zwar auch sinnvoll, aber doch deutlich unschärfer ist. Insgesamt erweisen sich jedoch unsere konzeptionellen Vorannahmen empirisch als überwiegend tragfähig. Das gilt auch mit Blick auf die Zusammenhänge zwischen Religion und anderen relevanten Größen, insbesondere mit Integration und Integrationseinstellungen, mit der Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit sowie bezüglich der Akzeptanz von politisch-religiös motivierter Gewalt. Diese Phänomene konzentrieren sich nicht alleine in einem der Orientierungsmuster, es zeigen sich aber theoretisch erwartbare Divergenzen.

So finden sich deutliche Zusammenhänge der religiösen Orientierungsmuster sowohl mit Integrationseinstellungen als auch mit der praktischen sprachlich-sozialen Integration. Am schlechtesten integriert erweisen sich die fundamental Orientierten. Bei ihnen ist der Anteil der Segregation Befürwortenden im Vergleich der vier Muster religiöser Orientierungen am größten. Die tatsächliche sprachlich-soziale Integration ist bei den fundamental Orientierten bei etwa drei Viertel als schlecht bis allenfalls mäßig zu kennzeichnen. Sprachlich und sozial gut integriert sind in dieser Gruppe nur knapp ein Viertel. Mit Blick auf die Integration in die bundesdeutsche Aufnahmegesellschaft weisen danach insbesondere stark religiöse, fundamental orientierte Muslime, in etwas geringerem Maße auch Orthodoxe und Traditionelle, erhebliche

Defizite auf. Auch die Begrenzung des Engagements in Vereinen auf rein islamische Organisationen geht deutlich überzufällig mit solchen fundamentalen Orientierungen einher. Ebenso ist ein Zusammenhang zwischen dem Besuch von Koranschulen und der Rate fundamental Orientierter zu erkennen. Es ist aber zu beachten, dass sich hier immer auch ein relevanter Teil von Muslimen sowohl in islamischen Vereinen als auch unter den früheren Besuchern von Koranschulen findet, die nicht solche Formen fundamentaler Orientierungen aufweisen.

Islamismus, definiert als eine politisch-religiöse Haltung, die sich durch die politische Wendung religiöser Überzeugungen, deren Verabsolutierung, kennzeichnet, ist empirisch von fundamentalen Haltungen im Sinne primär religiöser Einstellungsmuster zu trennen. Neben extremen Formen der Aufwertung der Eigen- und Abwertung von Fremdgruppen sind hier ein Primat der Religion gegenüber Demokratie, eine deutliche Distanzierung von demokratischen Strukturen einerseits, sowie Rechtsauffassungen andererseits relevant, die sich z.B. für eine Rechtsordnung im Sinne der Scharia, abseits einer demokratischen Legitimation, stark machen. In diesem Sinne wurde in der vorliegenden Studie das Verhältnis der Probanden zu Demokratie und Rechtsstaat in mehreren Bereichen erhoben.

Insgesamt lässt sich bei knapp 10% der befragten Muslime eine hohe Distanz zu Grundprinzipien von Demokratie und Rechtsstaat erkennen. Es handelt sich um eine qualifizierte Minderheit der Muslime, für die eine aus einer moralischen Perspektive formulierte Kritik an demokratischen Strukturen, die Befürwortung von Todes- und Körperstrafen sowie ein Primat der Religion vor Demokratie kennzeichnend ist. Unter Berücksichtigung der Stichprobengröße und unter Zugrundelegung eines 95% Konfidenzintervalls liegt der Anteil demokratiedistanter Muslime in der Population der muslimischen Wohnbevölkerung wahrscheinlich in einem Intervall zwischen 8,2% - 11,9%.

In Deutschland geborene Muslime zeigen eine solche hohe Demokratiedistanz etwas häufiger. Weitere Analysen konnten zeigen, dass Demokratiedistanz sowohl mit einer wirtschaftlich ungünstigen Lebenssituation als auch mit geringer Bildung und subjektiven Erfahrungen von Diskriminierung und Ausgrenzung in der Aufnahmegesellschaft korreliert ist. In dieser Hinsicht sind unsere Befunde zu Risikofaktoren ähnlich wie jene, die sich aus der Forschung zu Rechtsextremismus und Ausländerfeindlichkeit ergeben (vgl. dazu aktuell Hüpping & Reinecke, 2007).

Hohe Demokratiedistanz ist dann häufiger anzutreffen, wenn die praktische sprachlich-soziale Integration schlecht gelungen ist. Ein Element der sprachlich-sozialen Integration, die Gewohnheiten der Mediennutzung, wirkt hier besonders verstärkend: Je umfänglicher der Konsum nichtdeutscher Medien, desto höher ist auch die Rate demokratiedistanter Muslime. Dies bezieht sich dabei in erster Linie auf eine pauschalisierende und moralisierende Abwertung demokratischer Strukturen, während grundlegende Freiheitsrechte in dieser Hinsicht weniger betroffen sind. In ähnliche Richtung der Bedeutsamkeit sprachlich-sozialer Integration verweist auch der Zusammenhang mit Vereinsaktivitäten: Ein Engagement ausschließlich in islamisch geprägten Vereinen und Organisationen geht mit einem erhöhten Anteil demokratiedistanter Personen einher. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass auch dort die Mehrheit keine starke Demokratiedistanz erkennen lässt; die Quote ist jedoch mit über 17% erhöht. Dies gilt weiter auch für den Besuch von Koranschulen: Personen, die eine Koranschule besucht haben

(etwa die Hälfte der Teilnehmer), sind doppelt so oft hoch demokratiedistant. Erneut gilt es aber festzuhalten, dass dies für die Mehrheit der Koranschüler nicht gilt. Andererseits macht die Quote derer, die Grundrechten, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ausdrücklich positiv gegenüberstehen unter Personen ohne Besuch einer Koranschule einen höheren Anteil aus.

Eine Kombination von hoher Demokratiedistanz mit einer starken Aufwertung der islamischen Eigengruppe einerseits und einer deutlichen Abwertung westlicher Gesellschaften andererseits findet sich bei einer qualifizierten Minderheit von 5,4% der Muslime. Diese als islamismusaffin bezeichnete Kombination beschränkt sich weitgehend auf eine (kleine) Teilgruppe der fundamental Orientierten und eine noch kleinere Teilgruppe der Traditionellen. Der größte Teil der fundamental Orientierten (88%) ist jedoch nicht in diesem Sinne als islamismusaffin zu kennzeichnen.

Auch mit Blick auf die Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ließen sich multivariat verschiedene Einstellungskonfigurationen identifizieren, die voneinander klar zu trennende Muster umschreiben. Eines dieser Muster ist als religiös konnotierte Form eines islamischen Autoritarismus zu kennzeichnen. Dieses Muster ist von anderen Mustern der Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaat vor allen Dingen durch die Kombination einer starken moralischen Kritik an Demokratie und westlichen Gesellschaften mit einer hohen Befürwortung von Todes- und Körperstrafen abzugrenzen. Diesem Einstellungsmuster ist eine Minderheit von 12,3% der Muslime zuzuordnen. Die Hälfte von ihnen gehört zugleich auch der Extremgruppe mit hoher Demokratiedistanz an.

Weitere multivariate Analysen zeigen, dass die Faktoren, die dazu beitragen, dass Personen eine solche islamisch-autoritaristische Einstellung entwickeln, für verschiedene Subgruppen unterschiedlich sind. Zum einen ist die Subgruppe der eher gut gebildeten, individuell wenig diskriminierten Muslime zu nennen, bei denen die Wahrnehmung einer Benachteiligung des Kollektivs der Muslime in Deutschland (kollektive Marginalisierungswahrnehmung) in Kombination mit einem fundamental religiösen Orientierungsmuster mit einer deutlichen Steigerung der Wahrscheinlichkeit einer solchen islamisch-autoritaristischen Haltung einhergeht. Auf knapp unter einem Drittel der islamisch-autoritaristischen Muslime trifft dies zu. Davon zu trennen sind Muslime, bei denen eine Kombination von geringer Bildung mit individuellen Diskriminierungserfahrungen in Deutschland und fundamentalen religiösen Orientierungen die Wahrscheinlichkeit einer islamisch-autoritaristischen Haltung ganz erheblich steigert. Diese Gruppe macht etwa die Hälfte der Probanden mit einer islamisch-autoritaristischen Haltung aus.

Während bei diesen ersten beiden Teilgruppen eine marginalisierungstheoretische Erklärung die auf (stellvertretende oder aber persönlich direkt erfahrene) Formen der sozialen Exklusion durch die Aufnahmegesellschaft verweist, angemessen erscheint, ist bei der dritten Gruppe, die etwa ein Fünftel der islamisch-autoritaristisch Eingestellten ausmacht, die Kombination eines traditionalistischen religiösen Orientierungsmusters mit einer auf Segregation gerichteten Haltung zur Integration entscheidend. Individuelle Diskriminierungserlebnisse oder kollektive Marginalisierungswahrnehmungen sind hier nicht bedeutsam, eine Exklusion durch die Aufnahmegesellschaft wird von diesen Befragten nicht erlebt. In dieser dritten Gruppe ist eher von Selbstexklusion im Sinne eines Rückzugs auf die Eigengruppe, insofern also auch von selbst gewählter Segregation zu sprechen.

Nach diesen Ergebnissen kann man es als zumindest empirisch unzureichend bezeichnen, Radikalisierungspotenziale unter Muslimen, die mit Bezug auf dieses Einstellungsmuster bei 10-12% der Muslime auftreten, alleine auf religiöse Orientierungen oder auf eine durch die Aufnahmegesellschaft erzwungene soziale Exklusionserfahrungen zurückzuführen. Ein solches Radikalisierungspotenzial besteht bei einer relevanten Teilgruppe trotz des Vorliegens eigentlich günstiger Partizipationsoptionen (vermittelt über hohe Bildung), und findet seine Erklärung dort eher in der Wahrnehmung einer stellvertretenden Viktimisierung im Sinne kollektiver Marginalisierungswahrnehmung. Eine andere davon scharf getrennte Teilgruppe beschreibt Erfahrungen, die als Erlebnisse der Enttäuschung durch die Aufnahmegesellschaft umschrieben werden können. Diese Probanden sind im Grundsatz integrationsorientiert und anpassungsbereit. Ihre Radikalisierung ergibt sich aus einer Verbindung geringer Partizipationsoptionen (vermittelt über niedrige Bildung) mit tatsächlichem individuellem Erleben von Benachteiligung und Ausschluss. Deutlich davon zu trennen ist eine dritte Gruppe, bei der eher von einem selbst gewählten Rückzug in ein traditionelles ethnisches Milieu gesprochen werden kann. Dies sind religiös Traditionalistische, die weniger starke innere religiöse Überzeugungen zeigen, sondern eine auf äußere Rituale insistierende, sich damit von der Aufnahmegesellschaft zugleich auch distanzierende und in letzter Konsequenz sich selbst exkludierende Haltungen, die mit Radikalisierungstendenzen verbunden ist.

Mit Blick auf die Umschreibung von Radikalisierungspotenzialen wurden zusätzlich zu den Einstellungen bezüglich Demokratie und Rechtsstaat auch Einstellungen zu Formen politisch-religiös motivierter Gewalt erhoben. Hier lässt sich ein Potenzial von knapp 6% der Muslime erkennen, die als gewaltaffin mit Blick auf politisch-religiös motivierte Formen massiver Gewalt zu kennzeichnen sind.

Eine weitaus größere Gruppe der Befragten zeigt indessen einzelne isolierte Elemente von gewaltakzeptierenden Haltungen, die sie zumindest als potenziell anfällig für darauf abstellende Formen von Agitation erscheinen lassen, welche vor allem jene erreichen könnte, die zugleich – z.B. bei geringer Bildung und hohen Integrationsproblemen – Enttäuschungen in ihrer Auseinandersetzung mit der deutschen Aufnahmegesellschaft und dem Bemühen um Teilhabe und Anerkennung erleben und sich teilweise resignativ zurückziehen.

So wird die Auffassung einer göttlichen Belohnung für im Kampf getötete "Gotteskämpfer" von einer bemerkenswert großen Gruppe von über 40% geteilt. Auch wenn es sich hierbei wahrscheinlich nicht um individuelle Handlungsbereitschaften handelt, sondern vermutlich häufig um die Wiedergabe von Wissensbeständen aus religiösen Schriften, so zeigt sich damit gleichwohl, dass eine auf religiöse Inhalte rekurrierende Variante der Legitimation massiver Formen von Gewalt (bewaffneter Kampf) ein vielen Muslimen subjektiv präsenter Wissensbestand ist, an den politische Argumentationen ggfs. anknüpfen können. Ähnlich ist auch die Gruppe jener, die eine Anwendung physischer Gewalt als Reaktion auf die Bedrohung des Islams durch den Westen für legitim hält, mit knapp unter 40% bemerkenswert groß. Hier kommt es letztlich darauf an, was als Bedrohung aufgefasst und auch "dem Westen" zugeschrieben wird. Dass diese Einzelnennungen aber nicht indikativ für eine Akzeptanz terroristischer, (vermeintlich) religiös motivierter Gewalt sind verdeutlichen die sehr hohen Quoten der Ablehnung von Selbstmordattentaten sowie terroristischen Handlungen. Deren Legitimation wird von über 90% der Befragten klar zurückgewiesen.

Bivariat zeigt sich, dass ein auf der Einstellungsebene bestehendes Potenzial im Sinne der hoch ausgeprägten Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt vermehrt bei jenen Muslimen anzutreffen ist, die nicht gut integriert sind und deren Bildungsniveau eher schlecht ist. Dies verweist auf die enorme Bedeutung der Sicherstellung von Teilhabeoptionen sowohl über Arbeit und Bildung als auch über tatsächlich gelebte praktische Kontakte zwischen Muslimen und den Mitgliedern der deutschen Aufnahmegesellschaft. Weiter ist eine deutliche Korrelation zwischen dem Ausmaß an Demokratiedistanz und der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt zu verzeichnen, was auf die hohe Relevanz dieser Einstellungsdimension und damit auch auf die hohe Bedeutung politischer Bildung in diesem Feld verweist.

Eine zusammenfassende Betrachtung einer kritischen Zielgruppe, bei der entweder eine hohe Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit und/oder eine hohe Akzeptanz von politisch-religiös motivierter Gewalt besteht, kommt zu der Schätzung, dass knapp 14% der Muslime in diesem Sinne problematische Einstellungsmuster aufweisen. Für die Gesamtbevölkerung der Muslime ist danach, bei Beachtung der Stichprobengröße und einem 95% Konfidenzintervall von einer Rate auszugehen, die zwischen 11,9% und 16,4% liegt.

Derartige Haltungen sind unter religiös fundamental orientierten Muslimen zwar am häufigsten anzutreffen, sie stellen aber auch dort mit ca. 20% eine relevante Minderheit, was nochmals nachdrücklich das Erfordernis von Binnendifferenzierungen unterstreicht.

Multivariate Analysen bestätigen die herausragende Bedeutung von Bildung sowie sozialen und wirtschaftlichen Partizipationsoptionen als Bedingungen der Etablierung solcher Haltungen. Die Ergebnisse legen auch hier, wie schon bei der Analyse von Einstellungsmustern zu Demokratie und Rechtsstaat unter Ausblendung der Dimension der Gewaltlegitimation, nahe, dass Subgruppen bestehen, bei denen unterschiedliche Wirkfaktoren letztlich zu einem gleichartigen Ergebnis, nämlich hoher Demokratiedistanz und/oder hoher Akzeptanz politisch-religiös motivierter schwerer Gewalt, führen. Es finden sich insoweit latente Klassen, die für je unterschiedliche Risikofaktoren sensitiv sind.

Eine große Teilgruppe, die etwa 60% der Muslime mit solchen Haltungen ausmacht, entwickelt solche Einstellungen vor dem Hintergrund einer deutlichen Beeinträchtigung von Möglichkeiten zu sozialer und wirtschaftlicher Partizipation, die an Bildung und Arbeitsmarktgegebenheiten anknüpfen, ohne mit individuellen Viktimisierungserfahrungen oder kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen in Zusammenhang zu stehen. Bei einer anderen Gruppe spielen hingegen genau diese Aspekte, das Erlebnis individueller Diskriminierung sowie die subjektive Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung der Muslime in der deutschen Gesellschaft die entscheidende Rolle. Hinter diese Faktoren treten die, die von der Religion, der Religiosität oder auch den religiösen Orientierungsmustern ausgehen, tendenziell zurück.

Eine zuverlässige Identifikation dieser kritischen relevanten Zielgruppe ist allerdings nur mit Einschränkungen möglich. Die hier vorgestellten Analysen kommen zu dem Ergebnis, dass etwa zwei Drittel korrekt anhand der Wirkungen von Einflussfaktoren identifiziert werden können. Dies bezieht sich vor allem auf jene Muslime, bei denen eine soziale Deklassierung bzw. schlechte Partizipationsoptionen und schlechte Integration vorliegen. Im Bereich der eher gut Gebildeten, wo etwa ein Drittel der Zielgruppe verortet sein dürfte, spielen diese Faktoren indessen kaum eine Rolle. Hier sind eher innere Überzeugungen, die auch mit religiösen

Orientierungen eng verbunden sind, gepaart mit einer Wahrnehmung der Marginalisierung des Kollektivs der Muslime, eine stellvertretende Viktimisierung also, neben dem individuellen Erlebnis, Zielscheibe von Ausländerfeindlichkeit gewesen zu sein, bedeutsam. Eine korrekte Vorhersage dieser Zielgruppe ist jedoch mit enormen Unsicherheiten und Fehlern behaftet.

Insgesamt führen die Ergebnisse dieser Befragung zu der Schlussfolgerung, dass in der muslimischen Wohnbevölkerung auf der Einstellungsebene ein relevantes Potenzial besteht, das sich als Resonanzboden und Rekrutierungsfeld für Radikalisierungen und Extremismen eignen kann. Dessen geschätzte Größenordnung ist selbstverständlich abhängig davon, was als Element eines solchen Potenzials angesehen werden soll. Geht es ausschließlich um die Akzeptanz und Legitimation massiver Formen politisch-religiös motivierter Gewalt, dann liegt dieses Risikopotenzial in der muslimischen Wohnbevölkerung in einer Größenordnung, die unter Berücksichtigung eines stichprobenbedingten Schätzfehlers mit 95prozentiger Sicherheit zwischen 4,5% und 7,5% anzusiedeln wäre. Werden zusätzlich auch autoritaristische, demokratiedistante Haltungen einbezogen, dann ist von einem kritischen Potenzial zu sprechen, das zwischen 12% und 16% der muslimischen Wohnbevölkerung betrifft.

Damit findet sich hier eine Größenordnung, die mit den Quoten des Rechtspopulismus (einem Syndrom aus Fremdenfeindlichkeit, autoritärer Aggression und Antisemitismus, vgl. Gostomski, Küpper & Heitmeyer, 2007) vergleichbar ist, die repräsentative Befragungen für die einheimische Wohnbevölkerung im Jahr 2005 feststellen mussten (für Deutschland insgesamt lag diese auf Basis des GMF-Survey berechnete Rechtspopulismusquote bei 18,3%; vgl. Gostomski et al., 2007, S.120).

Insoweit gilt, dass Intoleranz, Demokratiedistanz und Gewaltakzeptanz ein Syndrom auf der Einstellungsebene umschreiben, das bei Muslimen zwar inhaltlich teilweise andere Bezüge aufweisen wird als bei Nichtmuslimen, dessen Größenordnung (und teilweise auch dessen soziale Entstehungsbedingungen) jedoch zwischen Muslimen und Nichtmuslimen vermutlich in mehreren Punkten durchaus vergleichbar sein dürften. In dieser Bevölkerungsbefragung, die sich auf die muslimische Wohnbevölkerung beschränkt, konnte ein direkter Vergleich zu Nichtmuslimen so nicht gezogen werden. Das ist jedoch bei den beiden anderen quantitativen Untersuchungsteilen des hier vorliegenden Forschungsvorhabens (Schülerbefragungen einerseits sowie Studierendenbefragung andererseits) möglich, insoweit ist auf die dortigen Resultate zu verweisen.

5 Die standardisierte Befragung von Schülerinnen und Schülern

Ein weiteres Element der quantitativen Studienteile, mit dem die Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung ergänzt wird, ist die standardisierte Befragung von jugendlichen Schülerinnen und Schülern. Hier war geplant, in einer nach Bildungsniveau geschichteten Zufallsauswahl von Schulklassen eine nicht vorab selektierte Gruppe von etwa 500 muslimischen Jugendlichen zu erreichen. Die Ziele dieses Untersuchungsteils entsprechen weitgehend denen, die auch mit der repräsentativen Bevölkerungsbefragung verfolgt wurden, ergänzt um die Frage, inwieweit sich die Befunde für junge Muslime als für diese Gruppe spezifisch oder aber als in ähnlicher Form auch bei Nichtmuslimen vorfindlich darstellen.

Als Erhebungsorte waren die gleichen Städte vorgesehen, in denen auch die Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung stattgefunden hatte. Geplant war, als Zielzahl in den Städten Hamburg, Köln und Berlin je 150 muslimische Jugendliche zu erreichen, sowie in Augsburg weitere 50 Jugendliche.

In den Städten Köln, Augsburg und Hamburg konnten die Erhebungen auch tatsächlich realisiert werden. In Berlin ergaben sich jedoch erhebliche Probleme, die letztlich die Ziehung einer Zufallsauswahl von Schulklassen und die Durchführung einer Befragung dort unmöglich werden ließen.

Nachdem in Hamburg im Frühsommer 2005 die Erhebungen bereits realisiert waren und die Zielzahl dort in etwa erreicht worden war und in Augsburg angesichts der Größe der Stadt eine wesentliche Steigerung der geplanten Zahlen nicht ohne Weiteres möglich gewesen wäre, wurde entschieden, die Stichprobe in Köln im Ansatz zu verdoppeln, so dass schon während der laufenden Feldphase und noch vor der Entscheidung über einen endgültigen Verzicht auf die Berliner Teilstichprobe, als Vorsichtsmaßnahme die Zielzahl für Köln auf etwa 300 muslimische Schülerinnen und Schüler erhöht wurde, um auf eine ausreichend große Stichprobe für die geplanten Analysen zurückgreifen zu können.

Die Befragung der muslimischen Jugendlichen basiert damit im Ergebnis auf Zufallsstichproben von Schulklassen aus drei großstädtischen Gebieten im Norden, Westen und Süden Deutschlands, so dass junge Muslime in unterschiedlich großen Städten erfasst wurden. Insofern ist eine gewisse Streuung über verschiedene Gebiete Deutschlands gegeben.

5.1 Das Erhebungsinstrument

Bei der Befragung der Schülerinnen und Schüler wurden die Kernbestandteile des Erhebungsinstrumentes, wie es in der telefonischen Befragung der muslimischen Wohnbevölkerung verwendet wurde, beibehalten.

Die Erhebung wurde im Klassenverband als standardisierte schriftliche Befragung durch Interviewer durchgeführt, die als Mitarbeiter unserer Forschungsgruppe die Schülerinnen und Schüler über die Themenstellung informierten, Hinweise auf Freiwilligkeit und Anonymisierung gaben und den Jugendlichen für Rückfragen zur Verfügung standen. Diese Methode, die schon mehrfach in Studien zu Jugendkriminalität und Gewalt erfolgreich eingesetzt wurde (vgl. Wetzels et al. 2001; Wetzels & Brettfeld, 2003) enthält auch eine Unterstützung der Handhabung des Erhebungsinstrumentes durch die anwesenden Interviewer in Form der Präsentation inhaltlich weniger sensibler Fragen (dies sind Fragen zu Alter, Geschlecht, Nationalität und im vorliegenden Fall weiter zur Art des religiösen Bekenntnisses) per Overhead, womit Schwierigkeiten beim Ausfüllen eines solchen standardisierten Erhebungsbogens minimiert werden.

Da die Befragung im Klassenverband erfolgt, ist eine Ausfilterung der muslimischen Schüler ohne erheblichen Mehraufwand, organisatorische Schwierigkeiten und das Risiko erheblicher Ausfälle in einer auch ökonomisch handhabbaren Variante kaum möglich. Um bei der Befragung der ganzen Klassen bezogen auf die Teilgruppe der jugendlichen Muslime nicht Irritationen dadurch zu erzeugen, dass nur ihnen Fragen zu Religion, religiösen Regeln und

Riten sowie politisch-religiös motivierter Gewalt vorgelegt werden, wurde entschieden, auch den nichtmuslimischen Jugendlichen vergleichbare Fragen zu präsentieren.

Nach einem ersten Befragungsteil, der soziodemographische Daten enthält, wird daher in dem Fragebogen über eine Frage nach dem religiösen Bekenntnis (unterteilt in christlich/islamisch/jüdisch/andere Bekenntnisse/keine Religionszugehörigkeit) eine Filterung vorgenommen. Für jedes der genannten Bekenntnisse werden bezogen auf die Frage- und Antwortrichtung zwar gleichartige, aber an die verschiedenen Riten, Glaubensinhalte sowie Ge- und Verbote der verschiedenen religiösen Gemeinschaften angepasste, Fragen verwendet.

Die Jugendlichen werden nach der entsprechenden Filterfrage darauf aufmerksam gemacht, dass sie nur den für sie (entsprechend ihrer Religionszugehörigkeit) relevanten Befragungsteil ausfüllen sollen. Diese verschiedenen Teile sind zudem farblich voneinander abgehoben.

Die Interviewer, welche die Jugendlichen bis zur Filterfrage über eine Präsentation des Fragebogens via Overhead begleiteten, wiesen an dieser Stelle nochmals explizit darauf hin, dass für die Jugendlichen verschiedener Bekenntnisse jeweils unterschiedliche Fragebogenteile relevant sind und sie nur den Teil ausfüllen sollen, der auf ihr religiöses Bekenntnis bezogen ist.

Zur Prüfung der Handhabbarkeit dieser Verfahrensweise waren in Schulklassen in Hannover Testinterviews durchgeführt worden. Dazu wurden jeweils drei Klassen der 9. und 10. Jahrgangsstufe in Hauptschule und BVJ in Hannover befragt, also Klassen mit niedrigem Bildungsniveau. Hier zeigte sich, dass die Jugendlichen diese Fragen zu Religion und auf Religion bezogenen Haltungen zu Regeln und Glaubensinhalten interessant fanden und als willkommene Möglichkeit betrachteten, ihre diesbezüglichen Meinungen differenziert darlegen zu können. Insbesondere erwies sich, dass muslimische Jugendliche, bei denen eine besondere Sensibilität und Reserviertheit nicht a priori auszuschließen war, mit großem Interesse diesen Teil des Erhebungsinstrumentes bearbeiteten.

Da die Befragungen der Schüler in standardisierter schriftlicher Form und in Gegenwart eines Interviewers stattfanden, bot sich die Option, die Antwortskalen für einzelne Fragebogenbestandteile deutlich differenzierter zu gestalten, als dies in einer telefonisch-mündlichen Befragung möglich ist, bei der sowohl mit Blick auf die Befragungsdauer als auch unter Beachtung des Umstandes, dass eine optische Präsentation der Antwortskalen so nicht erfolgen kann (da diese am Telefon ja mündlich kommuniziert werden müssen) stärkere Restriktionen zu beachten sind. Bei den Fragen, welche die Einstellungen zu Inhalten und Regeln der Religion betreffen sowie bei den Fragen zu politisch-religiös motivierter Gewalt wurde mit einer von -3 bis +3 reichenden Antwortskala gearbeitet, die mit 0 einen klar identifizierbaren Mittelpunkt für unentschiedene Haltungen beinhaltet. Dies ermöglicht es, eindeutige Zustimmungen von Ambivalenzen zu trennen und gestattet deutlich bessere Differenzierungen, als es bei einer vierstufigen Skala möglich ist.

In den o.a. Testinterviews in den insgesamt sechs Klassen niedrigen Bildungsniveaus in Hannover erwies sich, dass die Jugendlichen mit diesen Antwortskalen, die grafisch unterstützt dargeboten wurden, ohne weiteres umgehen konnten. Verständnisprobleme waren hier nicht zu erkennen.

Weitere Fragenblöcke, welche die Frage sprachlich-sozialer Integration mit Blick auf Sprachperformanz, Kontakte zwischen Zuwanderern und Einheimischen sowie ausländerfeindlich erlebte Formen von Viktimisierung betreffen, werden ebenfalls durch eine Filterfrage eingeleitet, welche sicherstellen soll, dass die einheimischen Jugendlichen diese für sie unzutreffenden Fragen nicht erhalten. Diese Filterfrage knüpft daran an, ob die Jugendlichen Deutsch als ihre Muttersprache bezeichnen. Nur Jugendliche, für die deutsch nicht die Muttersprache ist, erhalten diese Integrations- und migrationsspezifischen Fragen. Die

einheimischen Jugendlichen werden durch die Filterführung auf einen anderen Interviewblock geführt, der Fragen ihrer Einstellungen zu Ausländern sowie ihre Auffassungen dazu enthält, wie sich Ausländer in Deutschland verhalten sollten. Dieser letzte Fragenblock wird auch den Jugendlichen, die nicht deutsche Muttersprachler sind, vorgelegt.

Weitere Themenbereiche und Fragen des verwendeten Erhebungsinstrumentes, die alle Jugendlichen im weiteren Fortgang beantworten sollten, enthalten Fragenbatterien zu den Themen Gewalteinstellungen, eigenes delinquentes Verhalten (darunter auch Gewaltdelinquenz), familiäre Sozialisationserfahrungen sowie Geschlechtsrollenorientierung und Männlichkeitsvorstellungen. Hier handelt es sich um Fragen, die bereits in zahlreichen früheren Studien zu Jugendkriminalität und Gewalt erfolgreich eingesetzt wurden und die als gut bewährt und abgesichert zu bezeichnen sind (vgl. Wetzels et al. 2001, Wilmers et al., 2002; Wetzels & Brettfeld, 2003).

5.2 Stichprobenziehung und Untersuchungsdurchführung

Auf Basis von Listen über Schulen, Klassen und Schülerzahlen in den in die Untersuchung einbezogenen Städten, die uns durch die zuständigen Schulbehörden zur Verfügung gestellt wurden, wurden in jeder Stadt – stratifiziert nach niedriger, mittlerer und hoher Bildungsstufe sowie getrennt für die 9. und 10. Jahrgangsstufe – eine Zufallsauswahl von Schulklassen für die Befragungsteilnahme gezogen. Einbezogen in die Stichprobenziehung wurden dabei Schulklassen der 9. und 10. Jahrgangsstufe sowie Schulklassen aus den Bereichen der berufsbildenden Schulen (diese begrenzt auf die hier im Mittelpunkt stehende Altersgruppe, d.h. BVJ und BGJ).

Die Felddurchführung erfolgte in den Städten sukzessive, um die Erfahrungen in einer Stadt bei den Erhebungen in den folgenden Städten berücksichtigen und ggfs. noch Korrekturen vornehmen zu können. Hintergrund dessen waren u.a. Erfahrungen aus früheren Studien, die zeigten, dass sich im Zeitverlauf durchaus Veränderungen der Bereitschaft zur Teilnahme auf Ebene von Schulleitungen und Lehrkräften ergeben können, die dazu führen, dass die für erforderlich gehaltenen Nettostichprobenansätze sich als unzureichend erweisen.²³

Die erste Stichprobenziehung und nachfolgende Feldphase fand im Frühjahr und Frühsommer 2005 in Hamburg statt. Dort wurde eine Zufallsstichprobe von 117 Schulklassen gezogen, was einer Nettostichprobe von ca. 2.900 Jugendlichen entspricht. Die Größe dieser Nettostichprobe stellte bereits die Erfahrungen einer Studie des Jahres 2004 in Rechnung (Brettfeld et al., 2005), bei der es zu nicht unerheblichen qualitätsneutralen Ausfällen gekommen war, die das Maß dessen, was nach früheren Erfahrungen von Schülerstudien (vgl. Wilmers et al., 2002) zu erwarten gewesen wäre, deutlich überschritten.

Die Stichprobenziehung erstreckte sich auf das gesamte hamburgische Stadtgebiet. Die Feldphase in Hamburg dauerte vom 15.4.2005 (erste Anschreiben an Schulleitungen) bis zum 27.6.2005. Die Erfahrungen in Hamburg zeigten, dass es dort zu nicht unerheblichen qualitätsneutralen Ausfällen von ganzen Schulen und Klassen kam. Gleichwohl konnte die Zielzahl von 150 muslimischen Jugendlichen in etwa erreicht werden.

23 Diese Verfahrensweise muss rückblickend als eine richtige Entscheidung bezeichnet werden.

Die zweite Erhebung fand in Köln statt. Sie begann mit der Stichprobenziehung zum Ende des Jahres 2005. Nachdem sich zu diesem Zeitpunkt bereits andeutete, dass die Realisierung einer Erhebung in Berlin, wo vorgesehen war, die Studie auf bestimmte Stadtteile Westberlins mit hohen Migrantenanteilen zu konzentrieren, auf Schwierigkeiten stoßen könnte, wurde entschieden, als Vorsichtsmaßnahme den Stichprobenansatz für Köln zu erhöhen und den Stichprobenplan zu modifizieren. Die Zielzahl muslimischer Schüler wurde für Köln verdoppelt, um so einen möglichen Ausfall der Berliner Stichprobe kompensieren zu können. Um diese erhöhte Zielzahl von jungen Muslimen zu erreichen, wurde – neben der Erhöhung des Nettostichprobenansatzes – die Stichprobenziehung in Köln, in ähnlicher Weise, wie dies für Westberlin vorgesehen war, nicht auf die gesamte Stadt erstreckt, sondern auf bestimmte Stadtteile konzentriert, in denen ein besonders hoher Anteil von Migranten in der Bevölkerung vertreten ist (es handelt sich hier um die Stadtteile Ehrenfeld, Nippes, Chorweiler, Kalk, Deutz, Mülheim und Porz). Im Rahmen der Zufallsziehung wurden 187 Schulklassen gezogen, was einer Nettopersonenstichprobe von etwa 4.680 Schülern entspricht.

Die Feldphase in Köln wurde am 1.2.2006 mit einem ersten Anschreiben an die Leitungen der ausgewählten Schulen begonnen und erstreckte sich bis zum 16.6.2006, wobei der Schwerpunkt der Interviews in der Zeit zwischen dem 18.5.2006 und dem 16.6.2006 realisiert wurde.

Die Stichprobenziehung in Augsburg erfolgte wie geplant als eine Zufallsziehung, die sich über das gesamte Stadtgebiet erstreckte. Auch hier wurde der Nettostichprobenansatz etwas erhöht, um die sich abzeichnenden qualitätsneutralen Ausfälle von Schulen und Klassen zu kompensieren. Angesichts der Grundgesamtheit waren einer Erhöhung des Stichprobenansatzes jedoch von vorne herein Grenzen gesetzt. Die Stichprobenziehung wurde Ende Mai 2006 vorgenommen, nachdem sich in der Feldphase in Köln zeigte, dass die gewählte Vorgehensweise hinsichtlich des Erhebungsinstrumentes weitere Korrekturen nicht erforderlich machen würde und die Kölner Stichprobe auch die korrigierte Zielzahl von ca. 300 muslimischen Schülern vermutlich erreichen würde. Es wurde eine Zufallsstichprobe von 64 Schulklassen gezogen, was einer Nettopersonenstichprobe von etwa 1.600 Schülerinnen und Schülern entspricht. Ab Anfang Juni wurden die Schulleitungen kontaktiert, informiert und um Teilnahme gebeten. Die eigentliche Feldphase wurde in der Zeit vom 4.7.2006-31.7.2006 durchgeführt.

Der Untersuchungsablauf gestaltete sich in allen drei Erhebungsorten gleichartig. In einem ersten Schritt wurden die Schulleitungen der im Rahmen der Stichprobenziehung erfassten Klassen und Schulen angeschrieben und darüber informiert, dass eine Klasse aus ihrer Schule für eine Befragung per Zufall ausgewählt wurde. Diesem Schreiben beigefügt war ein Text, mit dem die Schulleitungen ausführlich über die Zielsetzung und Themen der Untersuchung, die Erhebungsinhalte und den geplanten Ablauf in Kenntnis gesetzt wurden.

Die Schulleitungen wurden gebeten, uns mittels eines beigefügten Rückantwortbogens mitzuteilen, welche Personen als Lehrkräfte in den jeweils gezogenen Klassen in der Funktion eines Klassenlehrers oder in einer vergleichbaren Rolle tätig sind und wie wir diese Lehrkraft erreichen können. Diese Angaben wurden von den Schulleitungen per Fax an die Universität Hamburg geleitet. Die Schulleitungen, die sich nicht meldeten, erhielten nach ca. 2 Wochen ein zweites gleichartiges Anschreiben. Sofern sich die Schulleitungen auch daraufhin nicht meldeten, wurde telefonisch Kontakt aufgenommen und um Beteiligung geworben.

Im nächsten Schritt wurde den seitens der Schulleitung genannten Lehrkräften ein Brief zugesandt, in welchem auch sie über die Ziele und die geplante praktische Verfahrensweise bei der Erhebung informiert wurden. Diesem Brief war ein so genanntes Rückantwortformular beigelegt. Die Lehrkräfte wurden gebeten, dieses Rückantwortformular, auf welchem sie Terminoptionen benennen und die genaue Klassenstärke mitteilen konnten, auszufüllen und per Fax (oder auch per Post) an unsere Forschungsgruppe in Hamburg zu senden.

In jedem Erhebungsort war ein Koordinator für die Organisation der Feldphase tätig, der die einzelnen Terminabsprachen und den Einsatz von Interviewern im Feld koordinieren und den Feldablauf zu überwachen hatte. Die Lehrkräfte wurden darüber informiert, wer für sie als Koordinator fungierte und wie das Koordinationsbüro zu erreichen ist, um ggfs. Rückfragen zu klären oder auch Vereinbarungen treffen bzw. ändern zu können. Über die Koordinationsstelle wurden alle Informationen zu angeschriebenen Schulleitungen und Lehrkräften, Zu- und Absagen, Terminvorschlägen sowie sonstigen Besonderheiten gesammelt.

Den Lehrkräften, die geantwortet und ihre Teilnahmebereitschaft erklärt hatten, wurden – entsprechend der mitgeteilten Anzahl der Schüler der jeweiligen Klasse – so genannte Elterninformationsschreiben zugesandt mit der Bitte, diese den Jugendlichen auszuhändigen. In diesen Elterninformationsschreiben wurden die Sorgeberechtigten prägnant über Gegenstand, Verfahrensweise und Ziele der Untersuchung informiert. Angefügt an dieses Schreiben war ein Formular, in welchem die Eltern erklären konnten, ob sie einer Untersuchungsteilnahme ihres Kindes zustimmen oder nicht.

Jugendliche, deren Eltern eine Teilnahme ihres Kindes ablehnten, wurden von uns später in der Klasse nicht in die Untersuchung einbezogen. Zusätzlich wurde auf dem Fragebogen nochmals explizit auf die Freiwilligkeit der Teilnahme hingewiesen. Auf diesen Umstand machten zusätzlich die in den Schulklassen die Erhebung durchführenden Interviewer auch mündlich aufmerksam. Den Schülern wurde dabei auch erklärt, dass ihnen durch eine Nichtteilnahme keinerlei Nachteile entstehen würden und dass sie als Nichtteilnehmer aufgrund der Anonymisierung der Befragung nicht erkennbar werden.

Der zuständige Koordinator wandte sich zusätzlich telefonisch oder (falls angezeigt) persönlich, per Email oder per Fax an die teilnahmebereiten Lehrkräfte, um Absprachen über die Auswahl eines Interviewtermins aus den seitens der Lehrkräfte im Rückantwortformular genannten Terminoptionen zu treffen. Bei diesem Kontakt wurde abgesichert, dass am fraglichen Tag in den Klassen ein Overheadprojektor im Klassenraum verfügbar war.

Zu dem vereinbarten Termin erschien in der Klasse ein Interviewer bzw. eine Interviewerin unserer Forschungsgruppe. Dabei handelte es sich um Mitarbeiter, die in einer ausführlichen Schulung auf ihre Aufgabe vorbereitet worden waren. Diese Interviewer erläuterten den Jugendlichen in der Klasse nochmals das Thema der Befragung, klärten über die Freiwilligkeit der Teilnahme sowie die Modalitäten der Anonymisierung und des Datenschutzes auf und verteilten anschließend die Fragebögen an die Jugendlichen.

Den Schülern wurde zu Beginn der eigentlichen Befragung über Overheadfolien, am Beispiel der ersten zwei Seiten des Fragebogens (diese enthalten Fragen zu Schule, Klasse, Alter, Geschlecht, Nationalität und zum religiösen Bekenntnis der Jugendlichen), die Handhabung des Fragebogens im Einzelnen vorgeführt und erläutert. Den Rest des Bogens füllten die Jugendlichen eigenständig aus. Während der Zeit des Ausfüllens war der/die Interviewerin ununterbrochen anwesend und stand den Jugendlichen für Nachfragen zur Verfügung.

Es wurde darauf geachtet, dass die Lehrkräfte keinen Einblick in die von den Schülern ausgefüllten Fragebögen nehmen konnten. Den Jugendlichen war diesbezüglich auch erklärt worden, dass die Lehrkraft nicht der primäre Ansprechpartner für Rückfragen zum Fragebogen sei, weil die Lehrkraft ansonsten womöglich, wenn sie an den Platz des Jugendlichen kommt, dort sehen könnte, was die Jugendliche angegeben haben. Aus diesem Grunde sollten die Jugendlichen in erster Linie den Interviewer fragen, wenn es Probleme oder Fragen geben sollte.

Die ausgefüllten Fragebögen wurden von den Mitarbeitern anschließend in einem Behältnis verschlossen und zum Koordinationsbüro verbracht. Dort wurden besondere Vorkommnisse besprochen und der Rücklauf je Klasse geprüft. Die Interviewer erhielten hier auch Hinweise, wie mit besonderen Fragen oder Problemen umzugehen sei. Die Koordinatoren legten zum Abschluss der Feldphase für jede Teilstichprobe einen Feldbericht vor, aus dem sich Besonderheiten und Rückläufe ersehen lassen konnten. Unabhängig von den Koordinatoren wurde an der Universität der Rücklauf der Fragebögen durch einen weiteren Mitarbeiter nochmals kontrolliert.

Vor der Datenerfassung erfolgte in der Universität eine manuelle Einzelkontrolle der Fragebögen auf Vollständigkeit und auffällige Anmerkungen sowie Angaben. Bögen, in denen sich offenkundige Verständnisprobleme der Jugendlichen zeigten oder aber drastische Inkonsistenzen des Antwortverhaltens, wurden der Leitung der Forschungsgruppe vorgelegt, von der entschieden wurde, ob dieser Fragebogen als unverwertbar von der Analyse auszunehmen sei. Ausgenommen als nicht verwertbar wurden Fragebögen dann, wenn sich der Verdacht der erheblichen Widersprüchlichkeit von Angaben bestätigte bzw. wenn die schriftlichen Anmerkungen erkennen ließen, dass es sich um nicht ernsthafte Angaben handelte. Ausgenommen als unverwertbar wurden ferner solche Fragebögen, bei denen mehr als ein Drittel der Fragen nicht beantwortet worden waren.

Die anschließende Eingabe der Daten wurde ausschließlich in den Räumlichkeiten der Universität Hamburg durchgeführt und durch die Projektverantwortlichen überwacht. Im Umfang von ca. 20% wurden Fragebögen doppelt eingegeben, um Codierfehler identifizieren und ggfs. Stellen mit besonderer Fehleranfälligkeit nochmals insgesamt zu überprüfen. Die Fehlerquote lag im Ergebnis indessen unter 1%, was als eine hervorragende Qualität zu bezeichnen ist.

5.3 Befragungsrücklauf und Merkmale der Analysestichprobe

Im Folgenden wird zunächst der Befragungsrücklauf dargestellt. Im Anschluss wird die Analysestichprobe hinsichtlich soziodemographischer Merkmale sowie bezogen auf ihre Religionszugehörigkeit und Indikatoren der sozialen Lage beschrieben. Diese können zu den Befunden der Bevölkerungsbefragung in Bezug gesetzt werden, was Feststellungen dazu erlaubt, ob sich hinsichtlich der sozialen Zusammensetzung insbesondere der erreichten muslimischen Jugendlichen die Verhältnisse der Grundgesamtheit, wie sie sich in der Stichprobe der muslimischen Gesamtbevölkerung darstellen, in ähnlicher Weise abgebildet werden konnten, was bei einer aussagekräftigen Schülerstichprobe näherungsweise, z.B. mit Blick auf den familiären Hintergrund der Jugendlichen, der Fall sein sollte.

5.3.1 Der Befragungsrücklauf in den Erhebungsorten

In Hamburg wurden insgesamt 117 Schulklassen für eine Teilnahme per Zufall ausgewählt. Nach entsprechenden Rückantworten der Schulleitungen fielen 53 dieser Klassen für eine Teilnahme aus, da diese Schulleiter eine Beteiligung, nahezu ausschließlich aus Gründen zeitlicher Überlastung, ablehnten. Weitere 14 Klassen fielen aufgrund einer ablehnenden Haltung der Lehrkraft aus. Auch diese Ablehnungen waren weit überwiegend nicht auf die Thematik der Studie zurückzuführen, sondern ergaben sich, wie in anderen schulbasierten Studien der jüngeren Zeit auch (vgl. Baier et al., 2006), nahezu ausschließlich aus organisatorischen Gründen auf Seiten der Schulen. Immer wieder wurde auf in den letzten Jahren deutlich gestiegene Zahlen von Studien und Befragungen hinwiesen und ein Interesse an Vermeidung von Unterrichtsausfall hier als maßgeblicher Grund genannt. Da diese Ausfälle weder seitens der Zielgruppe der Jugendlichen in Kenntnis der Untersuchungsthematik erfolgten noch seitens der Institutionen Schule unter Bezug auf die Thematik der Studie, können diese Ausfälle als qualitätsneutral gewertet werden.

Insgesamt nahmen 50 Hamburger Schulklassen an der Befragung zu der Thematik Religion und Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat teil. Davon waren 27 Klassen der 9. Jahrgangsstufe und 23 Klassen der 10. Jahrgangsstufe (einschl. berufsbildende Klassen) zuzuordnen. In den erreichten Hamburger Klassen werden $n=1.096$ Jugendliche unterrichtet. Davon nahmen am Tag der Erhebung $n=884$ Jugendliche an der Befragung teil. Die $n=212$ Nichtteilnehmer sind weit überwiegend Jugendliche, die nach Informationen der Lehrkräfte wegen Krankheit, Befreiung vom Unterricht oder anderen legitimen Gründen abwesend waren. Bezogen auf die Gesamtzahl aller unterrichteten Schüler waren 3% der Jugendlichen nach Aussagen der Lehrkräfte abwesend, weil sie vermutlich den Unterricht schwänzten.

Lediglich $n=8$ der anwesenden Jugendlichen erklärten, an der Befragung nicht teilnehmen zu wollen. Bezogen auf die Zahl der in den erreichten Klassen unterrichteten Jugendlichen (1.096) beläuft sich die Rücklaufquote der Teilnehmer damit auf 80,7%. Von den teilnehmenden Jugendlichen waren $n=18$ Fragebögen nach manueller Kontrolle als nicht verwertbar aus der Analyse auszunehmen. Damit liegen aus Hamburg $n=866$ auswertbare Fragebögen Jugendlicher vor. In dieser Stichprobe befinden sich $n=141$ Jugendliche muslimischer Religionszugehörigkeit, die mithin 16,3% der Hamburger Stichprobe stellen. Damit wurde die Zielzahl nahezu erreicht. Der Anteil der qualitätsneutralen Ausfälle erwies sich jedoch als recht hoch (67 von 117 Klassen), was zwar angesichts der Gründe des Ausfalls nicht als ein auf den Untersuchungsgegenstand bezogener systematischer Ausfall, wohl aber als eine deutliche Beschränkung der Stichprobengröße bezeichnet werden muss.

In Köln wurden 187 Klassen aus 58 Schulen um eine Teilnahme an der Studie gebeten. Der Stichprobenansatz war hier, nachdem sich bereits andeutete, dass die Gefahr bestand, in Berlin eine Befragung nicht realisieren zu können, deutlich erhöht worden. Auch die Erfahrung in Hamburg, in der eine relevante Zahl von Schulen und Klassen aus organisatorischen, schulinternen Gründen letztlich einer Teilnahme nicht zustimmten (s.o. zu qualitätsneutralen Ausfällen) legte nahe, im Interesse der Erreichung der über die Städte hinweg anvisierten Zielzahl von 500 muslimischen Jugendlichen den Stichprobenansatz deutlich zu erhöhen. Wie o.a. wurde die Stichprobenziehung in Köln zudem auf Stadtteile mit hohen Migrantenanteilen konzentriert.

Insgesamt 32 Schulleitungen (auf die 63 der ausgewählten Klassen entfielen) stimmten in Köln einer Teilnahme nicht zu. Weitere 53 Klassen wurden nach einer ablehnenden Äußerung der verantwortlichen Klassenlehrer nicht in die Befragung einbezogen. Somit sind 116 Klassen als qualitätsneutrale Ausfälle in Köln zu verzeichnen. Teilgenommen haben 71 Schulklassen. Darunter finden sich 38 Klassen der 9. Jahrgangsstufe und 33 Klassen der 10. Jahrgangsstufe. In diesen Klassen werden regulär $n=1.794$ Jugendliche unterrichtet. Davon haben $n=1.427$ am Befragungstag auch an den Erhebungen teilgenommen, was einem Rücklauf von 79,5% der in den teilnehmenden Klassen unterrichteten Jugendlichen entspricht. Am Befragungstag abwesend (aus unterschiedlichen Gründen) waren $n=240$ Jugendliche (13,4%). Weitere $n=127$ erklärten, an der Erhebung nicht teilnehmen zu wollen (7,1% der Stichprobe). Insgesamt $n=18$ Fragebögen waren nicht verwertbar, so dass letztlich auswertbare Erhebungsbögen von $n=1.409$ Jugendlichen aus Köln vorliegen. In dieser Gruppe finden sich $n=325$ Muslime, was einem Anteil von 23,1% entspricht. Damit wurde die korrigierte Zielzahl von 300 muslimischen Jugendlichen in Köln leicht übertroffen.

In Augsburg wurden 64 Klassen aus 26 Schulen um Teilnahme gebeten. 13 Schulen (mit insgesamt 31 Klassen) erklärten, nicht teilnehmen zu wollen. In weiteren 16 Klassen erteilte der Klassenlehrer seine Zustimmung nicht. Insgesamt 47 Klassen sind danach als qualitätsneutrale Ausfälle zu verbuchen. Erreicht wurden 17 Schulklassen, 12 davon im 9. Jahrgang und fünf in der zehnten Jahrgangsstufe. In diesen Klassen werden $n=464$ Jugendliche unterrichtet. $n=52$ waren am Befragungstag nicht im Unterricht. Zwei weitere Jugendliche erklärten, an der Befragung nicht teilnehmen zu wollen. Damit lag eine Anzahl von $n=410$ jugendlichen Befragungsteilnehmern vor. Zwei dieser Teilnehmer wurden aufgrund nicht verwertbarer Fragebögen nicht in die Analyse einbezogen. Damit liegen von 408 Jugendlichen verwertbare Fragebögen vor, was einer Rücklaufquote von 88% der Jugendlichen in den erreichten Klassen entspricht. Darunter befinden sich $n=34$ Jugendliche mit muslimischer Religionszugehörigkeit, was einem Anteil von 8,3% entspricht.

In der Summe liegen somit aus den drei Städten auswertbare Fragebögen von $n=2.683$ Jugendlichen vor, von denen $n=500$ Jugendliche muslimischer Religionszugehörigkeit sind. Damit ist die Zielzahl von 500 muslimischen Jugendlichen über die Städte hinweg realisiert worden. Die korrigierten Zielzahlen in den drei Städten wurden, mit leichten Verschiebungen, in der Grundtendenz ebenfalls realisiert. Die Rücklaufquote bezogen auf die in den betreffenden Schulklassen unterrichteten Jugendlichen (einschließlich der am Befragungstag Abwesenden) ist mit 79,9% als sehr gut zu bezeichnen.

Bezogen auf die am Befragungstag anwesenden Schülerinnen und Schüler (somit bezogen auf die Gruppe, die sich in Kenntnis der Thematik für oder gegen eine Teilnahme entscheiden konnten) wurde ein Rücklauf von 94,1% erzielt.

Damit wurde nicht nur, trotz der im Vergleich zu den Studien früherer Jahre (vgl. Wetzels et al. 2001; Wetzels & Brettfeld, 2003; Wilmers et al., 2002) erheblich höheren qualitätsneutralen Ausfälle²⁴, die im Antrag anvisierte Zielzahl muslimischer Jugendlicher erreicht, sondern zugleich eine enorm hohe Teilnahmebereitschaft auf Seiten der individuell um Teilnahme

24 Und trotz des letztendlich in Kauf zu nehmenden Ausfalls der eigentlich vorgesehenen Erhebung in Berlin, die hier durch die Erhöhung des Stichprobenansatzes in Köln kompensiert werden konnte.

gebetenen Jugendlichen verzeichnet, was systematische Verzerrungen mit Blick auf die Themenstellung nicht vermuten lässt.

Da bei der Auswahl der Schulen und Klassen keine Selektion von Muslimen stattfand und auch die Ablehnung der Teilnahme durch Schulen und Klassen nicht systematisch mit Blick auf die Thematik der Studie erfolgte und ferner in den erreichten Klassen die Beteiligungsquoten recht hoch sind, ist ein relevanter systematischer Ausfall speziell von Muslimen in den Klassen bei einer so hohen Beteiligung am Befragungstag nicht anzunehmen. Insoweit ist innerhalb der Befragungsorte nicht mit für die Studie relevanten systematischen Verzerrungen der regionalen Stichproben bezogen auf die Zielgruppe der jungen Muslime zu rechnen.

Auch der Umstand, dass sich die Erhebung nur in Köln auf Stadtteile mit hohen Anteilen von Migranten richtete, um die Quote der zu erreichenden Muslime zu erhöhen, ist angesichts dessen, dass auch in diesen Stadtteilen in der Summe überwiegend Nichtmuslime leben und diese Kölner Stadtteile zudem ein relevantes Gebiet der gesamten Stadt Köln abdecken, nicht als eine substantielle Beeinträchtigung der Aussagequalität der Stichprobe der Muslime zu werten. Freilich impliziert dies sehr wohl, dass die Schätzung des Anteils von Muslimen in Schulklassen insgesamt (was kein Ziel der Studie war) mit dieser Stichprobe nicht möglich ist; dies würde vorliegend zu Überschätzungen führen. Weiter bedeutet dies – auch mit Blick auf die einheimische Vergleichsgruppe –, dass darin vermehrt nichtmuslimische Jugendliche leben, die in Umfeldern aufwachsen, in denen Muslime einen im Vergleich zur gesamten Stadt erhöhten Anteil stellen.

Vor dem Hintergrund von Ergebnissen jüngerer deutscher Studien, die zeigen, dass mit höherem Ausländeranteil in der eigenen Umgebung die Wahrscheinlichkeit von negativen Vorurteilen ab- und die Wahrscheinlichkeit auch positiver Kontakte zunimmt (vgl. Wolf, Wagner & Christ, 2005) dürfte dies dazu führen, dass in der Vergleichsgruppe der einheimischen Jugendlichen die Verbreitung ausländerfeindlicher, rechtsorientierter Haltungen im Vergleich zur Gesamtpopulation der einheimischen Jugendlichen dieser Altersgruppe insgesamt eher unterschätzt wird. Entsprechende Vergleiche zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Jugendlichen sind von daher als ein harter, weil konservativer Test anzusehen. Andererseits bietet die Stichprobe für die Frage, inwieweit sich muslimische Jugendliche von nichtmuslimischen Jugendlichen, d.h. solchen mit wie auch solchen ohne Migrationshintergrund, in besonderer Weise abheben, aufgrund des gewählten Stichprobendesign interessante Aussagemöglichkeiten, weil die Muslime wie auch die Nichtmuslime (freilich zu unterschiedlichen Anteilen) denselben Klassen, Schulen und Stadtteilen entstammen, womit regionale Einflüsse schon im Stichprobendesign zum Teil kontrolliert sind.

Eine Analyse der Verteilung der Gesamtstichprobe der realisierten und verwertbaren Interviews über die verschiedenen Bildungsniveaus über die drei Städte hinweg (hier unterteilt in niedrig (i.e. BVJ, Hauptschule, IHR), mittel (Realschule, Gesamtschule) und hoch (Gymnasium)) zeigt keine signifikanten Unterschiede im Vergleich zur Verteilung der Grundgesamtheit der Jugendlichen dieser drei Städte.

Table 35: Vergleich der Verteilung der realisierten Stichprobe verwertbarer Fragebögen nach Bildungsniveau mit den Verhältnissen in der Grundgesamtheit der Jugendlichen in den Erhebungsorten

	Populationsverteilung 9. und 10. Jahrgang		Stichprobe (verwertbare Fragebögen)	
	n	%	n	%
niedrig (BVJ/FS/HS/IHR)	12 172	23.7%	685	25.5%
mittel (RS/GS)	21 201	41.2%	998	37.2%
hoch (GYM)	18 060	35.1%	1 000	37.3%
	51 433	100.0%	2 683	100.0%

Insoweit bildet die erreichte Stichprobe der Jugendlichen die Proportionen der verschiedenen Bildungsniveaus in etwa so ab, wie auch die Verhältnisse der Grundgesamtheit sich darstellen.

Eine gesonderte Betrachtung von Stichprobe und Grundgesamtheit für die muslimischen Jugendlichen ist mangels entsprechender Daten zur Grundgesamtheit so nicht möglich. Ggfs. bestehende systematische Effekte von Unterschieden der Verteilung über die Bildungsniveaus zwischen muslimischen Jugendlichen einerseits und Nichtmuslimen andererseits sind im Übrigen bei Vergleichen im Wege multivariater Analysen statistisch kontrollierbar.

Die im Folgenden dargelegten Befunde zu den Merkmalen der Analysestichprobe gestatten mit Blick auf die erreichten jugendlichen Muslime Vergleiche mit den Gegebenheiten der Telefonstichprobe, was Anhaltspunkte dafür bietet, ob mit Blick auf den familiären Hintergrund und die soziale Lage die Verhältnisse, wie sie sich in der muslimischen Wohnbevölkerung darstellen, auch bei den Jugendlichen in ihren Grundstrukturen so wiedergespiegelt werden.

5.3.2 Beschreibung der Analysestichprobe

Die Jugendlichen der Gesamtstichprobe (n=2.683) besuchen zu 59,1% die 9. und zu 40,9% die 10. Jahrgangsstufe (einschl. BVJ). Dies entspricht den Verhältnissen, wie sie in etwa auch in der Grundgesamtheit der Schüler dieser Jahrgangsstufen in den drei einbezogenen Städten zu finden sind. 53,1% der Befragten sind männlichen und dementsprechend sind 49,9% weiblichen Geschlechts. Die Jugendlichen sind im Mittel 15,7 Jahre alt (SD=.91).

Neben Analysen bezogen auf die Gruppe der jungen Muslime, die in dieser Untersuchung im Vordergrund stehen, werden zur Einschätzung der relativen Bedeutung der Befunde an mehreren Stellen auch Kontraste mit anderen Gruppen durchgeführt. Zu diesem Zwecke wurden die Jugendlichen drei Gruppen zugeordnet: (1) einheimische, nicht muslimische Jugendliche ohne Migrationshintergrund; (2) nicht-muslimische Jugendliche mit Migrationshintergrund und (3) Jugendliche, die dem Islam angehören.

Insgesamt sind n=1.553 Befragte der Stichprobe nicht dem Islam zugehörige, einheimische Deutsche ohne Migrationshintergrund (57,8%). Von ihnen gibt die Mehrzahl (79,3%) eine Zugehörigkeit zu einer christlichen Religionsgemeinschaft an. Etwa ein Fünftel (20,2%) gibt an, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören.

Jugendliche mit Migrationshintergrund, die nicht Muslime sind, haben mit n=630 einen Anteil von 23,5% an der Gesamtstichprobe. Diese Nichtmuslime mit Migrationshintergrund gehören

zu 80,1% einer christlichen Religionsgemeinschaft an. 13,4% geben an, keiner Religionsgemeinschaft anzugehören und 6,5% einer anderen Religionsgemeinschaft. Etwa zwei Drittel von ihnen besitzen eine deutsche Staatsbürgerschaft (68,2%), was auf die erheblichen Anteile der Jugendlichen aus Aussiedler- und Spätaussiedlerfamilien zurückzuführen ist (insgesamt 32,1%). Jugendliche türkischer Herkunft, die nicht Muslime sind, machen nur 1,6% dieser Migrantengruppe aus. Dies ist angesichts der Dominanz des Islam unter den Zuwanderern türkischer Herkunft so auch zu erwarten.

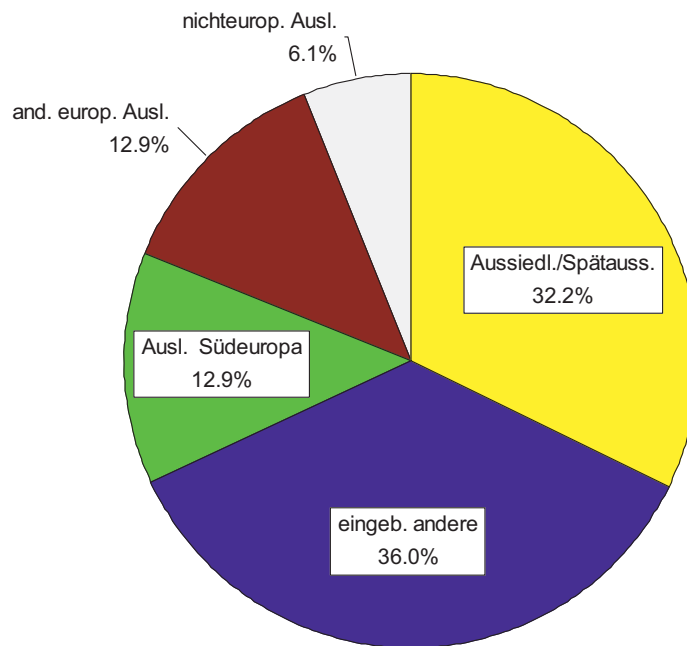


Abbildung 67: Nationale/ethnische Herkunft der nichtmuslimischen Jugendlichen mit Migrationshintergrund

Bei den jungen Muslimen (18,6% der Stichprobe) stellt sich die Geschlechtsverteilung (53,2% männlich) nicht anders dar als in der Gesamtstichprobe. Auch die Altersverteilung (M=15,8 Jahre; SD=.90) weicht nicht signifikant von der Gesamtstichprobe ab. Die Zuordnung zu den Jahrgangsstufen ist ebenfalls gleichartig, ohne signifikante Abweichung (56,4% 9. Jahrgang und 43,6% 10. Jahrgangsstufe oder BVJ), so dass die erreichten jungen Muslime mit den anderen Gruppen hinsichtlich Alter, Klassenstufe und Geschlechtsverteilung vollständig vergleichbar sind.

Die jungen Muslime weisen nahezu alle einen Migrationshintergrund auf (n=497). Lediglich drei Teilnehmer geben an, dass sowohl ihre Eltern als auch sie selbst von Geburt an die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen.

Bei diesen jungen Menschen könnte in den davor liegenden Generationen durchaus ein Migrationshintergrund bestanden haben. Dies ist für diese kleine Gruppe indessen nicht mehr nachvollziehbar, da hier sowohl Deutsch als Muttersprache als auch eine eigene deutsche Staatsbürgerschaft von Geburt an angegeben wurden. Als mittlerweile einheimische Muslime werden sie bei kontrastierenden Analysen gleichwohl der Gruppe der Muslime zugeordnet.

Etwas mehr als ein Drittel der jungen Muslime (39,5%) besitzt zum Zeitpunkt der Befragung die deutsche Staatsbürgerschaft. Dies entspricht den Verhältnissen, wie wir sie auch in der

repräsentativen telefonischen Bevölkerungsbefragung erkennen konnten, wo dieser Anteil bei 39,6% lag.

Hinsichtlich der nationalen/ethnischen Herkunft der Muslime, die anknüpfend an die Nationalität des Vaters/der Mutter zum Zeitpunkt von deren Geburt sowie unter Verwendung von Informationen zur Muttersprache (Selbstangaben) identifiziert wurde, zeigt sich in dieser Stichprobe ein Bild, das den Befunden der o.a. repräsentativen Bevölkerungsumfrage gleichfalls recht ähnlich ist. Angesichts der nationalen Herkunft der in Deutschland lebenden großen Zuwanderergruppen ist in der Schülerstichprobe, wie erwartet, der größte Teil der jugendlichen Muslime türkischer Herkunft (70.0%). Die zweitgrößte Gruppe stellen die jungen Muslime aus Iran/Irak/Afghanistan und Pakistan, die in der Analysestichprobe einen Anteil von 14,6% der erreichten Muslime bilden. Europäische Muslime bilden mit 8,6% die drittgrößte Gruppe. Andere nationale Herkünfte (Asien, Afrika, andere arabische Länder) stellen zusammen 6,2%. Jugendliche, bei denen sowohl die Eltern als auch sie selbst die deutsche Nationalität besitzen und die Deutsch auch als ihre Muttersprache angeben stellen mit 0,6% (n=3) eine extrem kleine Gruppe, für die gesonderte Analysen (etwa mit Blick auf Konvertiten) angesichts der Fallzahl letztlich nicht möglich sind.

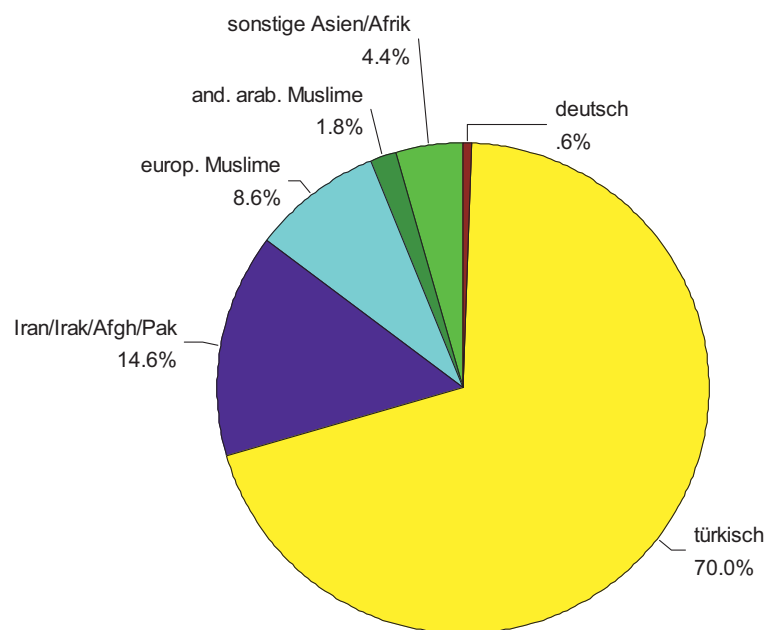


Abbildung 68: Nationale/geographische Herkunft der jugendlichen Muslime

Insgesamt ist die Verteilung der Nationalitäten sowie der ethnischen/geografischen Herkunft den Verhältnissen, wie sie in der Bevölkerungsbefragung gefunden wurden, sehr ähnlich, was dafür spricht, dass auf diesem Wege, bezogen auf großstädtische Agglomerationen, die Struktur der dort lebenden jungen Muslime auch bezogen auf Jugendliche in etwa abgebildet werden konnte. Insofern sind auch die Analysen zu der Frage, inwieweit sich auf der Ebene von Einstellungen zu Religion sowie zu politischen Fragen bei Jugendlichen vergleichbare, in gewissen Bereichen ggfs. besondere oder aber gänzlich andere Strukturen zeigen, als in der Bevölkerungsbefragung identifiziert werden konnte, als aussagekräftig anzusehen.

Die Verteilung über die Art des religiösen Bekenntnisses innerhalb des Islam entspricht in Rangfolge wie auch Größenordnung ebenfalls weitgehend dem, was bezogen auf die

Allgemeinbevölkerung der Muslime in unserer telefonischen Befragung festzustellen war. So sind von den Jugendlichen 56,7% Sunniten, 7,2% Schiiten, 13,8% Aleviten, 1,7% Ahmadi und 1,1% einer anderen Richtung zugehörig; 19,5% geben an, keiner speziellen Richtung des Islam anzugehören. Auch dies untermauert die strukturelle Vergleichbarkeit der hier erreichten Stichprobe mit Blick auf die in der Gesamtbevölkerung der Muslime zu erwartenden Gegebenheiten und indiziert in diesem Punkte eine gute Verallgemeinerbarkeit.

Im Vergleich zu den nichtmuslimischen Jugendlichen mit Migrationshintergrund halten sich die jungen Muslime im Durchschnitt bereits deutlich länger in Deutschland auf. So leben mehr als drei Viertel (77%) der jungen Muslime seit ihrer Geburt in Deutschland. Bei den Nichtmuslimen stellt die Gruppe derer, die seit ihrer Geburt (und das heißt als Migranten in zweiter, dritter oder weiterer Generation) in Deutschland leben, mit 48,9% einen deutlich geringeren Anteil. ($\chi^2 = 87.18$; $df=3$; $p<.001$).

Tabelle 36: Zuwanderungsalter muslimischer Jugendlicher und nichtmuslimischer Jugendlicher mit Migrationshintergrund

	Muslimische Jugendliche (gültige n=496)	Nichtmuslime mit Migrationshintergrund (gültige n=626)	total (gültige N=1.122)
<i>Zuwanderungsalter:</i>			
in Deutschland geboren	77.0%	50.3%	61.5%
Kindergartenalter (bis 6 J.)	14.5%	26.5%	21.5%
Grundschulalter (über 6 bis 10 J.)	4.6%	10.5%	8.1%
nach Grundschulalter (11 J. u. älter)	3.7%	12.6%	8.9%

Trotz dieses längeren durchschnittlichen Aufenthaltes in Deutschland ist das Bildungsniveau, das als einer der Indikatoren sozialer Partizipationschancen wie auch als Hinweis auf eine wichtige Dimension ge- bzw. misslingender Integration herangezogen werden kann, bei jungen Muslime nicht nur signifikant niedriger als bei den einheimischen Jugendlichen, sondern auch niedriger als bei den nichtmuslimischen Migranten ($\chi^2=176.79$; $df=4$; $p<.001$).

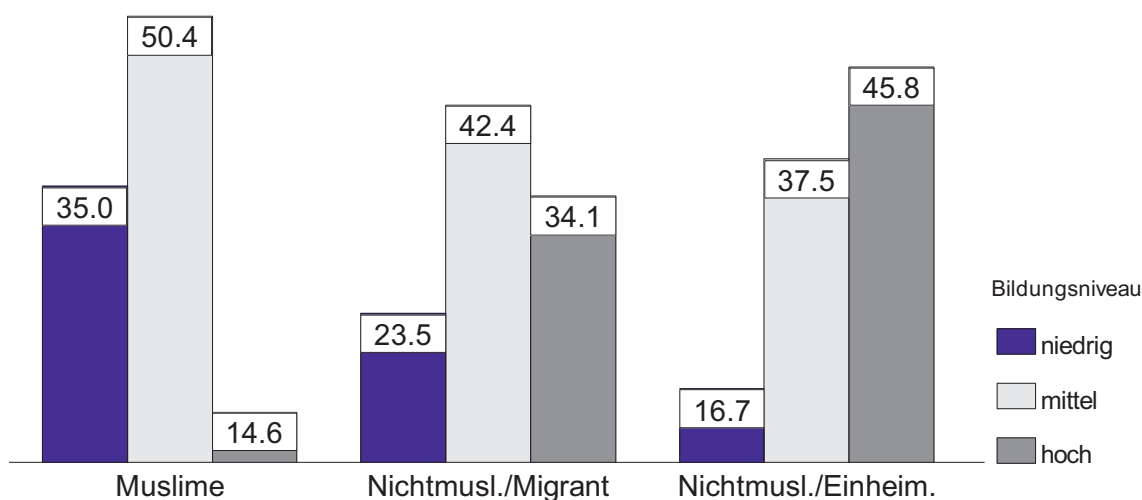


Abbildung 69: Bildungsniveau der Befragten Muslime im Vergleich zu nichtmuslimischen Migranten und nichtmuslimischen Einheimischen

So weisen die muslimischen Jugendlichen mit 14,6% eine sehr niedrige Gymnasialquote auf (hier als hohes Bildungsniveau bezeichnet). Die nichtmuslimischen Migranten haben demgegenüber einen fast doppelt so hohen Gymnasialanteil von 34,1%, bei den einheimischen Deutschen liegt diese Quote bei 45,8%. Der Anteil an Schülern in Förderschule, Hauptschule und BVJ (hier als niedriges Bildungsniveau codiert) ist mit 35,0% bei den jungen Muslimen auf der anderen Seite deutlich erhöht. Dieses Bild entspricht früheren Befunden (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003) und zeigt sich auch in aktuellen Studien zur Jugendkriminalität bezogen auf Migranten türkischer Herkunft (vgl. Baier et al., 2006). Insofern bestätigt sich das Bild früherer Studien, wonach erhebliche Bildungsnachteile bei jungen Muslimen in Relation zu anderen Jugendlichen bestehen, was gleichfalls mit den Befunden der Bevölkerungsbefragung gut in Einklang zu bringen ist.

Dies korrespondiert nämlich auch mit Unterschieden des Bildungsabschlusses der Eltern der Jugendlichen der drei Gruppen. Für die folgende Auswertung wurde dazu der höchste Schulabschluss von Vater und/oder Mutter herangezogen (Kriterium war der höchste Abschluss eines der Elternteile). In der Gruppe der jungen Muslime haben Vater und/oder Mutter zu wesentlich höheren Anteilen entweder gar keinen Schulabschluss erworben (19,5%) oder lediglich einen Volksschul- bzw. Hauptschulabschluss (25,5%), während die Gymnasialquote der Eltern der Muslime mit 32,0% erheblich geringer als in den Vergleichsgruppen ist ($\chi^2 = 278.32$; $df=6$; $p<.001$). Insofern handelt es sich bei den hier in der Befragung erreichten jungen Muslimen auch hinsichtlich des familiären Bildungshintergrundes zu weitaus größeren Anteilen um bildungsferne Gruppen, als das bei nichtmuslimischen Migranten festzustellen ist. Bei einheimischen Nichtmuslimen sind lediglich 15,5% mit maximal Volks- oder Hauptschulabschluss festzustellen, bei den nichtmuslimischen Migranten ist der diesbezügliche Anteil mit 20,4% etwas erhöht, bei den Muslimen indessen findet sich mit 45% eine ganz drastisch erhöhte Rate einer allenfalls niedrigen Bildung. Dies steht in Zusammenhang mit den hohen Anteilen der aus der Türkei stammenden Muslime, die als Arbeitsmigranten mit überwiegend geringer Schulbildung in Deutschland zumeist schon vor Jahrzehnten zugewandert sind.

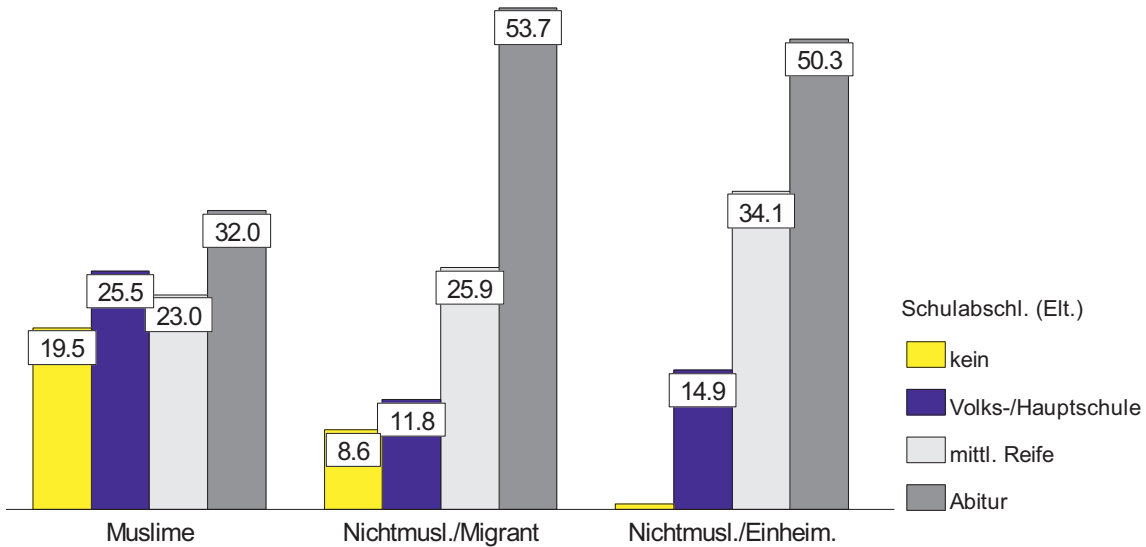


Abbildung 70: Höchster Schulabschluss der Eltern: Junge Muslime im Vergleich zu nicht-muslimischen Migranten und nichtmuslimischen Einheimischen

Auch diese Verteilung entspricht, mit nur geringen Abweichungen, in der Grundstruktur dem, was im Rahmen der telefonischen Bevölkerungsumfrage zu konstatieren war (dort lag z.B. der Anteil Gymnasialabschluss bei Muslimen bei 29,6% und Realschulabschlüsse bzw. mittlere Reife hatten dort 23,2%), was ein weiterer Hinweis auf die gelungene Abbildung sozialer Verhältnisse muslimischer Familien über die erreichte Schülerstichprobe ist.

Zur Analyse der sozialen Lage und des sozioökonomischen Status der Familien der Jugendlichen wurden – neben Arbeitslosigkeit und Sozialhilfebezug als Indikatoren relativer Deprivation und reduzierter sozialer Teilhabechancen – auch die berufliche Stellung (Status) der Eltern (sofern diese nicht arbeitslos sind) herangezogen. Kriterium der Auswertung war der höchste berufliche Status eines der beiden Elternteile.

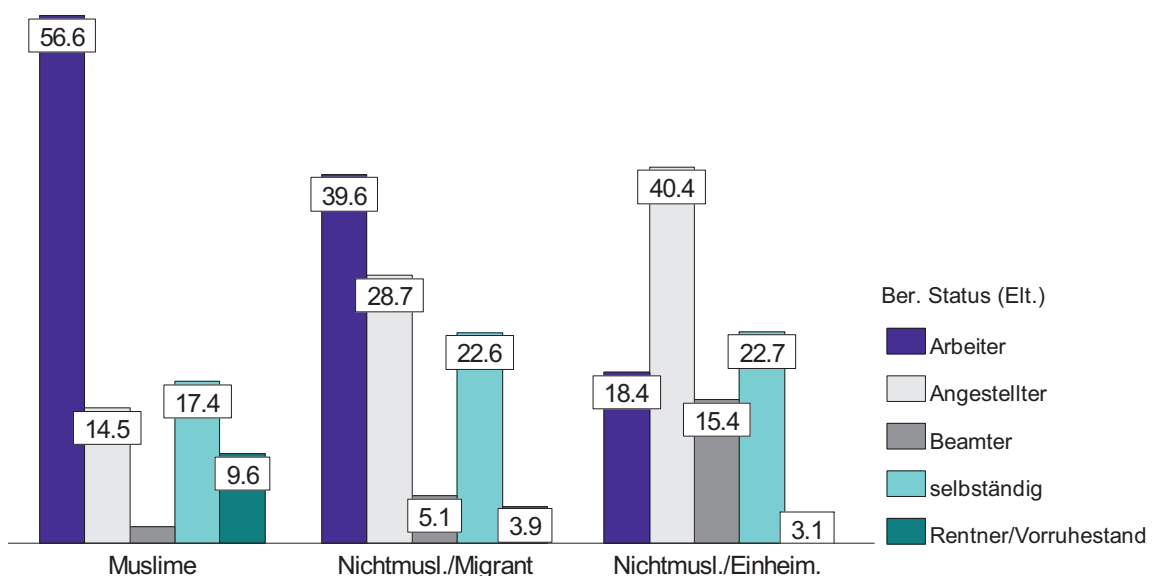


Abbildung 71: Aktueller beruflicher Status der Eltern: Junge Muslime im Vergleich zu nicht-muslimischen Migranten und nichtmuslimischen Einheimischen

Die Eltern der jugendlichen Muslime sind im Vergleich zu den nichtmuslimischen Migranten zu wesentlich höheren Anteilen als Arbeiter (sowohl angelernte als auch in Ausbildungsberufen qualifizierte Arbeiter) tätig (56,6%), während eine Tätigkeit in typischen Angestelltenberufen oder als Beamte bei ihnen deutlich seltener anzutreffen ist ($\chi^2 = 334.97$; $df=8$; $p<.001$). Bezogen auf die Muslime sind auch hier die Verhältnisse nahezu identisch wie in der telefonischen Befragung der muslimischen Wohnbevölkerung, wo die Quote der Arbeiter/Facharbeiter bei 58,1% lag.

Als weitere Indikatoren zur Feststellung einer möglichen sozioökonomischen Belastung der Herkunftsfamilien wurden die Jugendlichen gefragt, ob ihre Familie Sozialhilfeleistungen erhält und ferner, ob ihre Eltern (Vater und/oder Mutter) gegenwärtig arbeitslos sind. Zum Sozialhilfebezug der Familie machten $n=2.346$ aller Jugendlichen gültige Angaben. $N=96$ (3,6%) machten zu dieser Frage keine Angaben. Weitere $n=241$ (9,0%) erklärten, dass sie nicht wüssten, ob ihre Familie Sozialhilfe bezieht. Hinsichtlich der Arbeitslosigkeit des Vaters/Stiefvaters liegen gültige Angaben von $n=2.575$ Jugendlichen vor. Davon gaben 6,6% an, ihr Vater/Stiefvater sei aktuell arbeitslos. Etwa ebenso viele (6,9%) erklärten, dies nicht zu wissen. Bezogen auf die Mutter/Stiefmutter liegen von $n=2.602$ Jugendlichen gültige Angaben vor: 5,8% dieser Jugendlichen geben an, die Mutter/Stiefmutter sei arbeitslos und 2,8% erklärten, dies nicht zu wissen.

Die Angaben auf diese Fragen sind, angesichts der häufigen Angabe 'weiß nicht', zwar keine sehr zuverlässigen Indikatoren, da sie die tatsächliche Arbeitslosenzahl sowie die Zahl der Bezieher von Sozialhilfe vermutlich unterschätzen. Gleichwohl lassen sich diese Informationen in einem so genannten konservativen Indikator zusammenführen, in dem Jugendliche, die positiv erklären, der Haushaltsvorstand (in Abhängigkeit von Familienstruktur bestimmt) sei arbeitslos oder die Familie beziehe Sozialhilfe in der Kategorie "Arbeitslosigkeit/Sozialhilfe" als "ja" codiert werden. Bei diesem Indikator werden Jugendliche mit fehlenden Angaben oder der Angabe "weiß nicht" so behandelt, als wäre ihre Familie nicht von Arbeitslosigkeit und/oder Sozialhilfeabhängigkeit betroffen. Auf diese Weise handelt es sich eher um Unterschätzungen der sozioökonomischen Belastung, also eine konservative Schätzung des Mindestmaßes derartig bestimmter sozialer/wirtschaftlicher Belastungen der Familien.

Insgesamt sind danach $n=335$ der Jugendlichen durch Arbeitslosigkeit eines Elternteils und/oder Sozialhilfebezug der Familie betroffen (12,5%). Diese Rate ist bei den jungen Muslimen mit 17,8% sowie den jungen nichtmuslimischen Migranten mit 17,9% nicht unterschiedlich, sie ist aber deutlich höher, als bei den einheimischen Nichtmuslimen, wo sie mit 8,6% nur halb so hoch liegt ($\chi^2 = 51.91$; $df=2$; $p<.001$). Die Quote der Betroffenheit durch Arbeitslosigkeit entspricht in ihrer Größenordnung etwa dem, was auch in der telefonischen Befragung für die Allgemeinbevölkerung der Muslime festgestellt wurde, sofern man berücksichtigt, dass dort auch ein gewisser Anteil älterer Rentenbezieher erfasst wurden, die nicht als Eltern von Jugendlichen in Betracht kommen.

5.3.3 Zwischenfazit: Rücklauf und Analysestichprobe

Insgesamt wurde durch die Schülerbefragungen in quantitativer Hinsicht die vorgesehene Stichprobengröße von 500 muslimischen Jugendlichen erreicht. Es wurden weitere 2.183 nichtmuslimische Jugendliche erreicht, die für Vergleiche bei ausgewählten Themen in die

Analyse einbezogen werden. Die Rücklaufquote in den erreichten Klassen ist mit 79,9% aller in den Klassen unterrichteten Jugendlichen (einschließlich der am Befragungstag aus irgendwelchen Gründen Abwesenden) als sehr gut zu bezeichnen.

Die geplante Zielzahl der muslimischen Jugendlichen konnte, angesichts des letztendlichen Ausfalls eines Erhebungsortes, nur erreicht werden, indem an einem weiteren Erhebungsort eine Erhöhung des Stichprobenansatzes erfolgte.

Mit dieser Stichprobe werden auch die Proportionen der Bildungsniveaus, wie sie in der Grundgesamtheit der Jugendlichen der 9. und 10. Jahrgangsstufe anzutreffen sind, korrekt abgebildet. Eine signifikante Abweichung ist nicht zu erkennen.

Angesichts fehlender Daten über die Grundgesamtheit der Muslime – mithin auch über die Grundgesamtheit der Muslime der hier fokussierten Altersgruppe – ist für diese Zielgruppe ein Vergleich mit den sozialstrukturellen Merkmalen der erreichten Stichprobe der repräsentativen Telefonbefragung ein probates Mittel, sich der weiteren Frage zu nähern, inwieweit die für die Gesamtpopulation anzunehmenden Strukturen sich auch in der erreichten Stichprobe der Jugendlichen adäquat repräsentiert finden. Hier erweist sich, dass sowohl mit Blick auf die Verteilung der Religionsarten innerhalb des Islam als auch mit Bezug zu Bildung, beruflichem Status, Arbeitslosigkeit wie auch nationaler Herkunft, die Verhältnisse in der Gruppe der Schüler denen in der erreichten Gesamtbevölkerungsstichprobe sehr stark angenähert sind. Insoweit kann hier berechtigterweise von einer Repräsentation der sozialstrukturellen Verhältnisse der in Deutschland lebenden jungen Muslime durch diese Stichprobe gesprochen werden.

Über die repräsentative Bevölkerungsbefragung hinaus zeigt der Kontrast mit Jugendlichen, die als Nichtmuslime entweder einen Migrationshintergrund aufweisen oder aber als einheimische Deutsche in der Befragung erreicht wurden, dass bezogen auf dieselben Schulstandorte und dieselben sozialräumlichen Einzugsgebiete, die ja mit dieser Erhebung abgedeckt wurden, die jungen Muslime sowohl hinsichtlich ihrer eigenen Bildungsoptionen als auch mit Blick auf den Bildungshintergrund ihrer Herkunftsfamilien deutliche Nachteile gegenüber anderen Migranten wie auch gegenüber einheimischen Jugendlichen aufweisen. Junge Muslime sind danach eine durch erhöhte Bildungsferne gekennzeichnete Gruppe, und zwar trotz ihres im Durchschnitt im Vergleich zu anderen Migrantengruppen erheblich längeren Aufenthaltes. Diese Feststellungen stehen im Einklang mit dem, was wir in früheren Studien schon feststellen mussten (vgl. Wetzels et al. 2001; Wilmers et al., 2002; Enzmann, Brettfeld & Wetzels, 2004) und was auch insgesamt als ein gesicherter Befund migrationssoziologischer Arbeiten in Deutschland angesehen werden kann (vgl. dazu auch Wetzels & Brettfeld, 2003; s.a. Worbs & Heckmann 2003).

Hinsichtlich sozioökonomischer Belastungen der Familien durch Arbeitslosigkeit bzw. Abhängigkeit von Sozialhilfeleistungen stellt sich die Lage der jungen Muslime ähnlich dar wie die Lage nichtmuslimischer junger Migranten und ihrer Herkunftsfamilien. Beide sind in diesem Punkte deutlich stärker belastet als das für einheimische Jugendliche gilt. Auch dies ist ein Befund, der mit den Erkenntnissen mehrerer Jugendstudien völlig im Einklang steht und abseits des Hinweises auf besondere soziale Belastungen ein weiterer Indikator für die Aussagekraft der in dieser Studie erreichten Stichprobe darstellt.

5.4 Sprachlich soziale Integration und Integrationseinstellungen

Die Jugendlichen wurden in ähnlicher Weise zu ihrem Verhältnis zu Deutschland als Aufnahmeland und Lebensort befragt, wie die muslimische Allgemeinbevölkerung im Rahmen der o.a. telefonischen Befragung. Neben Fragen zur Selbstverortung als Mitglied der deutschen Gesellschaft und zur tatsächlich praktizierten sprachlichen und sozialen Integration wurde auch erhoben, welche Auffassungen zu Integration und kultureller Identität und der ggfs. erforderlichen Ausbalancierung unterschiedlicher Anforderungen die Jugendlichen vertreten.

In allen diesen Bereichen bietet die in der Befragung vorgenommene Erfassung nichtmuslimischer Jugendlicher die Option zu Vergleichen. Damit wird analysierbar, inwieweit junge Muslime sich mit Blick auf Integration und Integrationseinstellungen von anderen Migranten besonders unterscheiden.

Die Fragen zur Identifikation mit dem Aufnahmeland Deutschland wie auch die Fragen dazu, inwieweit sie sich in ihrem alltäglichen sozialen Umfeld der deutschen Sprache bedienen und in welchem Maße sie informell Kontakte zu Deutschen als Freunde pflegen, inwieweit es also zu einer sich auch im praktischen Alltag auswirkenden, gelebten sozialen Integration kommt, wurden nur jenen Jugendlichen gestellt, die nicht angaben, dass Deutsch ihre Muttersprache sei (ohne nicht mindestens eine zweite Sprache als Muttersprache zu benennen).

Von den Jugendlichen mit Migrationshintergrund (n=1127; 42,0% der Stichprobe)²⁵ geben n=150 (13,3%) an, dass Deutsch ihre Muttersprache sei. Dabei handelt es sich nahezu ausschließlich um Jugendliche aus Aussiedlerfamilien (24,4%) und Jugendliche, die als Kinder eingebürgerter Eltern in Deutschland geboren sind (67,8%). Von den jungen Muslimen geben nur n=5 an, dass Deutsch ihre Muttersprache sei. Bei ihnen handelt es sich gleichfalls um Muslime mit deutscher Staatsbürgerschaft die bereits in mindestens der zweiten Generation in Deutschland leben.

5.4.1 Identifikation mit Deutschland und praktizierte sprachlich-soziale Integration

Hinsichtlich der Identifikation mit Deutschland zeigt sich bei den Jugendlichen eine starke Verbundenheit mit dem Heimatland. Im Vergleich zu den Resultaten der Bevölkerungsbefragung ist der Anteil der jungen Muslime, die sich 'völlig' oder 'eher' als Deutsche fühlen mit 5,1% nur halb so groß wie in der Befragung der Allgemeinbevölkerung festzustellen war (Gesamtbevölkerung: 12,2%). Etwa ein Drittel der jungen Muslime (32,0%) nimmt eine doppelte Zuordnung vor (sowohl als Deutscher als auch dem Heimatland verbunden), ein weiteres Drittel sieht sich in der Tendenz etwas stärker mit dem Heimatland verbunden (35,7%) und mehr als ein Viertel (27,2%) fühlt sich nur dem Heimatland verbunden. Damit dominiert in der Selbstdefinition bei mehr als der Hälfte der jungen Muslime das Heimatland, welches zumeist (für drei Viertel) nicht der Geburtsort, sondern das Heimatland der Eltern oder Großeltern ist.

25 Die drei jungen Muslime, die angeben, einheimische Deutsche zu sein, werden an dieser Stelle nicht berücksichtigt.

Table 37: Selbstverortung als Deutscher oder als Angehöriger des Herkunftslandes: Junge Muslime und nichtmuslimischen Jugendlichen mit Migrationshintergrund im Vergleich

	völlig als Deutscher	eher als Deutscher	beides	eher dem Heimatland verbunden	nur dem Heimatland verbunden	gültige N
<i>Muslime mit Migrationshintergrund</i>	<u>0.6%</u>	<u>4.5%</u>	32.0%	35.7%	27.2%	485
<i>Nichtmuslime mit Migrationshintergrund</i>	2.9%	9.9%	35.6%	30.7%	<u>20.8%</u>	475
Total	1.8%	7.2%	33.8%	33.2%	24.1%	960

Eine Selbstverortung als Deutscher ist bei jungen Muslimen signifikant seltener anzutreffen als bei jungen nichtmuslimischen Migranten ($\chi^2 = 23.68$; $df=4$; $p<.001$). Bei den nichtmuslimischen Migranten ist allerdings das Muster ähnlich. Eine überwiegende Selbstdefinition als Deutscher ist auch hier (freilich ohne Berücksichtigung derer, die Deutsch als ihre Muttersprache benennen) eher selten anzutreffen (12,8%). Die Verbundenheit mit dem Herkunftsland ist bei einer qualifizierten Teilgruppe von etwa einem Viertel (20,8%) sehr stark ausgeprägt. Eine starke Verbundenheit mit dem Heimatland ist bei den jungen Muslimen somit zwar sehr ausgeprägt, stellt sich aber als allgemeines Phänomen junger Migranten dar, für die Deutsch nicht ihre Muttersprache ist.

Ein wichtiger Indikator einer im Alltag auch umgesetzten sozialen Integration in die Aufnahmegesellschaft ist das Ausmaß informeller sozialer Beziehungen und Kontakte zu deren Mitgliedern. Hierzu wurde erhoben, wie groß der Anteil Deutscher unter den eigenen Freunden ist. Während die jungen Muslime zu 63,3% berichten "gar keine" oder "nur wenige" ihrer Freunde seien Deutsche, liegt diese Quote bei den nichtmuslimischen Migranten mit 47,1% deutlich niedriger ($\chi^2 = 47.57$; $df=4$; $p<.001$). Auffallend ist, dass trotz der Integration in die Schule (es handelt sich schließlich um schulbasierte Befragungen) etwa jeder zehnte Jugendliche mit Migrationshintergrund berichtet, gar keine deutschen Freunde zu haben.

Table 38: Kontakte zu gleichaltrigen Freunden: Anteil der einheimischen Deutschen unter den Freunden bei jungen Muslimen und nichtmuslimischen Jugendlichen mit Migrationshintergrund

	gar keine	nur wenige	etwa die Hälfte	überw. Deutsche	nur Deutsche	gültige N
<i>Muslime mit Migrationshintergrund</i>	11.5%	51.8%	28.0%	<u>8.0%</u>	<u>0.6%</u>	485
<i>Nichtmuslime mit Migrationshintergrund</i>	9.7%	<u>37.4%</u>	28.8%	21.6%	2.5%	476
Total	10.9%	44.6%	28.4%	14.8%	1.6%	961

Als ein Aspekt einer alltäglichen Kontaktpraxis wurde (begrenzt auf die Teilstichproben in Köln und Augsburg, bei denen dieses Item nachträglich hinzugefügt wurde) auch erhoben, ob bzw. wie oft die Jugendlichen im letzten Jahr zu Deutschen nach Hause eingeladen worden sind. Von den jungen Muslimen gaben 24,6% an, dass dies im letzten Jahr 'nie' geschehen sei. Weitere 18,1% gaben an, dies sei nur 'selten' vorgekommen. Bei den jungen nichtmuslimischen Migranten ist die Häufigkeit der Einladung zu Deutschen signifikant höher ($\chi^2 = 33.79$; $df=4$; $p<.001$). Nie eingeladen wurden hier nur 15%, selten 10,6%, hingegen 'sehr oft' 28,9% (der Vergleichswert für die jungen Muslime liegt bei 14,7%).

Die Quote derer, die sich ihrem Heimatland stärker verbunden fühlen als dem Aufnahmeland Deutschland wie auch die Rate Jugendlicher, die gar keine oder nur wenige Kontakte zu einheimischen Deutschen haben, ist sowohl bei Muslimen als auch bei Nichtmuslimen jeweils

in der Gruppe derer, die bereits in Deutschland geboren wurden, signifikant erhöht im Vergleich zur Gruppe derer, die nicht bereits in mindestens der zweiten Generation hier leben, sondern nach ihrer Geburt zugewandert sind. Damit finden sich für die große Gruppe der jungen Migranten der zweiten Generation etwas verstärkte Probleme einer Identifikation und praktischen sozialen Einbindung in Deutschland. Dies gilt für Muslime wie auch für Nichtmuslime, für letztere freilich auf einem niedrigerem Niveau.

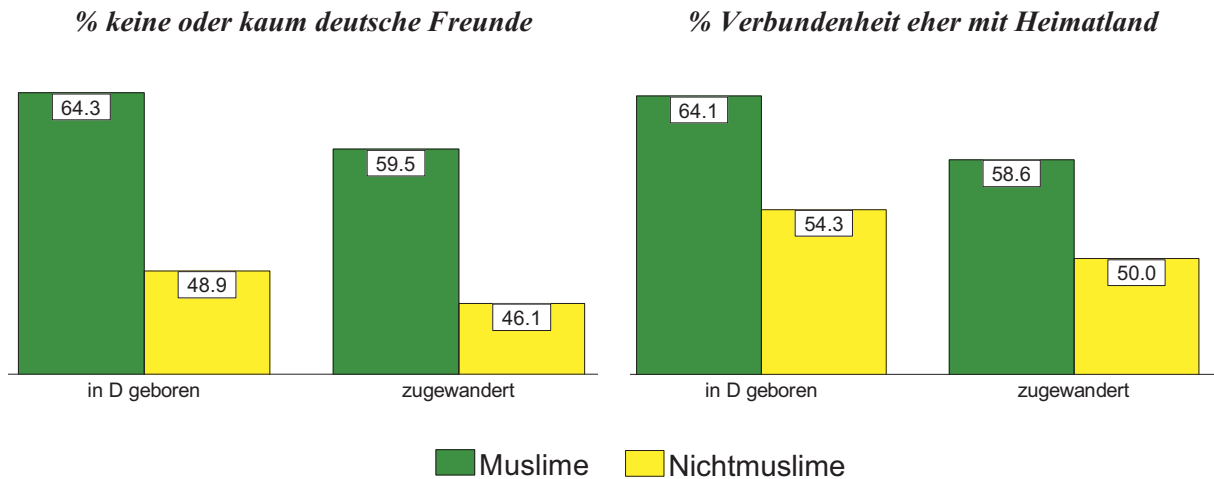


Abbildung 72: Soziale Kontakte und Verbundenheit mit Herkunftsland im Vergleich für in Deutschland geborene und nach Geburt zugewanderte Jugendliche mit Migrationshintergrund

Zur Erfassung der sprachlichen Dimension der Integration in die deutsche Gesellschaft wurden Maße der Sprachperformanz erhoben. Gefragt wurde, wie oft die Befragten in ihrem Freundeskreis Deutsch sprechen, wie oft sie im Familienkreis Deutsch sprechen, welchen Anteil deutschsprachige Druckerzeugnisse an ihrer Zeitschriften-/Zeitungslektüre haben und zu welchen Anteilen Fernsehsendungen, die sie schauen, deutschsprachig sind.

In den Familien wird erwartungsgemäß deutlich häufiger die Muttersprache gesprochen als im Freundeskreis. Knapp zwei Drittel der jungen Muslime sprechen im Freundeskreis nur deutsch oder häufiger Deutsch als die Muttersprache. Im familiären Bereich sind dies hingegen mit 32,6% nur etwa halb so viele.

Tabelle 39: Gebrauch der deutschen Sprache in Familie und Freundeskreis: junge Muslime und nichtmuslimische Jugendliche im Vergleich Migrationshintergrund

	nie Deutsch	selten Deutsch	gleich häufig Deutsch und Muttersprache	häufiger Deutsch	nur Deutsch
Zu Hause mit Eltern oder Geschwistern					
<i>junge Muslime</i>	4.1%	19.3%	44.0%	25.5%	7.1%
<i>Nichtmuslime mit Migrationshintergrund</i>	9.4%	25.1%	35.5%	21.9%	8.1%
Mit deinen Freunden in der Freizeit					
<i>junge Muslime</i>	0.6%	7.3%	25.3%	31.3%	35.5%
<i>Nichtmuslime mit Migrationshintergrund</i>	2.5%	8.5%	16.3%	25.4%	47.2%

Bei den muslimischen Jugendlichen findet sich in der Tendenz ein etwas häufigerer Gebrauch der deutschen Sprache im familiären Rahmen im Vergleich zu den jungen Nichtmuslimen (T=2.74; df=942.5; p<.01). Mit Blick auf die Freunde ist der Unterschied nicht signifikant.

Bei jugendlichen Muslimen ist demnach der Gebrauch der deutschen Sprache im Freundeskreis deutlich häufiger (nur 7,9% selten oder nie) als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung, wo 38,3% angegeben hatten, unter Freunden selten oder nie die deutsche Sprache zu verwenden.

Hinsichtlich des Sprachgebrauchs bei der Mediennutzung geben die jugendlichen Muslime deutlich häufiger an, deutschsprachige Zeitungen zu lesen oder Sendungen in deutscher Sprache zu sehen, als im Kontext der Befragung der muslimischen Gesamtbevölkerung festzustellen war.

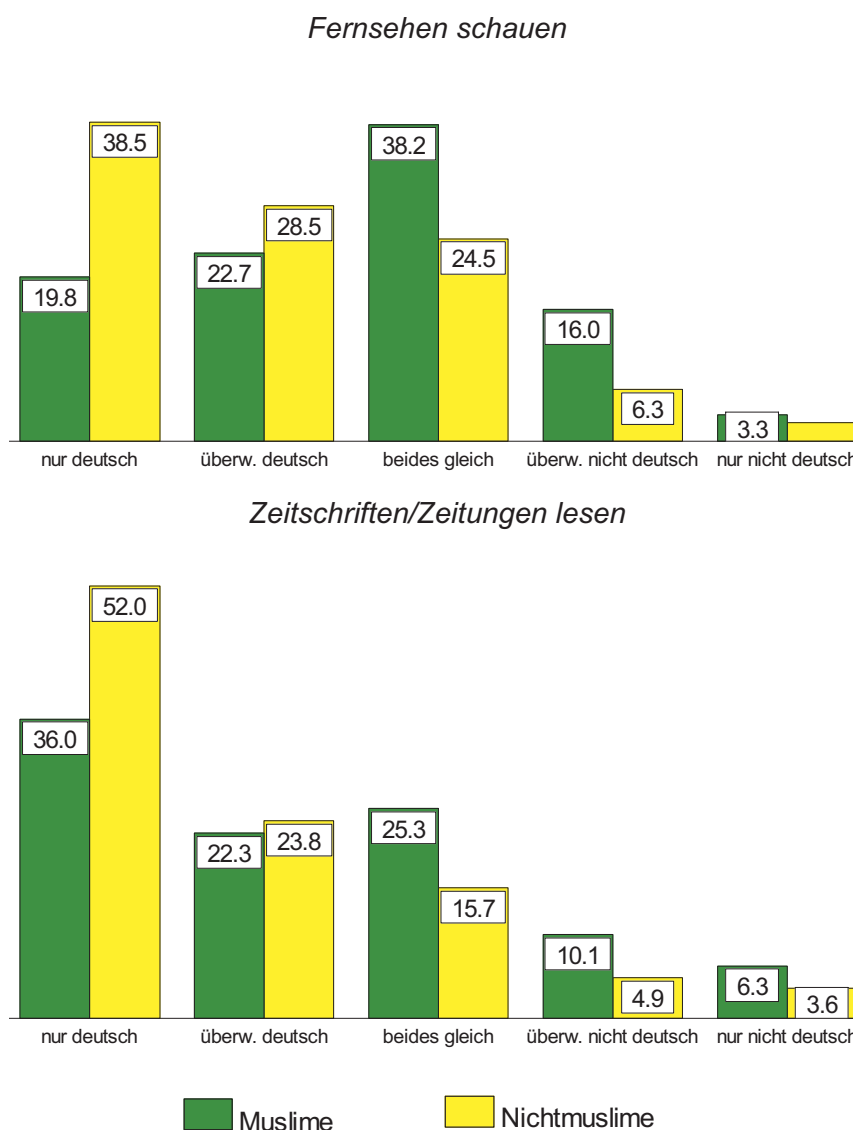


Abbildung 73: Sprachgebrauch bei Medienkonsum (Fernsehen und Zeitungen/Zeitschriften): Junge Muslime im Vergleich zu nichtmuslimischen Migranten

Überwiegend oder ausschließlich Sendungen in nichtdeutscher Sprache sehen aber immerhin noch 19,3% der jungen muslimischen Migranten. Diese Quote ist bei den Nichtmuslimen deutlich geringer (8,6%) ($\chi^2 = 67.73$; df=4; p<.001). Dies gilt auch für Zeitungen/Zeitschriften. Hier geben 16,4% der jungen Muslime an, ausschließlich oder überwiegend nicht

deutschsprachige Printprodukte zu lesen. Auch diese Quote ist bei den nichtmuslimischen Jugendlichen deutlich niedriger ($\chi^2=36.62$; $df=4$; $p<.001$).

Aus den Items zum Sprachgebrauch im Freundeskreis sowie bei TV-Konsum und Zeitschriftenlektüre einerseits und den Angaben zum Anteil Deutscher an den Freunden, der Häufigkeit der Einladung durch Deutsche sowie der Selbstidentifikation als Deutscher wurde eine Skala der praktizierten sprachlich-sozialen Integration (Integrationspraxis) gebildet. Diese hat in der Teilstichprobe der jungen Migranten (Muslime sowie Nichtmuslime) eine zufrieden stellende interne Konsistenz von $\text{Alpha}=.82$. Die Werte dieser Skala können zwischen 1 und 5 variieren. Je höher die Ausprägung, desto stärker beschreiben sich die Probanden als in sprachlich-sozialer Hinsicht praktisch integriert. Die Skala hat in der Gesamtstichprobe der Migranten einen Mittelwert von $\text{MW}=3.25$ ($\text{SD}=0.72$), die Werte sind näherungsweise normalverteilt.

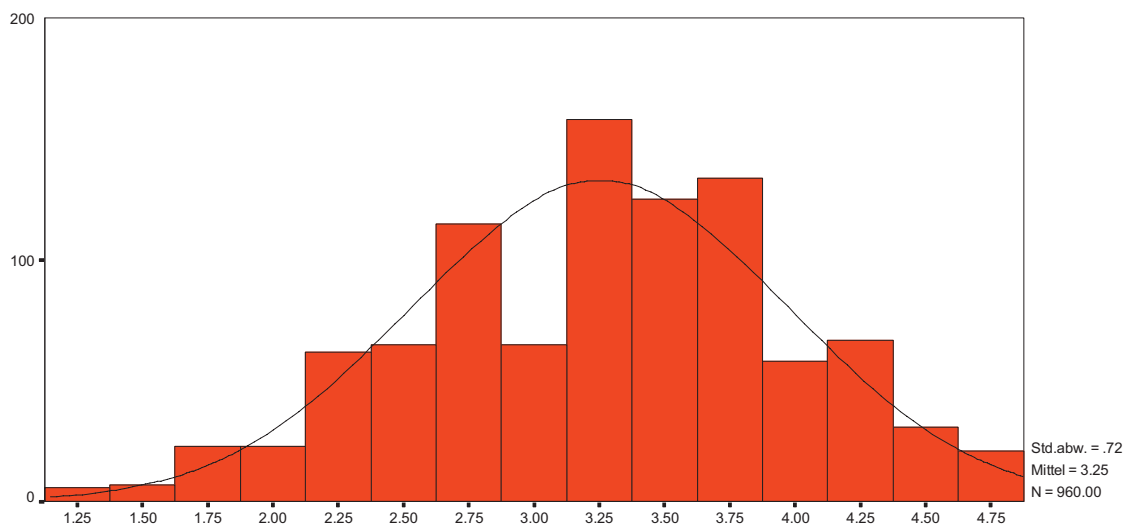


Abbildung 74: Verteilung der Werte der jungen Migranten (Muslime und Nichtmuslime) der Schülerstichprobe auf der Skala "Integrationspraxis"

Die jungen muslimischen Migranten ($\text{MW}=3,06$; $\text{SD}=.68$) weisen eine signifikant niedrigere praktische sprachlich-soziale Integration auf als die jungen Nichtmuslime ($\text{MW}=3,45$; $\text{SD}=.71$) ($T=-8.54$; $df=958$; $p<.001$). Zusätzlich zu dem Umstand, dass die Jugendlichen aus der Teilstichprobe der Nichtmuslime mit Migrationshintergrund zu wesentlich höheren Anteilen angeben, dass Deutsch ihre Muttersprache sei (diese sind in der Skala hier nicht erfasst), ist die praktische sprachlich-soziale Integration auch derjenigen Nichtmuslime, die Deutsch nicht als ihre Muttersprache ansehen, deutlich besser als die der jungen Muslime. Anders als in der Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung unterscheidet sich die praktische sprachlich-soziale Integration nicht nach Geschlecht.

Zur Illustration der Verteilung der Ausprägung der praktischen sprachlich-sozialen Integration wurde ein vierstufiger kategorialer Indikator gebildet: Personen mit Skalenwerten < 2 werden als schlecht, bei Skalenwerten ≥ 2 und < 3 als mäßig, bei Skalenwerten ≥ 3 und < 4 als zufrieden stellend bis gut und bei Skalenwerten ≥ 4 als gut bis sehr gut sprachlich-sozial integriert kategorisiert. Danach sind 5,2% der jungen muslimischen Befragten als kaum und 35,7% als nur mäßig sprachlich-sozial integriert zu kennzeichnen. Das heißt für 40,9% der muslimischen Jugendlichen finden sich mit Blick auf ihre praktische sprachlich-soziale

Integration durchaus Probleme und Optimierungserfordernisse. Bei den Nichtmuslimen liegt diese Quote mit 21,6%, nur halb so hoch ($\chi^2 = 62.22$; $df=3$; $p < .001$).

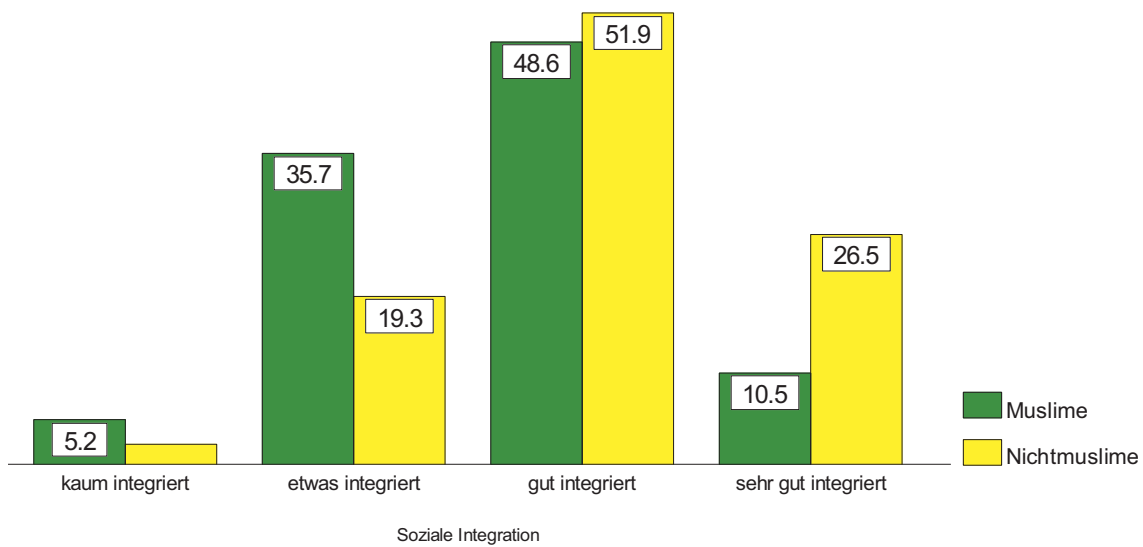


Abbildung 75: Grad der praktischen sprachlich-sozialen Integration: Junge Muslime im Vergleich zu nichtmuslimischen Migranten

Ein Vergleich unter Beachtung des Zeitpunkts der Zuwanderung nach Deutschland zeigt – freilich bei den jungen Muslimen unter dem Vorbehalt, dass drei Viertel in die Kategorie der in Deutschland Geborenen fallen und somit die Fallzahlen in den übrigen Kategorien klein sind –, dass der Anteil mit allenfalls mäßiger Ausprägung sprachlich-sozialer Integration unter den in Deutschland Geborenen bemerkenswert hoch ist (44,6%). Im Kontrast dazu zeigt sich bei den Nichtmuslimen, dass deren Grad der Integration um so besser ist, je länger sie in Deutschland leben, was in erster Linie auf ihre Sprachperformanz zurückzuführen ist.

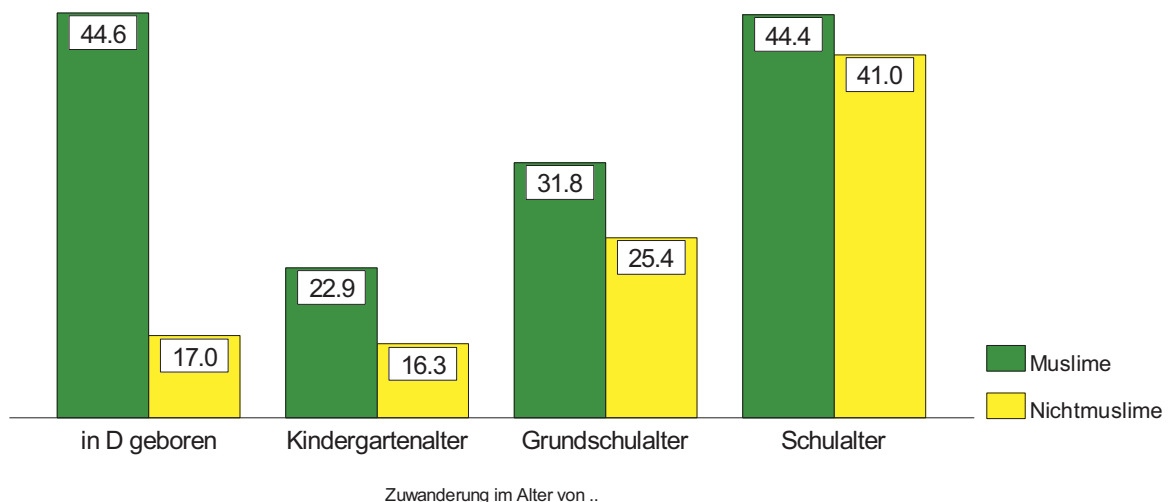


Abbildung 76: Sprachlich-soziale Integration nach Zuwanderungszeitpunkt (Rate gar nicht/nur mäßig sprachlich-sozial integrierter Schüler); junge Muslime im Vergleich zu Nichtmuslimen)

5.4.2 Einstellungen zu Integration

Neben der praktizierten sprachlichen und sozialen Integration wurden alle Jugendlichen (einschließlich der einheimischen Deutschen) auch hinsichtlich ihrer persönlichen Einstellung zu Integrationsaspekten befragt. Die Frage lautete: "Wie sollten sich deiner Meinung nach Ausländer in Deutschland verhalten?" Inhaltlich enthalten die Items Aussagen im Spannungsfeld von Assimilation und Integration. Im Einzelnen geht es um den Stellenwert der Beibehaltung der Kultur des Herkunftslandes, der Notwendigkeit einer Verhaltensanpassung an die Kultur des Aufnahmelandes sowie der Akzeptanz und Befürwortung von sozialer Segregation.

Die Erstreckung dieses Teils der Befragung auf alle Jugendliche macht es möglich, die Haltungen der Muslime in Bezug zu denen anderer Migrantengruppen (Nichtmuslime) relativierend zu trachten. Die Einbeziehung der deutschen Jugendlichen wiederum kann Spannungen zwischen Bedürfnissen von Migranten einerseits und den Erwartungen der gleichaltrigen Repräsentanten der Aufnahmegesellschaft andererseits illustrieren.

Die Verteilung der Angaben der muslimischen und nichtmuslimischen Migranten auf die dazu präsentierten vier Items (Skalierung von 1="stimmt nicht" bis 4="stimmt genau") zeigt, dass die jungen Muslime stärker als die nichtmuslimischen Migranten auf eine Beibehaltung ihrer Kultur in Deutschland bedacht sind und eine Anpassung an die deutsche Kultur weniger befürworten. Die Haltungen zu Segregation unterscheiden sich demgegenüber zwischen diesen beiden Migrantengruppen kaum. Etwa ein Viertel erklärt, dass zwecks Beibehaltung der Kultur ein "unter sich bleiben" zu befürworten sei und nur knapp 10% befürworten eine Segregation zur Vermeidung von Problemen.

Tabelle 40: Integrationsbezogene Einstellungen, Verteilung der Einzelitems

	<i>junge muslimische Migranten</i>				<i>junge nichtmuslimische Migranten</i>			
	MW	SD	% Ja	<i>gültige N</i>	MW	SD	% Ja	<i>gültige N</i>
Ausländer in Deutschland sollten ihre Kultur beibehalten.	3.63	.64	94.3	487	3.11	.90	75.2	612
Zuwanderer, die nach Deutschland kommen, sollten ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen.	2.31	1.01	45.5	486	2.68	1.06	58.9	608
Ausländer, die in Deutschland ihre Kultur behalten möchten, sollten unter sich bleiben.	1.83	.99	25.5	483	1.93	1.03	26.6	610
Menschen aus verschiedenen Ländern sollten voneinander getrennt leben, um Probleme zu vermeiden.	1.43	.72	9.0	480	1.51	.79	11.3	612

Bezogen auf die jungen Muslime sind die Befunde denen sehr ähnlich, die im Rahmen der Befragung der muslimischen Wohnbevölkerung gefunden wurden. Auch junge Muslime erweisen sich als stark an der Beibehaltung ihrer heimatlichen Kultur interessiert. Ein substanzieller Unterschied ist in diesem Punkte zwischen den Jugendlichen und der muslimischen Allgemeinbevölkerung, bei der mit 94,4% eine vergleichbar große Gruppe die Beibehaltung der Herkunftskultur befürwortete, nicht zu erkennen. Die jugendlichen Muslime befürworten hingegen mit 45,5% wesentlich seltener eine Anpassung des Verhaltens an die Gegebenheiten der deutschen Kultur als die muslimische Allgemeinbevölkerung (dort lag diese Quote bei 82,6%). Umgekehrt ist die Befürwortung eines Rückzugs auf die Eigengruppe zwecks Erhalt kultureller Identität und Gebräuche bei muslimischen Jugendlichen mit 25,5% häufiger anzutreffen als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung (17,7%). Die Quote derer, die eine Trennung verschiedener Ethnien und Zuwanderergruppen zwecks Konfliktvermeidung befürworten ist hingegen mit 9% in etwa in derselben Größenordnung anzutreffen wie in der muslimischen Allgemeinbevölkerung.

5.4.2.1 Muster von Einstellungen zu Integration bei jungen Muslimen

Zur Identifikation unterschiedlicher Muster von Integrationseinstellungen wurde mit den vier o.a. Variablen eine Clusteranalyse durchgeführt. Diese Clusteranalyse wurde in einem ersten Schritt auf die jungen muslimischen Migranten, als der Hauptzielgruppe der vorliegenden Studie, begrenzt. Es findet sich eine gut interpretierbare Lösung mit drei klar voneinander getrennten Gruppen (Clustern). Angesichts der Stichprobenabhängigkeit des Verfahrens der Clusteranalyse ist es schon sehr bemerkenswert, dass die so gefundene Gruppierungen Merkmale aufweisen, die inhaltlich nahezu exakt jenen Mustern entsprechen, die auch in der Bevölkerungsbefragung gefunden werden konnten. Dies spricht für die Stabilität und Robustheit der auf diesem Wege identifizierten Formen von Integrationseinstellungsmustern.

Eine Überprüfung dieser Einstellungsmuster mittels einer Diskriminanzanalyse bestätigt die Stabilität und Robustheit der Clusterlösung. So konnten 98,2% der Fälle der muslimischen Jugendlichen diskriminanzanalytisch ihrer clusteranalytisch bestimmten Gruppe korrekt zugeordnet werden. Die Quote der Fehlklassifikationen bei Verwendung dieser Gruppierung ist somit extrem klein.

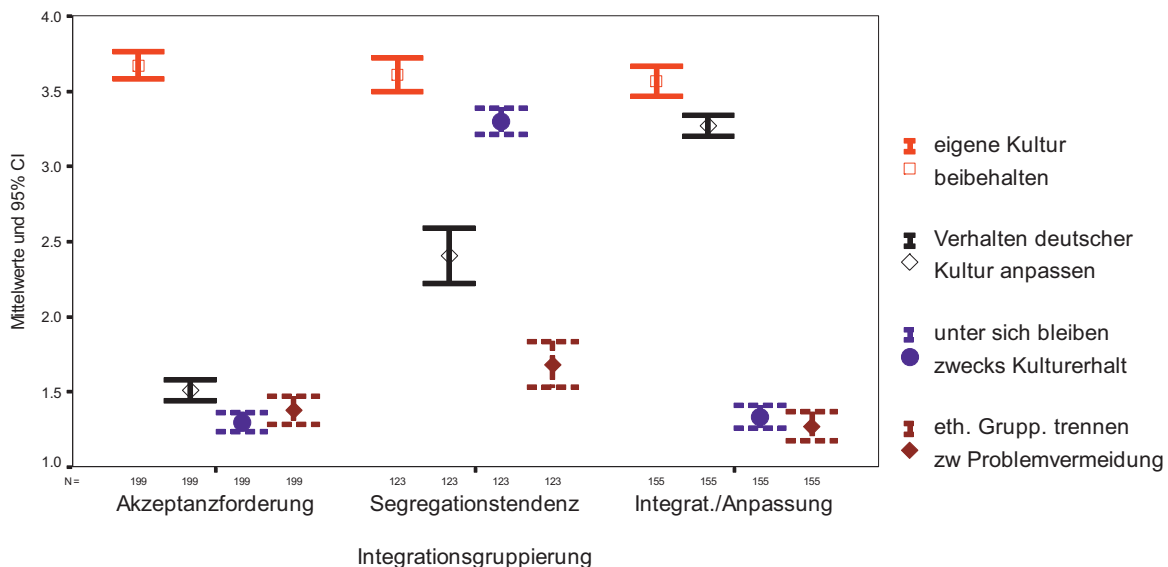


Abbildung 77: Gruppierung unterschiedlicher Kombinationen integrationsbezogener Einstellungen: Ergebnisse der Clusteranalyse (Mittelwert und 95% Konfidenzintervall der Angaben zu den Einzelitems der Personen in den identifizierten Clustern)

Die inhaltliche Interpretation dieser drei Cluster ist recht eindeutig. Die damit identifizierten drei Gruppen unterscheiden sich vor allen Dingen mit Blick auf die Ausprägungen der Befürwortung einer Anpassung an die deutsche Kultur, dem Grad der Zustimmung zu einer Segregierung zwecks Erhalt kultureller Identität und der Zustimmung zu einer Trennung ethnischer Gruppen zwecks Konfliktvermeidung. Das Interesse am Erhalt der eigenen Kultur innerhalb der Aufnahmegesellschaft Deutschlands ist hingegen bei allen drei Gruppen anzutreffen. Dies zeigen auch die Ergebnisse von Varianzanalysen, mit deren Hilfe die Unterschiede in den vier zur Gruppierung verwendeten Variablen nochmals auf statistische Signifikanz geprüft wurden.

Tabelle 41: Mittelwertvergleiche der Dimensionen für drei Muster der Integrationseinstellungen bei jungen Muslimen

	Cluster 1 "Akzeptanz- forderung"		Cluster 2 "Segregations- tendenz"		Cluster 3 "Integration/ Anpassung"		F	p
	MW	SD	MW	SD	MW	SD		
Zuwanderer sollten ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen	1.52 ^a	0.50	2.41 ^b	1.03	3.27 ^c	0.45	303.7	***
Ausländer in Deutschland sollten ihre Kultur beibehalten.	3.67	0.65	3.61	0.62	3.57	0.64	1.2	n.s.
Ausländer, die in Deutschland ihre Kultur behalten möchten, sollten unter sich bleiben.	1.30 ^b	0.46	3.30 ^a	0.49	1.34 ^b	0.47	799.1	***
Menschen aus verschiedenen Ländern sollten voneinander getrennt leben, um Probleme zu vermeiden.	1.38 ^b	0.68	1.68 ^a	0.85	1.27 ^b	0.61	12.3	***
N	199		123		155			
%	41.7%		25.4%		32.9%			

Anmerkung: Mit a, b, und c sind bei post hoc Vergleichen signifikant unterscheidbare Ausprägungen zwischen den Gruppen kenntlich gemacht.

Cluster 1, der 41,7% der jungen Muslime umfasst, lässt sich – ähnlich wie in der Befragung der Allgemeinbevölkerung – auch bei den Jugendlichen mit der Bezeichnung „*Akzeptanzforderung*“ adäquat charakterisieren. Neben der Befürwortung einer Beibehaltung der Kultur des Heimatlandes lehnen die Jugendlichen dieser Gruppe eine ethnische Separierung wegen Kulturerhalt oder Konfliktvermeidung ganz deutlich ab. Das eint sie mit den Jugendlichen des Clusters 3 und unterscheidet die Cluster 1 und 3 deutlich von Cluster 2.

Anders als in Cluster 3 lehnen die Jugendlichen aus Cluster 1 jedoch eine Anpassung des Verhaltens an die deutsche Kultur ganz deutlich ab. Insofern fordern sie, in ihrer kulturellen Eigenart wie auch Andersartigkeit verbleiben zu können, ohne sich abtrennen und separieren zu wollen, was als Forderung nach Akzeptanz ihrer anders gearteten Kultur und ihrer eigenen Verhaltenstraditionen durch die Umgebung der Aufnahmegesellschaft interpretiert werden kann.

Cluster 3, der etwa ein Drittel der jungen Muslime ausmacht (32,9%) zeichnet sich dadurch aus, dass neben einem Erhalt der eigenen Kultur zugleich eine Anpassung des Verhaltens an die Kultur des Aufnahmelandes Deutschland positiv gewertet, sozialer Rückzug auf die Eigengruppe oder kulturelle Segregation dagegen klar zurückgewiesen werden. Diese Gruppe ist insofern mit der Beschreibung "*Integration/Anpassung*" adäquat umschrieben, da sie die deutlichsten Tendenzen einer Anpassungsbereitschaft, freilich bei Betonung ihrer kulturellen Eigenart, formuliert. Eine völlige Assimilation, das heißt Anpassung unter Aufgabe der Heimatkultur, ist bei keiner Gruppe zu finden.

Etwa ein Viertel der Jugendlichen (25,4%) zeigen in *Cluster 2* eine Einstellungskombination, in der ganz deutlich ein Rückzug in die Eigengruppe zwecks Erhalt der eigenen Kultur befürwortet wird. Im Vergleich zu den anderen beiden Gruppen ist hier auch die Haltung zur Segregation zwecks Konfliktvermeidung etwas positiver, allerdings in einer Größenordnung, die immer noch in der Tendenz solche Separierungen eher wenig befürwortet. Insofern ist die Bezeichnung "*Segregationstendenz*" angemessen, da es sich nicht um vollständige Rückzüge von der Aufnahmegesellschaft handelt, sondern um vermehrte Tendenzen in diese Richtung. Die Ambivalenz in dieser Gruppe ist auch daran erkennbar, dass die Befürwortung einer Anpassung

des Verhaltens an die Kultur der deutschen Aufnahmegesellschaft in einem mittleren Bereich angesiedelt ist.

5.4.2.2 *Vergleich der Muster integrationsbezogener Einstellungen bei jugendlichen Muslimen und der muslimischen Wohnbevölkerung*

Zur Prüfung möglicher Unterschiede der Verteilung der Jugendlichen auf diese drei Gruppen integrationsbezogener Einstellungsmuster im Vergleich zur muslimischen Allgemeinbevölkerung wurden in einem weiteren Analyseschritt über eine Diskriminanzanalyse die muslimischen Jugendlichen, unter Verwendung des Gruppierungsalgorithmus der Bevölkerungsstichprobe, jenen Gruppen zugeordnet, die sich auf Basis der Daten der Telefonbefragung bilden ließen. Diese Verfahrensweise stellt sicher, dass die Zuordnungsalgorithmen für die beiden Stichproben identisch sind, so dass auch die Raten in den Gruppen direkt verglichen werden können.

Die Diskriminanzanalyse auf Basis der Ergebnisse der Clusterung der Telefonstichprobe führt dazu, dass von n=477 jugendlichen Muslimen n=413 Probanden derselben Gruppe zugeordnet werden, wie auf Basis der nur mit den Daten der Schülerbefragung durchgeführten Clusteranalyse. Damit sind die Klassifikationen zu 86,6% identisch, unabhängig vom verwendeten Basisdatensatz und insoweit bemerkenswert stabil. Hinsichtlich der wenigen Abweichungen zeigt sich: Jugendliche, die der Gruppe Akzeptanzforderung zugeordnet waren, werden auch bei Verwendung dieses auf die Telefonbefragung gestützten Algorithmus zu 100% derselben Gruppe zugeordnet; in der Gruppe "Segregationstendenz" bleiben n=81 von n=123 Jugendlichen in derselben Gruppe, d.h. diese Zuordnung ist zu 65,8% identisch. Vershoben werden n=42 Schüler, die allesamt der Gruppe "Akzeptanzforderung" zugeordnet werden. In der Gruppe "Integration/Anpassung" bleiben n=133 von n=155 in derselben Gruppe (85,8%), n=22 gelangen nach der Diskriminanzanalyse in die Gruppe Segregationstendenzen.

Eine Vergleich der Verteilung der Muslime aus der Telefonbefragung mit der Verteilung der muslimischen Jugendlichen aus der Schülerstichprobe zeigt hoch signifikante, inhaltlich bemerkenswerte Unterschiede ($\chi^2=205.16$; $df=2$; $p<.0001$). Die Anteile der Gruppe Segregationstendenz unterscheiden sich zwischen den beiden Stichproben nicht (Jugendliche: 21,6%; Allgemeinbevölkerung: 23,2%). Die Gruppe Akzeptanzforderung macht bei den muslimischen Jugendlichen jedoch einen Anteil von 50,5% aus, bei der Allgemeinbevölkerung hingegen nur 15,8%. Auf der anderen Seite macht die Gruppe Integration/Anpassung bei den Jugendlichen nur 27,9% aus, in der Allgemeinbevölkerung hingegen 61,0%.

Demnach sind jugendliche Muslime offenbar wesentlich stärker geneigt einzufordern, in ihrer kulturellen Eigenart akzeptiert und durch die Umgebung anerkannt zu werden, als das für die muslimische Allgemeinbevölkerung gilt. Die Bereitschaft zur Anpassung des Verhaltens an die Andersartigkeit der Umgebung der Aufnahmegesellschaft ist bei ihnen geringer als in der Allgemeinbevölkerung, die durch die Erwachsenen dominiert wird. Dies lässt sich als eine möglicherweise jugendtypische Form des Bestrebens nach Durchsetzung der eigenen noch fragilen ethnisch-kulturellen Identität junger Migranten in einer Entwicklungsphase der Identitätsfindung auffassen. Diese ist gerade für junge Migranten durch Friktionen und Widersprüchlichkeiten gekennzeichnet, und zwar um so schärfer, je größer die subjektiv erlebte Distanz zwischen Herkunftskultur und Kultur des Aufnahmelandes ist. Man könnte von einer für die Entwicklungsphase jugendspezifischen Form einer Widerständigkeit gegen die "Zumutungen" einer Anpassung des eigenen Verhaltens an die Mehrheitsgesellschaft sprechen, ein Widerstreben sich entgegen der subjektiv wahrgenommenen eigenen kulturellen Identität, unter als fremd empfundene Regeln einordnen zu sollen.

5.4.2.3 Muster integrationsbezogener Einstellungen bei muslimischen Migranten im Vergleich zu Nichtmuslimen mit Migrationshintergrund und einheimischen Jugendlichen

Die Fragen, wie sich Ausländer/Zuwanderer in Deutschland verhalten sollten, sind in gleicher Weise auch den jugendlichen Nichtmuslimen sowie den einheimischen Jugendlichen gestellt worden. Auf Basis jener Diskriminanzfunktion, durch welche die jungen Muslime einem der drei über eine Clusteranalyse identifizierten Muster integrationbezogener Einstellungen der Schülerstichprobe zuordnet werden konnten, wurden auch die jugendlichen Nichtmuslime sowie die jungen einheimischen Deutschen gruppiert. Ein Vergleich der Verteilung der Jugendlichen über diese Gruppen zeigt deutliche Unterschiede. Während die Gruppe "Akzeptanzforderung" wie o.a. bei den jungen Muslimen knapp über 40% ausmacht, ist sie bei den Nichtmuslimen deutlich geringer vertreten. Auffallend ist, dass bei einheimischen Jugendlichen – die in dieser Hinsicht eher eine Erwartung an andere (an Zuwanderer bzw. Ausländer) äußern als eine Forderung, die auch an sie selbst gestellt werden könnte – eine solche Haltung von nur einem Viertel zustimmend gewertet wird. Bei den deutschen Jugendlichen dominiert stärker die Auffassung, dass Migranten in Deutschland sich der Kultur des Aufnahmelandes anpassen sollten.

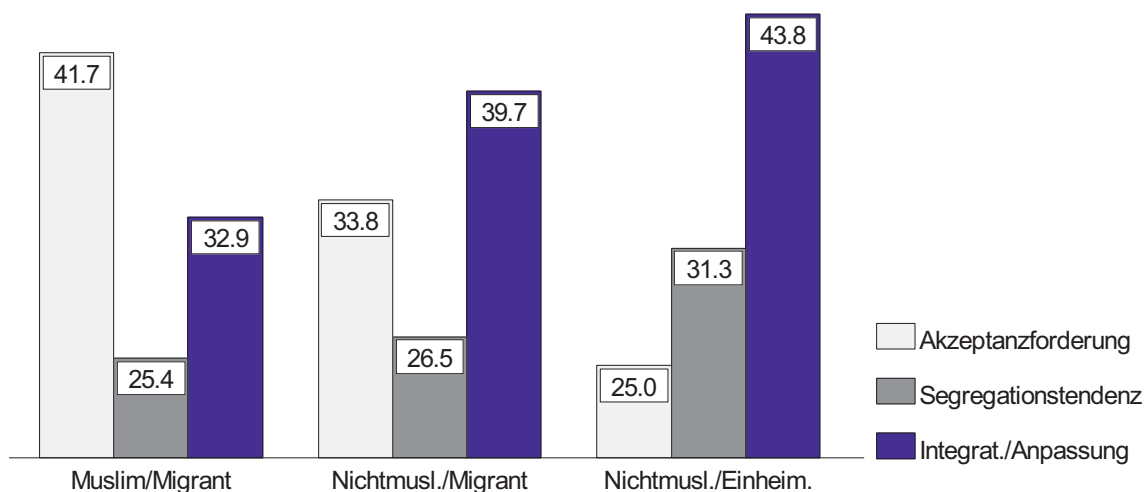


Abbildung 78: Gruppierung integrationsbezogener Einstellungsmuster bei Muslimen, nichtmuslimischen Migranten und einheimischen Nichtmuslimen

Dies zeigt auch ein Vergleich der Verteilungen der Angaben zu den Einzelitems. Knapp die Hälfte der einheimischen Jugendlichen vertritt die Auffassung, dass Ausländer in Deutschland ihre Kultur weiter beibehalten sollen. Diese Rate ist bei Migrantenjugendlichen deutlich höher. Weiter findet sich bei den einheimischen Jugendlichen die höchste Rate der Zustimmung für die Forderung nach Anpassung des Verhaltens an die deutsche Kultur. Darüber hinaus fällt unter den einheimischen Jugendlichen die Quote derer, die sich explizit für eine Trennung der verschiedenen Ethnien und Kulturen ausspricht deutlich höher aus als bei den Zuwanderern.

Insofern kann mit Bezug auf die integrationsbezogenen Einstellungsmuster der Jugendlichen, welche die Aufnahmegesellschaft repräsentieren, durchaus von einem markanten Anteil einer eher in Richtung Ausgrenzung und Nichtintegration tendierenden Teilgruppe von etwa einem Drittel gesprochen werden.

Tabelle 42: Integrationsbezogene Einstellungen, Vergleiche der Angaben zu den Einzelitems

	<i>Muslime Migranten</i>		<i>Nichtmuslime Migranten</i>		<i>einheimische Nichtmuslime</i>		<i>F-Wert</i>	<i>sig.</i>
	<i>MW</i>	<i>% Ja</i>	<i>MW</i>	<i>% Ja</i>	<i>MW</i>	<i>% Ja</i>		
Ausländer in Deutschland sollten ihre Kultur beibehalten.	3.63 ^c	94.3%	3.11 ^b	75.2%	2.67 ^a	59.3%	219.6	<.0001
Zuwanderer, die nach Deutschland kommen, sollten ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen.	2.31 ^a	45.5%	2.68 ^b	58.9%	3.02 ^c	71.9%	99.3	<.0001
Ausländer, die in Deutschland ihre Kultur behalten möchten, sollten unter sich bleiben.	1.83 ^a	25.5%	1.93 ^a	26.6%	2.07 ^b	31.3%	10.3	<.001
Menschen aus verschiedenen Ländern sollten voneinander getrennt leben, um Probleme zu vermeiden.	1.43 ^a	9.0%	1.51 ^a	11.3%	1.66 ^b	17.0%	15.6	<.001

Anmerkung: Mit a, b, und c sind bei post hoc Vergleichen signifikant unterscheidbare Ausprägungen zwischen den Gruppen kenntlich gemacht.

Damit wird zugleich auch eine Konfliktlinie im Kontext einer von Migration gekennzeichneten Gesellschaft bezeichnet, die sowohl für muslimische wie auch für nichtmuslimische Migranten im Alltagsleben bezogen auf ihre Peers relevant werden dürfte.

5.4.2.4 Exkurs: Fremdenfeindlichkeit und integrationsbezogene Einstellungsmuster bei einheimischen nichtmuslimischen Jugendlichen

Den einheimischen Jugendlichen war auch eine Itematterie vorgelegt worden, die bereits mehrfach in Studien zur Untersuchung von ausländerfeindlichen Haltungen verwendet wurde (vgl. Wilmers et al., 2002).

Es handelt sich um acht Items, die auf einer vierstufigen Skala hinsichtlich des Ausmaßes von Zustimmung/Ablehnung zu beantworten waren. Diese Fragen lassen sich verschiedenen thematischen Feldern zuordnen. Zwei Fragen betreffen ethnozentrische Überzeugungen (Überlegenheit der Eigen- und Abwertung von Fremdgruppen). In drei Fragen werden Einstellungen angesprochen, in denen Ausländer als Sündenböcke für negative wirtschaftliche Entwicklungen (Arbeitslosigkeit) oder als "Schmarotzer" (wirtschaftliche Ausnutzung durch Asylbewerber) angesehen werden. Zwei Fragen erfassen extrem ausländerfeindliche Haltungen (Befürwortung von Gewalt gegen Ausländer und kategorische Ablehnung des Zuzugs von Ausländern). Schließlich wird mit einer weiteren Frage die Toleranz gegenüber kultureller Andersartigkeit in Deutschland erhoben, die insoweit einen engen Bezug zu den o.a. integrationsbezogenen Einstellungsmustern aufweist.

Eine Faktorenanalyse dieser acht Items führt in der vorliegenden Stichprobe zu einer einfaktoriellen Lösung, die 61,7% der Varianz aufklärt. Die Skala ist mit Alpha=.91 hinsichtlich ihrer Reliabilität sehr zufrieden stellend.

Tabelle 43: Meinungen über Ausländer (Angaben einheimisch deutscher Jugendlicher)

	stimme gar nicht zu	stimme eher nicht zu	stimme eher zu	stimme völlig zu	MW	SD
<i>Ethnozentrische Einstellungen</i>						
Andere Nationen sind nicht so leistungsfähig wie die Deutschen.	50.7%	31.0%	11.6%	6.7%	1.74	0.91
Die Deutschen sind anderen Völkern grundsätzlich überlegen.	56.4%	28.3%	9.9%	5.4%	1.64	0.87
<i>Integrationsbereitschaft/Toleranz</i>						
Wer sich in Deutschland nicht anpassen kann, sollte das Land wieder verlassen.	20.5%	23.7%	28.9%	26.9%	2.62	1.09
<i>negative ethnische Zuschreibungen</i>						
Die Ausländer haben Schuld an der Arbeitslosigkeit in Deutschland.	35.2%	31.3%	21.9%	11.6%	2.10	1.01
Die meisten Asylbewerber wollen sowieso nur die Deutschen ausnutzen.	33.0%	33.1%	20.5%	13.4%	2.14	1.03
Die meisten Kriminellen sind Ausländer.	26.8%	29.8%	29.6%	13.8%	2.30	1.01
<i>explizite Ausländerablehnung</i>						
Deutschland den Deutschen - Ausländer raus.	60.9%	19.6%	11.3%	8.2%	1.67	0.97
Ich finde, Ausländer muss man "aufklatschen" und "raushauen".	66.1%	19.6%	7.3%	7.0%	1.55	0.90

Unter den einheimischen Jugendlichen finden sich, betrachtet man die Einzelitems, zwischen 14,3% und 19,5% Befragte, die extrem ausländerfeindliche Aussagen zustimmend beantworten. Auffallend ist, wie sich auch schon bei den integrationsbezogenen Einstellungsmustern gezeigt hat, dass etwas mehr als die Hälfte der Jugendlichen von einem strikten Anpassungserfordernis ausgeht; sofern Ausländer dem nicht entsprechen, befürworten diese Befragten, dass solche Zuwanderer das Land wieder verlassen sollten. Ethnozentrische Äußerungen im Sinne von Abwertungen anderer finden sich bei 18,3%, pauschale Aufwertung und Überlegenheitsbekundungen bei 15,3% der einheimischen Jugendlichen.

Recht ausgeprägt sind auch negative Zuschreibungen: So sehen 33,5% Ausländer quasi als Sündböcke, als Schuldige der Arbeitsmarktprobleme. Die Haltungen zu Asylbewerbern sind bei ebenfalls einem Drittel negativ getönt und 43,4% sind der Ansicht, dass die meisten Kriminellen Ausländer seien (was kriminalstatistisch bekanntlich falsch ist).

Die auf Basis dieser Items gebildete Skala hat eine Spannweite von 1-4. Ihr Mittelwert liegt bei MW=1.97 (SD=.76). Betrachtet man einen Skalenwert von 3 oder größer (unabhängig von der Verteilung in der Population) als indikativ für eine ausgeprägte ausländerfeindliche bzw. – ablehnende Haltung, dann sind 13,4% der befragten einheimischen deutschen Jugendlichen als deutlich ausländerfeindlich eingestellt zu bezeichnen.

Die Ausprägung ausländerfeindlicher Einstellungen unterscheidet sich hoch signifikant zwischen den nach ihren integrationsbezogenen Einstellungsmustern gruppierten einheimischen Jugendlichen ($F_{[2,1431]}=291.38$; $p<.0001$). So liegt der Mittelwert ausländerfeindlicher Einstellungen in der Gruppe "Akzeptanzforderung" bei 1.48, in der Gruppe "Integration/Anpassung" bei 1.85, während der Mittelwert in der Gruppe Segregation bei 2.54 liegt. Die Prozentrate der hoch ausländerfeindlich eingestellten Jugendlichen (Skalenwert von 3 und höher) illustriert dies eindrucksvoll: So liegt in der Gruppe "Akzeptanzforderung" deren

Rate bei 1,1%, in der Gruppe "Integration/Anpassung" bei 7,0%, in der Gruppe Segregationstendenzen hingegen bei 32,2%.

Somit lässt sich feststellen, dass unter den einheimischen Jugendlichen, die sich für eine Segregation von Zuwanderern aussprechen, in erheblichem Maße eindeutig ausländerfeindliche Haltungen vertreten werden. Dies unterstreicht einerseits, dass eine Einstellung Einheimischer, die durch eine Balance zwischen Anpassung und Integration gekennzeichnet ist (kulturelle Eigenständigkeit bei gleichzeitiger Anpassung an die Verhältnisse in der Aufnahmegesellschaft; 'Integration/Anpassung') nicht ohne weiteres mit Ausländerablehnung gleichgesetzt werden sollte. Dies ist vielmehr eher bei Einstellungsmustern der Fall, die gerade nicht Anpassung und Eingliederung, sondern Ausgrenzung der "Anderen" im Sinne von Segregation fordern. Insofern ist auch die Bedeutung von Segregation durchaus ambivalent. Bei Zuwanderern ist hier eher eine Bedeutung im Sinne von Erhalt der eigenen Kultur, Verteidigung eigener Identitätsentwürfe durch partiellen Rückzug auf die Eigengruppe ohne Aufgabe der Zugehörigkeit zur Aufnahmegesellschaft anzutreffen, bei Einheimischen demgegenüber eher Haltungen im Sinne von Ausgrenzung und Abschiebung ohnehin als missliebig empfundener "Anderer". Andererseits zeigt dies auch, dass junge Muslime im Umfeld ihrer Gleichaltrigen in erheblichem Maße mit Ausgrenzungstendenzen konfrontiert werden, was auf Seiten der Aufnahmegesellschaft bezogen auf den zweiseitigen Prozess von Integration nicht unerhebliche Hindernisse markiert.

5.4.2.5 Vorurteile gegen Muslime unter nichtmuslimischen Einheimischen und Migranten

Eine spezifische Form einer vorurteilsbehafteten, ablehnenden Haltung, die sich speziell auf Muslime richtet, wurde in der Erhebung gleichfalls erfasst. Allen Nichtmuslimen wurde auf einer von -3 bis +3 reichenden, siebenstufigen Skala die Aussage "Muslime sind intolerant und gewalttätig" sowie "Länder, in denen der Islam vorherrscht, sind meistens unmenschlich und unzivilisiert" vorgelegt. Während die zweite Aussage noch als eine nicht unmittelbar personengerichtete, vorurteilsbehaftete Aussage zu Staaten ausgestaltet ist, lässt sich die erste Aussage klar als ein personenbezogenes, pauschalisierendes negatives Urteil erkennen. Für die folgende Darstellung wurde die Skala auf die Werte 1-7 transformiert.

Tabelle 44: Negative Haltungen zu Muslimen und islamischen Ländern bei einheimischen und Nichtmuslimen mit Migrationshintergrund

	Migranten, Nichtmuslime			einheimische Nichtmuslime			F- Wert	sig.
	MW	SD	% Ja (Skalen- wert >=6)	MW	SD	% Ja (Skalen- wert >=6)		
Muslime sind intolerant und gewalttätig.	3.56	2.15	22.6%	3.20	2.04	17.1%	13.14	<.001
Länder, in denen der Islam vorherrscht, sind meistens unmenschlich und unzivilisiert.	3.62	2.02	20.3%	3.42 ^c	1.94	15.8%	4.89	<.05

Nichtmuslimische Migranten sind danach tendenziell etwas stärker den Muslimen gegenüber negativ eingestellt als einheimische Nichtmuslime. Beschränkt man die Betrachtung auf die personenbezogenen negativen Vorteile, so begegnen 22,6% der nichtmuslimischen Migranten

sowie 17,1% der einheimischen deutschen Jugendlichen den Muslimen mit dem pauschalisierenden Vorurteil der Intoleranz und Gewalttätigkeit in ausgeprägter Form. Es erweist sich, dass bei den einheimischen deutschen Nichtmuslimen die Ausprägung von Ausländerfeindlichkeit mit $r=.63$ ($p<.0001$) in hohem Maße mit derartigen Mustern einer auf Muslime gerichteten negativen Bewertung korreliert ist. Dies bedeutet, dass junge Muslime in der Gleichaltrigengruppe, sowohl bezogen auf andere Zuwanderer als auch bezogen auf Einheimische, in relevantem Maße mit Zurückweisung und negativen Vorurteilen konfrontiert werden können. Das entsprechende Potenzial ist jedenfalls deutlich gegeben.

5.4.3 Zusammenhänge zwischen integrationsbezogenen Einstellungsmustern, sprachlich-sozialer Integration und der Identifikation mit dem Aufnahmeland

Es findet sich weiter ein klarer Zusammenhang zwischen der Art der integrationsbezogenen Einstellungsmuster einerseits und der praktischen, sprachlich-sozialen Integration andererseits ($F=12.3$; $p<.001$). Dieser zeigt sich sowohl für die muslimischen als auch für die nichtmuslimischen Migranten in ähnlicher Weise: der Interaktionseffekt für Religionszugehörigkeit und Integrationseinstellungsmuster ist statistisch nicht signifikant. Für die muslimischen Migranten findet sich beispielsweise in der Gruppe "Integration/Anpassung" eine deutlich bessere sprachlich-soziale Integration ($MW=3.19$; $SD=.69$), die signifikant höher ausfällt als die Werte der Gruppen "Akzeptanzforderung" ($MW=3.02$; $SD=.63$) und "Segregationstendenz" ($MW=2.99$; $SD=.74$), die sich untereinander nicht unterscheiden. Insgesamt sind die Unterschiede der praktischen sprachlich-sozialen Integration zwischen den Gruppen jedoch recht mäßig, was auch in der Studie der muslimischen Gesamtbevölkerung so zu erkennen war.

Weiter gilt sowohl für muslimische als auch für nichtmuslimische Migranten, dass die Ausprägung der Verbundenheit mit Deutschland, die Selbstverortung als Deutscher vs. als mit dem Heimatland verbunden, sich zwischen den drei Gruppen integrationsbezogener Einstellungsmuster signifikant unterscheidet. Am stärksten ist die Verbundenheit mit dem Herkunftsland in der Gruppe "Akzeptanzforderung", im Mittelbereich liegt die Gruppe "Segregationstendenz" und am geringsten ist sie in der Gruppe "Integration/Anpassung", d.h. hier ist die Selbstidentifikation als Deutscher am ehesten anzutreffen. In einer zweifaktoriellen Varianzanalyse hat das Muster der Integrationseinstellungen einen signifikanten Haupteffekt im o.a. Sinne ($F_{[2,926]}=27.5$; $p<.001$). Daneben existiert auch ein Haupteffekt der Religionsgruppe (Muslim vs. Nichtmuslim) ($F_{[1,926]}=19.8$; $p<.001$), d.h. dass die Identifikation mit Deutschland als Aufnahmeland bei den Muslimen geringer ist als bei den nichtmuslimischen Migranten.

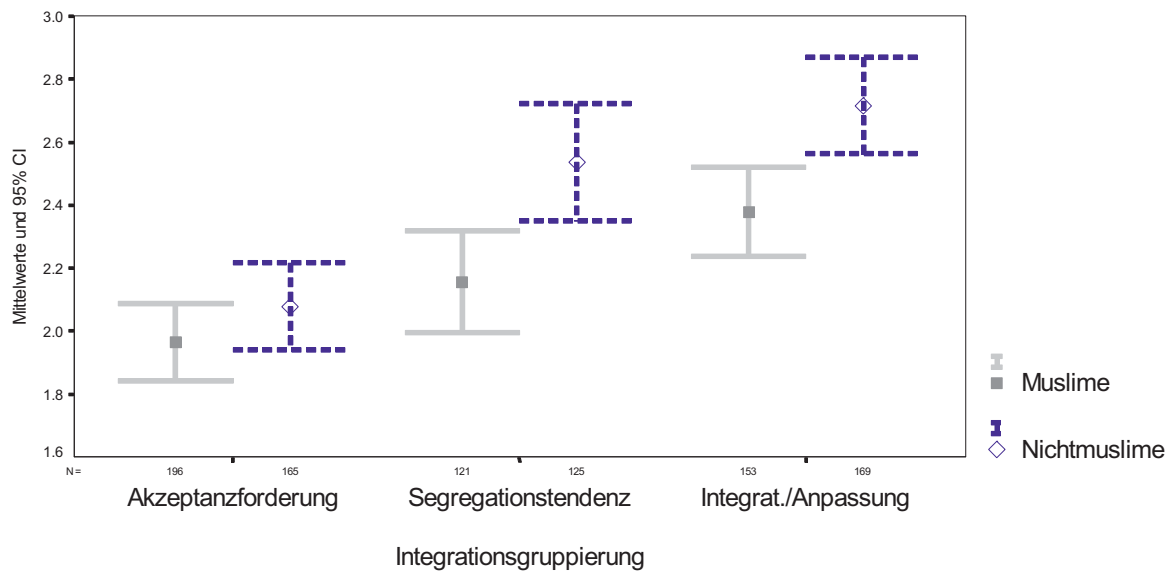


Abbildung 79: Mittelwerte der Verbundenheit mit Deutschland nach integrationsbezogener Einstellung: Vergleich Muslime und nichtmuslimische Migranten

Die Verbundenheit in der Gruppe „Integration/Anpassung“ liegt bei den jungen Muslimen dabei höher, als dies für die Gruppe „Akzeptanzforderung“ bei den Nichtmuslimen zu erkennen ist. Die Zusammenhänge sind für Muslime wie Nichtmuslime ähnlich, der Interaktionseffekt von Religionszugehörigkeit und Muster integrationsbezogener Einstellungen ist nicht signifikant.

5.4.4 Zwischenfazit: Sprachlich-soziale Integration und Integrationseinstellungen

Ähnlich wie bei der Befragung der muslimischen Gesamtbevölkerung, ist auch hier für die jugendlichen Muslime eine hohe Quote an Teilnehmern zu finden, die sich in sprachlich-sozialer Hinsicht als schlecht oder nur mäßig sprachlich-sozial integriert erweisen. Diese Quote liegt bei den Muslimen bei etwa 40%, bei den nichtmuslimischen Migranten hingegen nur bei etwa einem Fünftel. Insgesamt verdeutlicht dies, dass zwar nicht nur bei jungen Muslimen erhebliche Defizite der praktischen sprachlich-sozialen Integration bestehen, dass in dieser Gruppe solche Probleme jedoch deutlich ausgeprägter sind als bei anderen Migrantengruppen, auch wenn sie nicht ganz so stark sind wie in der muslimischen Allgemeinbevölkerung.

Auffallend ist, dass diese Probleme zu erheblichen Anteilen als Defizite sozialer Begegnungen bezeichnet werden müssen und weniger als Defizite der Sprachperformanz. So berichten etwa zwei Drittel der jungen Muslime, dass sie gar keine oder nur wenige deutsche Freunde haben. Insoweit verwundert auch nicht, dass sich eine Mehrheit von ebenfalls fast zwei Drittel eher mit dem Herkunftsland als mit Deutschland identifiziert und verbunden fühlt. Demgegenüber ist die Nutzung der deutschen Sprache im Alltag deutlich häufiger in der muslimischen Wohnbevölkerung anzutreffen. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass ein substanzieller Anteil, beispielsweise bei der Mediennutzung etwa ein Fünftel, sich überwiegend oder ausschließlich auf die Nutzung nichtdeutscher Angebote beschränkt. Als in sprachlicher Hinsicht wenig eingebunden erweisen sich unter den Jugendlichen etwa 10%, die auch im Freundeskreis überwiegend nicht Deutsch sprechen. Innerhalb der Familie handelt es sich um etwa ein Viertel, bei denen zu Hause mit den Eltern und Geschwistern kaum Deutsch gesprochen wird.

Hinsichtlich der Einstellungen zu Integration lässt sich, in gleicher Weise wie in der Bevölkerungsbefragung, eine Differenzierung zwischen drei Einstellungsmustern vornehmen. Die Ergebnisse multivariater Analysen erweisen sich insofern als bemerkenswert stabil. Bei den Jugendlichen zeigt sich allerdings eine etwas andere Verteilung über die drei Gruppen der Einstellungsmuster. Die Bereitschaft zur Anpassung an die Kultur der deutschen Aufnahmegesellschaft ist bei ihnen deutlich geringer als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung. Die Befürwortung von Segregationstendenzen ist unter muslimischen Jugendlichen in etwa in gleichem Maße anzutreffen wie in der muslimischen Allgemeinbevölkerung. In diese Richtung orientiert sich etwa ein Fünftel der jungen Muslime. Deutlich stärker ist indessen das Muster Akzeptanzforderung vertreten, das sich sowohl durch eine Ablehnung von Segregationstendenzen als auch eine Ablehnung der Anpassung an die Aufnahmegesellschaft kennzeichnet. Es ist ein Muster, das auf soziale Teilhabe insistiert, bei gleichzeitiger Anerkennung kultureller Eigenständig- und Andersartigkeit. Bei den jungen Muslimen ist dieses Muster, nimmt man den Algorithmus der Bevölkerungsstichprobe zum Maßstab, bei etwa der Hälfte der Jugendlichen zu erkennen.

Nichtmuslimische Migranten zeigen sich deutlich stärker anpassungsbereit als junge Muslime, während Segregationstendenzen bei ihnen in etwa gleichem Maße zu erkennen sind. Es ist zu vermuten, dass die hohe Prävalenz des Musters Akzeptanzforderung, das sich bei nichtmuslimischen Migranten auch zeigt, dort aber nur etwa ein Drittel betrifft, auch unter den Aspekten der Identitätssuche im Jugendalter zu bewerten und zu deuten ist.

Problematisch erscheint, dass junge einheimische Nichtmuslime in ihren Mustern der Einstellung zur Integration von Ausländern zu etwa einem Drittel, und damit deutlich häufiger als die jungen Migranten, Segregationstendenzen, die hier als Ausgrenzungstendenzen zu bezeichnen sind, befürworten. Damit werden jugendliche Zuwanderer seitens der einheimischen Gleichaltrigen in nicht unerheblichem Maße mit zurückweisenden, ausgrenzenden Haltungen konfrontiert. Dies zeigt sich auch anhand der Daten zu Ausländerfeindlichkeit. Etwa 13,4% der einheimischen Jugendlichen sind eindeutig als stark ausländerablehnend bis –feindlich zu bezeichnen. Etwa 30% formulieren negative Zuschreibungen im Sinne einer Sündenbockrolle der Ausländer für soziale und wirtschaftliche Probleme. Fast 50% sind der Ansicht, dass anpassungsunfähige Ausländer Deutschland wieder verlassen sollten. Damit ist ein erhebliches Konfliktpotenzial im Verhältnis der einheimischen Jugendlichen zu jungen Migranten umrissen, das sich hier auf soziale Kontexte bezieht, in denen auch die jungen Muslime dieser Befragung leben. Speziell auf den Islam und Muslime gerichtete negative Vorurteile finden sich sowohl unter den jungen nichtmuslimischen Migranten als auch unter den einheimischen Nichtmuslimen. Etwa ein Fünftel der nichtmuslimischen Jugendlichen vertritt eindeutige negative Vorurteile gegenüber Muslimen in extremer Form, indem diese pauschal als intolerant und gewalttätig etikettiert werden. Insoweit lässt sich in der Summe festhalten, dass bei den Muslimen Segregationstendenzen auch bei Jugendlichen eine deutliche Minderheit stellen. In sprachlicher Hinsicht bestehen bei ihnen erkennbare Defizite, besonders problematisch erscheint indessen die geringe Kontaktfrequenz alltäglich gelebter Begegnungen mit Gleichaltrigen der Aufnahmegesellschaft. Probleme der Integration erweisen sich hier zum einen nur teilweise als für Muslime spezifisch, im Sinne von etwas stärker ausgeprägt. Zum anderen handelt es sich um

Probleme, denen auf der anderen Seite eine substanzielle Ablehnung sowie negative Vorurteile seitens der gleichaltrigen Vertreter der Aufnahmegesellschaft gegenüberstehen.

5.5 Individuelle Diskriminierungserlebnisse und Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung

Ob eine Integration in die bundesdeutsche Aufnahmegesellschaft angestrebt wird bzw. ob entsprechende aktive Bemühungen weiter betrieben oder aber aufgegeben werden – z.B. im Sinne eines Rückzugs auf die Eigengruppe bis hin zur Bildung parallelgesellschaftlicher Strukturen – wird auch dadurch beeinflusst, inwieweit in Deutschland lebende Migranten die Aufnahmegesellschaft als offen, akzeptierend und ihnen wohl gesonnen, oder aber als verschlossen und ggfs. ihnen gegenüber als potenziell feindselig und ausgrenzend erleben. Individuelle Erfahrungen, die in Richtung einer Wahrnehmung der Ablehnung durch die Aufnahmegesellschaft interpretiert werden können, sind – neben der Versagung von Partizipationsmöglichkeiten – vor allem auch direkte individuelle Ausgrenzungs-, Benachteiligungs- und Viktimisierungserfahrungen, sofern diese als Akte erlebt werden, deren maßgebliche Motivation in Fremdenfeindlichkeit bzw. der zugeschriebenen Ausländereigenschaft begründet sind. Diese werden im Folgenden als individuelle Diskriminierungserlebnisse bezeichnet.

Davon zu unterscheiden ist die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung der Eigengruppe, d.h. einer unabhängig von individueller Viktimisierung möglichen Benachteiligung von Muslimen, die als eine Form stellvertretender Viktimisierung und Ungerechtigkeit erlebt werden kann. Bezogen auf Muslime ist hier zum einen die auf die Aufnahmegesellschaft, also Deutschland, bezogene Wahrnehmung einer Benachteiligung der Muslime im Sinne sozialer Exklusion und systematischer Benachteiligung zu nennen. Eine solche, kollektive Marginalisierungswahrnehmung kann sich indessen auch über die Aufnahmegesellschaft der betreffenden Migranten hinaus auf eine internationale Ebene beziehen, im Sinne dessen, dass die Situation der Muslime allgemein, in globaler Hinsicht als durch den Westen bedroht bzw. Muslime als im globalen Kontext ungerecht behandelt wahrgenommen werden.

5.5.1 Individuelle Diskriminierungserfahrungen in Deutschland

Die jugendlichen Migranten wurden befragt, inwieweit sie in Deutschland persönlich im letzten Jahr die Erfahrung gemacht haben, als Ausländer benachteiligt oder gar – in einer von Opferseite als mit ausländerfeindlicher Motivation verbunden erlebten Form – Opfer ausländerfeindlicher, aggressiver Akte wurden. Die dazu verwendeten Items wurden eingeleitet mit der Formulierung: "*Manche Menschen haben in Deutschland Situationen erlebt, in denen sie sich schlecht behandelt oder benachteiligt gefühlt haben, weil sie Ausländer sind oder wie Ausländer aussehen. Wie ist das mit Dir? Wie oft sind Dir im letzten Jahr folgende Dinge passiert?*"

Den Probanden sind insgesamt sieben verschiedene Begebenheiten, die als Benachteiligung oder feindselig gesinnte Akte aufgefasst werden können, vorgelegt worden. Die Antwortmöglichkeiten reichen von 1 = „nie“, über 2 = „einmal“, 3 = „2 bis 5mal“, 4 = „6 bis 10mal“ bis zu 5 = „mehr als 10mal“. Die Formulierungen entsprechen in ihrer Grundform dem, was auch in der Telefonbefragung erfasst wurde, lediglich die Verwendung der Anrede "Du" sowie die Nutzung jugendtypischer Beispiele unterscheidet die beiden Abfragemodi.

Knapp die Hälfte der jungen Muslime berichtet davon, als Ausländer komisch angeschaut, d.h. als irgendwie andersartig betrachtet worden zu sein. Unhöfliche Behandlungen beim Einkaufen berichten etwa ein Drittel der jungen Muslime, während gemeine Bemerkungen von fast zwei Drittel angegeben werden. In diesem Punkte unterscheiden sich Muslime und Nichtmuslime auch recht deutlich; die Quote solcher Erfahrungen ist bei den nichtmuslimischen Migranten nur etwa halb so hoch.

Tabelle 45: Individuelle Ausgrenzungs- und Viktimisierungserfahrungen als Ausländer im letzten Jahr (alle Migranten)

Wie oft im letzten Jahr...		Verteilung gültiger Antworten					gültige N
		nie	1 mal	2 bis 5 mal	6 bis 10 mal	mehr als 10 mal	
1. wurdest Du einfach nur komisch angeschaut, weil Du Ausländer bist?	Muslim	55.7	9.2	17.6	4.5	12.9	488
	Nichtmuslim	67.0	10.6	11.9	2.9	7.5	479
2. wurdest Du als Ausländer beim Einkauf unhöflich behandelt?	Muslim	62.4	12.5	15.7	3.5	5.9	489
	Nichtmuslim	74.1	11.9	8.8	2.3	2.9	479
3. wurden dir gegenüber als Ausländer gemeine Bemerkungen gemacht (z.B. "Geh doch zurück, wo Du herkommst.")?	Muslim	38.7	19.3	22.5	7.0	12.5	488
	Nichtmuslim	60.8	14.2	15.0	4.4	5.6	479
4. wurdest Du als Ausländer von anderen Menschen absichtlich beleidigt, beschimpft oder angepöbelt?	Muslim	50.0	19.1	16.8	5.7	8.4	488
	Nichtmuslim	60.0	15.3	14.4	4.6	4.8	478
5. wurdest Du als Ausländer bei Behörden, wie z.B. der Polizei oder der Ausländerbehörde, benachteiligt?*	Muslim	76.9	11.7	4.3	2.6	4.6	351
	Nichtmuslim	83.4	8.6	3.9	1.8	2.4	337
6. wurden Dir als Ausländer im letzten Jahr Sachen absichtlich beschädigt oder zerstört (z.B. Jacke oder Tasche)?.	Muslim	90.6	5.1	2.5	0.2	1.6	488
	Nichtmuslim	92.3	4.6	2.5	0.2	0.4	479
7. wurdest Du als Ausländer absichtlich geschlagen, getreten oder sonst wie tätlich angegriffen?	Muslim	89.5	6.6	2.0	0.2	1.6	488
	Nichtmuslim	90.6	5.8	2.3	0.6	0.6	480

*Anmerkung: nur in der Stichprobe Köln und Augsburg

Strafrechtlich möglicherweise relevante Viktimisierungserfahrungen, die nach der subjektiven Interpretation der Jugendlichen in der ihnen zugeschriebenen Ausländereigenschaft begründet sind, berichten etwa die Hälfte der jungen Muslime. Am häufigsten werden Beleidigungen (von etwa der Hälfte) angegeben. Demgegenüber sind Sachbeschädigungen (9,4%) und tätliche Angriffe (10,5%), die als Formen ausländerfeindlich motivierter Aggression erlebt wurden, zwar deutlich seltener, bei den Jugendlichen andererseits aber wesentlich häufiger anzutreffen als bei der Gesamtbevölkerung, was indessen generell für Viktimisierungserlebnisse durch strafrechtlich relevante Delikte für junge Menschen gilt (vgl. BMI/BMJ, 2006).

Auf Basis der Angaben zu diesen sieben Fragen wurde ein nach Intensität und Häufigkeit abgestufter ordinaler Indikator personaler Diskriminierungserfahrungen gebildet. Dieser ist in fünf Stufen von "keine Diskriminierungserlebnisse" (Stufe 1) bis "sehr schwere Diskriminierungserfahrungen" (Stufe 5) eingeteilt.

Tabelle 46: Kategorisierung personaler Diskriminierungserfahrungen als Zuwanderer

	nie	einmal	2 bis 5 Mal	6 bis 10 Mal	mehr als 10 Mal
1. komisch angeschaut	ND	LD	LD	LD	MD
2. unhöflich behandelt	ND	LD	LD	MD	MD
3. abwertende Äußerungen	ND	LD	LD	MD	MD
4. Beleidigungen / Beschimpfungen	ND	LD	MD	SD	SD
5. Benachteiligung bei Behörden	ND	MD	SD	SD	SSD
6. Beschädigung / Zerstörung von Sachen	ND	SD	SD	SSD	SSD
7. Tätlicher Angriff	ND	SD	SSD	SSD	SSD

Anmerkung: ND = nicht diskriminiert, LD = leichte Diskriminierung, MD = mittlere Diskriminierung, SD = schwere Diskriminierung, SSD = sehr schwere Diskriminierung (Schwerstdiskriminierung)

Eine solche Kategorisierung erlaubt es, den normativ a priori bestimmten Schweregrad einerseits und die Häufigkeit solcher Erlebnisse andererseits in einer einheitlichen ordinalen Skala abzubilden.

Junge Muslime berichten danach deutlich häufiger über Erfahrungen von Diskriminierung im Vergleich zu Nichtmuslimen ($\chi^2=30.75$; $df=4$; $p<.001$). So beschreiben 26,8% der jungen Muslime schwere oder sehr schwere Diskriminierungserlebnisse für die letzten 12 Monate. Bei den jungen Nichtmuslimen liegt diese Quote bei 20,0%.

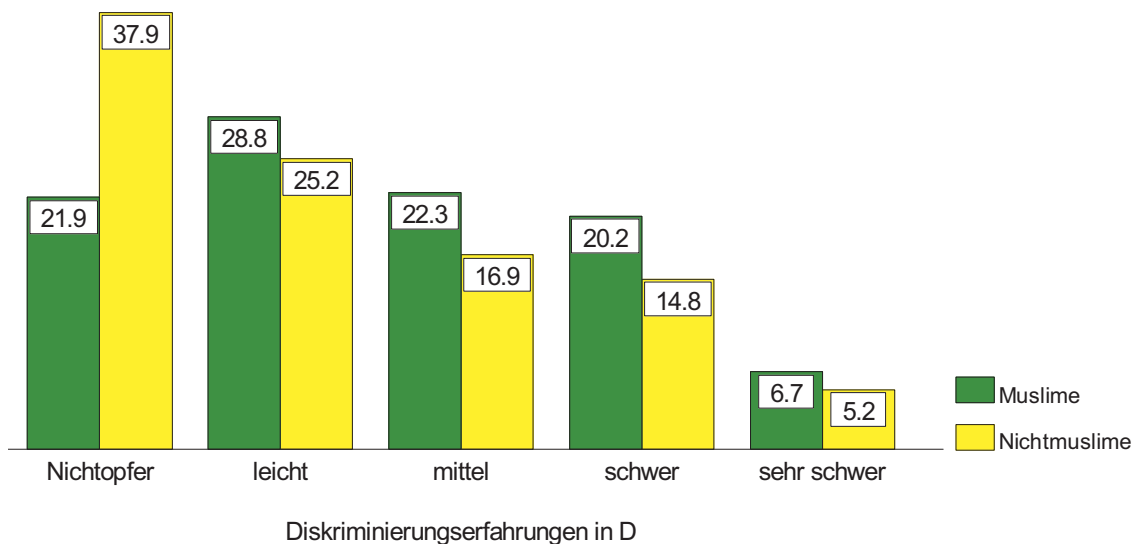


Abbildung 80: Raten für nach Intensität gruppierte Diskriminierungserlebnisse in Deutschland: Vergleich muslimischer und nichtmuslimischer Jugendlicher mit Migrationshintergrund

Dieser Unterschied ist interessanterweise nicht auf Differenzen der als ausländerfeindlich erlebten, personengerichteten körperlichen Aggression oder der Gewalt gegen Sachen zurückzuführen, sondern in erster Linie Erlebnissen sozialer Ausgrenzung, als Benachteiligung erlebter Abläufe in gesellschaftlichen Institutionen (Behörden) sowie als beleidigend erlebten sozialen Interaktionen im Alltag geschuldet.

Etwa ein Viertel der jungen Muslime beschreibt danach eine Erfahrungswelt im Aufnahmeland Deutschland, in der relevante und wiederholte Ausgrenzungs- und Aggressionserlebnisse, die sich auf ihren Status als Zuwanderer richten, offenbar zum Alltag gehören (i.e. schwere oder sehr schwere Diskriminierungserlebnisse).

Vergleicht man die Probanden nach der Qualität ihrer praktischen sprachlich-sozialen Integration, so zeigt sich mit Blick auf schwere Diskriminierungserlebnisse eine kurvilineare Beziehung: Die sprachlich-sozial sehr schlecht Integrierten auf der einen und die sehr gut Integrierten auf der anderen Seiten weisen die niedrigsten Diskriminierungsquoten auf. Dies dürfte am ehesten Gelegenheitsstrukturen geschuldet sein: Bei schlechter Integration reduziert sich qua Rückzug von der Aufnahmegesellschaft schon die Anzahl diskriminierungsanfälliger Interaktionen mit Personen außerhalb der Eigengruppe.

Andererseits ist die Gruppe derer, die berichtet, noch niemals, auch nicht leicht diskriminiert worden zu sein, bei den sprachlich-sozial besonders gut Integrierten am höchsten und bei den schlecht Integrierten am geringsten. Dies lässt sich dahingehend deuten, dass im Falle dessen, dass schlecht Integrierte sich nach außen bewegen, die Wahrscheinlichkeit deutlich erhöht ist, dass es zu Interaktionen kommt, die als diskriminierend erlebt werden. Da diese Episoden im Vergleich zu gut Integrierten jedoch seltener stattfinden, schlägt sich das in einem Indikator, der die Häufigkeit solcher Erlebnisse im Sinne der Zählung von Inzidenzen zum Kriterium der Gruppierung macht, so nieder, dass leichte Diskriminierungen (seltene Vorkommnisse) in der Gruppe mit schlechter Integration bemerkenswert oft stattfinden.

5.5.2 Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen

Neben der individuellen Erfahrung von Diskriminierung und Viktimisierung wurde auch der Frage nachgegangen, inwieweit die Jugendlichen die Lebenssituation in Deutschland so wahrnehmen, dass die Gruppe der in Deutschland lebenden Muslime generell benachteiligt wird.

Abweichend von der Befragung der Allgemeinbevölkerung, in der diese Fragen aufgrund des telefonischen Abfragemodus sich auf vierstufige Antwortmöglichkeiten beschränken mussten, wurde den Jugendlichen hier eine siebenstufige Skala (von -3="stimme gar nicht zu" über 0="unentschieden" bis +3="stimme völlig zu") vorgelegt. Diese erlaubt eine differenziertere Abstufung und enthält zudem eine Mittelkategorie, erzwingt also hier nicht eine Positionierung, was insbesondere bei Jugendlichen angemessen erscheint, die sich in dieser Hinsicht möglicherweise noch nicht klar orientiert haben bzw. über diese Kategorie auch "Nichtwissen" dokumentieren. Der praktizierte schriftliche Abfragemodus gestattet zudem eine grafische Präsentation, die es leicht macht, mit einer solch differenzierten Abstufung umzugehen. Für die Berechnung von Maßen der zentralen Tendenz wurde die Skala zunächst linear transformiert, so dass die Antwortoptionen von 1 (völlige Ablehnung) bis 7 (völlige Zustimmung) reichen mit der Mittelkategorie 4 (weder noch).

Die Fragen thematisieren eine generelle ablehnende Haltung der Deutschen gegenüber Muslimen, eine Benachteiligung speziell muslimischer Kinder in Deutschland sowie die (positiv formulierte) wahrgenommene Freiheit der Religionsausübung in Deutschland.

Hinsichtlich der Religionsausübung erleben die jugendlichen Muslime zu mehr als zwei Drittel die Situation so, dass Muslime in Deutschland nicht beschränkt werden. Eine eindeutig ablehnende Aussage zu diesem Statement machten lediglich 17,7%. Dies entspricht fast exakt den Befunden, wie sie sich auch in der Befragung der Allgemeinbevölkerung zeigen. Die Quote derer, die die deutsche Aufnahmegesellschaft als den Muslimen gegenüber ablehnend eingestellt erleben ist indessen mit 35,9% schon relativ groß. Etwas mehr als ein Viertel (28,2%) sind in diesem Punkte unentschieden, und mehr als ein Drittel lehnt diese Aussage als unzutreffend ab .

Tabelle 47: *Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen in Deutschland*

	MW	SD	Verteilung gültiger Angaben in %				
			<i>stimme gar nicht zu</i> (Skalenwert -3)	(Skalenwerte -2,-1)	<i>unentschieden</i> (Skalenwert 0)	(Skalenwerte +1,+2)	<i>stimme völlig zu</i> (Skalenwert +3)
Die Deutschen lehnen Muslime ab.	3.88	1.76	13.2	22.7	28.2	28.3	7.6
In Deutschland werden muslimische Kinder benachteiligt.	3.75	1.87	17.4	24.2	22.9	27.1	8.5
In Deutschland können Muslime ihre Religion frei ausüben.	5.22	1.72	2.9	14.8	15.4	35.9	31.0

Recht ähnlich verteilen sich die Angaben zu der Frage einer Benachteiligung muslimischer Kinder in Deutschland. Auch hier sind es etwas mehr als ein Drittel, (35,6%) die eine solche kollektive Benachteiligung wahrnehmen, ein Fünftel (22,9%) sind diesbezüglich unentschieden und 41,6% nehmen die Situation nicht in diesem Sinne wahr.

Zur Bildung eines Indikators kollektiver Marginalisierungserlebnisse für spätere Analysen wurde aus den ersten beiden Items eine Skala gebildet. Diese weist eine interne Konsistenz von $\alpha=.71$ auf. Bei Einbeziehung des dritten (recodierten) Items würde diese interne Konsistenz auf $\alpha=.55$ sinken, weshalb dieses Item bei der Bildung des Indikators nicht einbezogen wird. Diese Skala "kollektive Marginalisierungswahrnehmungen (national)" weist einen Mittelwert von $MW=3.82$ ($SD=1.61$) auf. Jenseits des absoluten Skalenmittelpunktes liegen 39,3% der Befragten.

Insgesamt ist damit die Wahrnehmung einer kollektiven Benachteiligung von Muslimen in Deutschland unter den Jugendlichen recht weit verbreitet. Etwas mehr als ein Drittel der jungen Muslime erlebt die gesellschaftliche Situation in Deutschland in dieser Weise. Damit ist diese Quote etwas niedriger als in der Allgemeinbevölkerung, wo sie bei fast der Hälfte der befragten Muslime liegt.

Auch den Jugendlichen wurden, wie den Probanden der Telefonbefragung, Fragen vorgelegt, welche die Einschätzung von Marginalisierung auf einer globalen Ebene betreffen, die in den letzten Jahren in Printmedien sowie Funk und Fernsehen in Form der Thematisierung der Situation in islamisch geprägten Staaten sowie als Nachrichten über Kriege und Terror einen zentralen Stellenwert eingenommen haben. Erhoben wurde, inwieweit die Jugendlichen die Darstellungen der Situation der Muslime in der Welt in einer Weise wahrnehmen, die zum einen eine beständige Niederdrückung, eine kollektive, auch stellvertretend erlebbare Viktimisierung der Muslime der Welt auf internationalem Parkett nahe legen und weiter, inwieweit die Jugendlichen die Wahrnehmung eines Generalverdacht als Problem benennen, mit dem Muslime auf globaler Ebene undifferenziert überzogen werden.

47,9% der Jugendlichen erklären eindeutig, dass die Situation der Muslime in Palästina sie betroffen mache. Damit ist diese Quote deutlich niedriger als in der Allgemeinbevölkerung, wo diese Rate bei 85% lag. Weiter stimmen 85,8% klar der Aussage zu, es sei schlimm, "dass die USA ungestraft Kriege gegen muslimische Staaten führen" könne. Fast 84,9% stimmen der Aussage zu, dass es sie wütend mache, wenn nach Terroranschlägen immer "als erste die Muslime verdächtigt" würden, was ein direktes Maß für die Bewertung eines Generalverdachts auf internationaler Ebene darstellt.

Tabelle 48: Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen auf internationaler Ebene durch muslimische Jugendliche in Deutschland

	MW	SD	Verteilung gültiger Angaben in %				
			stimme gar nicht zu (Skalenwert -3)	(Skalenwerte -2,-1)	unentschieden (Skalenwert 0)	(Skalenwerte +1,+2)	stimme völlig zu (Skalenwert +3)
Die Unterdrückung der Muslime in Palästina macht mich betroffen.	4.43	2.07	14.9	13.1	24.0	24.2	23.8
Meiner Meinung nach ist es schlimm, dass die USA ungestraft Kriege gegen muslimische Staaten führen können.	6.20	1.42	2.1	3.9	8.2	18.9	66.9
Es macht mich wütend, dass nach jedem Terroranschlag als erste die Muslime verdächtigt werden.	6.15	1.47	2.9	3.9	8.4	19.8	65.1

Auch die jugendlichen Muslime werden demnach durch internationale politische Ereignisse in einem hohen Maße berührt. Die Quote derer, die sich unentschieden äußert, fällt gerade bei diesen Fragen recht niedrig aus. Insgesamt bringen die Jugendlichen damit ein erhebliches Maß der Betroffenheit in einer weltpolitischen Dimension mit Bezug auf die Wahrnehmung einer negativen Behandlung der Gemeinschaft der Muslime zum Ausdruck.

5.5.3 Zwischenfazit: Individuelle Diskriminierung und kollektive Marginalisierung

Fast 80% der befragten jugendlichen Muslime haben im letzten Jahr im Aufnahmeland Deutschland mindestens eine Begebenheit erlebt, in denen sie sich aufgrund der ihnen zugeschriebenen Ausländereigenschaft als ausgrenzend behandelt und negativ bewertet gefühlt haben. Stuft man die Formen solcher individueller Diskriminierungserfahrungen nach Schweregraden, dann ist die überwiegende Mehrzahl nicht von massiveren Formen der individuellen Diskriminierung und Viktimisierung betroffen. Schwere oder sehr schwere Diskriminierungserfahrungen berichten aber immerhin noch 26,9% der jugendlichen Muslime. Nichtmuslimische Jugendliche mit Migrationshintergrund berichten diese demgegenüber zwar auch, aber mit 20% signifikant seltener. Somit ergibt sich ein Bild, wonach muslimische Zuwanderer sich in Deutschland in Relation zu anderen Zuwanderern in besonders hohem Maße auch individuell ausgrenzend behandelt und insoweit viktimisiert fühlen. Etwa 10% der jungen Muslime berichten Akte der Viktimisierung durch ausländerfeindlich motivierte Formen der gegen sie persönlich oder ihr Eigentum gerichteten physischen Aggression, was eine Quote ist, die etwa doppelt so hoch ausfällt wie in der Allgemeinbevölkerung. In diesem Punkte sind kaum Differenzen zwischen muslimischen Jugendlichen und nichtmuslimischen Zuwanderern zu erkennen. Insoweit ist die höhere Belastung muslimischer Jugendlicher im Vergleich zu nichtmuslimischen Migranten vor allem auf die Wahrnehmung von Beleidigungen sowie erlebten Nachteilen in Institutionen und Behörden zurückzuführen.

Die meisten jugendlichen Muslime beschreiben die Situation in Deutschland so, dass hier Muslime ihre Religion ungehindert ausüben können. Eine Beschränkung der Freiheit der Religionsausübung nimmt nur eine Minderheit von etwa 17% wahr. Dies entspricht den Befunden der Befragung der Allgemeinbevölkerung. Deutlich häufiger ist jedoch die Auffassung anzutreffen, dass Muslime von Deutschen abgelehnt werden. Dies berichtet knapp ein Drittel der jungen Muslime. Dieser Anteil ist damit etwas kleiner als in der

Gesamtbevölkerung, wo er bei knapp der Hälfte der Befragten liegt. Eine deutliche Zurückweisung einer solchen Aussage findet sich indessen ebenfalls nur bei einem Drittel der Jugendlichen, ein weiteres knappes Drittel ist in dieser Hinsicht eher unentschieden. In der Tendenz nehmen damit die Jugendlichen in der deutschen Aufnahmegesellschaft etwas weniger vorurteilsbehaftete Ablehnungen und Benachteiligungen der Muslime als Kollektiv wahr. Die Quote solcher kollektiver Marginalisierungswahrnehmungen bezogen auf die Lage in Deutschland ist aber immer noch recht hoch.

In einer internationalen Perspektive zeigt sich auch bei den Jugendlichen die überwiegende Mehrzahl der Befragten emotional betroffen, wenn sie die Art und Weise der Behandlung der Muslime in der Welt betrachten. Knapp die Hälfte fühlt sich durch die Behandlung der Muslime im nahen Osten (genannt wurde hier Palästina) persönlich eindeutig betroffen. 85,9% finden Kriegsführungen der USA bezogen auf muslimische Staaten schlimm und eine ebenso hohe Quote äußert sich wütend darüber, dass Muslime mit einem pauschalisierten Terrorismusverdacht belegt werden. Insoweit ist in einer globalen Perspektive eine Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung der Muslime auch unter den Jugendlichen als ubiquitär zu bezeichnen.

5.6 Religiosität und Muster religiöser Orientierungen

Eine zentrale Fragestellung der Untersuchung richtet sich darauf, inwieweit Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit einerseits sowie eine Affinität zu Gewalt und die Akzeptanz von Gewaltbereitschaft andererseits auch vor dem Hintergrund der religiösen Bindungen und Prägungen junger Muslime zu erklären sind. Im Folgenden werden dazu zunächst die Befunde zu individueller Gläubigkeit und Religiosität sowie weitere Ausdifferenzierungen religionsrelevanter Verhaltens- und Einstellungen dargestellt, verbunden mit der Frage, inwieweit sich auch bei den Jugendlichen spezifischer Konfigurationen religionsbezogener Einstellungsmuster und Haltungen identifizieren lassen.

5.6.1 Individuelle Gläubigkeit und Religiosität

Zur Feststellung der individuellen Religiosität im Sinne einer inneren Glaubenshaltung einerseits sowie der kollektiven wie auch individuellen Religionspraxis als der gelebten Glaubenspraxis andererseits wurden den Jugendlichen drei Fragen vorgelegt. Auf die Frage nach der Stärke ihrer persönlichen religiösen Glaubensüberzeugung auf einer von -3 bis +3 reichenden Skala geben die jungen Muslime zu 21,7% den maximalen Wert +3 an. Stark gläubig (+2) sind weitere 40,6%. In der Summe eindeutig als gläubig (Werte > 0) bezeichnen sich 87,2% der jungen Muslime. Nur 5,6% erklären eher nicht gläubig zu sein und 7% sind in dieser Hinsicht unentschieden.

Damit bestätigt sich der Befund unserer früheren Studien, dass junge Muslime in ganz erheblichem Maße religiös geprägt sind (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003). Eine starke oder sehr starke Bejahung von Gläubigkeit findet sich bei den nichtmuslimischen Migranten demgegenüber nur zu 45,6%, das heißt deutlich seltener. Bei den einheimischen Jugendlichen, die einer Religionsgemeinschaft angehören, finden sich demgegenüber nur 19,1% mit einer derartig eindeutigen Glaubenshaltung.

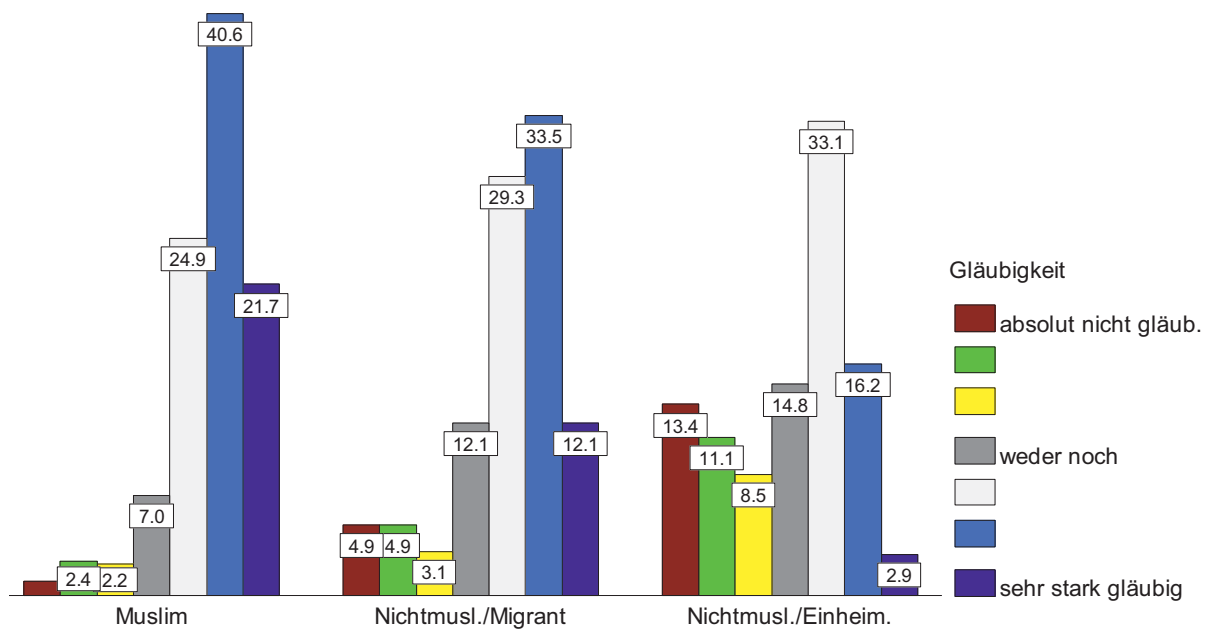


Abbildung 81: Persönliche Gläubigkeit nach Religionszugehörigkeit/Migrantenstatus (nur Personen mit Religionszugehörigkeit)

Zur Erfassung ihrer, über die individuelle innere Überzeugung hinausgehenden, alltäglichen Religionspraxis wurden die Jugendlichen nach der Häufigkeit des Betens wie auch nach der Häufigkeit des Besuchs eines Gotteshauses (bei Muslimen einer Moschee) befragt. Abweichend von der hohen Rate der starken Gläubigkeit ist die Frequenz der individuellen Religionspraxis nicht ganz so hoch. So erklären 19,3% der Muslime "nie" und 16,5% allenfalls "ein paar Mal im Jahr" zu beten, zusammen also 35,8%. Der entsprechende Anteil war in der Befragung der Allgemeinbevölkerung etwas niedriger (etwa ein Viertel).

Tabelle 49: Individuelle und kollektive Religionspraxis (in Prozent)

		Verteilung gültiger Antworten							gültige N
		täglich	mehrmals in der Woche	einmal in der Woche	ein paar mal im Monat	höchstens einmal im Monat	ein paar mal im Jahr	nie	
Wie oft betest Du?	Muslim	16.3	14.6	12.8	13.8	6.7	16.5	19.3	492
	Nichtmusl./Migrant	20.2	11.1	9.8	12.2	7.6	18.5	20.6	540
	Nichtmusl./Einheim.	6.9	6.2	5.0	11.6	7.0	26.6	36.7	1 225
Wie oft besuchst Du eine Moschee oder ein Gotteshaus?	Muslim	2.1	13.3	15.6	15.0	7.1	26.5	20.4	480
	Nichtmusl./Migrant	0.8	3.6	13.4	10.7	11.3	41.2	19.0	531
	Nichtmusl./Einheim.	0.2	1.6	4.4	7.9	11.1	49.6	25.5	1 204

Die Frequenz des Betens ist bei den muslimischen und den nichtmuslimischen Migranten recht ähnlich. Demgegenüber beten die einheimischen Jugendlichen (nur jene, die eine Religionszugehörigkeit angeben) erheblich seltener. So geben ein Drittel an, nie zu beten und

ein weiteres Viertel allenfalls ein paar Mal im Jahr, womit mehr als die Hälfte die Praxis des Gebetes äußerst selten ausüben.

Hinsichtlich der kollektiven Religionspraxis (Gotteshausbesuche) zeigt sich demgegenüber, dass die jungen Muslime wesentlich häufiger ein Gotteshaus aufsuchen, als das bei den nichtmuslimischen Migranten oder den einheimischen Jugendlichen der Fall ist. So berichten 31% der jungen Muslime wöchentlich oder häufiger eine Moschee aufzusuchen. Gar keinen Moscheebesuch ("nie") geben ein Fünftel an. Die Quote der häufigen Gotteshausbesucher ist bei den nichtmuslimischen Migranten mit 17,8% ("mindestens wöchentlich") deutlich niedriger und bei den einheimischen Jugendlichen mit 6,2% mit Abstand am geringsten.

Auf Basis der Angaben zur eigenen Gläubigkeit sowie der kollektiven und individuellen Religionspraxis wurde eine Skala "Religiosität" gebildet, die zwischen 1 (nicht religiös) und 4 (sehr religiös) variieren kann.

Angesichts der religiösen Gebote des Islam, der eine deutlich höhere Frequenz des Betens als des Moscheebesuchs vorsieht, wurden die Angaben für das Beten in einer anderen Weise transformiert, als die Angaben zum Moscheebesuch. Bezogen auf den Moscheebesuch stellen die Kategorien "täglich" und "mehrmals in der Woche" besonders häufige, quasi überobligate Frequenzen kollektiver religiöser Praxis dar, die über das wöchentliche Freitagsgebet der Muslime oder den Sonntagsgottesdienst der Christen deutlich hinausgehen. Demgegenüber ist das tägliche Beten eine Form der Erfüllung des religiösen Gebotes, wonach fünfmal am Tag zu beten ist.²⁶

Eine Faktorenanalyse der drei Einzelindikatoren ergibt eine einfaktorielle Lösung, die 67,4% der Varianz aufklärt. Insoweit ist davon auszugehen, dass mit diesen Variablen tatsächlich ein eindimensionales Konstrukt "Religiosität" abgebildet wird, wie von uns postuliert. Eine Reliabilitätsanalyse der mit diesen drei Items gebildeten Kurzskala ergibt ein für eine solche kurze Skala sehr zufrieden stellendes Ergebnis von $\alpha = .75$.

Tabelle 50: Zuordnung von Skalenwerten zu Ausprägungen der Einzelindikatoren der Religiosität (nur Muslime)

Einzelitem	Skalenwerte auf einer vierstufigen Skala									
	1 nicht religiös		2 etwas religiös		3 religiös			4 sehr religiös		
Gläubigkeit	absolut nicht -3		-2	-1	0			1	2	sehr stark +3
Beten	nie		paar mal im Jahr	höchstens einmal im Monat	paar mal im Monat	einmal in der Woche	mehrmals wöchentlich		täglich	
Moscheebesuch	nie		paar mal im Jahr	höchstens einmal im Monat	paar mal im Monat		einmal in der Woche		mehrmals wöchentlich	täglich

Diese Skala wurde für Jugendliche mit einer nichtmuslimischen Religionszugehörigkeit in gleicher Weise gebildet.

Für die in dieser Stichprobe in erster Linie relevante Kontrastgruppe der christlichen Religionsgemeinschaften bietet sich eine solche Kategorisierung auch insoweit an, als auch für Christen der mehr als wöchentliche Besuch eines Gotteshauses als Indikator einer über Konventionen und das Sonntagsgebot (bei Katholiken) hinausgehende überobligate kollektive Religionspraxis umschreibt. Ähnlich

26 Die Berücksichtigung einer solchen quasi "überobligaten" Erfüllung religiöser Verpflichtungen in einem Item ist – testtheoretisch gesprochen – eine Option, besonders ausgeprägte Formen der Religiosität bei der Bildung des Gesamtindikators systematisch einfließen zu lassen. Auf diese Weise wird die Trennschärfe des Gesamtindikators verbessert.

lässt sich argumentieren, dass das tägliche Gebet eine deutlich stärkere individuelle Hinwendung zur Gott und Religion impliziert als dies für wöchentliche oder nur monatliche Gebete anzunehmen ist.

Zur Illustration der Ausprägung der Religiosität bei muslimischen Migranten im Vergleich zu den Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften (Migranten wie auch Einheimischen) wurde ein vierstufiger kategorialer Indikator gebildet. Werte auf der Skala Religiosität von <1.5 werden als nicht/gering religiös codiert, Werte von 1.5 bis <2.5 als etwas religiös, Werte von 2.5 bis <3.5 als religiös (jenseits des absoluten Mittelpunktes der Skala) und Werte von 3.5 und mehr als sehr religiös.

Eine Kontrastierung der Muslime mit nichtmuslimischen Migranten sowie nichtmuslimischen Einheimischen (mit einer Religionszugehörigkeit) offenbart einen erheblichen, statistisch hoch signifikanten Unterschied, der Ergebnisse früherer Studien repliziert (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003). Danach sind zwei Drittel der jungen Muslime (65%) als religiös oder sehr religiös (unter Einbeziehung ihrer individuellen und kollektiven Religionspraxis) zu bezeichnen, bei den nichtmuslimischen Migranten liegt diese Quote bei 57,8% und bei den einheimischen bei 31,3% ($\chi^2=287.32$; $df=6$; $p<.001$).

Eine Varianzanalyse mit der kontinuierlichen Variable der Religiosität bestätigt diesen Befund und zeigt, dass es sich hier nicht um ein Artefakt der o.a. Kategorisierung handelt. Die Mittelwerte der drei Gruppen unterscheiden sich hoch signifikant ($F_{[2;2276]}=171$; $p<.001$).

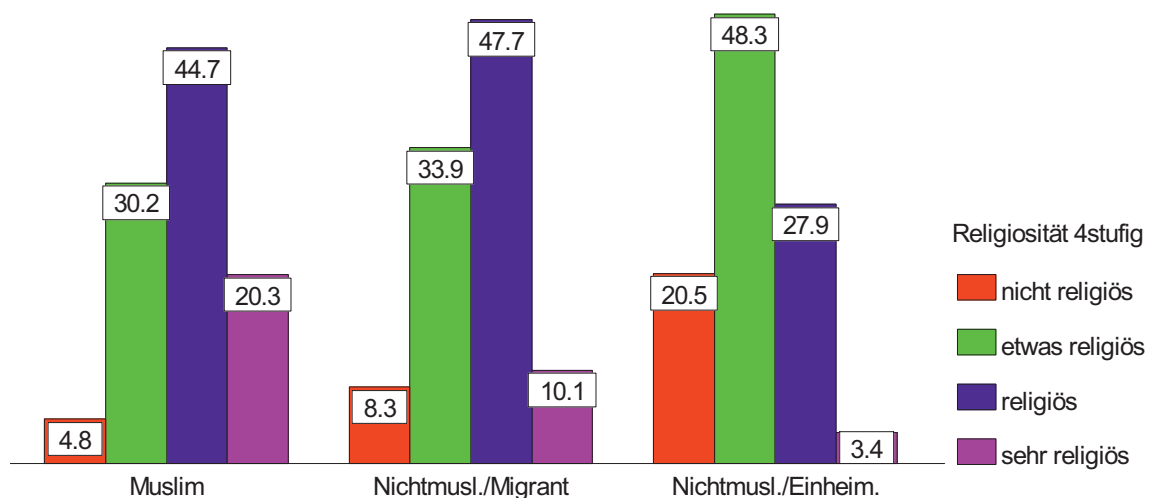


Abbildung 82: Religiosität nach Religionszugehörigkeit/Migrantenstatus (nur Jugendliche mit Religionszugehörigkeit)

Im Vergleich zur Verteilung in der muslimischen Gesamtbevölkerung ist die Religiosität der Jugendlichen etwas stärker ausgeprägt. Die Gruppe der nicht Religiösen, die in der muslimischen Gesamtbevölkerung einen Anteil von 9% ausmachte, liegt bei den Jugendlichen etwa nur halb so hoch (4,8%), während die der sehr Religiösen mit 20,3% bei den Jugendlichen um knapp vier Prozentpunkte höher liegt (muslimische Gesamtbevölkerung 16,6%).

Wie in früheren Studien (Wetzels & Brettfeld, 2003) zeigt sich auch hier in vergleichbarer Weise, dass die Zusammenhänge der Religiosität mit dem Bildungsniveau für Migranten und Einheimische verschieden sind. Während bei den Muslimen in der Tendenz sich in den niedrigen Bildungsstufen eine höhere Religiosität findet, wobei der Unterschied, anders als in der Bevölkerungsstichprobe, statistisch nicht signifikant ist ($F_{[2;494]}=2.2$; n.s.), besteht bei

nichtmuslimischen Migranten ein signifikanter Unterschied ($F_{[2;542]}=4.03$; $p<.05$): Die Jugendlichen auf den höheren Bildungsstufen sind hier weniger religiös. Bei den Einheimischen ist dieser Zusammenhang umgekehrt: Höhere Bildung geht hier mit höherer Religiosität einher ($F_{[2;1234]}=18.27$; $p<.001$).

Bei den jungen Muslimen sowie den nichtmuslimischen Migranten finden sich keine signifikanten Zusammenhänge zwischen Religiosität einerseits sowie Geschlecht und Alter andererseits. Bei den einheimischen Nichtmuslimen ist hingegen die Religiosität der Mädchen etwas höher ($F_{[1;1232]}=16.66$; $p<.001$) und die Religiosität ist mit dem Alter schwach positiv korreliert ($r=.10$; $p<.01$).

5.6.2 Koranschulbesuch und Religiosität

Eine besondere Form der religiösen Unterweisung der jungen Muslime stellt in Deutschland der Besuch einer Koranschule dar. Von den muslimischen Jugendlichen geben etwa die Hälfte an, eine Koranschule besucht zu haben ($n=248$; 47,9%). Damit ist der Besuch einer Koranschule bei den Jugendlichen dieser Stichprobe etwas seltener als es für die muslimische Gesamtbevölkerung festgestellt wurde. Die Größenordnungen sind indessen gut vergleichbar. Im Mittel haben diese Jugendlichen für 1,7 Jahre eine solche Koranschule besucht, wobei allerdings zu beachten ist, dass dieser Besuch für eine Reihe der Jugendlichen aktuell noch andauert. 11,6% haben bereits für mehr als zwei Jahre eine solche Koranschule besucht.

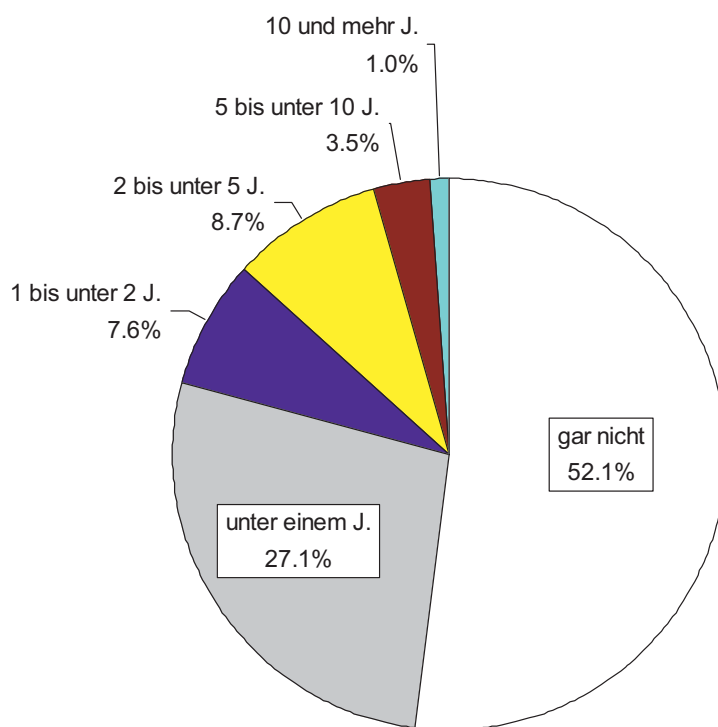


Abbildung 83: Häufigkeit und Dauer des Besuchs einer Koranschule

Die Häufigkeit des Besuchs einer Koranschule erweist sich als statistisch unabhängig von der Dauer des Aufenthaltes in Deutschland: Bereits in Deutschland geborene junge Muslime einerseits und Jugendliche, die im Kindergarten- oder Schulalter nach Deutschland gekommen sind andererseits, berichten etwa gleich häufig über den Besuch einer Koranschule ($\chi^2=2.16$; $df=2$; $p=n.s.$). Zwischen den unterschiedlichen Bildungsniveaus finden sich diesbezüglich ebenfalls keine statistisch bedeutsamen Unterschiede ($\chi^2=0.06$; $df=2$; $p=n.s.$).

Weiter erweist sich, dass die Religiosität der Jugendlichen umso höher ist, je länger sie eine Koranschule besucht haben. Dies ist im Übrigen nicht ohne weiteres auf eine Art erzwungener Religionspraxis ohne entsprechende innere Überzeugungen zurückzuführen (die sich in der Skala Religiosität über die kollektive Religionspraxis repräsentiert finden könnte), sondern lässt sich auch für das Ausmaß individueller Gläubigkeit identifizieren.

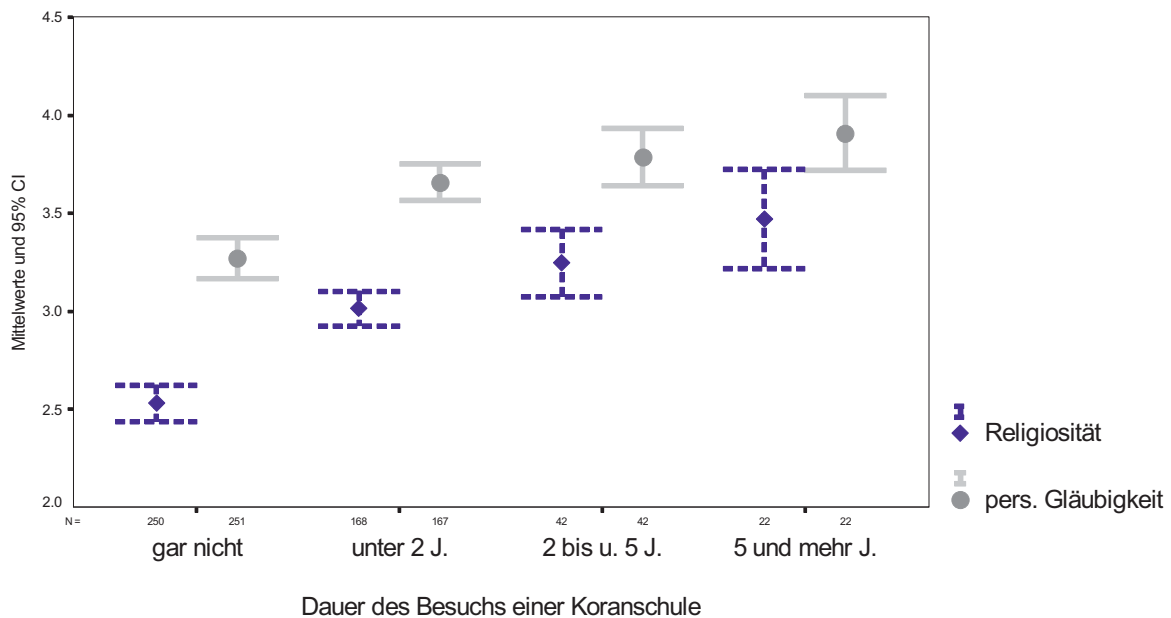


Abbildung 84: Mittelwerte in der Skala Religiosität sowie im isolierten Indikator individueller Gläubigkeit

5.6.3 Zentralität des Glaubens und Relevanz religiöser Regeln im sozialen Alltag

Zur Identifikation unterschiedlicher Muster religiöser Orientierungen bei den jungen Muslimen wurden unterschiedliche Aspekte der Religion und deren Handhabung seitens der befragten Personen erhoben. Zum einen wurde die Zentralität der Religion im alltäglichen Leben sowie der Stellenwert der Befolgung religiöser Ge- und Verbote (Orthodoxie) erhoben. Die dazu verwendeten Fragen entsprechen hier jenen, die auch in der Bevölkerungsbefragung verwendet wurden.

Abweichend von der dortigen Operationalisierung wurden jedoch bei den Jugendlichen hier siebenstufige Skalen (-3 bis +3 mit Mittelpunkt 0) verwendet, die eine stärkere Differenzierung gestatten und zudem durch die Mittelkategorie eine Artikulation von Indifferenz gestatten.

Für die folgenden Auswertungen wurden sowohl die Einzelitems als auch die auf deren Basis gebildeten Skalen einem Vorschlag von Cohen et al. (1999) folgend in so genannte POMPS (percent of maximum possible scores) umgerechnet.

Diese Methode stellt eine „...highly communicative method of scoring“ (Cohen et al., 1999, S. 316) und damit eine nützliche Alternative zu den gängigen Methoden der Score-Bildung (z.B. Item-Summscores, average-item scores, z-scores) dar. Der auf einer Skala (Einzelitem wie auch Gesamtskala) erreichte Wert wird dabei in eine prozentuale Angabe umgerechnet, die die Position auf der Skala als Prozent des maximal möglichen Skalen-Wertes angibt (bei einer siebenstufigen Likert-Skala entspräche die Ausprägung 1 dem POMPS-Wert 0%, die Ausprägung 7 dem POMPS-Wert 100%).

Dadurch wird es möglich, unterschiedliche Skalenformate (z.B. 4er, 5er, 7er Antwortskalen) verteilungsunabhängig auf ein vergleichbares, anschauliches und interpretierbares Maß zu transformieren, das bereits auf den ersten Blick – selbst wenn dem Leser die ursprüngliche

Skalierung unbekannt sein sollte – einen Eindruck von der Ausprägung des Merkmals liefert. Da es sich hierbei um eine lineare Transformation handelt, bleiben die Kennwerte der Skalen (interne Konsistenz, Reliabilität) und auch die Korrelationen mit anderen Variablen sowie der Items untereinander davon unbeeinflusst (vgl. Cohen et al., 1999, S. 223f.).

Konsistent mit den Angaben zur hohen individuellen Bedeutung des Glaubens und den hohen Ausprägungen der Religiosität finden sich 70,9% der muslimischen Jugendlichen im oberen Quartil hinsichtlich der Angaben dazu, wie wichtig die Religion in ihrem Alltag ist. Nur 5,6% finden sich im unteren Quartil. Die weitere Aussage, dass alle Entscheidungen im Alltag am Glauben ausgerichtet werden, ist nochmals zugespitzt. Hier liegen ein Drittel der Probanden im obersten Quartil der Skala (Skalenwert über 75) und 18,4% im unteren Viertel der Skala, was hier Ablehnung indiziert.

Tabelle 51: Zentralität der Religion im persönlichen Leben (POMPS)

	MW	SD	% < 25 Ablehnung	% > 75 Zustimmung
Wichtigkeit der Religion im Alltag	78.24	22.57	5.6%	70.9%
Alle meine Entscheidungen im Alltag richte ich an meinem Glauben aus.	57.45	30.84	18.4%	33.8%
Gesamtskala	67.90	23.85	5.4%	39.1%

Eine Zusammenfassung dieser beiden Items führt zu einer Skala, die mit Alpha=.72 eine akzeptable interne Konsistenz aufweist. Der Mittelwert für die Stichprobe liegt bei MW=67.69 (SD=23.85), d.h. für etwa zwei Drittel der jungen Muslime hat die Religion einen wichtigen Stellenwert in ihrem Alltagsleben. Nur 5,4% weisen einen Wert von unter 25, demgegenüber 39,1% einen Wert von über 75 auf. Damit ist für ein Drittel der Stellenwert ihrer Religion im Alltag als extrem hoch zu bezeichnen.

Als weiteres inhaltliches Charakteristikum religiöser Haltungen wurden Einstellungen zu religiösen Ge- und Verboten sowie religiösen Verheißungen erfasst. Diese betreffen religiöse Vorschriften bezogen auf das Alltagsleben sowie die Selbstverpflichtung auf ausgewählte Kernelemente des Islam als persönliches Bekenntnis. Neben der Befolgung von Regeln der Ernährung (Alkohol, Schweinefleisch, Schlachtung nach religiösen Vorschriften) und des Fastens wurde erfragt, in welchem Maße die Befragten den Koran als wahre Offenbarung Gottes sehen und ob sie davon überzeugt sind, bei Befolgung der relevanten Gebote und einer Lebensführung als rechtschaffener Muslim, nach dem Tode in das Paradies zu gelangen.

Die in der folgenden Tabelle dargestellten Verteilungen für die Einzelitems zeigen, dass die Befolgung von Ernährungsregeln wie auch das Fastengebot von der weit überwiegenden Mehrheit der Jugendlichen mit großer Zustimmung aufgenommen werden. Weiter erachten mehr als drei Viertel der muslimischen Jugendlichen den Koran für die wahre Offenbarung Gottes und sind auch von der religiösen Verheißung des Paradieses im Falle eines rechtschaffenen muslimischen Lebenswandels überzeugt. Eine Faktorenanalyse dieser Items führt zu einer einfaktoriellen Lösung, die 52,0% der Varianz aufklärt. Die auf Basis dieser Items gebildete Skala ist mit Alpha=.79 auch hinsichtlich ihrer Reliabilität akzeptabel. Die untersuchte Stichprobe hat auf dieser Skala einen Mittelwert von MW=81.09 (SD=21.75), was unterstreicht, in wie hohem Maße die Jugendlichen diesen religiösen Verheißungen und Geboten zustimmend

gegenüberstehen. Nur 2.7% liegen bei einem Skalenwert von unter 25, demgegenüber haben 71.6% einen Skalenwert von mehr als 75.

Tabelle 52: Verteilung der Einzelitems der Skala religiöse Orthodoxie (POMPS)

<i>Item (abgekürzt)</i>	MW	SD	% < 25	% > 75
Trinken von Alkohol (Häufigkeit; recodiert)	80.06	29.05	5.1%	61.0%
Essen von Schweinefleisch (Häufigkeit; recodiert)	94.74	16.54	0.8%	89.0%
Fastenregeln genau beachten	78.28	32.44	11.7%	69.0%
Nur Fleisch von Tieren essen, die nach islamischen Regeln geschlachtet	78.77	34.72	14.9%	74.5%
Wenn als rechtschaffener Muslim gelebt, komme ich ins Paradies	74.22	32.22	10.4%	59.8%
Koran ist wahre Offenbarung Gottes	84.70	26.69	5.7%	76.5%
Gesamtskala	81.09	21.75	2.7%	71.6%

Weiter wurden bei den Jugendlichen Aspekte fundamentaler religiöser Orientierungen erhoben. Erfasst wurde, in welchem Maße die Jugendlichen eine buchstabengetreue Befolgung des Koran als Kriterium der Bestimmung eines guten Muslim erachten, inwieweit sie Anpassungen des Islam an veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen für akzeptabel halten und ob eine Abweichung von religiösen Überlieferungen und ursprünglichen Lehrmeinungen Grund für die Exklusion von "abtrünnigen" Muslimen sein sollte. In der folgenden Tabelle ist die Verteilung der Angaben der Jugendlichen zu den dazu verwendeten sechs Items beschrieben.

Bezüglich der Aussage, dass Personen, die die Regeln des Koran nicht wortgetreu befolgen, keine echten Moslems sind, zeigt sich eine deutliche Polarisierung. Etwa die Hälfte der Jugendlichen reagiert auf diese Aussage tendenziell zustimmend. Etwa ein Drittel lehnt eine solche Aussage klar ab, ein anderes Drittel stimmt ihr ganz eindeutig zu, die übrigen bewegen sich im Mittelbereich. Die Aussage, dass Nichtmuslime von Allah verflucht seien, also eine extreme Aussage zur göttlichen Exklusivität des Islam, findet die geringste Zustimmung (etwas mehr als ein Viertel der Befragten). 55,8% weisen eine solche Aussage ganz eindeutig zurück, nur 12,6% bejahen sie eindeutig.

Etwa zwei Drittel der Muslime stimmen der Aussage zu, dass es zu den Pflichten von Muslimen gehöre, andere Personen zum Islam zu bekehren. Etwa genau so hoch ist die Zustimmung zu der Aussage, dass eine Missionierung von Muslimen mit dem Ziel des Übertritts zu einem anderen Glauben verboten sein sollte. Diese Kombination indiziert insoweit besondere Ansprüche des Islam, die anderen Religionen versagt sein sollen. Eine Anpassung des Islam an die Bedingungen des modernen Lebens (dieses Item wurde umgepolt) lehnen etwa ein Drittel ab. Nur weniger als ein Fünftel befürworten dies.

Table 53: *Items der Skala fundamentale Orientierung (POMPS)*

	MW	SD	% < 25 Ablehnung	% > 75 Zustimmung
Ich glaube, dass jeder gute Moslem dazu verpflichtet ist, Ungläubige zum Islam zu bekehren.	61.15	34.36	18.2%	41.2%
Wer die Regeln des Korans nicht buchstabengetreu befolgt, ist kein wahrer Moslem.	50.20	36.06	30.5%	30.5%
Menschen, die den Islam modernisieren, zerstören die wahre Lehre.	56.77	35.84	22.9%	36.3%
Nichtmuslime sind von Allah verflucht.	28.56	33.80	55.8%	12.6%
Skala fundamentale Orientierung	49.23	26.01	22.5%	14.7%
<u>Items, die nicht in die Skala eingehen</u>				
Ich finde es wichtig, dass die Lehre des Islam an die Bedingungen der modernen Welt angepasst wird (recodiert).	39.93	32.22	37.3%	16.7%
Es sollte nicht erlaubt sein, dass jemand versucht, einen Moslem davon zu überzeugen, die Religion zu wechseln.	67.46	37.83	19.4%	44.0%

Eine Faktorenanalyse ergibt für die ersten vier Items eine klar interpretierbare, einfaktorielle Lösung, die 54.1% der Varianz aufklärt. Die beiden letzten Items bilden einen eigenen Faktor und weisen zudem leichte Doppelladungen auf. Aufgrund dieses Ergebnisses, das eine eindeutige Zuordnung der letzten beiden Items nicht nahe legt, sowie im Interesse einer Vergleichbarkeit der Analysen mit den Ergebnisse der Telefonbefragung, wurden nur die ersten vier Items zur Bildung einer Skala verwendet. Diese Skala "fundamentale Orientierung" hat eine mit $\alpha=.72$ zufrieden stellende interne Konsistenz. Der Mittelwert der Skala liegt in der Stichprobe bei $MW=49.23$ ($SD=26.01$). Im unteren Quartil, also im Bereich der stark ablehnenden Haltungen zu solchen fundamentalen Orientierungen, liegen 22,5% der Stichprobe. Im oberen Bereich besonders starker Zustimmung finden sich 14,7%.

Als weitere Elemente einer religiös konnotierten Zuspitzung von Exklusivitätsansprüchen und Exklusionstendenzen, denen unter anderem auch die Gefahr der Beförderung intoleranter Haltungen inhärent sind, wurden Überzeugungen im Sinne pauschaler positiver Aufwertungen der Eigengruppe mit drei und der pauschalen Abwertung von Nichtmuslimen bzw. nichtmuslimischer Gesellschaften durch zwei Items erfasst. Auf Basis dieser Items wurden zwei getrennte Skalen "Aufwertung" und "Abwertung" gebildet.

Table 54: *Einzelitems der Skala "Aufwertung" des Islam (POMPS)*

	MW	SD	% <25 Ablehnung	% > 75 Zustimmung
Der Islam ist die einzig wahre Religion.	65.01	37.12	19.8%	50.1%
Nur der Islam ist in der Lage, die Probleme unserer Zeit zu lösen.	57.82	35.11	21.4%	38.2%
Auf lange Sicht wird sich der Islam in der ganzen Welt durchsetzen.	63.11	30.03	12.5%	39.4%
Gesamtskala	62.01	30.27	15.3%	41.5%

Eine Faktorenanalyse dieser drei Items führt zu einer einfaktoriellen Lösung, die 78.4% der Varianz aufklärt. Mit $\alpha=.86$ ist diese Skala auch zufrieden stellend konsistent. Der Mittelwert der Stichprobe liegt mit $MW=62.01$ ($SD=30.27$) etwas über dem absoluten

Mittelpunkt der Skala. Ein Skalenwert unter 25 findet sich nur bei 15.3%, ein Wert über 75 bei 41,5% der Probanden.

Zur Erfassung der Abwertung nichtmuslimischer sozialer Kontexte wurden Aussagen zum Versagen der christlichen Religionen hinsichtlich der Sicherung der Moral in Deutschland sowie zur "Verkommenheit" der Sexualmoral westlicher Gesellschaften verwendet.

Tabelle 55: Einzelitems der Skala "Abwertung"

	MW	SD	% < 25 Ablehnung	% >75 Zustimmung
In Deutschland kann man deutlich sehen, dass die christlichen Religionen nicht in der Lage sind, die Moral zu sichern.	53.97	29.07	16.4%	23.6%
Die Sexualmoral der westlichen Gesellschaften ist total verkommen.	51.88	26.43	15.1%	18.1%
Gesamtskala	53.05	23.07	14.2%	12.7%

Die Mittelwerte zeigen, dass etwas mehr als die Hälfte der befragten Jugendlichen diesen abwertenden Aussagen tendenziell zustimmen. Mit Blick auf die mangelhafte moralische Sicherung durch christliche Religionen finden sich etwas weniger als ein Viertel eindeutige, starke Zustimmungen; bei der Aussage zur Verkommenheit westlicher Gesellschaften stimmen mit 18,1% etwas weniger Jugendliche stark zu. Die beiden Items korrelieren mit $r=.37$ erwartungsgemäß positiv, ohne dass sie sich zu stark überlappen würden. Von daher ist eine Zusammenführung zu einer Skala hier vertretbar. Der Mittelwert der über diese Items gebildeten Skala liegt bei $MW=53.05$ ($SD=23.07$). Starke Ablehnung findet sich auf dieser Skala bei 14,2% (Werte <25), starke Zustimmung bei 12,7% (Werte>75).

Insgesamt ist damit die Abwertung westlicher, christlich geprägter Gesellschaften, darunter auch Deutschland, als moralisch minderwertig bei den Jugendlichen etwas weniger stark verbreitet als in der muslimischen Gesamtbevölkerung, wo bei 27,2% solche stark abwertenden Haltungen zu erkennen waren.

5.6.4 Muster religiöser Orientierungen: Empirische Klassifikation von Personen

Wie auch in der Stichprobe der Gesamtbevölkerung wurden über eine Clusteranalyse Kombinationen der Ausprägung der verschiedenen Aspekte der Einstellungen zu Religion analysiert, um Muster zu identifizieren. Mit der Clusteranalyse werden in einem iterativen Prozess die einzelnen Befragten Gruppen zugeordnet; dabei wird eine optimale Gruppierung gesucht, die sich dadurch auszeichnet, dass die Kombination der in die Analyse eingehenden Größen (hier Religiosität sowie Zentralität, Orthodoxie, fundamentale Orientierung, Aufwertung und Abwertung) die Befragten in der Weise einem Cluster zuordnet, dass innerhalb einer Gruppe die Ausprägungen der verschiedenen Größen möglichst ähnlich und zwischen den Clustern die Unterschiede möglichst groß sind. Dazu werden in einem mehrdimensionalen Raum die Distanzen zwischen den einzelnen Elementen (Personen) bezogen auf die in die Analyse eingehenden Größen berechnet und eine Gruppierung auf Basis dieser Distanzen iterativ optimiert.

Für die Schülerstichprobe der muslimischen Jugendlichen konnte eine gut interpretierbare Lösung identifiziert werden, die ähnlich wie in der Stichprobe der muslimischen Gesamtbevölkerung, vier Cluster (Gruppen) enthält. Eine diskriminanzanalytische Prüfung

dieser Lösung führte zu einer korrekten Reklassifikation im Sinne der gefundenen Cluster von 96,2% der Fälle. In der folgenden Grafik sind die Mittelwertverläufe für die vier gebildeten Gruppen mit Blick auf die in die Clusteranalyse eingegangenen Variablen grafisch dargestellt.

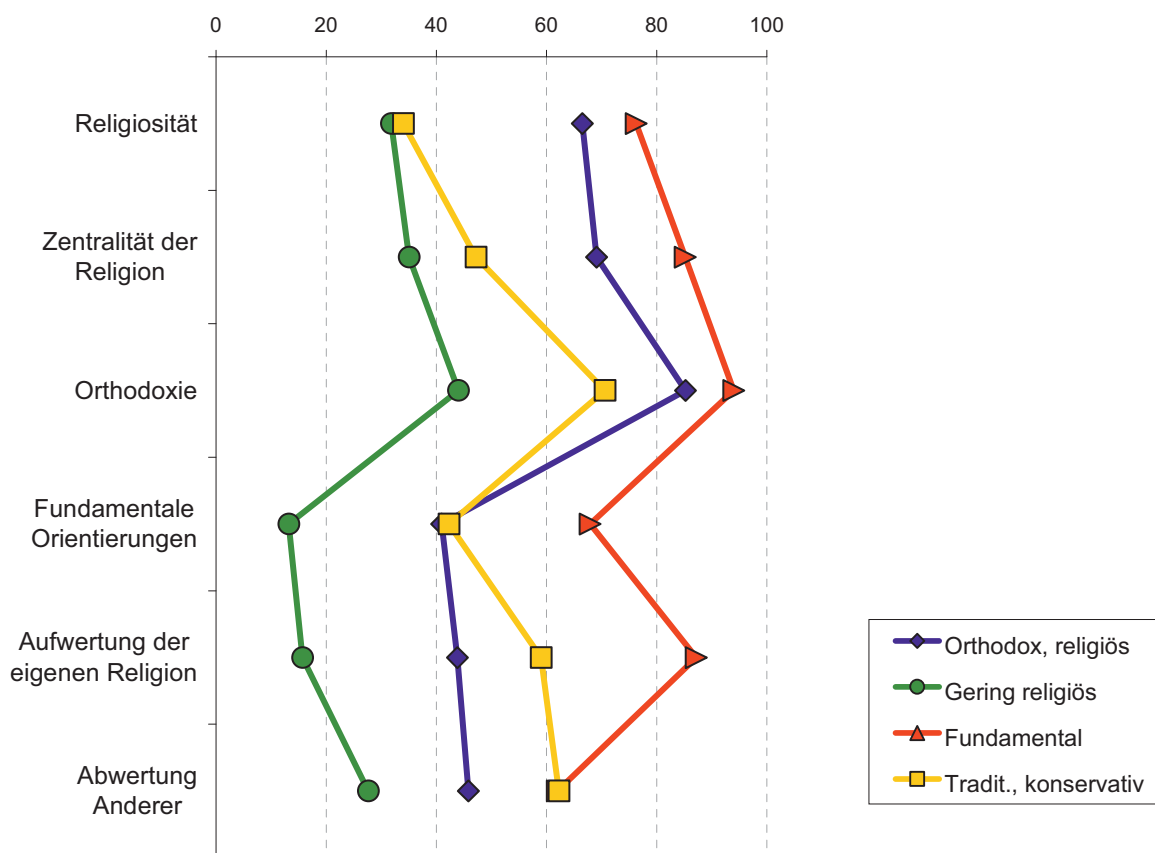


Abbildung 85: Muster religiöser Orientierungen: Kontrastierung der vier Cluster anhand des Mittelwertverlaufs der Gruppierungsvariablen religiöser Orientierungen (Schülerdaten)

Die Konfigurationen, die sich in den Gruppen repräsentiert finden, weisen bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit dem Ergebnis der Clusteranalyse auf, wie es in der Stichprobe der muslimischen Gesamtbevölkerung bei Verwendung derselben Skalen gefunden werden konnte. Von daher erscheint es gerechtfertigt, hier dieselben Bezeichnungen zu wählen wie auch schon in der Stichprobe der muslimischen Allgemeinbevölkerung. Die Ausprägungen der verschiedenen zur Gruppierung verwendeten Indikatoren unterscheiden sich zwischen den so identifizierten Gruppierungen recht eindeutig, wie die folgende Tabelle zeigt.

Tabelle 56: Mittelwertvergleiche der Skalen für die vier Cluster religiöser Orientierungen

	Cluster 1 "Orthodox, religiös"		Cluster 2 "gering religiös"		Cluster 3 "religiös, fundamental"		Cluster 4 "traditionell konservativ"		F	p
	MW	SD	MW	SD	MW	SD	MW	SD		
Orthodoxie	85.23 ^b	12.14	43.98 ^d	22.49	94.01 ^a	7.68	70.58 ^c	19.08	236.51	***
Fundamentale Orientierung	40.96 ^b	20.16	13.19 ^c	15.10	67.91 ^a	16.64	42.26 ^b	19.89	178.09	***
Zentralität der Religion	69.09 ^b	14.91	35.03 ^d	19.68	85.16 ^a	13.36	47.19 ^c	14.07	251.31	***
Aufwertung der eigenen Religion	43.82 ^c	20.71	15.67 ^d	15.01	87.19 ^a	12.01	58.99 ^b	19.74	393.75	***
Abwertung Anderer	45.80 ^b	19.30	27.64 ^c	23.03	61.93 ^a	19.09	62.24 ^a	18.43	60.20	***
Religiosität	66.49 ^b	15.48	31.82 ^c	16.75	76.26 ^a	16.24	33.99 ^c	14.95	227.27	***
N	129		66		221		84			
%	25.8%		13.2%		44.2%		16.8%			

Anmerkung: Mit a, b, c, und d sind bei post hoc Vergleichen signifikant unterscheidbare Ausprägungen zwischen den Gruppen kenntlich gemacht.

Grob lassen sich zunächst Jugendliche mit eher geringer (Gruppen 2 und 4) und solche mit hoher Religiosität (Gruppen 1 und 3) differenzieren. Innerhalb dieser beiden Gruppen finden sich noch weitere bemerkenswerte Binnendifferenzen: Gruppe 2, von uns als "*gering Religiöse*" bezeichnet, enthält 13,2% der Jugendlichen. Bei ihnen ist die geringe Religiosität verbunden mit einer geringen Zentralität der Religion, einer unter dem absoluten Mittelpunkt und damit niedrig liegenden Orthodoxie, einer klaren Ablehnung fundamentaler Orientierungen, einer Ablehnung pauschaler Aufwertungstendenzen und einer Tendenz zur Ablehnung abwertender Äußerungen.

Davon zu trennen ist die Gruppe 4, die 16,8% der Jugendlichen enthält. Zwar ist deren Religiosität in der Stichprobe die zweitniedrigste und unterscheidet sich nur wenig von der Gruppe 2. Bei dieser Gruppe ist aber die Relevanz der Religion im Alltag, die Zentralität, deutlich höher als in Gruppe 2 (dritthöchster Wert). Trotz der vergleichsweise niedrigen Gläubigkeit und Religionspraxis findet sich zudem ein hohes Maß an Zustimmung zu Orthodoxie, das deutlich über dem absoluten Skalenmittelpunkt liegt und diese Jugendlichen in die Nähe der Gruppen 1 und 3 bringt. Offenkundig handelt es sich insoweit eher um eine Akzeptanz von Konventionen und weniger um religiös motivierte, mit Überzeugung gelebte Rituale und Glaubenssätze. Auffallend ist weiter, dass fundamentale Orientierungen von den Jugendlichen dieser Gruppe zwar deutlich seltener befürwortet werden als in Gruppe 3, dass sie aber gleichwohl ein hohes Maß an pauschaler Aufwertung und das im Vergleich der vier Gruppen höchste Maß an Abwertung erkennen lassen. Angesichts der geringen Religiosität und der mäßigen Zentralität der Religion ist das Bekenntnis zu Orthodoxie als eine Art inhaltsentleertes Insistieren auf Ritualen und Geboten ohne innere Überzeugung zu kennzeichnen. Es deutet sich in der Gruppe eine Identität als Muslim an, die vor allem auf Abgrenzung zum "verkommenen Westen" und einer pauschalisierenden Aufwertung des Islam gegründet ist, ohne das dem eine innere religiöse Haltung korrespondieren würde. Insoweit ist auch hier die Bezeichnung Traditionalisten angemessen, denen allerdings eine stark ausgeprägte fundamentale Orientierung nicht zu eigen ist (Mittelwert unterhalb des Skalenmittelpunktes).

Eine vergleichbare mäßige Ausprägung fundamentaler Haltungen findet sich auch in der Gruppe 1, die 25,8% der Jugendlichen enthält. Im Gegensatz zu den gering Religiösen und den

Traditionalisten findet sich hier aber ein hohes Maß an Religiosität und ein hohes Maß an Zentralität, welches mit hoher Orthodoxie gepaart ist. Anders als die Traditionalisten wenden sich diese Jugendlichen jedoch nicht in dem Maße mit pauschaler Ab- und Aufwertung nach außen. Es handelt sich insofern hier um gläubige Muslime, bei denen innere Überzeugung und äußerlich erkennbare Praxis konsistent sind, die aber ihre eigenen Überzeugungen nicht zum Anlass der Ausgrenzung anderer Muslime nehmen, die insofern kein so ausgeprägtes Verständnis von dem einzigen und wahren Islam vertreten, sondern hier größere Toleranz erkennen lassen, weshalb diese von uns als "*Orthodox religiös*" bezeichnet werden.

Bei der Gruppe 4, die 44,2% der Jugendlichen enthält, sind die individuelle Religiosität, die Zentralität, welche die Religion in ihrem Leben hat, sowie die Relevanz, die Geboten und religiösen Verheißungen zugesprochen wird, vergleichsweise am stärksten ausgeprägt. Diese bewegt sich, wenn auch auf etwas höherem Niveau, in einem ähnlichen Bereich, wie in der Gruppe der Orthodoxen. Von den Orthodoxen trennt sie indessen das hohe Maß der Zustimmung zu fundamentalen Haltungen, die hier gepaart sind mit einer extrem ausgeprägten Tendenz zur Aufwertung des Islam sowie abwertenden Haltungen, die sich in einer ähnlichen Größenordnung finden, wie das auch bei den Traditionalisten festzustellen ist. Aufgrund der Verbindung von hoher Religiosität mit hohen fundamentalen Orientierungen, die nur in dieser Gruppe im Mittel eindeutig über dem Skalenmittelpunkt liegen, werden diese Jugendlichen von uns als "*fundamental Orientierte*" bezeichnet.

In einem weiteren Analyseschritt wurden die Angemessenheit der inhaltlichen Interpretation sowie die Stabilität der Klassifikation der Probanden in die vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster mit einem alternativen zweiten Analyseverfahren geprüft. Dazu wurde, unter Verwendung derselben Skalen, eine Latente Klassenanalyse (LCA) durchgeführt. Dieses Verfahren geht von der Annahme aus, dass Personen sich aufgrund eines latenten Merkmals (z.B. innere Haltung zu Religion), das selbst nicht direkt messbar ist, sich aber in unterschiedlichen Indikatoren zum Ausdruck bringt, verschiedenen Gruppen zuordnen lassen. Die LCA prüft insoweit auch, wie viele verschiedene Ausprägungen diese latente Eigenschaft aufweisen kann. Die Gruppenzugehörigkeit ist somit eine kategoriale, latente Variable, die es zu bestimmen gilt und deren Ausprägung den je einzelnen Personen sodann zuzuweisen ist. Anders als die Clusteranalyse basiert die latente Klassenanalyse darauf, dass eine wahrscheinlichkeitsbasierte Klassifikation vorgenommen wird. Es werden unterschiedliche Modelle getestet. Für diese werden jeweils die Klassenzugehörigkeiten der Probanden individuell geschätzt. Diese Modelle werden sodann auf ihre Passung mit den gegebenen Daten geprüft (Modellfit). So kann beispielsweise die Wahrscheinlichkeit von Fehlklassifikationen direkt geschätzt bzw. über eine Loglikelihood-Funktion ein Maß für den Modellfit bestimmt werden.

Im vorliegenden Fall der Schülerbefragung führt die latente Klassenanalyse zu zwei unterschiedlichen, sich nur gering voneinander unterscheidenden Lösungen. Danach lassen sich entweder drei oder vier latente Klassen statistisch vertreten. In der folgenden Abbildung ist das Ergebnis der Mittelwerte der Probanden für die Lösung mit drei Klassen wiedergegeben. Diese Modell weist einen akzeptablen Modellfit auf (BIC(LL)=23267.57; Class.Err=0.06; Entropy $R^2=.849$). Die Quote der Fehlklassifikationen ist mit 6% recht niedrig.

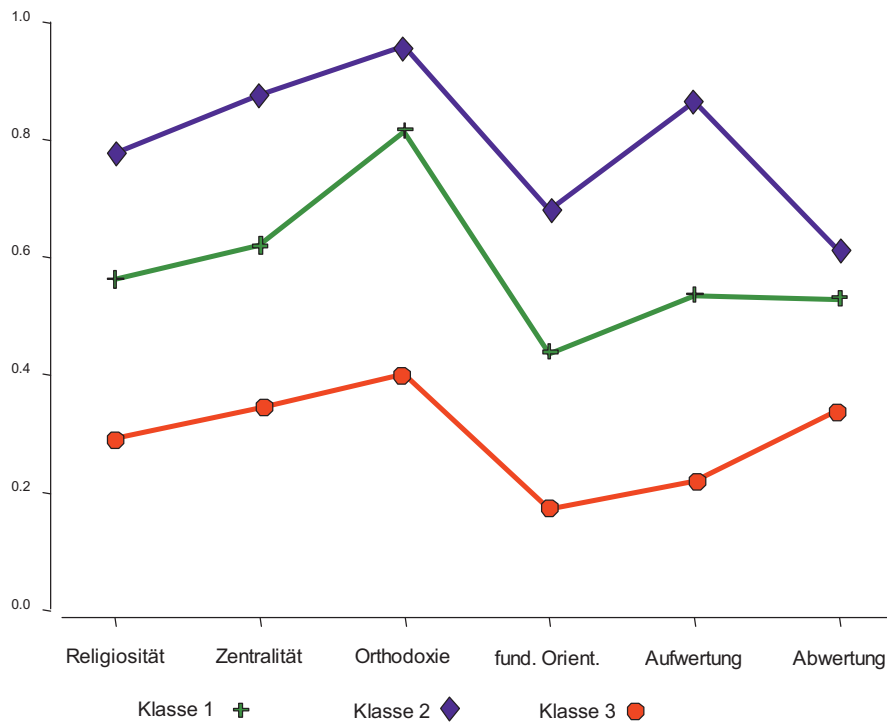


Abbildung 86: Ergebnisse der LCA für ein Modell mit drei latenten Klassen; Mittelwerte der Subskalen zur religiösen Gruppierung nach Klassenzugehörigkeit

Klasse 3 enthält ersichtlich jene Fälle, die als wenig religiös zu charakterisieren sind. In der LCA werden 14% der Fälle in diese Gruppe eingeordnet. Klasse 1 liegt im Mittelbereich. Hier finden sich Jugendliche mit durchschnittlich ausgeprägter Religiosität, einem mittleren Maß an fundamentalen Orientierungen sowie mittleren Ausprägungen von Aufwertung- und Abwertung. Diese Klasse 1 enthält 40% aller Jugendlichen. In Klasse 2 finden sich 46% der Jugendlichen. Es ist jene Gruppe, die sich durch die höchsten Ausprägungen von fundamentalen Orientierungen sowie Auf- und Abwertungen kennzeichnen lässt.

Die Ergebnisse der LCA mit dieser Dreiereinteilung weichen offensichtlich nicht unerheblich von den Resultaten der Clusteranalyse ab. In der folgenden Tabelle sind dazu die Resultate dieser beiden Verfahren gegenübergestellt. Klasse 3 der LCA enthält im Schwerpunkt die gering Religiösen der Clusteranalyse. Diese Gruppe scheint recht gut durch beide Verfahren identifizierbar zu sein. Freilich ordnet die LCA auch noch n=13 Probanden, die durch die Clusterung als Traditionalisten identifiziert wurden, dieser Gruppe zu, was angesichts der geringen Religiosität der Traditionalisten durchaus plausibel möglich ist. Es bedeutet, dass sich in der Gruppe der Traditionalisten danach auch einige finden, bei denen die Ausprägungen von Orthodoxie sowie Aufwertung und Abwertung am unteren Rand der Gruppe liegt, was diese an ihrem Rand etwas unscharf werden lassen kann. Die Klasse 2 wird deutlich durch die fundamental Orientierten dominiert, die zu 87,3% der Klasse 2 zugeordnet werden. Offenkundig besteht eine besondere Schwierigkeit darin, die Trennung von Orthodoxen und Traditionalisten vorzunehmen. Dies sind zu etwa gleichen Teilen der Klasse 1 zugeordnet. Beide Verfahren stimmen indessen darin überein, dass die Trennung zwischen fundamental orientierten jungen Muslimen zum einen und den eher wenig religiösen Muslimen zum anderen gut vornehmbar ist. Auch die Trennung zwischen Traditionalisten und fundamental Orientierten scheint (mit nur einer Fehlklassifikation) noch angemessen möglich. Die Grenzlinie zwischen Orthodoxie und

fundamental Orientierten ist auch noch relativ klar. Problematisch ist dagegen vor allem die Differenzierung zwischen Traditionalisten und Orthodoxen, die durch diese LCA einer Klasse zugeordnet werden.

Tabelle 57: Gegenüberstellung der Ergebnisse von Clusteranalyse und LCA für eine Dreiklassenlösung der LCA zu den Mustern religiöser Orientierungen

	<i>Latente Klassenanalyse</i>			Total
	Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3	
<i>Clusteranalyse</i>				
gering religiös	9 (13.6%)	0	57 (86.4%)	66 (13.2%)
tradit., konservativ	71 (84.5%)	1 (1.2%)	12 (14.3%)	84 (16.8%)
orthodox, religiös	119 (92.2%)	10 (7.8%)	0	129 (25.8%)
fundamental orientiert	28 (12.7%)	193 (87.3%)	0	221 (44.2%)
Total	227 (45.4%)	204 (40.8%)	69 (13.8%)	500 (100%)

Zieht man die durch beide Verfahren in gleicher Weise Klassifizierten als Basis für eine korrigierte Schätzung heran, dann ist bezogen auf die gering Religiösen von einer Rate von 11,4% (n=57), bei den fundamental Orientierten von einem Anteil von 38,6% (n=193) und hinsichtlich der Gesamtgruppe der Traditionalisten und der Orthodoxen von einem Anteil von 38% (n=190) auszugehen. Für die übrigen sind die Zuordnungen offenbar nicht ganz eindeutig zu treffen.

Die nähere Betrachtung des LCA-Modells mit vier Klassen bietet hier weiteren Aufschluss über die möglichen Unschärfen. Auch dieses Modell weist noch einen akzeptablen Modellfit auf (BIC(LL)=23191.57; Class.Err=0.11; Entropy $R^2=.79$). Die Loglikelihood verbessert sich allerdings in Relation zur Dreierlösung nicht wesentlich, die Quote der Fehlklassifikationen ist mit 11% etwas höher und das Entropy R^2 als Fitmaß etwas niedriger. Die Klasse 4, welche, wie in folgender Grafik illustriert, die Gruppe der am geringsten religiös Gebundenen enthält, erfasst 6,3% der Jugendlichen. Klasse 3 enthält 26,3%, Klasse 2 erfasst 30,2% und Klasse 1 die übrigen 37,2%.

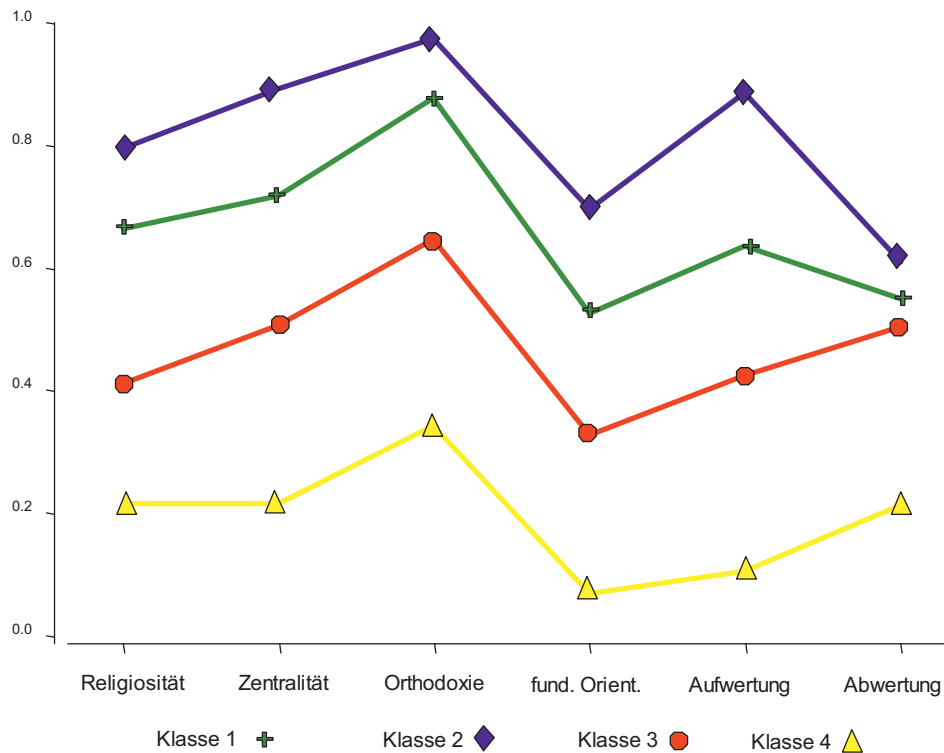


Abbildung 87: Ergebnisse der LCA für ein Modell mit vier latenten Klassen; Mittelwerte der Subskalen zur religiösen Gruppierung nach Klassenzugehörigkeit

Eine Gegenüberstellung dieses Modells mit den Resultaten der Clusteranalyse unterstreicht die oben getroffenen Feststellungen und erlaubt weitere Aufschlüsse. Klasse 1 als Gruppe mit der zweithöchsten Religiosität enthält danach 89,8% der Orthodoxen. Allerdings werden hier auch ein Fünftel der Traditionalisten und fast 30% der fundamental Orientierten eingruppiert. Klasse 2, die 31% der Stichprobe ausmacht, enthält ausschließlich fundamental Orientierte. Klasse 4 wiederum, die hier nur noch 6,4% der Stichprobe ausmacht, enthält ausschließlich die gering Religiösen. In der Klasse 3, die ebenfalls eine Mischgruppe ist, finden sich im Schwerpunkt die Traditionalisten. Es ist hier nur ein fundamental Orientierter zugeordnet, aber etwa die Hälfte der gering Religiösen ist in diesem Modell nun in Klasse 3 gewandert.

Tabelle 58: Gegenüberstellung der Ergebnisse von Clusteranalyse und LCA für eine Vierklassenlösung der LCA der Muster religiöser Orientierungen

	<u>Latente Klassenanalyse</u>				Total
	Klasse 1	Klasse 2	Klasse 3	Klasse 4	
<u>Clusteranalyse</u>					
gering religiös	0	0	34 (51.5%)	32 (48.5%)	66 (13.2%)
tradit., konservativ	17 (20.2%)	0	67 (79.8%)	0	84 (16.8%)
orthodox, religiös	103 (79.8%)	0	26 (20.2%)	0	129 (25.8%)
fundamental orientiert	65 (29.4%)	155 (70.1%)	1 (0.5%)	0	221 (44.2%)
Total	185 (37.0%)	155 (31.0%)	128 (25.6%)	32 (6.4%)	500 (100%)

Die eindeutigen Zuordnungen, die sich in Kombination von Clusteranalyse und LCA zeigen, legen nahe, dass 31% als klar fundamental orientiert zu kennzeichnen sind. Etwa 20,6% sind

orthodoxe, nicht fundamental orientierte Jugendliche, 13,4% sind Traditionalisten und 6,4% sind eindeutig gering religiöse Muslime. Die übrigen sind in Randbereichen angesiedelt und nicht methodenunabhängig ganz eindeutig zu klassifizieren.

Insgesamt erweist sich die Unterteilung in vier Gruppen an ihren Endpunkten von fundamentaler Orientierung einerseits und geringer Religiosität andererseits als empirisch recht gut abzusichern. Auch die Feststellung, dass in der Tendenz eine Differenzierung vorzunehmen ist zwischen Traditionalisten zum einen, die nicht so stark religiös als vielmehr von Konventionen geprägt sind, und Orthodoxen zum anderen, die starke religiöse Motive aufweisen, ist – freilich unter Anerkennung von Unschärfen in den Randbereichen – empirisch vertretbar. Insoweit wird in den weiteren Analysen die Gruppierung, wie sie über die Clusteranalyse gewonnen wurde, beibehalten.

Um einen unmittelbaren Vergleich mit den Gegebenheiten der Bevölkerungsstichprobe herstellen zu können, wurden die Jugendlichen über eine Diskriminanzanalyse jenen Gruppen zugeordnet, die clusteranalytisch in der Bevölkerungstichprobe bestimmt worden waren. Diese beiden Varianten der Gruppierung (Clusteranalyse Schüler vs. Diskriminanzanalyse mit der Diskriminanzfunktion der Stichprobe der muslimischen Allgemeinbevölkerung) weist ein recht hohes Maß an Übereinstimmung auf. 84,4% der Fälle wurden in beiden Verfahren identischen Gruppen zugeordnet. Nimmt man die Zuordnung aufgrund der Diskriminanzfunktion der Bevölkerungsstichprobe zum Kriterium, dann lässt sich in der Schülerstichprobe eine Quote von 42,6% fundamental orientierter Jugendlicher feststellen. Diese liegt damit in einer vergleichbaren Größenordnung, wie sie für die Allgemeinbevölkerung konstatiert wurde. Mit 23,2% ist der Anteil der Traditionalisten bei den Jugendlichen etwas höher als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung (dort 19%) und der Anteil der Orthodoxen ist mit 23,4% ebenfalls etwas höher (Gesamtbevölkerung 21,7%), während die Gruppe der gering Religiösen unter den Jugendlichen nur 10,8%, in der Gesamtbevölkerung hingegen 18,8% ausmacht. Dies weist im Einklang mit den o.a. Befunden zur Religiosität darauf hin, dass der Stellenwert von Religion, bei Beachtung einer Mehrzahl von Indikatoren, unter den jugendlichen Muslimen etwas stärker ausgeprägt ist, als das für die muslimische Gesamtbevölkerung, wie sie in der Telefonbefragung erreicht wurde, der Fall ist. Die mit Blick auf mögliche Radikalisierungspotenziale besonders kritische Gruppe der fundamental Orientierten, bei denen deutliche Exklusionstendenzen und religiös konnotierte Überlegenheitsvorstellungen eine Rolle spielen, ist indessen bei den Jugendlichen in einer durchaus vergleichbaren Größenordnung vertreten. Es ist hier eine Deutung denkbar, wonach der höhere Anteil von Traditionalisten auch Ausdruck dessen sein könnte, dass eine eigenständige Positionierung zu Religion und religiösen Regeln im Jugendalter noch nicht umfassend gelingt, weshalb die explizite Kennzeichnung als nicht religiös eher Schwierigkeiten bereiten könnte, was für einige eine Positionierung im Sinne einer eher äußerlichen, regelkonformen gleichwohl aber innerlich durchaus ambivalenten Haltung nach sich ziehen könnte.

Im Folgenden werden die vier Gruppen anhand der in ihnen enthaltenen Probanden mit Extremwerten illustriert. Als Extremwerte werden hierbei, in Anlehnung an die Verfahrensweise in der Stichprobe der Gesamtbevölkerung, Werte bezeichnet, die auf einer vierstufigen Skala einen Wert größer als 3.5 erhalten haben, was bei einer Einteilung nach POMPS einem Wert von über 83,3 entspricht, also dem oberen Sechstel der insgesamt verfügbaren Skala.

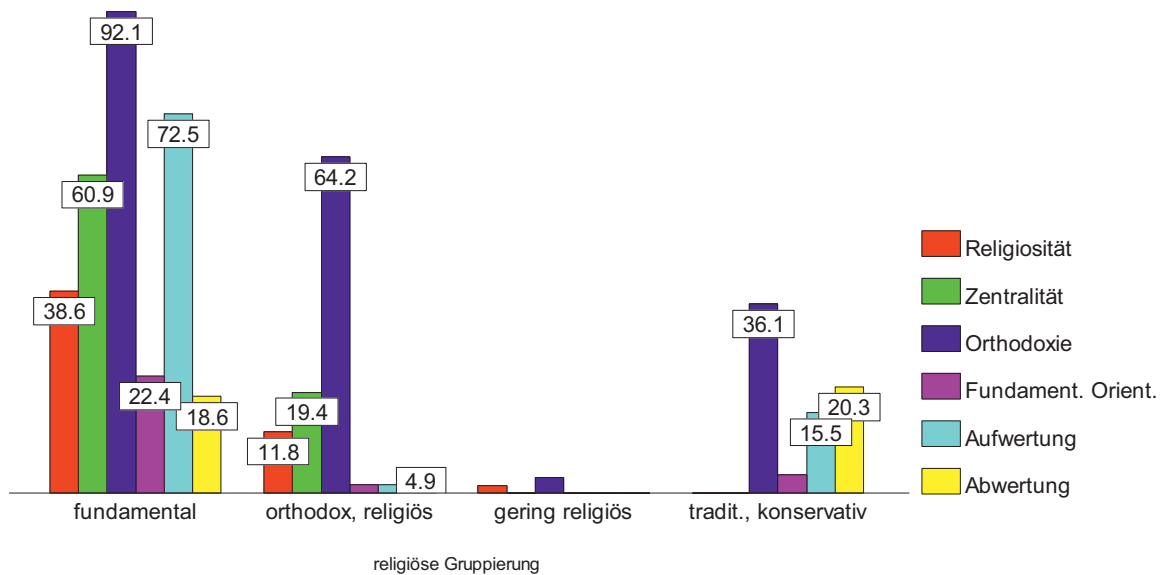


Abbildung 88: Rate an Probanden mit Extremwerten (oberes Sechstel der jeweils verfügbaren Skala) in den verschiedenen Dimensionen der Muster religiöser Orientierungen für die vier Cluster religiöser Orientierungsmuster

Die beiden Gruppen mit hohen Anteilen an Extremwerten in der Skala Religiosität sind danach die Orthodoxen und die fundamental Orientierten. Insbesondere bei den Traditionalisten finden sich solche Extreme nicht. Bei den Traditionalisten erreicht hingegen die Quote starker Abwertung einen Anteil, der eine ähnliche Größenordnung wie bei den fundamental Orientierten hat. Ersichtlich ist auch, dass die problematische Konfiguration von starken fundamentalen Orientierungen mit Eigenaufwertung einerseits und Fremdadwertung andererseits sich in erster Linie bei den fundamental Orientierten findet, zum Teil auch noch bei den Traditionalisten, in den beiden anderen Gruppen aber so gut wie gar nicht. Gleichzeitig wird aber auch erkennbar, dass eine Bezeichnung der fundamental Orientierten als Fundamentalisten den Gegebenheiten nicht gerecht würde, da extreme fundamentale Haltungen sich auch in dieser Gruppe nur bei etwas mehr als einem Fünftel finden.

Bei den Jugendlichen finden sich innerhalb der Subgruppe der fundamental Orientierten insgesamt $n=21$ Jugendliche, bei denen der Skalenwert "fundamentale Orientierung" eindeutig über dem Mittel der Skala liegt ($POMPS > 50$) und zugleich auch die Skalenwerte für Aufwertung und Abwertung im oberen Viertel (> 75). Das sind 9,5% der fundamental Orientierten und 4,2% der Gesamtstichprobe der erreichten Jugendlichen. Außerhalb der Gruppe der fundamental Orientierten finden sich nur zwei Probanden, die diese Kriterien gleichfalls erfüllen. Diese sind beide aus der Gruppe der Traditionalisten (2,4% dieser Gruppe). Die Gesamtgruppe der in diesem Sinne stark fundamental und zugleich in hohem Maße die Eigengruppe aufwertenden Jugendlichen machen somit 4,6% der Schülerstichprobe aus und liegt damit nur etwas niedriger als in der Stichprobe der Allgemeinbevölkerung.

5.6.5 Integrationspraxis, Integrationseinstellungen und religiöse Orientierungsmuster

Bei den nach ihren religiösen Orientierungsmustern gruppierten Jugendlichen unterscheidet sich sowohl die sprachliche-soziale Integrationspraxis ($F_{[3,480]} = 33.54$; $p < .001$) als auch die Art der Integrationseinstellungsmuster ($\chi^2 = 26.6$; $df = 6$; $p < .001$) statistisch signifikant.

Der Mittelwert sprachlich sozialer Integration ist bei den fundamental Orientierten (MW=2.78; SD=.60) deutlich niedriger als bei den gering Religiösen (MW=3.46; SD=.67). Im Mittelbereich liegen die Orthodoxen (MW=3.09; SD=.63). Diese drei Gruppen unterscheiden sich untereinander signifikant, während die Traditionalisten mit MW=3.44 auf einem ähnlichen Niveau liegen wie die gering Religiösen, von denen sie sich nicht unterscheiden. In der folgenden Grafik ist die Verteilung sprachlich sozialer Integration für die vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster illustriert.

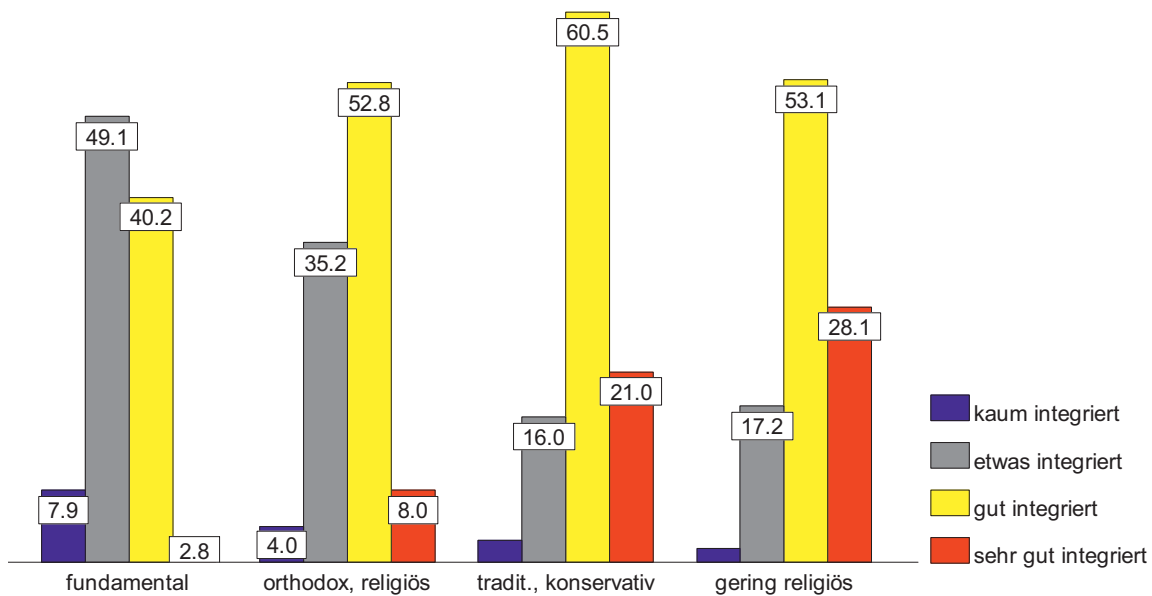


Abbildung 89: Ausprägung der kategorialen Einstufung auf der Skala "Integrationspraxis" für die unterschiedlichen Gruppen religiöser Orientierung

Danach sind 57% der fundamental Orientierten als allenfalls mäßig integriert zu bezeichnen. Bei den Orthodoxen liegt diese Quote bei 39,2%, bei den Traditionalisten bei 18,5% und bei den gering Religiösen bei 18,8%. Damit ist zwar auch für die fundamental Orientierten die sprachlich-soziale Integration etwas besser als in der muslimischen Gesamtbevölkerung. Es sind aber immerhin mehr als die Hälfte, bei denen in dieser Hinsicht substanzielle Einschränkungen zu erkennen sind. Auf der anderen Seite sind nur 2.8% der Fundamentalisten als sehr gut integriert zu kennzeichnen, bei den gering Religiösen sind dies hingegen mit 28,1% mehr als ein Viertel.

Zu den Integrationseinstellungen zeigt sich ein ähnliches Muster, wie es bei der muslimischen Gesamtbevölkerung festzustellen ist, freilich auf einem etwas anderen Ausgangsniveau, was der durchschnittlich besseren sprachlich-sozialen Integration der Jugendlichen im Vergleich zur Gesamtstichprobe geschuldet ist.

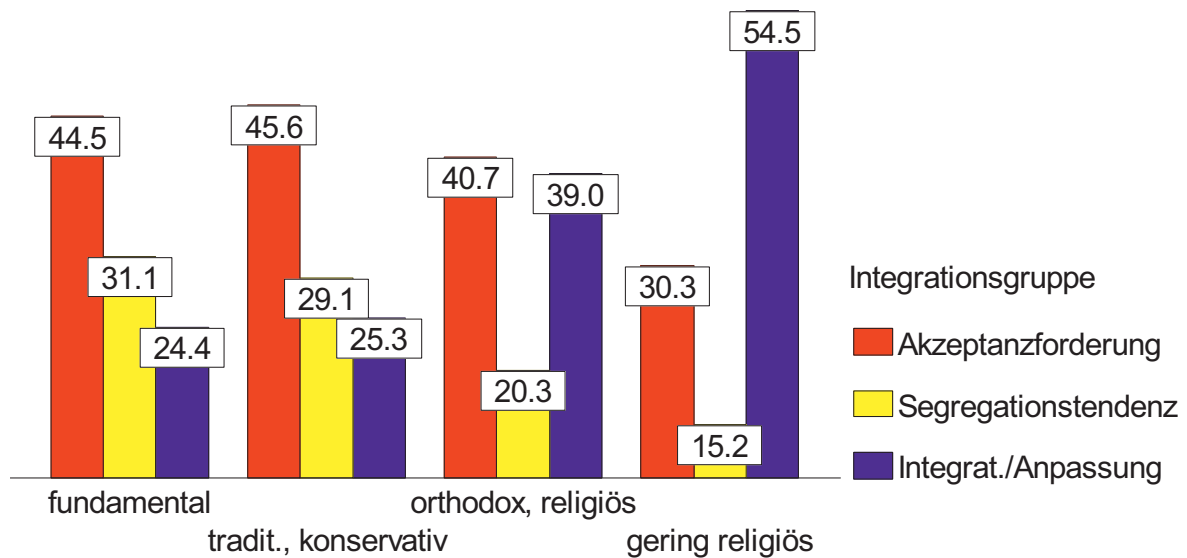


Abbildung 90: Verteilung der Muster von Integrationseinstellungen (Integrationsgruppe) für die vier Gruppen religiöser Orientierung

Die stärkste Tendenz zu Segregation findet sich bei den fundamental Orientierten sowie den Traditionalisten. Bei diesen beiden ist auch umgekehrt die Gruppe Integration/Anpassung mit nur etwa einem Viertel recht gering vertreten. Bei den Orthodoxen ist die Verteilung von Akzeptanzforderung einerseits und Integration/Anpassung andererseits etwa gleichgewichtig, während bei den gering Religiösen mehr als die Hälfte der Gruppe Integration/Anpassung zuzuordnen sind. Damit sind die beiden Gruppen mit den deutlichsten Tendenzen zu Abwertung der Fremd- und Aufwertung der Eigengruppe auch in dem vergleichsweise geringsten Maße anpassungsbereit.

Hinsichtlich der Rolle von Koranschulen bestätigt sich der Befund der Befragung der Allgemeinbevölkerung. Die Quote der Koranschulbesucher ist bei der Gruppe der fundamental Orientierten sowie den Orthodoxen drastisch erhöht ($\chi^2=80.68$; $df=3$; $p<.001$).

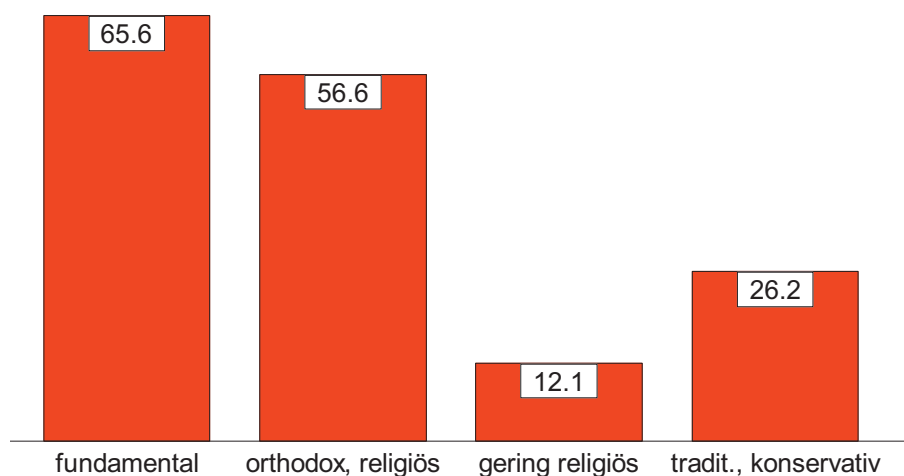


Abbildung 91: Rate mit Koranschulbesuch nach Muster religiöser Orientierung

Während etwa zwei Drittel der fundamental Orientierten und etwa die Hälfte der Orthodoxen eine Koranschule besucht haben, sind es bei den Traditionalisten nur ein Viertel und bei den

gering Religiösen knapp über 10%. Ferner findet sich bei den Jugendlichen ein deutlicher Zusammenhang zwischen der Dauer des Koranschulbesuchs und der Quote fundamentaler Orientierungen.²⁷ Es handelt sich zwar um querschnittliche Daten, die als solche keine Ursache-Wirkungsbeziehung festzustellen erlauben. Der Befund ist jedoch zumindest mit einer Dosis-Wirkungs-Hypothese konsistent und stützt die Vermutung, dass durch Koranschulen fundamentale Orientierungen eher verstärkt werden.

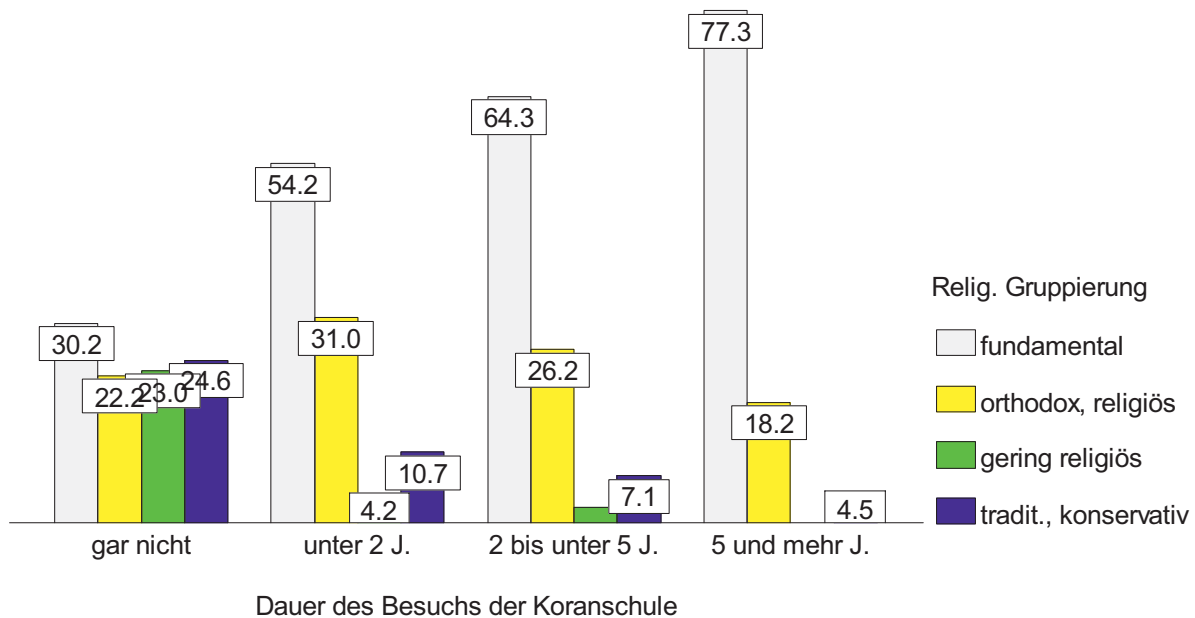


Abbildung 92: Verteilung religiöser Orientierung nach Dauer des Koranschulbesuchs

Auch bei den Jugendlichen wird der Befund repliziert, dass mit zunehmender Dauer von Koranschulbesuch die Quote der Orthodoxen geringer wird, deren hohe Religiosität nicht mit einer so starken Aufwertung des Islam und einer Abwertung anderer verbunden ist.

5.6.6 Zwischenfazit: Religiosität und Muster religiöser Orientierungen Jugendlicher

Ähnlich wie in der Gesamtbevölkerung zeigt sich auch bei den Jugendlichen ein sehr hohes Maß an Gläubigkeit und religiösen Bindungen. Über 85% der jungen Muslime beschreiben sich als eindeutig gläubig. Diese hohe Gläubigkeit ist bei nichtmuslimischen Migrantinnen deutlich seltener anzutreffen (45,6%) und am geringsten bei einheimischen nichtmuslimischen Jugendlichen (beschränkt auf jene 19,1%, die einem religiösen Bekenntnis angehören). Auf einer Skala, in der auch die individuelle und kollektiv praktizierte Religion einbezogen wird, erweisen sich 20,3% der jungen Muslime als sehr religiös und weiter 44,7% als religiös. Nur 4,8% beschreiben sich als gering/nicht religiös. Damit ist unter jugendlichen Muslimen eine noch etwas stärkere religiöse Bindung anzutreffen als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung. Wie frühere Studien so zeigt auch die aktuelle Untersuchung, dass bei den einheimischen Jugendlichen eine hohe religiöse Bindung bei einem hohen Bildungsniveau eher anzutreffen ist. Bei den Muslimen besteht demgegenüber eine umgekehrte, statistisch allerdings nicht signifikante Tendenz.

27 Von den Befragten mit Angaben zum Koranschulbesuch (n=500) haben n=16 (ausschließlich Koranschulbesucher) keine Angabe zur Dauer gemacht, weshalb diese Angabe zur Dauer von denen dazu, ob überhaupt eine Koranschule besucht wurde, abweichen können.

Auch bei den Jugendlichen ließen sich unter Bezug auf unterschiedliche Dimensionen des Verhältnisses zur eigenen Religion sowie anderen religiösen Überzeugungen vier unterschiedliche Muster religiöser Orientierung identifizieren. Neben der Intensität gefühlter und gelebter Religiosität wurden hierzu die Zentralität (Alltagsbezogenheit) der Religion, die individuelle Bewertung der Einhaltung religiöser Ge- und Verbote (Orthodoxie) und die Rigidität mit der eine buchstabengetreue Befolgung von religiösen Ge- und Verboten befürwortet und abweichende Haltungen von Muslimen zum Anlass für Ausgrenzung genommen werden (fundamentale Orientierung) einbezogen. Weiterhin wurden Einstellungen, die eine Aufwertung des Islam (z.B. als einzig wahrer Religion) und Tendenzen zu einer Abwertung nichtmuslimischer Gesellschaften, hier in stark moralisch geprägter Form, erhoben. Die dabei zu identifizierenden Muster gleichen denen, die in der Bevölkerungsstichprobe gefunden wurden, sehr stark, es unterscheiden sich lediglich die relativen Anteile, welche diese Gruppen unter jugendlichen Muslimen einerseits und in der Allgemeinbevölkerung der Muslime andererseits aufweisen.

Mit 13,2% ist unter den Jugendlichen im Vergleich zur Allgemeinbevölkerung die Gruppe der wenig bis nicht-religiösen etwas kleiner. 25,8% der Jugendlichen sind demgegenüber als Orthodoxe zu bezeichnen. Diese Gruppe kennzeichnet sich durch eine strenge individuelle Orientierung an religiösen Ge- und Verboten sowie einen starken Glauben an die in den heiligen Schriften des Islam dargelegten Prinzipien und Regeln. Personen aus dieser Gruppe werten zwar den Islam in gewissem Maße auf, diese Aufwertung bleibt jedoch, anders als in der Allgemeinbevölkerung, noch moderat. Tendenzen zu einer Abwertung anderer sind im Vergleich zu den Gruppe der fundamental Orientierten einerseits und den Traditionalisten andererseits deutlich geringer. Anders als bei den Traditionalisten steht bei den Orthodoxen die eigene Religiosität, die einen zentralen Stellenwert im persönlichen Alltag einnimmt, im Vordergrund. Als Traditionalisten werden jene bezeichnet, bei denen die Befolgung von Geboten und Ritualen einen hohen Stellenwert hat, die aber nicht kombiniert ist mit einer hohen Religiosität und für die bei alltäglichen Entscheidungen individuell die Religion keinen so hohen Stellenwert hat. Hinsichtlich ihrer Religiosität sind die Jugendlichen dieser Gruppe auf einem Niveau, das dem der gering Religiösen entspricht, bezogen auf Orthodoxie und fundamentalen Orientierungen hingegen auf einem Niveau, das den Orthodoxen entspricht und mit Blick auf Aufwertung und Abwertung zeigen sie Ausprägungen, die deutlich über den Orthodoxen liegen und im Falle der Abwertung den fundamental Orientierten entsprechen. Insofern kann man bei dieser Gruppe, der 16,8% der Jugendlichen angehören, von einer äußerlichen Betonung von Geboten, einer Art ritualisierter Religiosität ohne innere Überzeugung aber sehr wohl mit starken Abgrenzungsbedürfnissen sprechen.

Die größte Gruppe stellen mit 44,2% bei den Jugendlichen die fundamental Orientierten. Diese Quote ist jener in der Allgemeinbevölkerung recht ähnlich. Es handelt sich um Jugendliche, bei denen die Zentralität der Religion im Alltag und die gelebte Religionspraxis am höchsten ist. Die Befolgung religiöser Regeln hat einen Stellenwert, der diese Jugendlichen mit den Orthodoxen durchaus vergleichbar erscheinen lässt. Bei ihnen sind indessen der Bezug auf einen historisch invarianten Islam und eine Forderung nach wortgetreuer und rigider Befolgung der Ge- und Verbote nicht nur für sie selbst, sondern auch gegenüber anderen Muslimen am stärksten ausgeprägt. Diese Jugendlichen zeigen die stärkste pauschale Aufwertung des Islam,

der als einzig wahre Religion gegenüber anderen Religionen, die für minderwertig erachtet werden, angesehen wird. Wie in der Allgemeinbevölkerung sind auch bei den Jugendlichen deutliche Binnendifferenzen innerhalb der fundamentalen Orientierungen zu erkennen. Eine extreme Ausprägung dieser Haltung (d.h. hohe fundamentale Orientierungen gepaart mit hoher Aufwertung und hoher Abwertung) ist nur bei etwas mehr als 10% der fundamental Orientierten zu finden, was 4,6% der Gesamtstichprobe der Jugendlichen entspricht.

Weitere multivariate Analysen zeigen, dass diese Unterscheidung religiöser Orientierungsmuster in vier Gruppen an den Endpunkten von fundamentaler Orientierung und geringer Religiosität sehr gut abgesichert werden kann. Im Mittelbereich der Differenzierung zwischen Traditionalismus und Orthodoxie zeigen sich gewisse Unschärfen. Diese ändern indessen an der grundsätzlichen Feststellung der Angemessenheit einer solchen Unterscheidung von Orientierungsmustern nichts, sondern verweisen lediglich darauf, dass bezogen auf die im Mittelbereich liegenden Gruppen der Traditionalisten und der Orthodoxen die Zuordnung von Einzelfällen in begrenztem Maße schwierig sein kann. Die Muster und deren Interpretation sowie die Tatsache, dass charakteristische Konfigurationen der Einstellungen und Haltungen zu Religion in ähnlicher Weise wie in der Gesamtbevölkerung auch bei den Jugendlichen zu finden und eine Unterscheidung insofern nicht nur theoretisch plausibel sondern auch empirisch gut begründet ist, wird auch durch diese weiteren Analysen bestätigt.

Es zeigen sich deutliche Differenzen der Integration der Befragten in die deutsche Aufnahmegesellschaft in Abhängigkeit von diesen Mustern religiöser Orientierung.: Der Anteil der mit Blick auf die sprachlich-soziale Integrationspraxis als ‚kaum‘ oder ‚nur wenig integriert‘ zu bezeichnenden Probanden beträgt in der Gruppe der fundamental-religiösen mehr als die Hälfte (57%) und ist damit deutlich höher als in allen anderen Gruppen. Bei den gering Religiösen macht diese schlechte oder allenfalls mäßige sprachlich-soziale Integration nur einen Anteil von 18,8% aus, bei den Traditionalisten liegt er bei 18,5% und bei den Orthodoxen mit 39,2% im Mittelfeld.

Die fundamental Orientierten weisen auch die geringsten Anteile eines Einstellungsmusters zur Integration auf, das als integrationsorientiert und anpassungsbereit umschrieben werden kann (24,4%). Der Anteil liegt bei den gering Religiösen bei 54,5% und bei den Orthodoxen bei 39,0%. Auffallend ist, dass hinsichtlich der Integrationseinstellungen Traditionalisten und fundamental Orientierte recht ähnlich sind. In beiden Teilgruppen formulieren etwa knapp die Hälfte eine Haltung, die als Akzeptanzforderung (Zugehörigkeitsanspruch ohne Anpassungsbereitschaft) zu umschreiben ist. Segregationstendenzen sind bei diesen beiden religiösen Orientierungsmustern ebenfalls im Vergleich am häufigsten anzutreffen (ca. ein Drittel der jeweiligen Probanden dieser beiden Gruppen).

Auffallend ist weiter, dass eine fundamental religiöse Orientierung um so wahrscheinlicher ist, je länger die Jugendlichen eine Koranschule besucht haben. Der Anteil der orthodoxen Haltungen wie auch der Anteil der Personen mit traditionalistischen Orientierungen sinkt, je länger ein Koranschulbesuch andauerte. Zwar sind damit keine Ursache-Wirkungszusammenhänge abzubilden, da es sich um querschnittliche Befunde handelt. Bei den Jugendlichen ist ein solches Ergebnis aber zunächst einmal konsistent mit einer Dosis-Wirkungshypothese und legt nahe, dass die Unterweisung in Koranschulen vermutlich mit zu einer distanzierten Haltung gegenüber Nichtmuslimen beizutragen vermag.

Insgesamt unterstreichen die Befunde die enorme Verbreitung einer hohen, auch fundamental geprägten religiösen Bindung unter jugendlichen Muslimen. Auch bei den Jugendlichen sind indessen extreme Formen religiös-fundamentalistischer Haltungen nur bei einer kleinen Minderheit anzutreffen. Im Vergleich zur Allgemeinbevölkerung ist zugleich die religiöse Bindung als etwas stärker entwickelt zu bezeichnen, was u.U. aber auch Spezifikum einer Entwicklungsphase sein könnte, in der eine ganz eigenständige Position zur Religion, wie sie in der Allgemeinbevölkerung die Gruppe der gering Religiösen kennzeichnet, noch nicht entwickelt werden konnte, da die jungen Menschen sich noch auf der Suche und in Veränderungsprozessen befinden. Unabweisbar ist indessen, dass die Frage von Religion und religiösen Orientierungen für junge Muslime einen ungleich höheren Stellenwert hat, als das für andere Migrantengruppen oder auch einheimische Jugendliche der Fall ist.

Es fällt weiter auf, dass mit der Art der religiösen Orientierungen auch Haltungen zur Frage Integration, hier vor allen Dingen in Bezug auf die Dimensionen der Anpassungsbereitschaft einerseits sowie Segregationstendenzen andererseits, verbunden sind. Im Falle starker fundamentaler Orientierungen wie auch einer ritualisierten Auffassung, wie sie die Traditionalisten kennzeichnet, ist bei etwa einem Drittel der Jugendlichen eine klare Tendenz zur Segregation zu erkennen, die für deren weitere Entwicklung in der deutschen Gesellschaft durchaus problematische Konsequenzen nach sich ziehen kann. Je intensiver die Einbindung in Religion zugleich mit einer Abgrenzung von der umgebenden deutschen, "westlichen" Gesellschaft verbunden ist, desto schlechter ist auch die sprachlich soziale Integration, was zugleich auch zu einer Beeinträchtigung künftiger sozialer Teilhabeoptionen führen kann.

5.7 Einstellung zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Toleranz

In ähnlicher Weise wie in der telefonischen Befragung der muslimischen Wohnbevölkerung wurden auch den Jugendlichen Fragen zu ihren Ansichten und Bewertungen mit Blick auf Aspekte von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit vorgelegt. Über diese Elemente hinaus wurden nur in den Schülerbefragungen auch religiös konnotierte Vorurteile thematisiert, um auch deren Verbreitung unter jungen Menschen, darunter auch jungen Muslimen, einschätzen zu können. In den folgenden Ergebnisdarstellungen wird zum einen auf Vergleiche zwischen Muslimen und Nichtmuslimen mit Blick auf distanzierte ggfs. ablehnende Einstellungen zu demokratischen Prinzipien sowie die Verbreitung autoritaristischer Einstellungsmuster eingegangen. Weiter wird in multivariaten Vorhersagemodellen die Frage geprüft, welche Bedingungsgefüge einer solche Problematik innerhalb der Gruppe der muslimischen Jugendlichen zugrunde liegen, welcher Stellenwert insoweit religiösen Orientierungen einerseits und kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen sowie individuellen Diskriminierungs- und Exklusionserfahrungen andererseits zukommt. Zum Abschluss wird eine mengentheoretische Illustration der Verbreitung und Lokalisation der Problemgruppe mit extremer Demokratiedistanz und/oder extremer religiöser Intoleranz vorgestellt und auch diesbezüglich eine multivariate Analyse möglicher Einflussfaktoren erläutert.

5.7.1 Demokratiedistanz bei muslimischen Jugendlichen

Den muslimischen Jugendlichen sind neun Items vorgelegt worden, mit denen ihre Einstellung zu verschiedenen Aspekten von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit erfasst wurde. Vier Aussagen thematisieren die Grundrechte der Demonstrations- und Meinungsfreiheit, des

Minderheitenschutz, des Streikrechts als Element der Koalitionsfreiheit und der Pressefreiheit. Weitere zwei Fragen erfassen global demokratiedistante Haltungen (i.S.v. "Demokratie führt zu Kriminalität" und "Religion ist wichtiger als Demokratie"). Ferner wurde in der Tradition der kriminologischen Forschung zu Punitivität sowie der sozialwissenschaftlichen Autoritarismusforschung die Einstellung zur in Deutschland durch Art. 102 GG abgeschafften Todesstrafe erfasst sowie die Bewertung von Körperstrafen im Sinne des islamischen Rechts (der Scharia) – einerseits im Herkunftsland und andererseits in Deutschland – erhoben. Diese Fragen sind alltagsnah formuliert, da ein Verständnis dessen, was mit dem Begriff der Scharia umschrieben wird, auch bei den Jugendlichen nicht vorausgesetzt werden kann.

Die Angaben zu diesen Items wurden linear in POMPS transformiert, weshalb sowohl die Einzelitems als auch die auf deren Basis gebildeten Skalen Werte zwischen 1 (extrem niedrig bzw. ablehnend) und 100 (extreme Zustimmung) annehmen können. Die Items wurden, falls erforderlich, so umgepolt, dass hohe Ausprägungen ein hohes Maß von Demokratiedistanz indizieren.

Zu den Freiheitsrechten findet sich bei der großen Mehrzahl der Jugendlichen deutliche Zustimmung. So wird von nur 4,3% das Recht auf Demonstrationsfreiheit abgelehnt. Bezogen auf das Recht zur freien Meinungsäußerung auch für Minderheiten finden sich nur 2,2% ablehnende Aussagen. Hinsichtlich des Streikrechts äußern sich nur knapp 8% ablehnend. Insgesamt ist die positive Bewertung dieser Freiheitsrechte deutlich stärker ausgeprägt als das in der muslimischen Gesamtbevölkerung zu erkennen war. Auffallend ist indessen die starke Befürwortung staatlicher Kontrolle von Presse und Fernsehen zur Sicherung der Moral. Dies bejaht etwa ein Viertel.

Tabelle 59: Verteilungen der Angaben auf die Einzelitems zur Erfassung von Einstellungen zu Demokratie, Grundrechten und Rechtsstaatlichkeit (POMPS)

	MW	SD	< 25 Ablehnung	> 75 Zustimmung
1. Jeder Bürger sollte das Recht haben, für seine Überzeugungen auf die Straße zu gehen. (recodiert)	23.69	27.95	49.4%	4.3%
2. Auch Minderheiten sollten das Recht haben, ihre Meinung frei zu äußern. (recodiert)	13.91	23.90	69.5%	2.2%
3. Streiks und Demonstrationen gefährden die öffentliche Ordnung und sollten verboten werden.	33.61	31.74	36.8%	8.1%
4. Der Staat sollte Zeitungen und Fernsehen kontrollieren, um Moral und Ordnung sicher zu stellen.	49.16	37.42	26.4%	24.1%
5. Die Befolgung der Gebote meiner Religion ist für mich wichtiger als Demokratie.	64.58	31.71	13.8%	43.6%
6. An den vielen Kriminellen in diesem Land sieht man, wohin Demokratie führt.	52.04	32.43	17.0%	17.9%
7. Der Staat sollte berechtigt sein, schwere Verbrechen mit dem Tod zu bestrafen.	31.13	37.85	51.8%	16.1%
8. Ich fände es gut, wenn in meinem Herkunftsland bestimmte Straftaten, wie im islamischen Recht, mit Prügelstrafe bestraft würden.	28.72	33.38	55.7%	12.4%
9. Ich fände es gut, wenn in Deutschland bestimmte Straftaten, wie im islamischen Recht, mit Prügelstrafe bestraft würden.	25.73	32.40	59.7%	10.2%

Ein klares Primat der Religion gegenüber der Demokratie äußern 43,6% der Probanden und 17,9% stimmen in hohem Maße der Aussage zu, dass die Demokratie in Deutschland mit

verantwortlich für eine hohe Kriminalität sei. In dieser Hinsicht zeigen sich insoweit deutliche negative Bewertungen der Relevanz und Wirkungen demokratischer Strukturen bei einem nicht unerheblichen Teil der Jugendlichen. Von den Jugendlichen wird ferner zu 16,1% die Todesstrafe klar befürwortet, was als ein Indikator nicht nur für Punitivität sondern auch für autoritaristische Tendenzen gewertet werden kann. Knapp über 10% äußern sich zustimmend zur Anwendung von Körperstrafen unter Bezug auf islamisches Recht, wobei die Quote bezogen auf das Herkunftsland etwas höher ausfällt als in Bezug zu Deutschland.

Eine Faktorenanalyse führt, ähnlich wie auch in der muslimischen Gesamtbevölkerung, zu einer dreifaktoriellen Lösung, die 56.8% der Varianz aufklärt. Allerdings unterscheidet sich die Faktorstruktur etwas von der, die in der Allgemeinbevölkerung zu erkennen war. Die ersten beiden Items laden auf einem Faktor, der sich als Freiheitsrechte interpretieren lässt. Das Item 3 hat eine Doppelladung. Es lädt sowohl auf diesem ersten Faktor als auch, hier etwas stärker akzentuiert, gemeinsam mit den Items 4,5 und 6 auf einem zweiten Faktor, der sich als moralisch akzentuierte Demokratiekritik bzw. damit begründeter Beschränkungen demokratischer Grundrechte (wie z.B. der Pressefreiheit) bezeichnen lässt. Die letzten drei Items 7, 8 und 9 bilden einen dritten Faktor. Hier werden ersichtlich die Haltungen zu massiven Sanktionen in Form von Todes- und Körperstrafen zusammengefasst.

Zur Feststellung der Ausprägung autoritaristischer/demokratiedistanter Haltungen wurde - in gleicher Weise wie bezogen auf die Gesamtbevölkerung - ein zusammenfassender (quasi kontinuierlicher) Indikator gebildet, der diese drei Dimensionen, wie sie sich in der Faktorenanalyse zeigen, alle umfasst. Dazu wurde je Person die Anzahl der Nennungen summiert, die jenseits des Skalenwertes 50 liegen, d. h. es wurden eindeutige im Sinne von Demokratiedistanz bzw. politisch konnotiertem Autoritarismus interpretierbare Angaben aggregiert. Dieser Indikator kann bei den jungen Muslimen zwischen 0 und 9 variieren. In der Stichprobe der Jugendlichen liegt der empirische Minimalwert bei 0 (10,2%), der empirische Maximalwert bei 8 (0,4%).

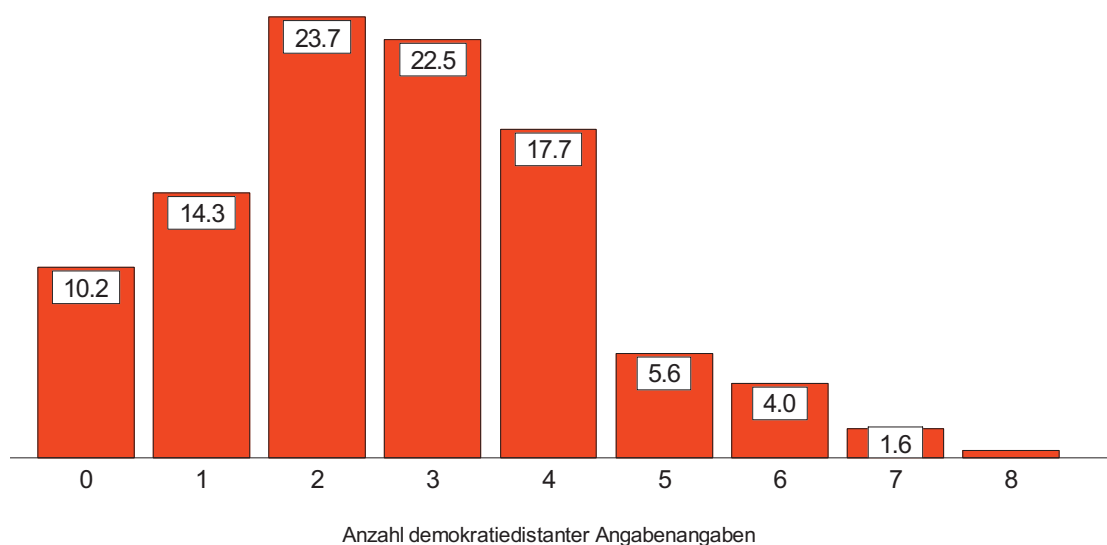


Abbildung 93: Verteilung der Anzahl eindeutig demokratiedistanter Angaben bei muslimischen Jugendlichen

Auf Basis dieser quasi kontinuierlichen, rechts schief verteilten Variable wurde ein dreistufiger kategorialer Indikator gebildet. Dieser unterscheidet zwischen gar keiner bzw. sehr niedriger Demokratiedistanz (Werte von 0 und 1), mittlerer Demokratiedistanz (Werte von 2, 3 und 4) und hoher Demokratiedistanz (Werte von 5 und mehr). Damit werden in der Gruppe "hohe Demokratiedistanz" nur jene Jugendlichen eingeordnet, die in mindestens zwei Dimensionen deutlich demokratiedistante Angaben machen und bei denen die Summe solcher Angaben über dem absoluten Mittelpunkt der quasi kontinuierlichen Skala liegt, d.h. mehr als 50% der Items wurden von ihnen eindeutig im Sinne von Demokratiedistanz beantwortet. In der Schülerstichprobe finden sich 11,6% Jugendliche, die eine in diesem Sinne hohe Demokratiedistanz aufweisen. Damit ist diese Quote etwas höher als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung (dort liegt sie bei 9,9%).

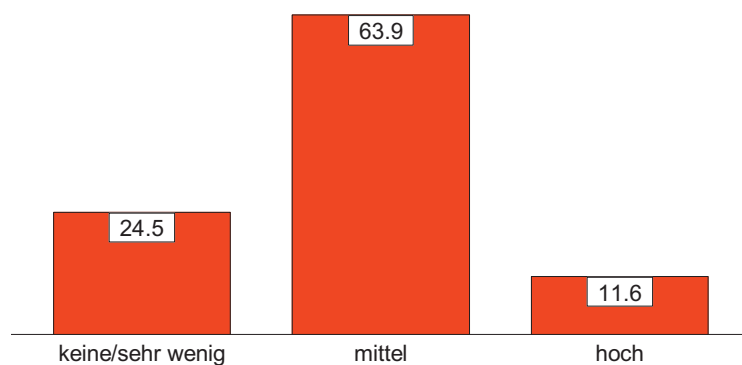


Abbildung 94: Verteilung des dreistufigen Indikators der Demokratiedistanz bei muslimischen Jugendlichen

Ein Vergleich der Mittelwerte in den drei Subdimensionen der Haltungen zu Demokratie und Rechtsstaat zeigt deutliche Divergenzen. Moralische Demokratiekritik sowie die Haltungen zu Todes- und Körperstrafen differenzieren zwischen den drei Ausprägungen des verwendeten Indikators deutlich, während die Haltungen zu Demonstrationsfreiheit und Minderheitenrechten sich zwischen den Probanden mit mittlerer und hoher Demokratiedistanz kaum unterscheiden.

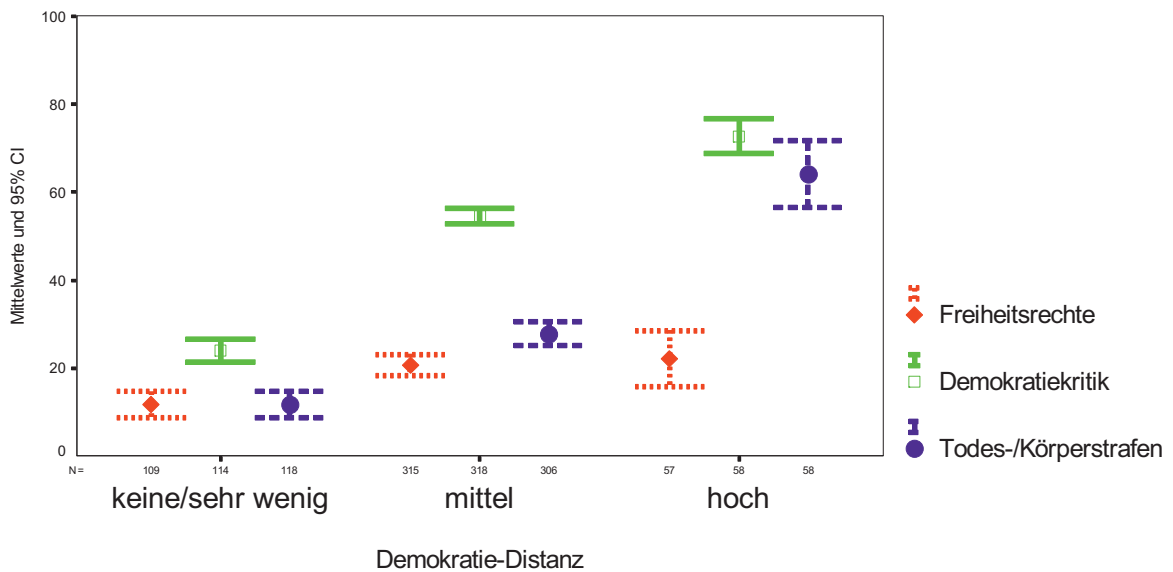


Abbildung 95: Mittelwerte und 95% Konfidenzintervall für die drei Subdimensionen der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat für die nach Intensität der Demokratiedistanz eingeteilten muslimischen Befragten

Eine nähere Inspektion der Ausprägungen der Einzelitems zeigt ferner, dass Probanden mit hoher Demokratiedistanz sich durch besonders rigide, von religiösen und moralischen Inhalten gespeiste Auffassungen über Demokratie, Recht und Politik auszeichnen. Diese Interpretation im Sinne einer autoritaristischen Dimension, die der Demokratiedistanz, wie sie hier kategorial gemessen wurde, zugrunde liegt, wurde an zwei weiteren Items geprüft.

Den Jugendlichen waren die Items "In der heutigen Zeit brauchen die Menschen einen starken politischen Führer" und "Was die Jugend am nötigsten braucht, sind strenge Disziplin, harte Entschlossenheit und der Wille, für die Familie und das Land zu arbeiten und zu kämpfen" vorgelegt worden, die als Indikatoren für Autoritarismus in der Extremismusforschung vielfach Verwendung finden. Es zeigt sich, dass die Rate der Zustimmung zu diesen Aussagen positiv mit dem Ausmaß von Demokratiedistanz, die über den o.a. dreistufigen Indikator bestimmt wurde, korreliert ist. So ist die Quote derer, die einen starken politischen Führer für erforderlich hält, im Falle hoher Demokratiedistanz deutlich erhöht, während geringe und mittlere Ausprägung sich hier nicht bedeutsam unterscheiden ($\chi^2=16.72$; $df=2$; $p<.001$). Die Forderung nach strenger Disziplin für die Jugend unterscheidet sich wiederum zwischen allen drei Ausprägungen der Demokratiedistanz signifikant ($\chi^2=19.05$; $df=2$; $p<.001$).

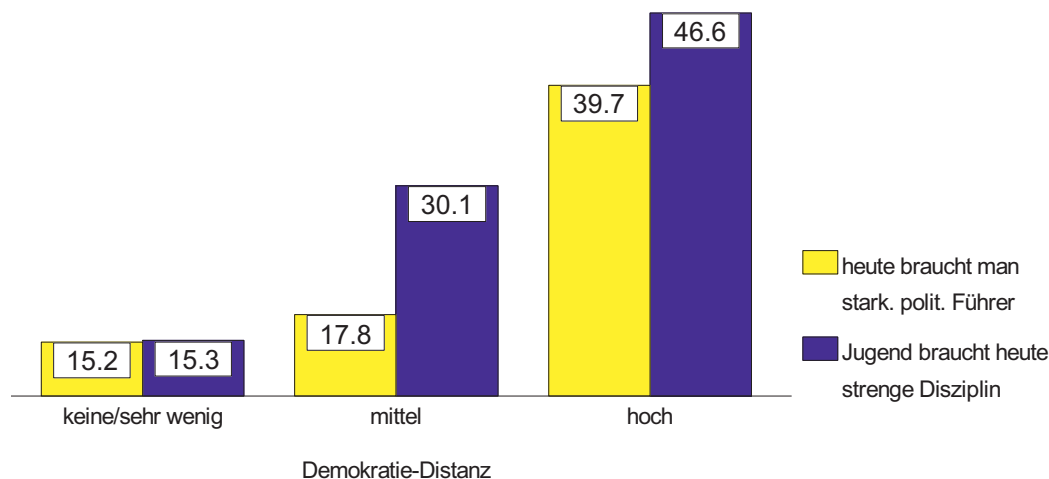


Abbildung 96: Prozent der Probanden, die den Aussagen "Die Jugend braucht heute am nötigsten strenge Disziplin" und „In der heutigen Zeit brauchen die Menschen einen starken politischen Führer“ völlig zustimmen, nach Demokratiedistanz

Insgesamt kann danach der dreistufige kategoriale Indikator zur Erfassung von Demokratiedistanz als inhaltlich valide und mit Blick auf die kritische Gruppe der hoch Demokratiedistanten auch als angemessen differenzierungsfähig bezeichnet werden.

5.7.2 Autoritarismus und Demokratiekritik bei Muslimen und Nichtmuslimen

Auch mit Blick auf die Demokratiedistanz stellt sich die Frage, inwieweit die dargestellten Befunde spezifisch für in Deutschland lebende junge Muslime sind. Die vorliegende Befragung erlaubt, aufgrund ihres Stichprobendesigns, auch darüber Aufschluss zu gewinnen.

Mit Ausnahme der Fragen zu Körperstrafen mit Bezug zu islamischem Recht sind auch den nichtmuslimischen Jugendlichen die übrigen Fragen bezüglich ihrer Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaat vorgelegt worden. Die Frage hinsichtlich eines Primats von Religion in Relation zu Politik haben allerdings nur jene Jugendlichen erhalten, die selbst auch einer Religion angehören. Für Vergleiche unter Einbezug der nichtreligiösen, nichtmuslimischen Jugendlichen kann dieses Item daher nicht verwendet werden.

Eine Kontrastierung dieses Einzelitems zwischen Muslimen, nichtmuslimischen Migranten und einheimischen Nichtmuslimen, begrenzt auf Jugendliche mit Religionszugehörigkeit, zeigt klare Mittelwertsunterschiede. Diese Form der Priorisierung der Religion, was als ein Aspekt der politischen Wendung des Religiösen bezeichnet werden kann, ist bei Muslimen (MW=64.58; SD=31.74; Skalenwert >75: 43,6%) deutlich stärker ausgeprägt als bei den nichtmuslimischen Migranten (MW=41.07; SD=32.53; Skalenwert >75:16,7%) und den einheimischen Nichtmuslimen (MW=21.24; SD=24.88; Skalenwert >75:2,7%) ($F_{[2;2217]}=413.09$; $p<.0001$).

Für die folgenden Vergleiche wurden das Item zur Priorisierung der Religion (Item 5 der obigen Tabelle) wie auch die Items zur Forderung nach Körperstrafe wie im islamischen Recht (Item 8 und 9 der obigen Tabelle) ausgeklammert. Einbezogen wurden anstelle dessen die o.a. beiden Autoritarismusitems, die sich als klar mit Demokratiedistanz korreliert erwiesen haben (Item 10 und 11 der folgenden Tabelle).

Ein Vergleich der Einzelitems zwischen muslimischen Migranten, nichtmuslimischen Migranten sowie einheimischen Nichtmuslimen zeigt für die Haltungen zu Freiheitsrechten

kaum Unterschiede zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Migranten sowie eine leichte Differenz zwischen Muslimen und einheimischen Nichtmuslimen.

Auffallend ist weiter, dass eine klare Befürwortung der Todesstrafe bei den jungen Muslimen im Vergleich der drei Gruppen am seltensten anzutreffen ist. Ansonsten finden sich für die jungen Muslime im Vergleich zu den einheimischen in sieben der acht Items signifikant erhöhte Werte. Im Vergleich zu den nichtmuslimischen Migranten sind die Werte der jungen Muslime in vier Items signifikant erhöht, in einem Fall signifikant niedriger und bei drei Items nicht unterschiedlich.

Eine Faktorenanalyse ergibt 2 Faktoren, die 45.2% der Varianz aufklären. Die beiden recodierten Items 1 und 2 laden auf einem Faktor (17.1%), die übrigen Items auf einem zweiten Faktor, wobei das Item 3 eine hohe Doppelladung aufweist.

Tabelle 60: Verteilungen der Angaben auf die Einzelitems zur Erfassung von Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Autoritarismus (POMPS)

	Muslime		Nichtmuslime Migranten		Nichtmuslime Einheimisch		Total		Mittelwert- unterschiede (F-Test)
	MW	%>75	MW	%>75	MW	%>75	MW	% >75	
1. Jeder Bürger sollte das Recht haben, für seine Überzeugungen auf die Straße zu gehen. (recodiert)	23.6 ^a	4.4%	25.6 ^a	6.9%	21.4 ^b	3.5%	22.84	4.4%	<.01
2. Auch Minderheiten sollten das Recht haben, ihre Meinung frei zu äußern. (recodiert)	13.9 ^a	2.2%	12.3 ^a	1.9%	11.1 ^b	2.3%	11.92	2.2%	<.05
3. Streiks und Demonstrationen gefährden die öffentliche Ordnung und sollten verboten werden.	33.6 ^a	8.1%	30.6 ^a	8.3%	24.8 ^b	5.1%	27.86	6.4%	<.001
4. Der Staat sollte Zeitungen und Fernsehen kontrollieren, um Moral und Ordnung sicher zu stellen.	49.1 ^a	24.1%	39.7 ^b	15.6%	28.5 ^c	7.4%	35.02	12.4%	<.001
6. An den vielen Kriminellen in diesem Land sieht man, wohin Demokratie führt.	52.0 ^a	17.9%	45.9 ^b	17.4%	37.5 ^c	12.0%	42.23	14.3%	<.001
7. Der Staat sollte berechtigt sein, schwere Verbrechen mit dem Tod zu bestrafen.	31.1 ^b	16.1%	37.1 ^a	21.5%	33.7 ^{a/b}	20.3%	34.08	19.8%	<.05
10. In der heutigen Zeit brauchen die Menschen einen starken politischen Führer.	52.4 ^a	19.8%	48.0 ^b	15.9%	45.7 ^b	13.4%	47.55	15.2%	<.001
11. Die Jugend braucht heute am nötigsten strenge Disziplin.	58.9 ^a	28.7%	52.2 ^b	23.5%	40.7 ^c	12.9%	46.87	18.4%	<.001

Anmerkung: Mit a, b und c sind bei post hoc Vergleichen signifikant unterscheidbare Ausprägungen zwischen den Gruppen kenntlich gemacht. a/b bezeichnet der Fall, dass eine Gruppe sich weder von Gruppe a noch von Gruppe b signifikant unterscheidet.

Aufgrund inhaltlicher Erwägungen wurde über die o.a. acht Items eine Gesamtskala Demokratiekritik/Autoritarismus gebildet. Diese Skala weist eine für Gruppenvergleiche noch akzeptable interne Konsistenz von Alpha=.62 auf. Die interne Konsistenz wird durch

Ausschluss irgendeines der acht Items nicht weiter verbessert, was für die Bildung einer Gesamtskala spricht. Für die Gesamtstichprobe liegt der Mittelwert dieser Skala bei $MW=33.5$ ($SD=17.12$). Mehr als ein Drittel der Probanden weisen einen Skalenwert < 25 auf (37,7%). Nur 0,7% weisen auf dieser Skala einen Wert >75 auf.

Die Mittelwerte dieser Skala unterscheiden sich signifikant zwischen Muslimen, nichtmuslimischen Migranten und nichtmuslimischen Einheimischen ($F_{[2,2599]}=64.65$; $p<.001$). Im Mittel liegen indessen alle drei Gruppen unterhalb des Skalenwertes 50.

Ähnlich wie bei der Bildung des kategorialen Indikators der Demokratiedistanz wurde zur Identifikation eindeutig demokratiekritischer, autoritaristischer Einstellungen eine Dichotomisierung der Skala vorgenommen. Probanden, die einen Skalenwert über 50 aufweisen, also eindeutig über dem absoluten Skalenmittelpunkt liegen, wurden als eindeutig demokratiekritisch/autoritaristisch eingestuft. Dies betrifft insgesamt $n=369$ Jugendliche (14,2%) der Stichprobe mit gültigen Werten. Die entsprechende Rate ist bei den einheimischen Nichtmuslimen mit 10,9% signifikant niedriger als bei den nichtmuslimischen Migranten (18,5%) und den Muslimen (18,9%) ($\chi^2=31,83$; $df=2$; $p<.001$), die sich untereinander nicht unterscheiden.

In einem nächsten Analyseschritt wurden, zur Berücksichtigung der unterschiedlichen Raten der Zuwanderer, die bereits in Deutschland geboren wurden, zwischen einheimischen Nichtmuslimen ($n=1553$; 57,9% der in die Analyse eingehenden Fälle), sowie Muslimen, die in Deutschland geboren wurden ($n=382$; 14,2%), Muslimen die nicht in Deutschland geboren wurden ($n=116$; 4,3%), nichtmuslimischen Migranten, die in Deutschland geboren wurden ($n=315$; 11,7%) und nichtmuslimischen Migranten, die nicht in Deutschland geboren wurden (ebenfalls $n=315$; 11,7%) differenziert.

Diese Kombinationsvariable aus Religion, Migrantenstatus und Aufenthaltsdauer in Deutschland wurde in einer hierarchischen logistischen Regression als unabhängige Variable verwendet. Weitere Variablen, die schrittweise zusätzlich in das Modell als UV eingeführt wurden, betreffen den sozialen Hintergrund der Jugendlichen sowie soziodemographische Merkmale. Berücksichtigt wurden neben dem Alter und dem Geschlecht weiter die Betroffenheit der Familie durch Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug, der Bildungsstand der Eltern sowie das Bildungsniveau der Jugendlichen selbst. Damit wird prüfbar, inwieweit sich die durch die Kombinationsvariable repräsentierten Gruppen nach Kontrolle soziodemographischer und hinsichtlich der Bildung bestehender Unterschiede in den Raten autoritaristischer/demokratiekritischer Respondenten noch unterscheiden.

Modell 1 zeigt den bivariaten Unterschied der Raten von Autoritarismus/Demokratiekritik zwischen den nach Religionsbekenntnis/Migrantenstatus/Aufenthaltsdauer gebildeten Gruppen. Die Referenzkategorie sind hier die einheimischen Nichtmuslime. Es zeigt sich, dass die entsprechenden Raten bei den Muslimen die zugewandert sind wie auch bei den in Deutschland geborenen Muslimen sowie ferner bei den nichtmuslimischen Zuwanderern, die nicht in Deutschland geboren wurden, hoch signifikant erhöht sind. Für die bereits in Deutschland geborenen nichtmuslimischen Migranten findet sich kein signifikanter Effekt.

Im Modell 2 verbessert sich der Modellfit durch die hier beachteten Effekte von Alter und Geschlecht nur geringfügig. Der Effekt des Alters geht dahin, dass in den älteren Gruppen die

Wahrscheinlichkeit von Demokratiekritik/Autoritarismus signifikant erhöht ist. Dieser Effekt ist indessen nur relativ schwach.

Tabelle 61: Hierarchische logistische Regression von Autoritarismus/Demokratiekritik auf Migration/Religion/Aufenthaltsdauer (Kombivariablen) Bildung und soziodemographische Merkmale

	Modell 1		Modell 2		Modell 3		Modell 4	
	Odds-ratio	p	Odds-ratio	p	Odds-ratio	p	Odds-ratio	p
Alter (cont)			1.28	***	1.19	*	1.07	n.s.
Geschlecht (0=weibl.)			1.01 ⁻¹	n.s.	1.06	n.s.	1.01	n.s.
Schulabschluss der Eltern (0 = kein Abschluss)								
Hauptschule					1.11	n.s.	1.10	n.s.
mittlere Reife					1.66 ⁻¹	*	1.42 ⁻¹	n.s.
Abitur					2.80 ⁻¹	***	1.80 ⁻¹	*
Schulform (0=Gym)								
FS/BVJ/HS/IHR							4.10	***
RS/GS							2.49	***
Migrat/Relig/Zuw (0 = Einheim.)								
Muslim/zugew.	2.26	**	1.89	*	1.83	*	1.54	n.s.
Muslim in D geb.	1.99	***	1.92	***	1.44	*	1.20	n.s.
Nichtmusl./Mig./zugew.	2.19	***	1.79	**	2.00	***	1.91	**
Nichtmusl./Mig./in D geb..	1.46	n.s.	1.44	n.s.	1.36	n.s.	1.26	n.s.
Modell χ^2	30.93 (df=4)	***	44.63 (df=6)	***	90.94 (df=9)	***	148.44 (df=11)	***
Improvement χ^2	30.93 (df=4)	***	13.71 (df=2)	**	48.31 (df=3)	***	55.50 (df= 2)	***
Pseudo R ²	3.2		4.49		9.17		15.89	

Anmerkungen: Odds-Ratios < 1 sind als 1/Exp(B) dargestellt; n.s.=nicht signifikant; *: $p < .05$; **: $p < .01$; ***: $p < .001$

Im Modell 3 wird weiter der Effekt des Bildungshintergrundes der Eltern berücksichtigt. Damit verbessert sich das Vorhersagemodell ganz erheblich. Das Pseudo R² verdoppelt sich nahezu. Bei hoher elterlicher Bildung ist die Wahrscheinlichkeit von Demokratiekritik/Autoritarismus erheblich reduziert. Gleichwohl bleiben, wenn auch abgeschwächt, die Effekte für die beiden muslimischen Gruppen sowie die nicht in Deutschland geborenen nichtmuslimischen Zuwanderer bestehen.

Im letzten Modell 4 wird weiter das Bildungsniveau der Jugendlichen statistisch kontrolliert. Die Vorhersage verbessert sich erneut ganz erheblich. Es sind nun keine statistisch bedeutsamer Effekte bezogen auf die Muslime mehr nachweisbar. Nur für nicht in Deutschland geborene nichtmuslimische Migranten lässt sich noch eine signifikant erhöhte Wahrscheinlichkeit von Demokratiekritik/Autoritarismus im Vergleich zur Referenzkategorie der einheimischen Jugendlichen nachweisen.

In der Summe lässt sich somit festhalten, dass Autoritarismus/Demokratiekritik eng verknüpft ist mit dem Bildungshintergrund der Familien und dem Bildungsniveau der Jugendlichen selbst. Dieses unterscheidet sich indessen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen ganz erheblich. Wird der Effekt der Bildung, neben Alter und Geschlecht, statistisch kontrolliert, d.h. werden Muslime mit vergleichbarem Bildungsniveau hinsichtlich des Ausmaßes von

Autoritarismus/Demokratiekritik mit einheimischen Nichtmuslimen verglichen, so lassen sich keine statistisch bedeutsamen Unterschiede mehr erkennen. D.h. für Muslime und deren Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit gilt, ganz ähnlich wie für einheimische Jugendliche, dass diese um so wahrscheinlicher ist, je schlechter deren Bildung ist. Ein substanzieller Unterschied besteht zwischen den Gruppen multivariat nicht.

5.7.3 An Religion anknüpfende negative Stereotype: Religionsbezogene Vorurteile

Ein wesentlicher Aspekt von Exklusion, der mit religiösen Überzeugungen verknüpft sein kann und im sozialen Zusammenleben problematische Wirkungen zu entfalten vermag, sind negative soziale Vorurteile, die auf die Angehörigen anderer, vom eigenen Glauben abweichender Religionen projiziert werden. Während die Aufwertung der eigenen Religion noch in gewissem Maße als intern konsequent und die negative Beurteilung der Moral westlicher Gesellschaften ggfs. auch als eine gesellschaftskritische Stellungnahme vor dem Hintergrund der Beobachtungen des öffentlichen Lebens betrachtet werden könnten, gilt dies für personengerichtete, pauschalisierende Zuschreibungen extrem negativer Eigenschaften nicht mehr. Hier handelt es sich um Aspekte religiös konnotierter Vorurteile bzw. Intoleranz, die in demokratisch verfassten Gesellschaften, in denen das Bekenntnis zur Religion frei ist und nicht Anknüpfungspunkt sozialen Ausschlusses sein darf, als hoch problematisch, u.a. konfliktschürend, und von daher nicht mehr als akzeptabel angesehen werden können.

5.7.3.1 Religionsbezogene Vorurteile und Intoleranz bei Muslimen und Nichtmuslimen

Als Indikatoren religiös konnotierter Vorurteile und Intoleranz wurden in der vorliegenden Befragung drei Items verwendet. Zum einen die Aussage, dass auch andere Religionen ihre Berechtigung haben und zu achten sind. Zwei weitere Items, die in der Bevölkerungsbefragung noch nicht verwendet wurden, betreffen Vorurteile gegenüber Angehörigen anderer Religionen. Den Muslimen wurde dabei die Aussagen "Menschen jüdischen Glaubens sind überheblich und geldgierig", also eine klar antisemitische Formulierung, sowie "Christen sind intolerant und gewalttätig", also eine antichristliche Formulierung, vorgelegt.

Bei den jungen Nichtmuslimen wurde die antisemitische Formulierung in gleicher Weise verwendet, die Aussage über Christen jedoch nicht (da die meisten von ihnen christlichen Glaubens sind). Anstelle dessen wurde eine gleichartige pauschalisierende Aussage über Muslime vorgelegt: "Muslime sind intolerant und gewalttätig". In der folgenden Tabelle sind die Verteilungen der Angaben der jungen Muslime und Nichtmuslime (unterteilt nach solchen mit und ohne Migrationshintergrund) dargestellt. Die von -3 bis +3 reichende Skala wurde auch hier in POMPS transformiert (Werte > 50 indizieren damit eine eindeutige Zustimmung).

Tabelle 62: Indikatoren religiös konnotierter Vorurteile und Intoleranz; Verteilung der Einzelitems, Muslime und Nichtmuslime im Vergleich

	Muslime			Nichtmuslime Migranten			Nichtmuslime einheimisch			F	sig.
	MW	%<25	%>75	MW	%<25	%>75	MW	%<25	%>75		
Auch andere Religionen haben ihre Berechtigung und sind zu achten.	84.5^c	3.9%	73.7%	82.9^b	5.2%	70.9%	85.3^a	5.1%	77.0%	1.61	n.s.
Menschen jüdischen Glaubens sind überheblich und geldgierig.	38.5^a	39.2%	15.7%	22.7^b	63.8%	7.4%	16.3^c	74.5%	5.4%	97.7	<.001
Christen sind intolerant und gewalttätig.	28.6^a	50.7%	6.3%	-	-	-	-	-	-	27.63	<.001
Muslime sind intolerant und gewalttätig.	-	-	-	44.1^c	37.4%	23.1%	36.8^b	45.9%	17.2%		

Anmerkung: Mit a, b, c, und d sind bei post hoc Vergleichen signifikant unterscheidbare Ausprägungen zwischen den Gruppen kenntlich gemacht.

In den Einzelitems zeigt sich für die Aussage, dass auch andere Religionen zu achten sind, kein signifikanter Unterschied zwischen den Gruppen. Unter den muslimischen Jugendlichen finden sich lediglich 3,9% die einer solchen Aussage extrem ablehnend gegenüberstehen. In den beiden anderen Gruppen liegt diese Quote bei etwa 5%.

Ähnlich waren auch die Befunde in der Bevölkerungsbefragung, wo dieses Item ebenfalls verwendet wurde. Unter dem Gesichtspunkt, dass Muslime in der bundesdeutschen Aufnahmegesellschaft de facto eine Minderheit darstellen, ist das Antwortverhalten hier auch als wohlverstandenes Eigeninteresse interpretierbar und erwartbar. Insoweit lassen sich die Antworten auf diese Frage, zumindest bezogen auf jene Antwortenden, die sich selbst in einer Minderheitenposition befinden, nicht isoliert als ein schon zureichender Indikator religiöser (In)Toleranz verwenden.

Die beiden übrigen Items artikulieren demgegenüber stärker konkretisierte Vorurteile, welche offensichtlich auch von einem Teil derer geteilt werden, die sich global für eine Achtung auch anderer Arten religiöser Bekenntnisse aussprechen. Zwischen den drei Gruppen finden sich zudem auffällige Unterschiede: Bezogen auf antisemitische Vorurteilsbekundungen äußern junge Muslimen mit 15,7% die höchste Zustimmung. Bei den Nichtmuslimen mit Migrationshintergrund liegt diese Quote bei 7,4% und bei den einheimischen Jugendlichen bei 5,4%.

Betrachtet man die abwertenden Aussagen zu Christen (durch Muslime) einerseits und zu Muslimen (durch Nichtmuslime) andererseits als äquivalente Formen von Vorurteilen gegenüber einer spezifizierten Fremdgruppe, dann findet sich auch hier ein deutlicher Unterschied: Die Nichtmuslime äußern sich häufiger in dieser pauschalen Form über Muslime als die Muslime mit Bezug zu Christen ein solches Vorurteil artikulieren.

Auf Basis dieser drei Items lässt sich eine Skala "religiöse Vorurteile/Intoleranz" bilden. Eine Faktorenanalyse erbringt eine einfaktorielle Lösung, die 56,3% der Varianz aufklärt. Mit Alpha=.60 ist diese Skala zwar nur mäßig intern konsistent, aber für Gruppenvergleiche gleichwohl noch ausreichend. Der Mittelwert der Skala liegt in der Schülerstichprobe bei MW=25.01 (SD=22.47). 11,8% der Jugendlichen weisen einen Skalenwert von >50 auf, liegen also eindeutig über dem absoluten Skalenmittelpunkt im Sinne der klaren Bejahung religiös intoleranter Aussagen. Über dem Wert 75, also im Extrembereich, liegen 2,9%.

Die Ausprägung von Demokratiekritik/Autoritarismus und die hier gemessene Ausprägung religiöser Vorurteile/Intoleranz sind mit $r=.43$ ($p<.001$) hochsignifikant positiv korreliert, was im Sinne der Konstruktvalidität die inhaltliche Interpretation als ein Aspekt religiöser Intoleranz stützt. Andererseits ist die Korrelation in einem mittleren Bereich angesiedelt (18% gemeinsame Varianz) was verdeutlicht, dass hier eine eigene Dimension von Vorurteilsstrukturen abgebildet wird, die nicht mit Autoritarismus/Demokratiekritik gleichzusetzen ist.

Eine exploratorische Faktorenanalyse (Hauptkomponentenanalyse mit schiefwinkliger Rotation), in welche sowohl die o.a. acht Items der Skala Autoritarismus/Demokratiekritik als auch die drei Items der Skala religiöser Vorurteile/Intoleranz einbezogen werden, stützt diese Interpretation. Die drei Items der religiösen Vorurteile/Intoleranz bilden einen eigenen Faktor, der sich von Autoritarismus/Demokratiekritik recht gut trennen lässt. Wie auch zuvor schon bilden die Items zu Demonstrationsrecht und Meinungsfreiheit für Minderheiten einen separaten Faktor. Aus inhaltlichen Gründen wurden diese Items in die Skala Autoritarismus/Demokratiekritik gleichwohl einbezogen, zumal sich die Qualität der Skala dadurch nicht verschlechtert. Bezieht man diese beiden Items indessen nicht in die Faktorenanalyse ein, dann findet sich eine klare zweifaktorielle Lösung, bei der die Items zu religionsbezogenen Vorurteilen/Intoleranz einen eigenen Faktor bilden. Lediglich das Item zur Todesstrafe weist eine substanzielle Doppelladung auf, wobei diese Ladung auf dem Faktor der religiösen Vorurteile/Intoleranz deutlich niedriger ausfällt als die Ladungen der drei anderen religionsbezogenen Items.

Eine weitere Prüfung über eine LCA-Faktorenanalyse, die – anders als die Hauptkomponentenanalyse – geringere Anforderungen an die Verteilung und das Skalenniveau der Items stellt, stützt diesen Befund zusätzlich ab.

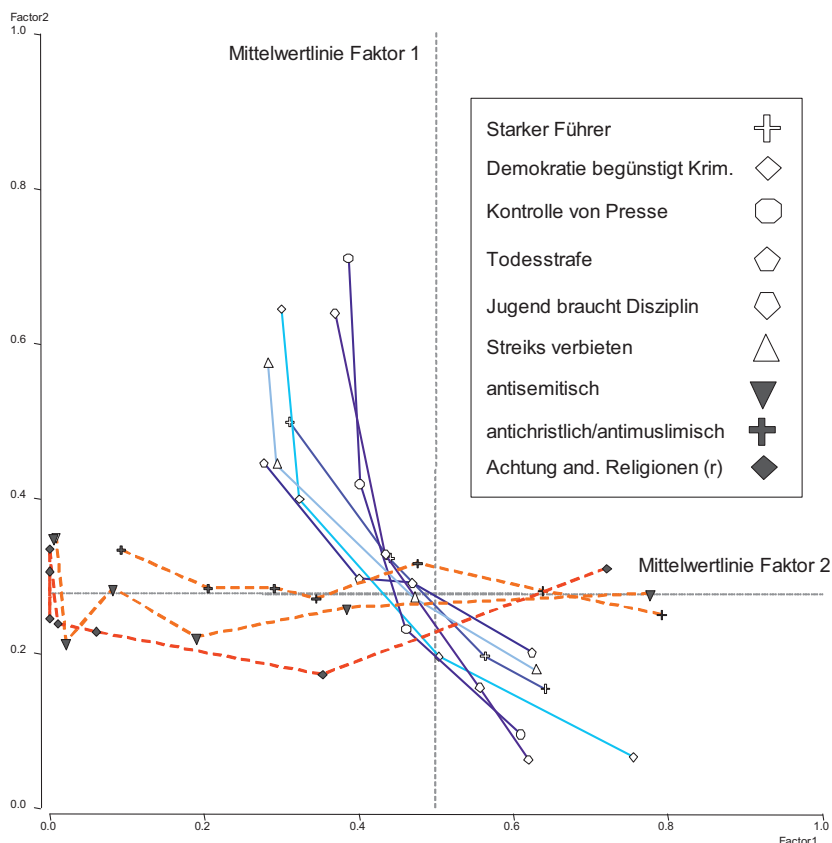


Abbildung 97: Ergebnisse der LCA-Faktorenanalyse, zweifaktorielle Lösung mit Trennung von Demokratiekritik/Autoritarismus und religiösen Vorurteilen/Intoleranz

Für diese Analyse wurden die Items als ordinal skaliert betrachtet. Im Ergebnis ließe sich zwar mit Bezug zum Modellfit auch eine einfaktorielle Lösung noch vertreten ($BIC(LL)=49977.1$; $L^2 =18326.0$; $df=1404881$), die insofern global ein Maß für Autoritarismus abbilden könnte. Das zweifaktorielle Modell ($BIC(LL)=49604.2$; $L^2 =17868.9$; $df=1404870$) ist den Daten jedoch hoch signifikant besser angepasst ($\Delta L^2_{(1Faktor-2Faktor)}=457,1$; $df_{(1Faktor-2Faktor)}=11$; $p<.0001$). Die obige Grafik der Ergebnisse der LCA-

Faktorenanalyse für eine zweifaktorielle Lösung illustriert diesen Befund. Sie zeigt, dass die Verteilung der Items zu religiösen Vorurteilen/Intoleranz einerseits und Autoritarismus/Demokratiekritik andererseits zwar nicht vollständig voneinander unabhängig sind, was sich auch in der o.a. Korrelation manifestierte. Sie stehen deshalb nicht perfekt orthogonal zueinander, aber sehr wohl in einem Winkel von etwa 65° deutlich getrennt voneinander, was darauf verweist, dass zwei voneinander zu differenzierende, wenn auch mittelmäßig korrelierte, latente Größen damit gemessen werden.

Die muslimischen Jugendlichen weisen in der Skala religiöse Vorurteile/Intoleranz einen Mittelwert von $MW=27.63$ ($SD=21.02$) auf. 19% von ihnen haben einen Skalenwert von über 50 (d.h. eine klare Ausprägung in Richtung auf Bejahung von Vorurteilen/Intoleranz). Extrem hohe Werte (>75) weisen nur 1,8% auf. Bei den nichtmuslimischen Migranten liegt der Mittelwert der Skala mit $MW=28.06$ ($SD=22.58$) in einer vergleichbaren Größenordnung. Skalenwerte über 50 finden sich bei 15,4%, darin enthalten auch solche über 75, die bei 3,3% zu finden sind. Bei den einheimischen Jugendlichen liegt der Mittelwert mit $MW=22.63$ ($SD=22.71$) etwas niedriger (Skalenwert über 50: 10,7%; Skalenwert über 75: 3,2%). Signifikante Unterschiede der Mittelwerte der Skala finden sich nur zwischen Migranten und Einheimischen ($F_{[2;2257]}=15.43$; $p<.001$); innerhalb der Migranten unterscheiden sich Muslime und Nichtmuslime nicht.

Insoweit kann schon bivariat – bei Verwendung der kontinuierlichen Skala – nicht davon gesprochen werden, dass junge Muslime generell in höherem Maße negative Stereotype gegenüber anderen Religionsgruppen zeigen würden oder insgesamt religiös intoleranter wären. Ihre Haltungen sind mit denen der anderen Migrantengruppen anderer religiöser Bekenntnisse durchaus vergleichbar.

In schrittweisen multivariaten Analysen wurde der Effekt unterschiedlicher Bildungsniveaus (der Eltern sowie der Jugendlichen selbst) und der Dauer des Aufenthaltes in Deutschland (bei Migranten) statistisch kontrolliert. Angesichts der schiefen Verteilung der Skala wurde als abhängige Variable hier die klar im Sinne religiöser Vorurteile/Intoleranz interpretierbare Ausprägung (Skalenwert > 50) analysiert.

Im ersten Modell zeigt sich, dass die jungen Muslime sich nicht signifikant von den als Bezugs-kategorie definierten einheimischen Jugendlichen unterscheiden, wenn wie hier als AV die Rate hoher religiöser Intoleranz verwendet wird, womit die kritische Ausprägung in dieser Skala zum Maßstab gemacht wird.²⁸

Lediglich die nicht in Deutschland geborenen, nicht muslimischen Migranten haben eine statistisch signifikant erhöhte Rate im Sinne religiös vorurteilsbehaftet/intolerant eingestellter Probanden. Deren Vorurteile richten sich freilich in erheblichem Maße gerade gegen Muslime. Modell 2 zeigt weiter, dass die Rate religiös vorurteilsbehafteter/intoleranter Probanden bei männlichen Jugendlichen im Vergleich zu weiblichen Jugendlichen deutlich erhöht ist. Die Befunde für die Muslime ändern sich dadurch indessen nicht.

Modell 3, in dem zusätzlich der elterliche Bildungshintergrund statistisch kontrolliert wird, verbessert das Vorhersagemodell nicht weiter. Diese Variable hat keinen nennenswerten Einfluss auf religiöse Vorurteile/Intoleranz. Einen deutlichen Effekt hat jedoch die Bildung der

28 Differenzen zwischen Muslimen und Einheimischen finden sich demzufolge in erster Linie im Bereich der Intensität der Zurückweisung solcher Aussagen, d.h. der Ausprägung von Toleranz, nicht hingegen von Intoleranz.

Jugendlichen selbst: Das Risiko starker religiöser Vorurteile/Intoleranz ist bei niedrigem Bildungsniveau um den Faktor 3.22 statistisch hoch signifikant erhöht.

Tabelle 63: *Hierarchische logistische Regression von hoher religiöser Intoleranz auf Migration/Religion/Aufenthaltsdauer (Kombivariablen) Bildung und soziodemographische Merkmale*

	Modell 1		Modell 2		Modell 3		Modell 4	
	Odds-ratio	p	Odds-ratio	p	Odds-ratio	p	Odds-ratio	p
Alter (cont)			1.07	n.s.	1.04	n.s.	1.06 ⁻¹	n.s.
Geschlecht (0=weibl.)			2.29	***	2.37	***	2.29	***
Schulabschluss der Eltern (0 = kein Abschluss)								
Hauptschule					1.29	n.s.	1.28	n.s.
mittlere Reife					1.11	n.s.	1.27	n.s.
Abitur					1.25 ⁻¹	n.s.	1.15	n.s.
Schulform (0=Gym)								
FS/BVJ/HS/IHR							3.22	***
RS/GS							2.43	***
Migrat/Relig/Zuw (0 = Einheim.)								
Muslim/zugew.	1.11	n.s.	1.03	n.s.	1.10	n.s.	1.13 ⁻¹	n.s.
Muslim in D geb.	1.28 ⁻¹	n.s.	1.28 ⁻¹	n.s.	1.36 ⁻¹	n.s.	1.66 ⁻¹	*
Nichtmusl./Mig./zugew.	1.88	**	1.86	**	1.99	**	1.90	**
Nichtmusl./Mig./in D geb..	1.17	n.s.	1.18	n.s.	1.19	n.s.	1.08	n.s.
Modell χ^2	12.29 (df=4) *		44.01 (df=6) ***		50.57 (df=9) ***		83.56 (df=11) ***	
Improvement χ^2	12.29 (df=4) *		31.72 (df=2) **		6.57 (df=3) n.s.		32.99 (df= 2) ***	
Pseudo R ²	1.6		6.6		7.5		12.5	

Anmerkungen: Odds-Ratios < 1 sind als 1/Exp(B) dargestellt; n.s.=nicht signifikant; *: p < .05; **: p < .01; ***: p < .001

In dem abschließenden Modell 4 zeigt sich, dass in Deutschland geborene Muslime signifikant geringere Raten religiöser Vorurteile/Intoleranz aufweisen (Odds-Ratio=1.66⁻¹) als die einheimischen Deutschen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass auf den unteren Bildungsniveaus bei den einheimischen Nichtmuslimen in hohem Maße stärkere Vorurteile gegenüber Muslimen existieren als umgekehrt bei den Muslimen dieser Bildungsstufe gegenüber Christen.

Die in Deutschland geborenen nichtmuslimischen Migranten unterscheiden sich in dieser Hinsicht von den einheimischen Nichtmuslimen nicht. Bei den nicht nach Deutschland zugewanderten Nichtmuslimen sind diese Vorurteile im Vergleich dann nochmals signifikant stärker ausgeprägt.

Insgesamt kann nach diesen Ergebnissen nicht davon gesprochen werden, dass junge Muslime deutlich stärkere religiöse Vorurteile/Intoleranz zeigen, als das bei Nichtmuslimen umgekehrt der Fall wäre, was die Ergebnisse der bivariaten Analysen unter Verwendung der kontinuierlichen Gesamtskala in ihrer vollständigen Breite weiter ausdifferenziert. Der zentrale Aspekt, der Muslime und Nichtmuslime wesentlich trennt, ist in dieser Hinsicht in erster Linie die Rate antisemitischer Vorurteile.

5.7.3.2 Religiöse Orientierungsmuster und religiöse Vorurteile/Intoleranz bei Muslimen:

In einem weiteren Schritt wurde, begrenzt auf die Gruppe der jungen Muslime, geprüft, inwieweit sich Binnendifferenzierungen religiöser Vorurteile/Intoleranz in Abhängigkeit von dem Muster religiöser Orientierungsmuster finden. Die vier Gruppen religiöser Orientierungen unter den Muslimen unterscheiden sich hier statistisch signifikant ($F_{[3;486]}=33.23$; $p<.001$). Den höchsten Skalenwert weisen mit $MW=34.7$ die fundamental orientierten Jugendlichen auf. An zweiter Stelle liegen die Traditionalisten mit $MW=32.3$. Diese beiden unterscheiden sich untereinander nicht signifikant. Sie sind jedoch deutlich von den Orthodoxen ($MW=21.6$) zu trennen, die sich wiederum von den nicht Religiösen differenzieren lassen ($MW=10.31$), welche das höchste Maß an religiöser Toleranz bzw. die geringsten Vorurteile gegenüber Personen anderer Bekenntnisse zeigen.

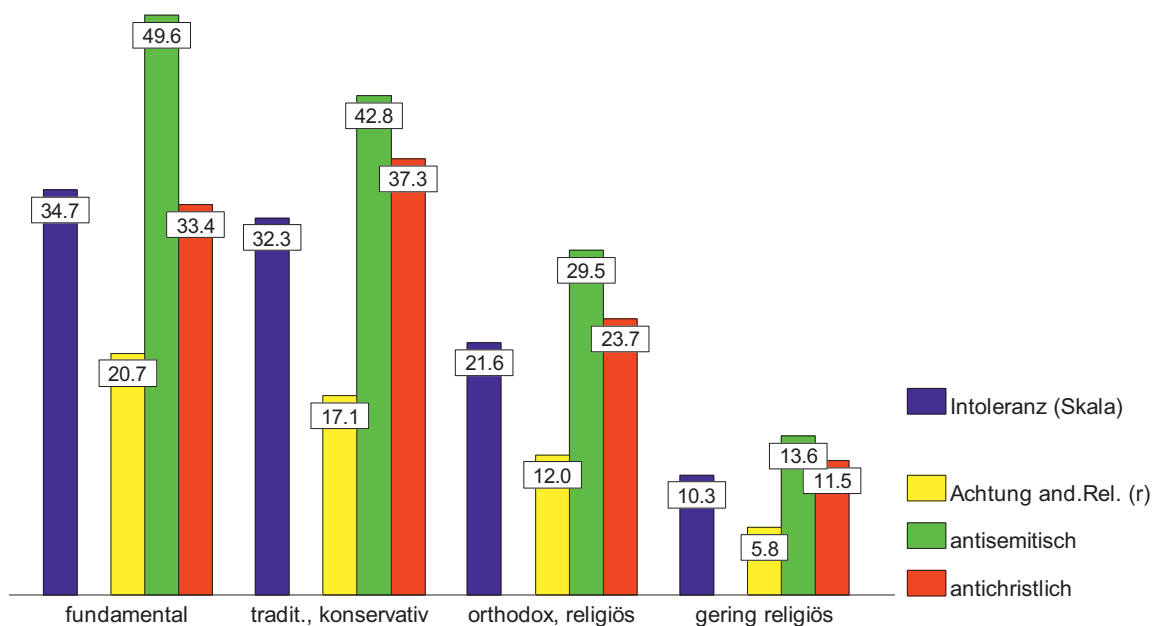


Abbildung 98: Mittelwerte religiöser Intoleranz nach Muster religiöser Orientierungen bei Muslimen; Gesamtskala und Einzelitems

Betrachtet man die extremen Ausprägungen der in die Gesamtskala eingehenden Einzelitems (Werte >75), dann zeigt sich bei den fundamental Orientierten die höchste Ausprägung antisemitischer Haltungen. Diese Raten unterscheiden sich jedoch kaum von den Traditionalisten. Dies gilt auch, allerdings auf deutlich niedrigerem Niveau, bezogen auf die negativen Stereotype, die sich auf Christen richten.

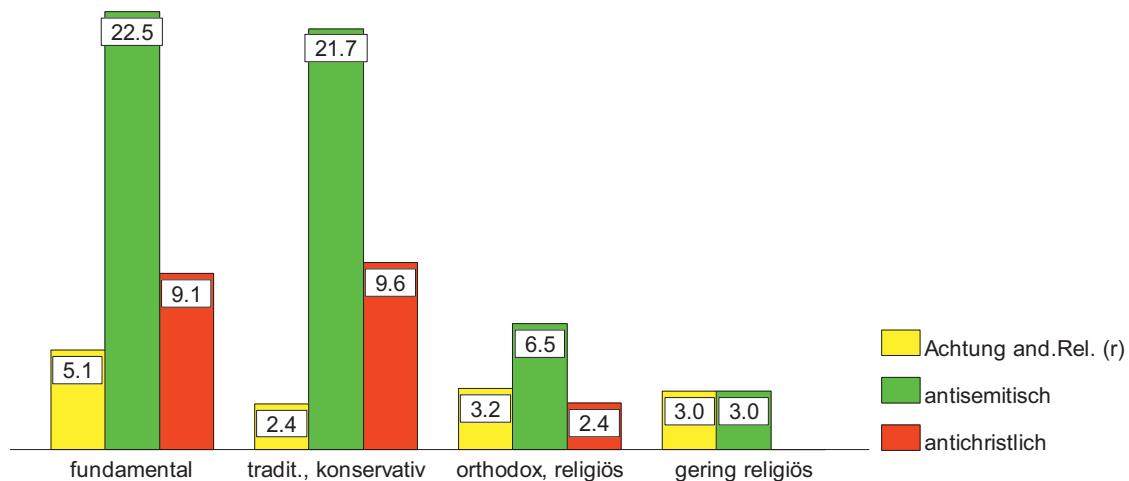


Abbildung 99: Prozent jugendlicher mit extremen Zustimmungen zu Aussagen von Intoleranz (Skalenwert > 75) nach Muster religiöser Orientierungen bei Muslimen; Einzelitems

Damit erweisen sich die Differenzierungen der religiösen Orientierungsmuster auch mit Blick auf diese Dimension religiös konnotierter negativer Stereotypen als wesentlich.

Betrachtet man die Verteilung der Probanden mit einem Skalenwert >50 auf der Skala "religiöse Vorurteile/Intoleranz", dann findet sich ein hoch signifikanter Unterschied zwischen den nach dem Muster ihrer religiösen Orientierung gebildeten Gruppen.

Tabelle 64: Raten der Probanden mit hohen Werten für religiöse Vorurteile/Intoleranz (Skala > 50) nach den Mustern religiöser Orientierung

	Skala <=25 (sehr gering)	Skala <=50 (eher gering)	Skala >50 (hoch und sehr hoch)	total
	n (%)	n (%)	n (%)	n (%)
gering religiös)	57 (86.4%)	8 (12.1%)	1 (1.5%)	66 (13.5%)
orthodox	76 (60.3%)	44 (34.9%)	6 (4.8%)	126 (25.7%)
traditional.	34 (40.5%)	40 (47.6%)	10 (11.9%)	84 (17.1%)
fundamental	71 (33.2%)	108 (50.5%)	35 (16.4%)	214 (43.7%)
total	238 (48.6%)	200 (40.8%)	52 (10.6%)	490 (100%)

$\chi^2 = 70,78$ (df=6) $p < .0001$ (fehlende Werte=10)

Die mit Abstand höchste Rate findet sich mit 16,4% bei den fundamental Orientierten. Gleichzeitig ist aber auch festzustellen, dass in dieser Gruppe immerhin etwa ein Drittel gar keine solchen starken Vorurteile artikuliert und knapp die Hälfte solche Vorurteile zwar nicht massiv zurückweist, aber diese auch nicht bejaht. Mit Blick auf diesen Aspekt religiöser (In)Toleranz weisen demnach die Gruppen der religiösen Orientierungsmuster auch nicht unerhebliche Binnendifferenzierungen auf. Mit Blick auf die große Gruppe der fundamental Orientierten ist deren Bezeichnung als fundamentalistisch (was Extreme indizieren würde) auch in einer solchen Perspektive nochmals als zu pauschal und insoweit als nicht angemessen zu kennzeichnen.

5.7.4 Hintergründe von Demokratiedistanz und Autoritarismus bei jungen Muslimen

Jenseits der o.a. Befunde, wonach die Rate von stark ausgeprägter Einstellungen im Sinne von Autoritarismus/Demokratiekritik sich, nach Kontrolle soziodemografischer Faktoren, zwischen einheimischen Nichtmuslimen und muslimischen Jugendlichen nicht mehr signifikant unterscheidet, ist – im Sinne einer genaueren Umschreibung der kritischen Gruppe muslimischer Jugendlicher mit deutlichen autoritaristischen, demokratiedistanten Einstellungsmustern – nach möglichen erklärenden Faktoren bzw. diese Gruppe besonders charakterisierenden Merkmalen zu fragen. Insbesondere ist zu prüfen, welche Rolle hinsichtlich der Erklärung von unterschiedlichen Formen und Ausprägungen dieser politischen Einstellungsdimension spielen. Dabei sind die verschiedenen Aspekte des Bekenntnisses zum Islam einerseits, d.h. die Religiosität, die Art der religiösen Orientierung, der Besuch von Institutionen religiöser Unterweisung (Koranschulen), sowie andererseits die Erfahrungen der Behandlung von Muslimen, d.h. die Wahrnehmung möglicher Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen für die Erklärung von Demokratiedistanz bzw. die Charakterisierung der Subgruppe der Jugendlichen mit in dieser Hinsicht besonders ausgeprägten Haltungen zu berücksichtigen. Die entsprechenden Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen können sich dabei sowohl in Form individueller Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen im Aufnahmeland Deutschland (Diskriminierungserlebnisse) als auch in Form der Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen (national wie international) äußern..

5.7.4.1 *Latente Klassen der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit*

Zur genaueren Analyse der Einstellungsmuster mit Blick auf Demokratie und Rechtsstaat wurden, über die o.a. kategoriale Einteilung im Sinne eines Summenindikators der Demokratiedistanz hinaus, über eine Latente Klassenanalyse (LCA) Konfigurationen der Angaben zu den Einzelitems der hier gemessenen Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat untersucht. Dies erlaubt es, komplexere Einstellungsmuster zu erkennen, die charakteristische Kombinationen (Konfigurationen) der verschiedenen Subdimensionen der Demokratiedistanz im Sinne einer latenten Größe abzubilden vermögen.

Über die LCA lässt sich ein Modell mit vier latenten Klassen identifizieren, die sich hinsichtlich der Konfiguration der Ausprägungen der Einzelitems der Erfassung von Demokratiedistanz gut voneinander trennen lassen. Das Modell zeigt einen akzeptablen Modellfit ($L^2 = 5266.67$; $df=4\ 616\ 886$; $Class.Err = 0.105$; $Entropy R^2 = .796$).

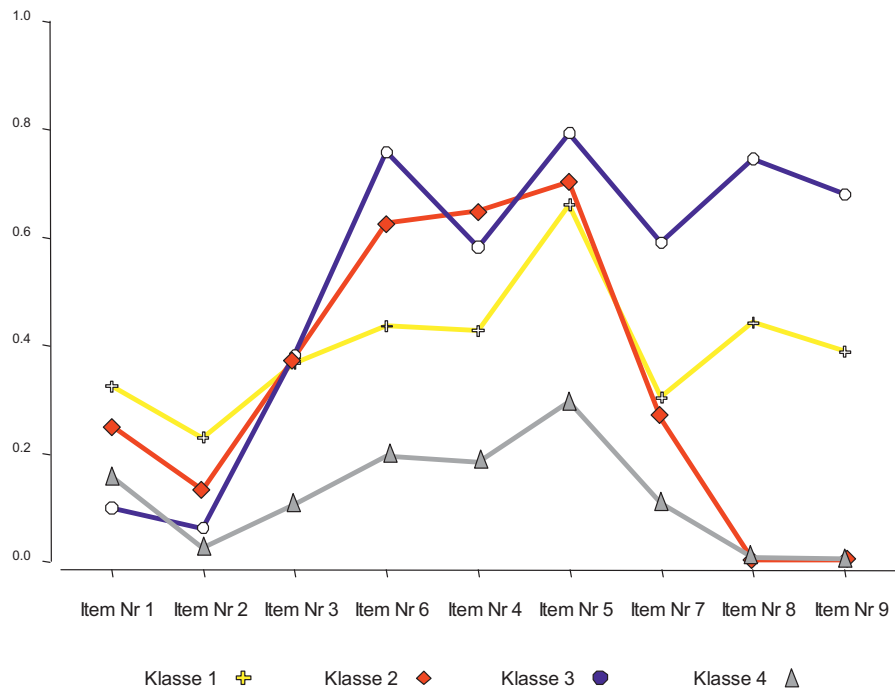


Abbildung 100: Ergebnisse der LCA über die Items der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat: Mittelwerte der Zustimmung im Sinne von Demokratiedistanz in den Einzelitems nach Klassenzugehörigkeit

In der obigen Grafik sind die Mittelwerte in den einzelnen Items der Skala Demokratiedistanz bezogen auf die in der LCA identifizierte latenten Klassen wiedergegeben (die Nummerierung der Items entspricht den Nummerierungen in Tabelle 59).

Klasse 4 enthält 13,3% der Probanden. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie in nahezu allen hier analysierten Items die geringsten Ausprägungen aufweisen. Die relativ höchsten Ausprägung hat in dieser Gruppe das Item 5 (Religion wichtiger als Demokratie), danach folgen die Items 4 (Fernsehen zur Sicherung der Moral kontrollieren) und 6 (an Kriminellen sieht man, wohin Demokratie führt). In allen diesen Items liegen die Angaben indessen unterhalb des Skalenmittelpunkts, indizieren somit also eine Ablehnung solcher Aussagen.

Die *Klasse 2* (33% der Befragten) ähnelt der Klasse 4 in der Hinsicht, dass auch hier die Items 8 und 9 (Körperstrafen mit Bezug zu islamischen Recht) eine vergleichbare deutliche Ablehnung erfahren. In dem Item 7 (Todesstrafe) ähnelt Klasse 2 indessen der *Klasse 1* (36,8% der Probanden), was auch für das Item 5 (Religion wichtiger als Demokratie) gilt. Die vier identifizierten Klassen sind im Übrigen, mit leichten Niveauunterschieden, allesamt in der Tendenz eher positiv zu den grundlegenden Freiheits- und Minderheitenrechten eingestellt, wie sie mit den Items 1 und 2 abgebildet werden. *Klasse 2* zeichnet sich weiter durch eine ausgeprägte moralische Demokratiekritik (Items 4 und 6) bei gleichzeitiger Ablehnung religiös begründeter Körperstrafen aus.

In der *Klasse 3* (16,9% der Probanden) findet sich demgegenüber eine Kombination der im Vergleich am höchsten ausgeprägten moralischen Demokratiedistanzierung gepaart mit sehr deutlichen Bejahungen von Todesstrafe und Körperstrafen unter Rekurs auf islamisches Recht.

Insgesamt ist die *Klasse 3* als in höchstem Maße demokratiekritisch mit klaren Bezügen zu religiös konnotiertem Autoritarismus zu kennzeichnen. Diese Gruppe bezeichnen wir im

Weiteren als islamisch/autoritaristisch bzw. religiös autoritaristisch. Die Jugendlichen der *Klasse 1*, d.h. knapp ein Drittel der Befragten, zeigen sich ambivalent; insbesondere was die Haltung zu islamisch begründeten Körperstrafen anbelangt liegen sie in einem Mittelbereich, während ihre moralische Demokratiekritik recht deutlich ausgeprägt ist. Diese *Klasse 1* nennen wir im folgenden als ambivalent autoritaristisch. Die Klasse 2 repräsentiert demgegenüber vor allem moralische Demokratiekritik ohne eine Akzeptanz von Körperstrafen, wie in Klasse 3. Diese Gruppierung wird im weiteren von uns als moralisch/autoritaristisch bezeichnet. Klasse 4 ist demgegenüber eindeutig als nicht demokratiedistant zu kennzeichnen und weist auch kaum autoritaristische Züge auf, weshalb sie als nicht autoritaristisch bezeichnet wird.

Vergleicht man dieses differenzierte Bild der Einstellungsmuster mit Blick auf die Quote der hoch demokratiedistanten Jugendlichen (unter Verwendung des o.a. dreistufigen Indikators), dann findet sich der zu erwartende hoch signifikante Unterschied, der die o.a. Charakterisierung der vier latenten Klassen unterstreicht ($\chi^2 = 92.62$; $df=3$; $p<.001$).

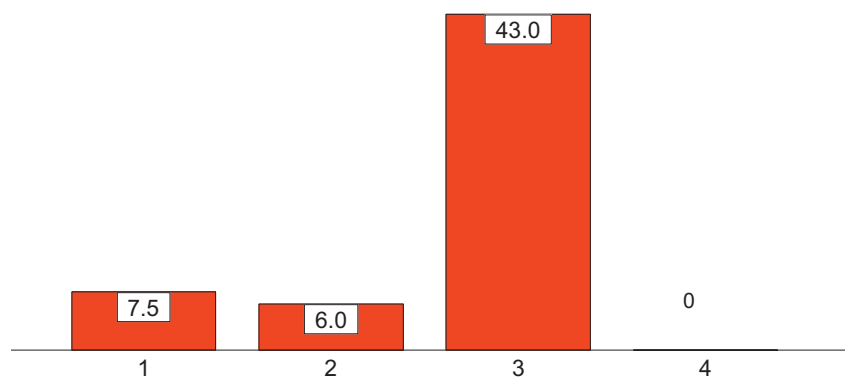


Abbildung 101: Anteil hoch demokratiedistanter Jugendlicher in den vier latenten Klassen

Im Sinne einer Umschreibung einer Risikogruppe mit hohen Anteilen eines problematischen Verhältnisses zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit sowie einer ausgeprägten Tendenz zur Bejahung von – unter Menschenrechtsaspekten hoch problematischer – Todes- wie auch Körperstrafen ist vor allem danach die Klasse 3 der islamisch autoritaristischen bedeutsam. Als durch eine gewisse Ambivalenz gekennzeichnete Gruppe ist ferner die Klasse 1 hier noch relevant.

Eine Analyse der Mittelwerte religiöser Vorurteile/Intoleranz, sowohl für die Gesamtskala als auch mit Bezug zu den Einzelitems, unterstreicht diese Feststellung. Die vier LCA-Klassen von Demokratiekritik/Autoritarismus unterscheiden sich in dem Ausmaß religiöser Intoleranz hoch signifikant ($F_{[3;486]}=26.31$; $p<.001$).

Die Jugendlichen der Klasse 3 weisen mit $MW=37,7$ das höchste Maß religiöser Vorurteile/Intoleranz auf, während die Klasse 4 hier am niedrigsten liegt. Die Klasse 3 zeichnet sich zudem, betrachtet man die Einzelitems, durch eine über dem absoluten Mittelpunkt der Skala liegende, ausgeprägte antisemitische Haltung aus, was bei den anderen drei Gruppen so nicht zu finden ist.

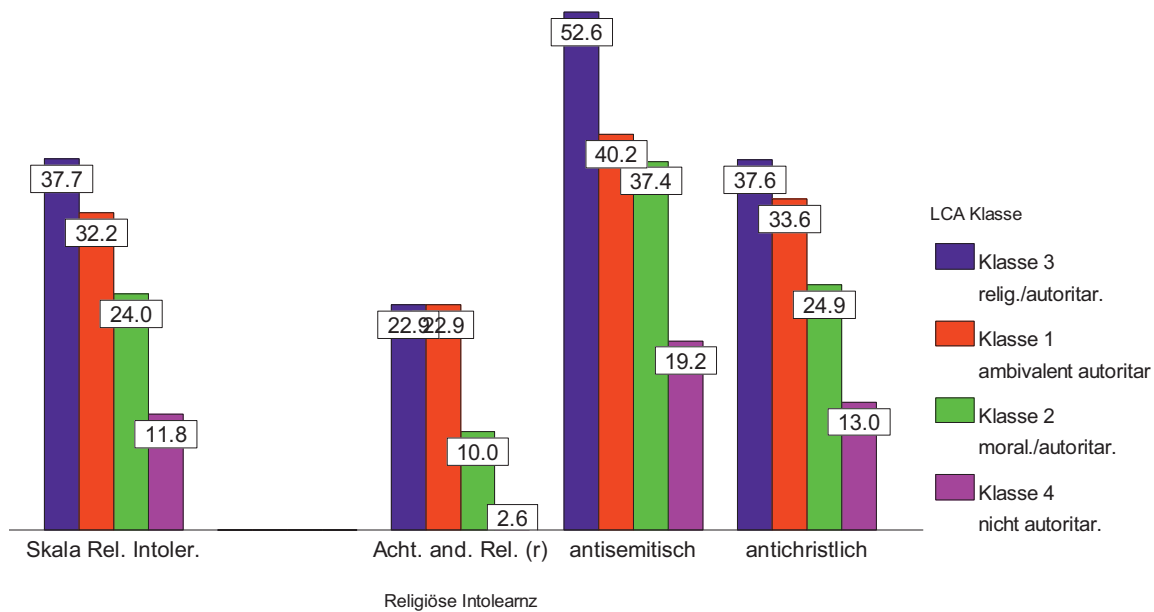


Abbildung 102: Ausprägungen religiöser Intoleranz bei den vier Klassen der LCA zu Demokratiedistanz

In diesem Punkte unterscheiden sich auch die als ambivalent gekennzeichneten Jugendlichen der Klasse 1 von jenen der Klasse 3, obschon sie im Hinblick auf die Frage der Ablehnung einer Achtung anderer Religionen sowie antichristlicher Vorurteile durchaus vergleichbare Ausprägungen aufweisen.

5.7.4.2 Identifikation von Einflussfaktoren für demokratiekritische/autoritaristische Einstellungsmuster: Prüfung multivariater Vorhersagemodelle

Zur Identifikation möglicher Einflussfaktoren, welche Hinweise für eine Erklärung demokratiekritischer/autoritaristischer Einstellungsmuster bieten, wurden in einem ersten Schritt bivariate Zusammenhänge bzw. Unterschiede analysiert.

Die hier besonders im Vordergrund stehende Klasse 3, bei der sich die höchsten Ausprägungen von Demokratiekritik und Autoritarismus identifizieren lässt, unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von den anderen drei Klassen. So findet sich in dieser Klasse ein signifikant erhöhter Anteil junger männlicher Muslime. Die Familien dieser Jugendlichen sind ferner durch eine tendenziell erhöhte Rate der Betroffenheit von Arbeitslosigkeit und Sozialhilfebezug gekennzeichnet. Das durchschnittliche Bildungsniveau der Jugendlichen dieser Klasse ist zudem niedriger als in den Klassen 2 und 3 (ein Unterschied zu Klasse 1 besteht hingegen nur in einer schwachen Tendenz). Das Ausmaß individueller Diskriminierungserlebnisse unterscheidet sich zwischen den Gruppen hingegen nicht signifikant. Die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung in Deutschland ist in Klasse 3 erhöht, allerdings unterscheiden sich hier in erster Linie die Klasse 4 auf der einen und die übrigen Klassen auf der anderen Seite, wengleich in der Stichprobe ein solcher erhöhter Wert auch in Klasse 3 anzutreffen ist. Dies gilt auch für die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung der Gemeinschaft der Muslime auf internationaler Ebene (hier gemessen über die Wahrnehmung der Lage der Muslime in Palästina), die in Klasse 3 am stärksten ist.

Tabelle 65: Bivariate Zusammenhänge der Zugehörigkeit zu den vier LCA-Klassen Demokratiekritik/Autoritarismus mit soziodemographischen Merkmalen, Diskriminierungs- und Marginalisierungserleben sowie religionsbezogenen Variablen

	Klasse 3	Klasse 1	Klasse 2	Klasse 4	Total	Test	p
	isl./ autorit.	ambi- valent	moral. autorit.	nicht autorit.			
Geschlecht (% m)	67.1	58.8	<u>40.4</u>	53.0	53.2	$\chi^2=19.49$	***
Arbeitslosigkeit/Sozialhilfe (%ja)	26.6	14,4	18,0	16,7	17,8	$\chi^2=5.74$	#
Geburtsort (% in D)	<u>66.7</u>	75.5	80.7	81.8	76.7	$\chi^2=7.01$	#
Bildung (Schulform)						$\chi^2=20.81$	**
% BVJ/FS/HS/IHR	49.4	42.0	37.7	30.3	40.2		
% RS/GS	36.7	44.7	52.1	39.4	45.2		
% GYM	13.9	13.3	<u>10.2</u>	30.3	14.6		
indiv. Diskriminierungserleben						$\chi^2=10.70$	n.s.
% Nichtopfer	23.1	20.0	22.6	24.2	21.9		
% leicht diskriminiert	20.5	33.5	28.0	27.4	28.8		
% mittel diskriminiert	21.8	23.8	22.6	17.7	22.3		
% schwer diskriminiert	25.6	<u>15.1</u>	21.3	25.8	20.2		
% sehr schwer diskriminiert	9.0	7.6	5.5	4.8	6.7		
Kollekt. Marginalis.in D (MW)	4.29 ^a	3.80 ^a	3.87 ^a	3.22 ^b	3.82	$F_{[3,485]}=5.49$	***
Kollekt. Marginalis. Intern. (MW)	4.80	4.38	4.55	3.89	4.43	$F_{[3,471]}=2.50$	#
Sprachl.-soz. Integration						$\chi^2=13.89$	n.s.
% kaum	6.5	5.5	5.0	3.2	5.2		
% etwas	33.8	38.8	37.3	25.4	35.7		
% gut	48.1	48.6	48.4	49.2	48.6		
% sehr gut	11.7	<u>7.1</u>	9.3	22.2	10.5		
Integrations-einstellungen						$\chi^2=21.81$	**
% Akzeptanzforderung	34.2	42.9	46.8	34.8	41.7		
% Segregationstendenz	34.2	29.9	22.8	<u>12.1</u>	25.8		
% Integrat./Anpassung	31.6	<u>27.1</u>	30.4	53.0	32.5		
Koranschulbesuch (%ja)	50,6	50,5	54,5	<u>33,3</u>	49,6	$\chi^2=8.68$	*
Religiosität (MW)	63.08 ^a	60.37 ^a	65.20 ^a	47.14 ^b		$F_{[3,493]}=9.12$	***
religiöse Orientierung						$\chi^2=103.72$	***
% gering religiös	<u>2.5</u>	11.2	<u>7.2</u>	47.0	13.2		
% orthodox	<u>13.9</u>	31.4	24.6	27.3	25.8		
% tradit., konservativ	17.7	17.0	16.8	15.2	16.8		
% fundamental orientiert	65.8	40.4	51.5	<u>10.6</u>	44.2		
N (Klasse)	79	188	167	66	500		
% Klasse	15.8%	37.6%	33.4%	13.2%	100%		

Hinsichtlich der praktischen sprachlich-sozialen Integration unterscheidet sich in der Stichprobe vor allem die Klasse 4 von den drei übrigen. Die Unterschiede sind hier freilich statistisch nicht signifikant. Bezogen auf den Koranschulbesuch findet sich ein Unterschied, der erneut zwischen der Klasse 4 und den übrigen Klassen liegt: Die nicht demokratiekritischen Jugendlichen der Klasse 4 haben deutlich seltener eine Koranschule besucht. Ähnliches gilt auch für die kontinuierliche Variable der Religiosität (die nicht zwischen verschiedenen religiösen Orientierungsmuster differenziert): Auch hier unterscheidet sich nur die Gruppe 4 von den

übrigen drei Gruppen. Die religiösen Orientierungsmuster differenzieren demgegenüber ganz deutlich zwischen den vier Klassen: In der Klasse 3 sind fundamental Orientierte drastisch überrepräsentiert, sie stellen dort etwa zwei Drittel der Probanden. Demgegenüber finden sich in dieser Klasse deutlich unterdurchschnittlich gering Religiöse und Orthodoxe. Klasse 4 wird, erwartungsgemäß, durch eine Überrepräsentation der gering Religiösen gekennzeichnet. In der ambivalenten Gruppe sind die Orthodoxen überproportional vertreten, während in Klasse 2 die fundamental Orientierten ebenfalls, wenn auch nicht so ausgeprägt wie in Klasse 3, in erhöhtem Maße anzutreffen sind.

In multivariaten Analysen wurde sodann die Frage verfolgt, in welchem Maße diese verschiedenen Indikatoren bei simultaner Berücksichtigung Einfluss darauf haben, welcher der vier hier identifizierten LCA-Klassen von Demokratiekritik/Autoritarismus die Befragten zuzuordnen sind. Als Analyseverfahren wurde eine LCA-Regression verwendet. Diese erlaubt es festzustellen, in welchem Maße die Kenntnis der Ausprägung der Prädiktoren (erklärende Faktoren) die Vorhersage der abhängigen Variable verbessert (hier die Zuordnung der Probanden zu den bezogen auf Demokratiekritik/Autoritarismus gebildeten vier Gruppen²⁹) in Relation zu einem Basismodell, dass eine Vorhersage lediglich in Kenntnis der Randverteilungen der abhängigen Variable vornimmt.

Im Unterschied zu einer Diskriminanzanalyse erlaubt die LCA-Regression die Verwendung mehrstufiger, sowohl kontinuierlicher als auch nominal skalierten Prädiktoren, wie es hier erforderlich ist. Weiter kann mit diesem Verfahren, im Unterschied zu logistischen Regressionen, geprüft werden, ob ggfs. unterschiedliche Vorhersagemodelle für Subpopulationen empirisch erforderlich sind. Geprüft wird dazu die Existenz einer latenten Größe, welche die Gesamtstichprobe in Segmente differenziert.³⁰

Als Maß für die Güte des multivariaten Vorhersagemodells wird die Reduktion des Fehlers der Vorhersage der AV (hier Zuordnung zu Gruppen) verwendet. Dies wird durch einen Vergleich der beobachteten mit der vorhergesagten Ausprägung der AV geleistet und über eine R^2 Statistik auf Signifikanz geprüft.

Im vorliegenden Fall wurde eine schrittweise Prüfungsstrategie eingesetzt. In einem ersten Modell wurde geprüft, inwieweit die Kenntnis soziodemographischer Faktoren sowie von Indikatoren der sozialen Lage eine Vorhersage der Zugehörigkeit zu den vier hinsichtlich ihres Musters von Demokratiekritik/Autoritarismus unterschiedenen Gruppen gestattet. Das Basismodell, d.h. eine Vorhersage alleine in Kenntnis der Randverteilungen der abhängigen Variable (Zugehörigkeit zu einer der vier LCA-Klassen) führt zu einer Fehlklassifikationsrate von 62,4%.

Im ersten Schritt wurden als Prädiktoren die Variablen Geschlecht, Bildungsniveau der Jugendlichen, Geburtsort (in Deutschland geboren vs. zugewandert) und Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug der Familie einbezogen. Es erweist sich, dass ein einheitliches Vorhersagemodell den Daten nicht angemessen ist ($L^2=82.82$; $df=60$), sondern unterschiedliche Modelle für latente Klassen im Sinne von Segmenten erforderlich sind. Eine Prüfung der optimalen Anzahl der für die Vorhersage relevanten Segmente führt zur Feststellung, dass von zwei Segmenten auszugehen ist, für die unterschiedliche Vorhersagemodelle gelten.

29 Diese Gruppen (bzw. Klassen) wurden wie o.a. über eine LCA-Clusteranalyse gebildet, unter Verwendung von Variablen, die nicht in die LCA-Regression, also nicht in das Vorhersagemodell eingehen, welches ansonsten trivial bzw. tautologisch wäre.

30 Zur Prüfung dieser Frage des Erfordernisses unterschiedlicher Vorhersagemodelle für Teilgruppen mit Blick auf die AV wird eine Wald-Statistik verwendet.

Die Vorhersagegenauigkeit eines solchen über zwei Segmente verteilten Modells 1 verbessert sich statistisch signifikant gegenüber dem Basismodell, das nur auf Randverteilungen basiert ($R^2=.35$): Die Rate der Fehlzugeordnungen verringert sich durch dieses Modell 1 von 62,3% (Nullmodell) auf 31,0%. Allerdings zeigt sich für die hier theoretisch besonders relevante Klasse 3, dass von den $n=79$ Probanden lediglich $n=17$ (21,5%) korrekt vorhergesagt werden. Insoweit ist eine korrekte Identifikation der Risikogruppe über ein lediglich an soziodemographische Merkmale anknüpfendes Vorhersagemodell nicht zufrieden stellend möglich.

In Modell 2 wurden zusätzlich die Variablen der individuellen Diskriminierungserfahrungen sowie des kollektiven Marginalisierungserlebens (mit einem Indikator bezogen auf Deutschland und einem Indikator bezogen auf internationale Gegebenheiten) als Prädiktoren in das Modell integriert. Auch hier erweist sich ein Modell mit zwei Segmenten als den Daten besser angepasst im Vergleich zu einem uniformen Vorhersagemodell. Die Rate der Fehlzugeordnungen reduziert sich im Vergleich zum Modell 1 weiter auf 24,8% ($R^2=.52$). Die Vorhersage der kritischen Klasse 3 verbessert sich ebenfalls substantiell; von den $n=79$ Probanden dieser Klasse werde in Modell 2 nunmehr $n=40$ (50,6%) korrekt zugeordnet. Gleichwohl impliziert dies immer noch eine Fehlklassifikationsrate von knapp der Hälfte.

In Modell 3 wurde zusätzlich die Variable der praktischen sprachlich-sozialen Integration in die Vorhersage aufgenommen. Auch hier bietet sich ein Modell mit einer Unterteilung in zwei latente Segmente als den Daten eher angepasst an. Im Vergleich zum Modell 2 ist zwar eine leichte Verbesserung der Vorhersage zu erkennen, diese ist indessen marginal und statistisch nicht signifikant. Insgesamt werden mit Modell 3 noch 20,6% der Fälle fehlerhaft bzw. 79,4% korrekt zugeordnet ($R^2=.55$).

Die in der untenstehenden Tabelle dargestellten Regressionsparameter für Modell 3 zeigen dazu auch, in welcher Weise sich die Vorhersage zwischen den beiden Segmenten unterscheidet, die in etwa gleich groß ausfallen ($n=252$ Segment 1 und $n=248$ Segment 2).

Auffallend ist zunächst, dass Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug der Familie keinen substantiellen Beitrag zur Vorhersage der abhängigen Variable der Gruppenzugehörigkeit leistet.

In Segment 2 zeigt sich ein signifikanter Effekt der Geschlechtszugehörigkeit auf die Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zu Klasse 3. In Segment 1 ist dies nicht zu erkennen, hier finden sich Effekte des Geschlechts für die Klassen 1 und 2.

Weiter findet sich sowohl in Segment 1 als auch in Segment 2 ein signifikanter Effekt der kollektiven Marginalisierungserfahrung bezogen auf Deutschland, der allerdings für Segment 2 stärker ausgeprägt ist. Dies gilt auch für die individuellen Diskriminierungserfahrungen. In Segment 1 haben diese einen signifikanten, leicht negativen Effekt; in Segment 2 hingegen einen stark positiven. Eine weitere aufschlussreiche Differenzierung ergibt sich mit Blick auf die kollektive Marginalisierung der Muslime auf internationaler Ebene: Bei Probanden aus Segment 1 zeigt sich hier kein Effekt, in Segment 2 indessen ein stark positiver: Je stärker die Marginalisierungswahrnehmungen, desto höher die Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zur Klasse 3 und desto geringer umgekehrt die Zugehörigkeitswahrscheinlichkeit zu Klasse 4.

Tabelle 66: LCA-Regression Modell 3; Vorhersage der Zugehörigkeit zu den vier LCA-Klassen "Demokratiekritik/Autoritarismus"

		Klasse 1 <i>ambi- valent</i> N=188	Klasse 2 <i>moral.- autorit.</i> N=167	Klasse 3 <i>isl. autorit.</i> N=79	Klasse 4 <i>nicht autorit.</i> N=66	Wald	p
	Latente Vorhersagegruppe	β	β	β	β		
Geschlecht (m)	Seg 1	0.759***	-1.096***	0.225	0.112	32.177	***
	Seg 2	-2.613*	-2.703*	7.821*	-2.505*		
Geburtsort (in D)	Seg 1	0.489	-0.665*	-0.179	0.355	19.342	**
	Seg 2	-2.583**	0.954*	0.469	1.160*		
Arbeitsl./Sozialhilfe (Ja)	Seg 1	-0.581*	-0.063	0.292	0.352	12.070	#
	Seg 2	2.272	1.239	0.925	-4.437		
Schulform						38.752	***
FS/BVJ/HS/IHR	Seg 1	-1.811**	2.828	-0.246	-0.771		
RS/GS	Seg 1	0.383	1.055	-0.791	-0.647		
GYM	Seg 1	1.428	-3.883	1.037	1.418		
FS/BVJ/HS/IHR	Seg 2	3.413**	-1.751*	2.268	-3.930***		
RS/GS	Seg 2	-2.188**	0.821	0.224	1.144		
GYM	Seg 2	-1.225	0.931	-2.492	2.786**		
kollekt. Marginalis. national	Seg 1	-0.088	0.004	0.259**	-0.175	18.315	**
	Seg 2	-0.611	-0.315	1.910**	-0.984**		
kollekt. Marginalis.international.	Seg 1	-0.123	0.180	-0.108	0.050	19.386	**
	Seg 2	-1.377	-1.913*	6.253**	-2.963***		
Diskriminierungserfahrungen	Seg 1	-0.057	0.332	-0.337*	0.062	17.475	**
	Seg 2	-1.948**	-1.527*	5.331**	-1.855**		
prakt. sprachl.-soziale Integrat.	Seg 1	0.574*	-0.647*	0.017	0.055	24.309	***
	Seg 2	-5.500***	-1.489	5.850*	1.139		

Gesamtmodell:
 Segmenteinteilung: N_{Seg1}= 252; N_{Seg2}=248; Classification Error = .109; stand. R²=.69
 Vorhersage der AV: Varianzaufklärung R²=.55; korrekte Vorhersage insg = 79.4%

Mit Blick auf die praktische, sprachlich-soziale Integration findet sich ein stark ausgeprägter Effekt erneut in Segment 2: Hoch ausgeprägte praktische Integration senkt die Wahrscheinlichkeit signifikant, in die Klasse 1 (Ambivalenz) zu gelangen und erhöht die Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zur Klasse 3.

In der Summe heißt dies, dass in Segment 2 junge Männer, die sprachlich-sozial gut integriert sind und die gleichzeitig schwere persönliche Diskriminierungen/Viktimisierungen als Ausländer erlebt und deutlich eine Marginalisierung von Muslimen auf nationaler wie internationaler Ebene wahrnehmen, eine erheblich erhöhte Wahrscheinlichkeit aufweisen, der Klasse 3 anzugehören, d.h. der islamisch-autoritaristischen Gruppe mit hoher Demokratiekritik/Autoritarismus.

Über die beiden Segmente hinweg werden mit Blick auf diese hier kritische Klasse 3 n=47 von n=79 Probanden korrekt zugeordnet (59.5%). Die Vorhersagegüte unterscheidet sich indessen für die beiden latenten Gruppen die sich in Segment 1 und Segment 2 finden: In Segment 1 werden 68,7% der Fälle richtig vorhergesagt, in Segment 2 demgegenüber 90,3%.

Tabelle 67: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Klassenzugehörigkeit für Segment 1 in LCA-Vorhersagemodell 3

vorhergesagte Klassenzugehörigkeit	beobachtete Klassenzugehörigkeit				Total N(SpProz)
	Klasse 1 ambiv. autor.	Klasse 2 moral. autor.	Klasse 3 isl. autor.	Klasse 4 nicht autor.	
Klasse 1	91 (89.2%)	5 (8.8%)	19 (34.5%)	12 (31.6%)	127 (50.4%)
Klasse 2	5 (4.9%)	49 (86.0%)	12 (21.8%)	9 (23.7%)	75 (29.8%)
Klasse 3	3 (2.9%)	3 (5.3%)	23 (41.8%)	7 (18.4%)	36 (14.3%)
Klasse 4	3 (2.9%)	0	1 (1.8%)	10 (26.3%)	14 (5.6%)
Total N (ZeilProz)	102 (40.5%)	57 (22.6%)	55 (21.8%)	38 (15.1%)	252 (100%)

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 68.7%

Tabelle 68: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Klassenzugehörigkeit für Segment 2 in LCA-Vorhersagemodell 3

vorhergesagte Klassenzugehörigkeit	beobachtete Klassenzugehörigkeit				Total N(SpProz)
	Klasse 1 ambiv. autor.	Klasse 2 moral. autor.	Klasse 3 isl. autor.	Klasse 4 nicht autor.	
Klasse 1	81 (94.2%)	4 (3.6%)	0	1 (3.6%)	86 (34.7%)
Klasse 2	5 (5.8%)	100 (90.9%)	0	8 (28.6%)	113 (45.6%)
Klasse 3	0	1 (0.9%)	24 (100%)	0	25 (10.1%)
Klasse 4	0	5 (4.5%)	0	19 (67.9%)	24 (9.7%)
Total N (ZeilProz)	86 (34.7%)	110 (44.4%)	24 (9.7%)	28 (11.3%)	248 (100%)

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 90.3%

Die kritische Klasse 3 mit ausgeprägter Demokratiekritik/Autoritarismus wird in Segment 2 durch Modell 3 zu 100% richtig vorhergesagt, obschon sie dort mit 9,7% eine relativ kleine Gruppe stellt (n=24). Allerdings finden sich von den n=79 Probanden, die der Klasse 3 angehören, 2/3 in Segment 1 (n=55). In diesem Segment 1 werden sie durch das Modell 3 nur zu 41.8% richtig vorhergesagt. Damit verbessert sich zwar die Vorhersagegenauigkeit in Relation zu dem, was alleine auf Basis der Randwahrscheinlichkeiten vorhergesagt würde, auf das Doppelte. Gleichwohl verbleiben hier immerhin noch 60% als fehlerhaft Zugeordnete. Die meisten davon gelangen an Stelle in Klasse 3 durch das Vorhersagemodell 3 in Klasse 1, werden also fehlerhafterweise als "ambivalent" klassifiziert. Auch die Vorhersage der nicht autoritaristischen Klasse 4 gelingt in Segment 2 noch annähernd zufriedenstellend (67,9% korrekte Vorhersagen), in Segment 1 indessen nicht, dort werden 73,7% der Fälle aus Klasse 4 falsch vorhergesagt, davon werden immerhin n=7 fehlerhafterweise sogar der Klasse 3 zugeordnet, ein Vorhersagefehler, der in Segment 2 so nicht vorkommt.

In weiteren Schritten wurde untersucht, inwieweit die zusätzliche Verwendung von Informationen über integrationsbezogene Einstellungsmuster sowie Variablen der Religiosität bzw. der religiösen Orientierungen die Vorhersage weiter zu verbessern vermögen.

In Modell 4 (hier nicht gesondert tabellarisch im Detail dargestellt) wurden über die Variablen des Modells 3 hinaus die Integrationseinstellungsmuster (dreistufig) berücksichtigt. Damit verbessert sich die Vorhersagegüte signifikant ($\Delta L^2_{(\text{Mod.4-Mod.3})}=32,35$; $df_{(\text{Mod.4-Mod.3})}=18$; $p<.05$) und erhöht sich auf insgesamt 82% richtiger Vorhersagen für die Gesamtgruppe. Bezogen auf

die Klasse 3 werden damit n=54 von 79 Fällen (68%) richtig vorhergesagt. Auch hier finden sich zwei getrennte Segmente mit unterschiedlichen Vorhersagemodellen.

Abschließend wurde die Frage, welcher Stellenwert der Religion bzw. der Religiosität für die Vorhersage der Einstellungsmuster zukommt, in drei alternativen Modellen geprüft.

In Modell 5a wurde die Variable des Koranschulbesuchs zusätzlich in das Vorhersagemodell aufgenommen. Verwendet wurde dazu die differenzierte, vierstufige Variable der Dauer des Koranschulbesuchs. Das Vorhersagemodell verbessert sich durch diese zusätzlich Information signifikant ($\Delta L^2_{(\text{Mod.5a-Mod.4})}=93,97$; $df_{(\text{Mod.5b-Mod.4})}=30$; $p<.0001$). D.h. nach Berücksichtigung der soziodemographischen Merkmale, der Marginalisierungs- und Diskriminierungserfahrungen wie auch der sprachlich-sozialen Integration und der integrationsbezogenen Einstellungsmuster differenziert die Dauer des Koranschulbesuchs zusätzlich und erlaubt eine substantielle Verbesserung der Vorhersage. Insgesamt werden mit dem Modell 5a 86,8% der Fälle korrekt vorhergesagt. Von den 79 Fällen der Klasse 3 werden n=53 (67,1%) korrekt vorhergesagt. Damit verbessert sich zwar das Gesamtmodell, die Vorhersage wird jedoch mit Blick auf die kritische Gruppe der Klasse 3 in Relation zum Modell 4 nicht optimiert.

Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass danach die Frage des Koranschulbesuchs offenkundig eine relevante Größe für die Vorhersage der Muster von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit darstellt. Je länger die Koranschule besucht wurde, desto höher die Wahrscheinlichkeit in eine der Klassen zu gelangen, in denen Autoritarismus und Demokratiedistanz eine Rolle spielen.

Als zweite Variante der Prüfung, welcher Stellenwert der Religion für die Vorhersage von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat über die bereits in das Modell 4 einbezogenen Größen hinaus zukommt, wurde in Modell 5b die Variable der Religiosität (anstelle der Variable Koranschulbesuch) aufgenommen. Diese Variable differenziert (wie o.a.) nicht zwischen verschiedenen Mustern der religiösen Orientierungen, sondern erfasst nur die Dimensionen der Gläubigkeit und der Häufigkeit von Religionspraxis. Durch diese Variable wird das Gesamtmodell im Vergleich zu Modell 4 ebenfalls signifikant verbessert ($\Delta L^2_{(\text{Mod.5b-Mod.4})}=117,57$; $df_{(\text{Mod.5b-Mod.4})}=24$; $p<.0001$). Die Rate der insgesamt korrekt vorhergesagten Fälle verbessert sich in Relation zum Modell 4 von 82,0% auf 88,2% und ist damit auch etwas besser als die Vorhersage durch Modell 5a. Im Unterschied zum Modell 5a verbessert sich insbesondere auch die Vorhersage für die kritische Klasse 3: Von den 79 Fällen der Klasse 3 werden mit diesem Modell 5b n=60 richtig vorhergesagt (75,9%), also deutlich mehr als in Modell 4 und in Modell 5a. Die Kenntnis der Ausprägung der Religiosität trägt demnach, über die Variablen der sozialen Lage, der Marginalisierungs- und Diskriminierungserfahrungen und der Ausprägungen von sowie Einstellungen zu Integration in signifikantem Maße zusätzlich zur Identifikation der abhängigen Variable des Musters der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat bei. Effekte der Religiosität auf politische Einstellungen sind insoweit auch multivariat bei jungen Muslimen nachweisbar.

Im letzten Modell 5c wurde anstelle der Variable der Religiosität die Variable des Musters der religiösen Orientierungen als Prädiktor aufgenommen, mit dem auch wesentliche Inhaltsaspekte der Religiosität erfasst werden. Die Vorhersage verbessert sich durch diese zusätzliche Information in Relation zum Modell 4 ebenfalls hoch signifikant ($\Delta L^2_{(\text{Mod.5c-Mod.4})}=115,08$; $df_{(\text{Mod.5c-Mod.4})}=24$; $p<.0001$). Insgesamt werden mit diesem Modell 87,2% der Fälle richtig

vorhergesagt. Die Vorhersage für die kritische Klasse 3 verbessert sich substantiell: Von 79 Fällen werden n=61 (77,2%) richtig zugeordnet.

Die Qualität der Vorhersage ist bei Berücksichtigung der Religiosität ähnlich wie bei einer Vorhersage, die sich auf das Muster religiöser Orientierungen bezieht. Ein signifikanter Unterschied der Vorhersagegüte zwischen den Modellen 5b und 5c ist nicht festzustellen. Im Folgenden wird das Modell 5 c genauer beschrieben, mit dem die korrekte Vorhersage der Klasse 3 am vergleichsweise besten gelingt.

Multivariat erfolgt in beiden Segmenten eine Zuordnung in die kritische Klasse der islamisch-autoritären Probanden (Klasse 3) für Jugendliche, die als fundamental orientiert zu kennzeichnen sind, auch nach Kontrolle der übrigen Faktoren mit einer signifikant erhöhten Wahrscheinlichkeit.

Ein wichtiger Unterschied zwischen den Segmenten ist hinsichtlich der Effekte von kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen und individuellen Diskriminierungserlebnissen festzustellen. Während in Segment 1 die Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zu Klasse 3 im Falle dessen, dass eine kollektive Marginalisierung von Muslimen in Deutschland erlebt und auch auf internationaler Ebene Muslime als benachteiligt wahrgenommen werden, deutlich erhöht ist, was für eine marginalisierungstheoretische Erklärung spricht, ist dies in Segment 2 so gerade nicht zu beobachten. Hier haben derartige subjektive Wahrnehmungen bezogen auf kollektive Benachteiligungen von Muslimen keinen signifikanten Effekt mit Blick auf die Klasse 3. Dies gilt auch mit Blick auf die individuellen Diskriminierungserfahrungen. In Segment 1 wiederum geht mit schweren persönlichen Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen eine erhöhte Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zu Klasse 3 einher.

Auch die Effekte der Integrationseinstellungen unterscheiden sich zwischen den beiden Segmenten: Während in Segment 1 eine Segregationstendenz mit einer erhöhten Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zu Klasse 3 einhergeht, ist in Segment 2 eine Segregationstendenz mit einer Reduzierung der Wahrscheinlichkeit der Zuordnung zu Klasse 3 verbunden. Hier führt eine Haltung, die von uns mit Akzeptanzforderung umschrieben wurde (Forderung nach Anerkennung von Andersartigkeit bei gleichzeitig geringer Anpassungsbereitschaft und dem Fehlen einer Tendenz, sich von der Aufnahmegesellschaft zurückzuziehen) zu einer erhöhten Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit entweder zu Klasse 1 (ambivalent autoritär) oder Klasse 3 (islamisch autoritär).

Tabelle 69: LCA-Regression Modell 5c: Vorhersage der Zugehörigkeit zu den vier LCA-Klassen "Demokratiekritik/Autoritarismus"

		Klasse 1 <i>ambivalent</i> n=188	Klasse 2 <i>moral/aut..</i> n=167	Klasse 3 <i>isl.autorit.</i> n=79	Klasse 4 <i>nicht autor.</i> n=66	Signifikanz des Effektes über die Segmente hinweg	
	Segmente	β (sign.)	β (sign.)	β (sign.)	β (sign.)	Wald	p
Geschlecht (m)	Seg 1	2.057***	-2.226***	1.497**	-1.328**	52.571	***
	Seg 2	-1.799***	1.810**	-3.132***	3.120***		
Geburtsort (in D)	Seg 1	-3.510***	1.978**	-1.312*	2.843***	32.482	***
	Seg 2	2.639***	0.117	-0.991	-1.765		
Arbeitsl./Sozialhilfe (Ja)	Seg 1	-0.610	0.475	0.649	-0.514	15.291	*
	Seg 2	-0.467	-1.014	-0.243	1.725		
Schulform						41.894	***
FS/BVJ/HS/IHR	Seg 1	2.558	-0.630	0.203	-2.132**		
RS/GS	Seg 1	3.970*	-1.681*	-1.041	-1.248		
GYM	Seg 1	-6.528	2.310	0.838	3.380**		
FS/BVJ/HS/IHR	Seg 2	-1.704**	1.305*	-1.045	1.444		
RS/GS	Seg 2	0.504	2.409***	1.356*	-4.269**		
GYM	Seg 2	1.200	-3.714***	-0.310	2.826*		
Marginalisierung in D	Seg 1	-0.250	-0.149	1.299***	-0.900***	43.559	***
	Seg 2	0.699**	0.241	-0.661*	-0.279		
Marginalisierung Intern	Seg 1	-0.422*	-0.046	0.391**	0.077	22.099	**
	Seg 2	0.331	0.375*	-0.483*	-0.224		
Diskriminierungserfahrungen						49.777	**
nicht diskriminiert	Seg 1	0.485	-0.105	0.437	-0.817		
leichte Diskriminierung	Seg 1	-0.056	0.833	-1.342*	0.566		
mittlere Diskriminierung	Seg 1	-2.308**	1.655**	-0.924	1.576*		
schwere Diskriminierung	Seg 1	-1.024	-0.071	-0.229	1.324*		
sehr schwere Diskriminierung	Seg 1	2.903*	-2.312	2.058*	-2.649		
nicht diskriminiert	Seg 2	-4.441***	0.543	1.079	2.818*		
leichte Diskriminierung	Seg 2	4.251***	-2.170	3.444	-5.525**		
mittlere Diskriminierung	Seg 2	1.573	-1.116	3.801*	-4.258**		
schwere Diskriminierung	Seg 2	-1.191	0.573	-2.595	3.213*		
sehr schwere Diskriminierung	Seg 2	-0.191	2.169	-5.730	3.752		
Sprachl.-Soziale Integration	Seg 1	-0.388	0.109	-0.319	0.598	21.513	**
	Seg 2	0.314	0.823	3.768***	-4.905***		
Integrations-einstellungen						60.166	***
Akzeptanzforderung	Seg 1	-2.897***	1.897***	-0.722	1.722***		
Segregationstendenz	Seg 1	0.810	-0.600	1.656***	-1.865**		
Integration/Anpassung	Seg 1	2.087**	-1.296***	-0.934*	0.144		
Akzeptanzforderung	Seg 2	3.073***	-1.110	2.484***	-4.447***		
Segregationstendenz	Seg 2	2.459**	-0.323	-3.846***	1.710*		
Integration/Anpassung	Seg 2	-5.531***	1.432*	1.362	2.737**		
Religiöse Orientierung						78.736	***
fundamental	Seg 1	0.956	0.355	0.882*	-2.193***		
traditionell, konservativ	Seg 1	3.931***	-1.222*	-0.940	-1.769**		
orthodox, religiös	Seg 1	-1.726**	1.413***	-0.910	1.223**		
gering religiös	Seg 1	-3.161**	-0.546	0.968	2.739***		
fundamental	Seg 2	-0.104	-0.838	5.061*	-4.120*		
traditionell, konservativ	Seg 2	-7.164***	-0.353	2.640	4.878*		
orthodox, religiös	Seg 2	5.891**	-0.581	2.675	-7.985		
gering religiös	Seg 2	1.378	1.772	-10.376	7.227**		

Gesamtmodell:

Segmenteinteilung: N_{Seg1}= 273; N_{Seg2}=227; Classifikation Error = .052; stand. R²=.86

Vorhersage der AV durch das Gesamtmodell: Varianzaufklärung R²=.73; korrekte Vorhersage insg = 87.2%

Insgesamt zeigt sich also, dass zwei unterscheidbare Subgruppen existieren, bei denen jeweils unterschiedliche Gegebenheiten eine Radikalisierung im Sinne einer Einstellungskonfiguration, wie sie sich in Klasse 3 repräsentiert findet, begünstigen. Auf der einen Seite, repräsentiert durch Segment 1, ist für eine Gruppe ein Bedingungsgefüge relevant, in welchem individuelle Diskriminierungserfahrungen sowie Wahrnehmungen einer kollektiven Benachteiligung und Marginalisierung von Muslimen für die Etablierung stark demokratiekritischer, islamisch-autoritaristischer Haltungen bedeutsam sind. Demokratiekritik/Autoritarismus lässt sich bei Probanden dieses Segments insoweit - zumindest partiell - marginalisierungstheoretisch erklären. Das Segment 1 umfasst in der Stichprobe n=273 Probanden.³¹ Bezogen auf die beobachteten Klassenzugehörigkeiten finden sich n=49 der insgesamt n=79 islamisch-autoritaristisch eingestellten Probanden in Segment 1. Von ihnen werden 81,6% richtig vorhergesagt. Eine Fehlklassifikation im Sinne einer Vorhersage zu Klasse 4 liegt in keinem Falle vor. Eine fehlerhafte Zuordnung von Fällen in die Klasse 3, die eigentlich in die Klassen 1 oder 2 gehören würden, kommt insgesamt 8-mal vor. Bei einer Ausgangswahrscheinlichkeit von 18% islamisch-autoritaristischer Probanden ist eine Vorhersagegüte in dieser Größenordnung recht beachtlich. Die Vorhersagegüte für die anderen drei Klassen liegt in ähnlicher Größenordnung.

Tabelle 70: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Klassenzugehörigkeit für Segment 1 in LCA-Vorhersagemodell 5c

vorhergesagte Klassenzugehörigkeit	beobachtete Klassenzugehörigkeit				Total N(SpProz)
	Klasse 1 ambiv. autor.	Klasse 2 moral. autor.	Klasse 3 isl. autor.	Klasse 4 nicht autor.	
Klasse 1	49 (86.0%)	4 (3.4%)	2 (4.1%)	2 (4.1%)	57 (21.0%)
Klasse 2	3 (5.3%)	101 (86.3%)	7 (14.3%)	7 (14.3%)	118 (43.4%)
Klasse 3	4 (7.0%)	4 (3.4%)	40 (81.6%)	0	48 (17.6%)
Klasse 4	1 (1.8%)	8 (6.8%)	0	40 (81.6%)	49 (18.0%)
Total N (ZeilProz)	57 (21.0%)	117 (43.0%)	49 (18.0%)	49 (18.0%)	272 (100%)

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 84.6%; für N=1 konnte eine Klassenzugehörigkeit nicht vorhergesagt werden (beobachtete Klassenzugehörigkeit dieser Person: Klasse 2)

Dem Segment 1 steht eine andere Gruppe, repräsentiert durch Segment 2 gegenüber, für welche stark demokratiekritische, autoritaristische Haltungen ihre Erklärung gerade nicht in Marginalisierungs- und Diskriminierungserfahrungen findet. Das Segment 2 umfasst in der Stichprobe n=227 Probanden.³² Bezogen auf die beobachteten Klassenzugehörigkeiten finden sich n=30 der insgesamt n=79 Probanden der Klasse 3 in diesem Segment 2.

In Segment 2 ist die Zugehörigkeit zu Klasse 3 dann eher wahrscheinlich, wenn eine positiv gelungene sprachlich soziale Integration vorliegt und wenn sich die Einstellungen zur Integration durch eine Forderung nach Akzeptanz von Andersartigkeit, ohne eine Bereitschaft der Anpassung an die Aufnahmegesellschaft charakterisieren lassen.

31 Für einen Probanden aus Segment 1, der nach den beobachteten Daten der Klasse 2 angehört, konnte einer Vorhersage nicht getroffen werden.

32 Auch hier konnte für einen Probanden, der nach den beobachteten Daten der Klasse 2 angehört, eine Vorhersage nicht getroffen werden.

Tabelle 71: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Klassenzugehörigkeit für Segment 2 in LCA-Vorhersagemodell 5c

vorhergesagte Klassenzugehörigkeit	beobachtete Klassenzugehörigkeit				Total N(SpProz)
	Klasse 1 ambiv. autor.	Klasse 2 moral. autor.	Klasse 3 rel. autor.	Klasse 4 nicht autor.	
Klasse 1	126 (96.2%)	1 (2.1%)	7 (23.3%)	1 (5.9%)	135 (59.7%)
Klasse 2	2 (1.5%)	43 (89.6%)	0	2 (11.8%)	47 (20.8%)
Klasse 3	3 (2.3%)	3 (6.3%)	21 (70.0%)	0	27 (11.9%)
Klasse 4	0	1 (2.1%)	2 (6.7%)	14 (82.4%)	17 (7.5%)
Total N (ZeilProz)	131 (58.0%)	48 (21.2%)	30 (13.3%)	17 (7.5%)	226 (100%)

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 90.3%; für N=1 konnte eine Klassenzugehörigkeit nicht vorhergesagt werden (beobachtete Klassenzugehörigkeit dieser Person: Klasse 2)

Die Vorhersage von islamisch-autoritaristischen Haltungen, die in diesem Segment wie o.a. nicht marginalisierungstheoretisch fundiert werden kann, gelingt etwas schlechter als in Segment 1. Von den Probanden der Klasse 3 können hier nur 70% korrekt klassifiziert werden. Hier ist der Überschneidungsbereich zu Klasse 1 etwas stärker ausgeprägt.

In beiden Segmenten kommt es im Falle fundamentaler religiöser Orientierungen zu einer signifikanten Erhöhung der Wahrscheinlichkeit einer Zugehörigkeit zur kritischen Klasse 3. Dieser Effekt ist indessen im Segment 2 deutlich stärker, d.h. hier kommt der eigenständigen Wirkung der religiösen Orientierung eine stärkere Relevanz zu als in Segment 1, wo die Wirkung der religiösen Orientierung nach Kontrolle der übrigen Faktoren zwar noch signifikant ist, jedoch hinter die Effekte des Marginalisierungs- und Diskriminierungserlebens etwas zurücktritt.

Insoweit lässt sich zusammenfassend konstatieren, dass für etwa ein Drittel der Schüler eine Vorhersage von demokratiekritischen, autoritaristischen Haltungen in hohem Maße auf religiöse Orientierungsmuster und Haltungen zur Integration aufbaut, während für etwa zwei Drittel zwar auch ein Effekt dieser Orientierungen besteht, der jedoch hinter die hier deutlicher zu Tage tretenden Effekte von individuellen und kollektiven Marginalisierungserlebnissen zurücktritt. In dieser marginalisierungstheoretisch zu fassenden Gruppe findet sich zudem, dass integrationsbezogene Einstellungsmuster im Sinne von Segregationstendenzen entsprechende politische Einstellungen im Sinne von Autoritarismus weiter befördern, während bei der Kontrastgruppe eher Haltungen relevant werden, die wir als offensive Akzeptanzforderung ohne Anpassungsbereitschaft umschrieben haben.

5.7.5 Extremgruppen starker Demokratiedistanz und negativer religiös konnotierter Vorurteile unter muslimischen Jugendlichen

Anknüpfend an die dreistufige Variable der Demokratiedistanz wird im folgenden eine Umschreibung der Überlappung von Mustern religiöser Orientierungen unter Beachtung extremer Ausprägungen in den Subdimensionen von Aufwertung, Abwertung sowie Demokratiedistanz vorgenommen und weiter geprüft, in welchem Maße sich die so definierten Gruppen Jugendlicher auch mit Blick auf religiös konnotierte Vorurteile und Intoleranz weiter ausdifferenzieren lassen.

Ein wesentliches Merkmal einer an Religion anknüpfenden, politisch gewendeten bzw. den politischen Bereich tangierenden Haltung, die mit dem Begriff "Islamismus" als eine Form von Extremismus umschrieben werden kann, ist eine spezifische politische Überhöhung des Islam. Diese kennzeichnet sich durch ein Primat religiöser Regeln und Gebote vor Menschenrechten und Demokratie, was verbunden wird mit Ansprüchen göttlich legitimer Wahrheit und einhergeht mit pauschalen Abwertungen westlicher Gesellschaften einerseits sowie einer pauschalen Aufwertung der Eigengruppe. Dies tangiert auch den Bereich des Rechts insoweit, als dass ein Primat der Normen der Religion über in rechtsstaatlichen Verfahren gesetzte Regeln postuliert wird, die insoweit mangels göttlicher Legitimation als nachrangig betrachtet werden, was insbesondere im Konfliktfall zwischen weltlichem Recht und Religion relevant wird.

Für die Einschätzung eines möglichen Radikalisierungspotenzials unter den in Deutschland lebenden Muslimen ist insoweit die Beziehung zwischen den Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat einerseits und der religiösen Orientierung andererseits wesentlich, also die Assoziation von politischen Einstellungsmustern mit religiösen Legitimationsfiguren.

"Islamismus" ist insofern nicht deckungsgleich mit fundamentalen religiösen Orientierungen, wiewohl anzunehmen ist, dass sich innerhalb der Gruppe der fundamental Orientierten in erhöhtem Maße auch in dem o.a. Sinne umschreibbare islamistische Einstellungsmuster identifizieren lassen dürften. In welchem Ausmaß dies indessen der Fall ist, ist letztlich eine empirische Frage.

5.7.5.1 Mengentheoretische Umschreibung der Extremgruppen

Um das Potenzial einzuschätzen, das sich unter muslimischen Jugendlichen im Sinne einer Affinität zu politisch radikalisierten, islamistischen Haltungen findet, wurden die Teilnehmer, die neben einer ausgeprägten demokratiedistanten Haltung im Sinne des o.a. kategorialen Indikators, zugleich auch extreme Angaben sowohl in der Subskala der Aufwertung als auch in der Subskala der Abwertung zum Ausdruck bringen, als islamismusaffin codiert. Kriterium bei den beiden letztgenannten Subskalen waren Angaben, die im oberen Sechstel der Skala liegen.

Insgesamt treffen diese Kriterien auf 32 der befragten Jugendlichen (6,4% der Stichprobe) zu, bei denen in diesem Sinne eine Affinität zu einem Haltungsmuster festgestellt werden kann, das als islamismusaffin zu charakterisieren ist. Unter den fundamental Orientierten erfüllen n=26 (11,8%) dieses Kriterium. Bei den Traditionalisten sind es n=4 (4,8%) und bei den Orthodoxen n=2 (1,6%), während bei den gering Religiösen solche Extremwerte nicht anzutreffen sind.

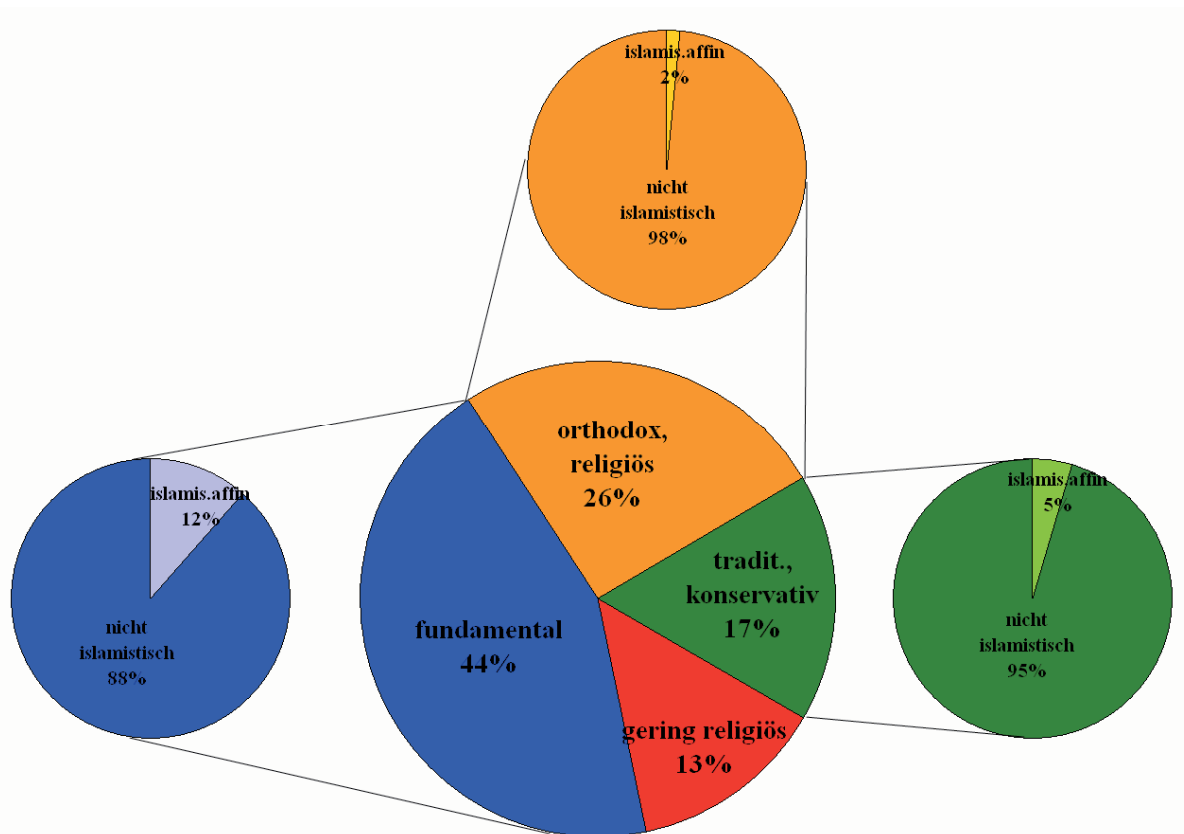


Abbildung 103: Islamismusaffine Haltungen und religiöse Orientierungsmuster in der Schülerstichprobe

In dieser Weise definierte islamismusaffine Haltungen als Form einer extremen Einstellung finden sich somit nur bei einer kleinen Minderheit der Jugendlichen. In weiteren Schritten wurde die Überlappung von Demokratiedistanz und der Ausprägung von Religiosität (im Sinne hoher individueller und kollektiver Religionspraxis und Gläubigkeit) über die nach ihren religiösen Orientierungsmustern gruppierten Jugendlichen (basierend auf der innerhalb der Schülerstichprobe durchgeführten Clusteranalyse) nochmals näher betrachtet.

Wie die folgende Abbildung illustriert, sind in dem blau umrandeten Bereich der Jugendlichen mit extremen Einstellungsmustern, die von uns als Affinität zu islamistischen Haltungen umschrieben wurden, weit überwiegend fundamental Orientierte zu finden. Bei weitem nicht alle von diesen sind auch in besonders hohem Maße religiös. Von den fundamental Orientierten sind n=85 sehr religiös (38,5%). Innerhalb der Gruppe der fundamental Orientierten mit islamismusaffinen Haltungen (n=26) sind dies indessen nur n=8 (30,8%). Unter den Traditionalisten finden sich gar keine stark religiösen Probanden im Sinne dieser Definition, gleichwohl aber n=4 mit islamismusaffinen Haltungen.

In der Gruppe der gering Religiösen findet sich im übrigen eine Person, die begrenzt auf Gläubigkeit, Gebet und Moscheebesuch als sehr religiös bezeichnet werden müsste. Eine nähere Prüfung dieses Falles zeigt, dass bei Verwendung der LCA diese Person in die Gruppe der Traditionalisten zugeordnet worden wäre, bei Verwendung der auf der Befragung der Allgemeinbevölkerung basierenden Diskriminanzfunktionen hingegen wäre dieser Proband ebenfalls in die Gruppe der gering Religiösen gelangt. Diese Person befindet sich also in einem Randbereich, was den bereits erwähnten Unschärfen multivariater Klassifikationsverfahren einerseits und leichten internen Inkonsistenzen der Angaben der Befragten selbst geschuldet ist.

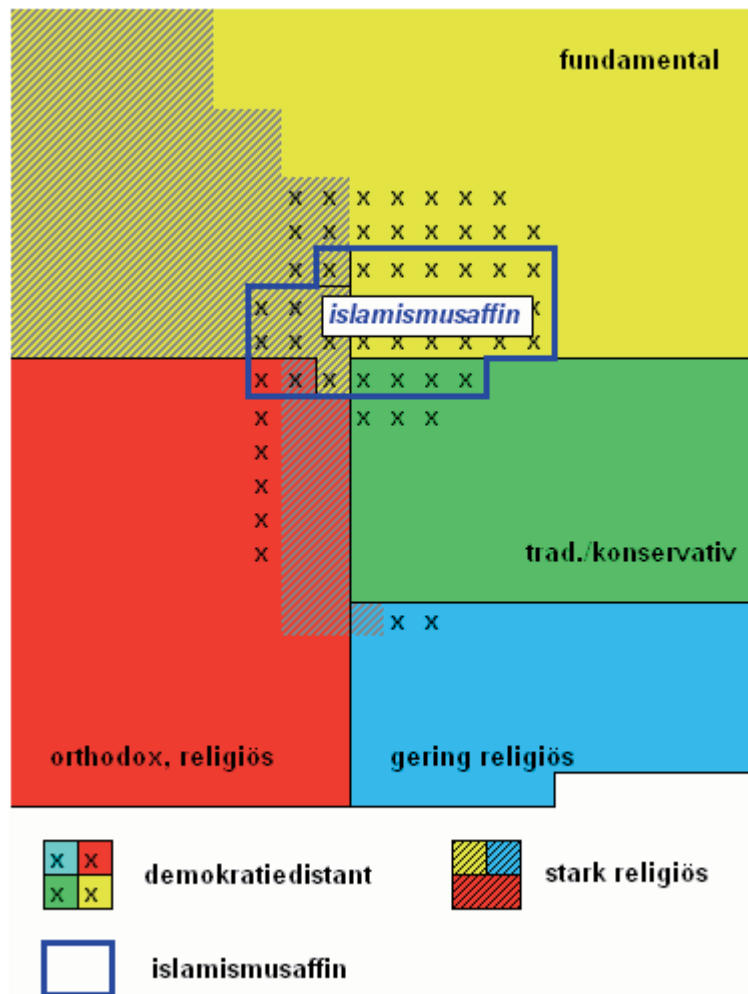


Abbildung 104: Überlappung religiöser Orientierungsmuster mit starker Religiosität, hoher Demokratiedistanz und islamismusaffinen Haltungen in mengentheoretischer Darstellung (rel. Flächengrößen entsprechen Fallzahlen)

Bezogen auf die Gesamtgruppe der stark religiösen jungen Muslime (n=101; 20,2% der Stichprobe) erweisen sich n=14 auch als demokratiedistant (13,9%), davon sind n=5 bezogen auf die hier verwendete Definition einer Extremgruppe nicht als islamismusaffin zu kennzeichnen. Insgesamt befinden sich von den Demokratiedistanten (n=58) etwa die Hälfte außerhalb des Bereichs, der von uns als islamismusaffin gekennzeichnet wurde, bei ihnen sind also keine solchen extremen Auf- und Abwertungstendenzen unter Bezug auf den Islam zu erkennen.

In einem weiteren Schritt wurde zusätzlich die Variable der religiösen Vorurteile/Intoleranz in die Betrachtung einbezogen. Wie in der folgenden Grafik ersichtlich, deckt sich eine hohe Ausprägung von Demokratiedistanz nur partiell mit negativen, religiös konnotierten Vorurteilen und religiöser Intoleranz. Für die unten stehende Darstellung wurden dabei Personen als religiös intolerant codiert, wenn sie in der entsprechenden Skala einen Wert > 50 aufwiesen.

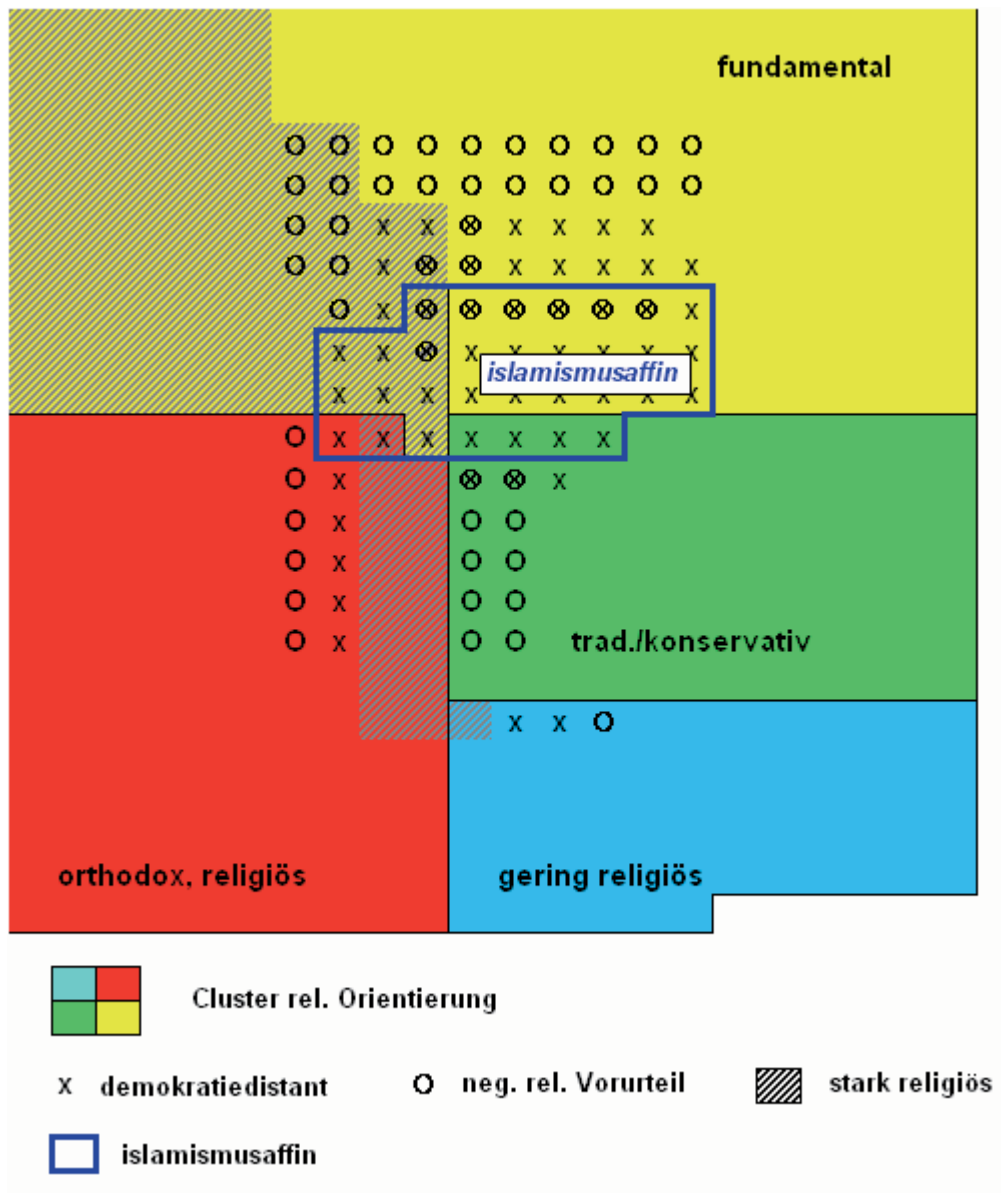


Abbildung 105: Überlappung religiöser Orientierungsmuster mit starker Religiosität, hoher Demokratiedistanz, islamismusaffinen Haltungen und negativen religionsbezogenen Vorurteilen/religiöser Intoleranz in mengentheoretischer Darstellung (rel. Flächengrößen entsprechen Fallzahlen)

Insgesamt erweisen sich über die n=58 stark demokratiedistanten Jugendlichen hinaus (von denen n=12 auch hohe negative religiöse Vorurteile aufweisen) weitere n=40 als zwar nicht demokratiedistant aber sehr wohl mit deutlichen negativen religiös konnotierten Vorurteilen behaftet. Von den n=32 als islamismusaffin eingestuften Jugendlichen weisen zugleich auch n=7 in diesem Sinne ausgeprägte negative, religiös konnotierte Stereotype auf. Dies kann freilich auch darauf zurückgeführt werden, dass gerade in dieser Gruppe die Aussage zur Notwendigkeit der Achtung religiöser Minderheiten deutlich ausgeprägt ist, was sich unter anderem auch auf die Befragten selbst beziehen könnte.

Um diese mögliche Unschärfe berücksichtigen zu können, wurden in einer weiteren Analyse anstelle der Skala negative religiöse Vorurteile/relig. Intoleranz nur extreme Ausprägungen auf den Einzelitems zu antisemitischen und antichristlichen Vorurteilen für die mengentheoretische

Betrachtung herangezogen. Hier wurde ein Skalenwert von >75 als extreme Antwort gewertet. Es findet sich lediglich eine Person, die hohe religiöse Intoleranz (Skala > 75) äußert, die allein auf antichristlichen Vorurteilen basiert, ohne dass zugleich auch antisemitische Haltungen artikuliert werden (diese Person ist innerhalb der Gruppe der fundamental Orientierten verortet und ist nicht islamismusaffin und auch nicht stark religiös). Von den als islamismusaffin definierten Probanden erweisen sich n=10 (also ein Drittel) als in hohem Maße zugleich auch mit negativen antisemitischen Vorurteilen behaftet.

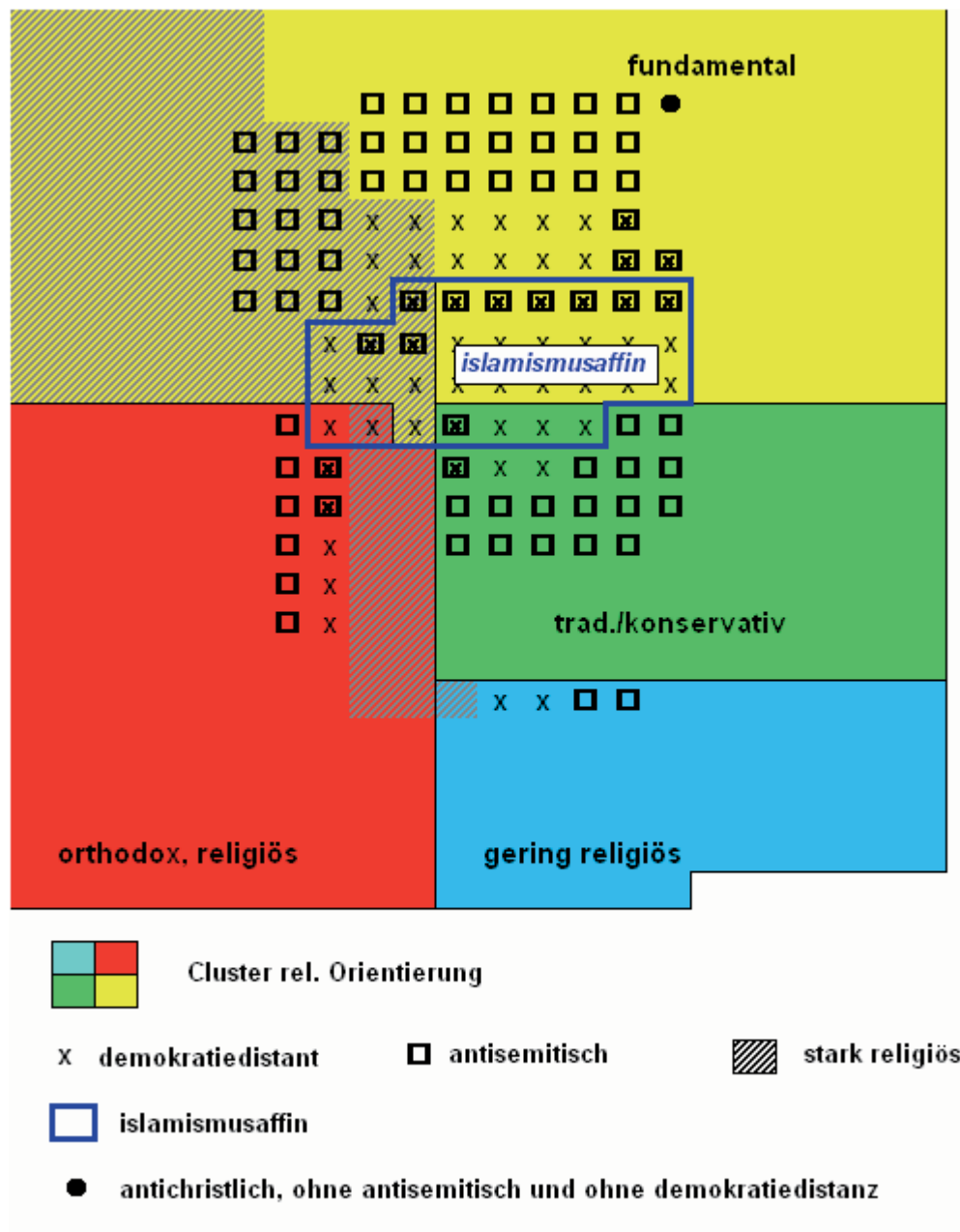


Abbildung 106: Überlappung religiöser Orientierungsmuster mit starker Religiosität, hoher Demokratiedistanz, islamismusaffinen Haltungen und antisemitischen negativen Vorurteilen in mengentheoretischer Darstellung (Flächengrößen entsprechen Fallzahlen)

Wird das Kriterium für negative antisemitische Vorurteile weniger extrem gesetzt und auf Skalenwerte von ≥ 50 bezogen (damit werden alle jene Personen erfasst, die ein antisemitisches Vorurteil nicht explizit zurückweisen), dann sind $n=23$ (72%) von den $n=32$ als islamismusaffin beschriebenen Personen zugleich auch mit einem antisemitischen Vorurteil ausgestattet.

Betrachtet man die Gesamtgruppe derer, die starke antisemitische oder antichristliche Vorurteile äußern und/oder sich als hoch demokratiedistant erweisen als die relevante Problemgruppe, so umfasst diese insgesamt $n=119$ Jugendliche, d.h. 23,8% der gesamten Stichprobe. Innerhalb der fundamental Orientierten macht diese Gruppe $n=78$ (35,7%) aus. D.h. zwei Drittel der fundamental Orientierten gehören nicht der in diesem Sinne definierten Problemgruppe an. Unter den gering Religiösen finden sich in dieser Hinsicht lediglich $n=4$ Jugendliche mit solchen Einstellungen (6,1%). Bei den Orthodoxen sind dies $n=13$ (10,1%) und bei den Traditionalisten $n=23$ (27,4%). Diese mengentheoretische Betrachtung unterstreicht nochmals die Binnendifferenzierungen, die innerhalb der nach ihren religiösen Orientierungsmustern gruppierten Jugendlichen hinsichtlich ihrer politischen Einstellungen zu beachten sind.

5.7.5.2 Multivariate Analyse von Einflussfaktoren zur Identifikation der Extremgruppe

In schrittweisen logistischen Regressionen wurde geprüft, welchen Einfluss soziodemographische Merkmale, Bildung, die soziale Lage der Familie, individuelle Diskriminierungserfahrungen, kollektive Marginalisierungswahrnehmungen, praktische sprachlich-soziale Integration, Integrationseinstellungen, der Koranschulbesuch sowie die religiösen Orientierungsmuster auf die Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zur Extremgruppe derer mit hoher Demokratiedistanz und/oder starken negativen, religiös konnotierten antisemitischen und/oder antichristlichen Vorurteilen haben.

Im Nullmodell zeigt sich der in der mengentheoretischen Betrachtung bereits angedeutete Effekt der religiösen Orientierungsmuster: Für die Gruppen der Traditionalisten und der fundamental Orientierten ist die Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zu einer solchen Extremgruppe drastisch erhöht. In Modell 1 wurden anstelle der religiösen Orientierungsmuster zunächst nur die Variablen Alter, Geschlecht und Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug als Prädiktoren verwendet. Es zeigen sich ein schwacher Alterseffekt und ein schwacher Effekt des Bildungsniveaus. Dieses reduzierte Modell ist jedoch den Daten sehr schlecht angepasst, eine signifikante Vorhersage ist damit so nicht zu treffen. In Modell 2 wurden zusätzlich die Variablen der Diskriminierungserfahrungen und des Erlebens kollektiver Marginalisierung berücksichtigt. Die Vorhersage verbessert sich signifikant. Es zeigen sich signifikante Effekte sowohl für kollektive Marginalisierungswahrnehmungen als auch für die individuellen Diskriminierungserfahrungen: Im Falle schwerer Diskriminierung und ausgeprägter kollektiver Marginalisierungswahrnehmungen ist die Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zur Extremgruppe signifikant erhöht.

Im Modell 3 wurden weiter die sprachlich-soziale Integrationspraxis sowie das Muster der Integrationseinstellungen einbezogen. Das Vorhersagemodell verbessert sich wiederum signifikant im Vergleich zu Modell 2. Es findet sich in der Tendenz ein Effekt der sprachlich-sozialen Integrationspraxis auf dem 10% Niveau: Je besser die praktische sprachlich-soziale Integration, desto weniger wahrscheinlich ist eine extreme Einstellung im Sinne von Demokratiedistanz/religiöser(n) Intoleranz/Vorurteilen. Weiter findet sich ein signifikanter Effekt der integrationsbezogenen Einstellungsmuster. Im Falle von Segregation favorisierenden Haltungen ist die Wahrscheinlichkeit einer extremen Einstellung im Sinne der dichotomen AV signifikant erhöht.

Tabelle 72: Schrittweise logistische Regression von hoher Demokratiedistanz/starken religionsbezogenen Vorurteilen

	Modell 0	Modell 1	Modell 2	Modell 3	Modell 4	Modell 5
	Odds-ratio	Odds-ratio	Odds-ratio	Odds-ratio	Odds-ratio	Odds-ratio
Alter		1.3 ^{-1#}	1.3 ^{-1*}	1.3 ^{-1*}	1.4 ^{-1*}	1.3 ^{-1#}
Geschlecht (0=weibl)		1.5	1.3	1.2	1.3	1.2
Schulform (0=GYM)						
BVJ/FS/HS/IHR		1.8 #	2.1#	1.7	1.6	1.3
RS/GS		1.3	1.3	1.2	1.2	1.0
Arbeitslosigkeit/Sozialhilfe (0=Nein)		1.1 ⁻¹	1.0	1.0	1.0	1.0
indiv. Diskriminierungserleb. (0=keine)						
leicht			1.9 ^{-1#}	2.0 ^{-1#}	2.0 ^{-1#}	2.0 ^{-1#}
mittel			1.1 ⁻¹	1.1 ⁻¹	1.1 ⁻¹	1.1 ⁻¹
schwer			1.2	1.4	1.4	1.4
sehr schwer			2.2#	2.2	2.2#	2.3#
kollekt. Marginalisier. in D			1.2*	1.2*	1.2*	1.1
kollekt. Marginalisier. intern.			1.1#	1.1#	1.1	1.0
sprachl.-soziale Integrat. (cont.)				1.4 ^{-1#}	1.4 ⁻¹	1.2 ⁻¹
Integrations Einstellungsmuster (0=Integ./Anpassung)						
Akzeptanzforderung				1.3	1.3	1.1
Segregationstendenz				2.3**	2.3**	1.8#
Dauer Koranschulbesuch (0=gar nicht)						
unter 2 J.					1.2	1.0
2 bis u. 5 J.					1.0	1.3 ⁻¹
5 u. mehr J.					1.4	1.2
religiöse Orientierungsmuster (0=gering religiös)						
orthodox religiös	1.8					1.6
traditionalist.	6.5**					4.9**
fundamental orientiert	8.6***					6.2**
Modell χ^2	43.1(3)***	9.7(5) n.s.	33.5(11)***	44.3(14)***	45.1(17)***	69.3(20)***
Improvement: $\Delta \chi^2$			23.8(6)***	10.8(3)*	0.8(3)	24.2(3)***
Pseudo R ²	18.3%	3.8%	12.5%	16.3%	16.7%	26.5%
Improvement: ΔR^2			+8.7%	+3.8%	+0.4%	+9.8%

Anmerkungen: Odds-Ratios < 1 sind als 1/Exp(B) dargestellt; #: $p < .10$; *: $p < .05$; **: $p < .01$; ***: $p < .001$

In Modell 4 wurde weiter die Dauer des Koranschulbesuchs einbezogen. Für diese findet sich nach Kontrolle der übrigen Faktoren kein statistisch signifikanter Effekt. Die Varianzaufklärung sowie die Vorhersagegüte verbessern sich dementsprechend in Relation zu Modell 3 nicht weiter. Im letzten Modell wurde zusätzlich das Muster religiöser Orientierung als Prädiktor berücksichtigt. Die Vorhersage verbessert sich in Relation zu den Modellen 3 und 4 statistisch signifikant und auch die Effektstärken sind erheblich. Die Varianzaufklärung steigt von 16,7% auf 26,5%.

Im Vergleich zum Nullmodell verringert sich der Effekt der religiösen Orientierungsmuster zwar, die Effekte sind aber immer noch mit Odds-ratios von 4.9 für die Traditionalisten und 6.2 für die fundamental Orientierten recht hoch. Die zusätzliche Berücksichtigung der Variablen in Modell 5 in Relation zum Nullmodell erhöht die Varianzaufklärung von 18,3% auf 26,5%, was gleichfalls statistisch hoch signifikant ist.

Der Nachteil dieses multivariaten Modells besteht darin, dass ein einheitliches Vorhersagemodell für die gesamte Stichprobe hypostasiert wird. Wie bereits für die Analyse der Muster von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat gezeigt werden konnte, ist die Möglichkeit unterschiedlicher Wirkfaktoren bezogen auf Teilgruppen nicht auszuschließen. In einem weiteren Analyseschritt wurde daher mit Hilfe einer LCA-Regression geprüft, ob solche latenten Subgruppen existieren, für die unterschiedliche Vorhersagemodelle mit Blick auf die hier interessierenden Extremgruppen angemessen wären. In einem ersten Vorhersagemodell wurden dazu die Variablen der religiösen Orientierungsmuster noch nicht in die Vorhersage einbezogen. Das Modell beschränkt sich zunächst auf die soziodemographischen Faktoren, Marginalisierungs- und Diskriminierungserfahrungen sowie die praktische Integration sowie die Integrationseinstellungsmuster. In Relation zu einem Basismodell, das eine Vorhersage nur auf Grund der Kenntnis der Randverteilungen vornehmen würde und damit eine Fehlklassifikationsrate von 24,2% erzeugen würde, ist in diesem Modell die Fehlerklassifikationsrate substanziell reduziert und beträgt nur noch 5,8%.

Die Analyse führt weiter zu dem Ergebnis, dass zwei unterschiedliche Vorhersagemodelle für zwei latente Klassen den Daten besser angepasst sind als ein uniformes Vorhersagemodell. Eine genauere Inspektion ("*Wald*=" Statistik in der folgenden Tabelle) zeigt, dass sich die zwei Segmente hinsichtlich der Bedeutung, welche die Effekte von Geschlecht und kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen mit Blick auf die Vorhersage der AV haben, unterscheiden. Weiter unterscheidet sich auch der Effekt von Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug zwischen den beiden Segmenten.

In Segment 2 weisen männliche Jugendliche eine signifikant erhöhte Wahrscheinlichkeit auf, zur Extremgruppe zu gehören. Weitere Merkmale, die das Risiko der Extremgruppenzugehörigkeit signifikant erhöhen, sind eine geringe sprachlich-soziale Integration, eine Integrationseinstellung im Sinne von Segregationstendenz, schwere oder sehr schwere persönliche Diskriminierungserfahrungen als Ausländer und das Erlebnis kollektiver Marginalisierung der Muslime in internationaler Perspektive sowie ein geringes Bildungsniveau. Demgegenüber wirkt sich Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug in dieser Gruppe nicht in Richtung auf eine extreme Einstellung aus, sondern im Gegenteil: Die Personen mit extremen Einstellungsausprägungen in diesem Segment sind eher nicht durch Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug der Eltern gekennzeichnet. Sie artikulieren darüber hinaus auch mit Bezug zu Deutschland keine deutliche kollektive Marginalisierungswahrnehmung.

In Segment 1 findet sich kein Geschlechtseffekt. Der Effekt für das Bildungsniveau ist gering und geht in der Tendenz dahin, dass Jugendliche mittlerer Bildung in diesem Segment eher nicht zur Extremgruppe gehören. Probanden in diesem Segment weisen keine erhöhten persönlichen Diskriminierungserfahrungen auf. Es finden sich keine Effekte der sprachlich-sozialen Integration und auch kein Effekt der Integrationseinstellung. Die Haupteffekte liegen hier bei

den kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen bezogen auf Deutschland einerseits und einer Betroffenheit der Familie durch Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug andererseits.

Tabelle 73: LCA-Regression, Modell I zur Vorhersage von Extremgruppenzugehörigkeit

	Seg 1	Seg 2	Effekt Overall		Trennung Seg1-Seg2	
	β (sign.)	β (sign.)	Wald	p	Wald(=)	p
Alter	-2.00	-2.87	3.85	n.s.	2.56	n.s.
Geschlecht (männlich)	-0.12	6.42*	3.81	n.s.	3.72	#
Bildungsstufe			9.15	#	3.96	n.s.
FS, BVJ, HS, IHR	0.26	5.17*				
RS, GS	-0.89*	3.22				
GYM	0.63	-8.39#				
Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug	1.28*	-21.37*	8.38	*	4.04	*
Diskriminierungserfahrungen			10.42	n.s.	4.29	n.s.
nicht diskriminiert	0.38	-4.14				
leichte Diskriminierung	-0.63	-14.03*				
mittlere Diskriminierung	-0.89	-3.40				
schwere Diskriminierung	-0.29	2.29				
sehr schwere Diskriminierung	1.44	19.28*				
kollekt. Marginalis. (international)	-0.32*	4.76*	9.37	**	5.06	*
kollekt. Marginalis. (in D)	1.15***	-9.10*	23.84	***	5.27	*
sprachlich-soziale Integration	-0.46	-3.57	4.07	n.s.	1.69	n.s.
IntegrationsEinstellung			4.30	n.s.	4.18	n.s.
Akzeptanzforderung	0.07	-2.76				
Segregationstendenz	-0.24	14.10*				
Integration/Anpassung	0.17	-11.33*				
R ²	.35	.95	.73			
Segmenteinteilung: N _{Seg1} = 338; N _{Seg2} =108; Classification Error = .25						
Vorhersage der AV: Varianzaufklärung Pseudo-R ² =.73; korrekte Vorhersage insg = 94.2%						

Das Vorhersagemodell in Segment 2, dem allerdings nur n=108 Probanden zugeordnet werden (also nur etwa ein Viertel der Stichprobe) erweist sich als recht gut. Von diesen 108 Probanden gehören n=58 der Extremgruppe an. Dies sind, bezogen auf die in die LCA eingehenden Variablen, 50% der insgesamt mit extremen Einstellungen identifizierten Probanden mit gültigen Werten. In Segment 2 werden n=57 (98,3%) mit diesem Modell richtig vorhergesagt. Es gibt insgesamt nur eine Fehlklassifikation. In Segment 1 befinden sich demgegenüber n=338 Probanden, von denen n=50 (14,8%) extreme Einstellungen im Sinne der AV aufweisen. Von diesen werden mit dem o.a. Modell von Segment 1 n=26 (52,0%) richtig identifiziert.

Tabelle 74: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Klassenzugehörigkeit für die Segmente 1 und 2 in LCA-Vorhersagemodell I

vorhergesagt (Extremgruppe)	Segment 1			Segment 2		
	beobachtete Ja	beobachtete Nein.	Total N(SpProz)	beobachtete Ja	beobachtete Nein.	Total N(SpProz)
Ja	26 (52,0%)	1 (0,3%)	27 (8,9%)	57 (98,3%)	0 (0%)	57 (52,8%)
Nein	24 (48,0%)	287 (99,7%)	311 (92,0%)	1 (1,7%)	50 (100%)	51 (47,2%)
Total N (ZeilProz)	50 (14,8%)	288 (85,2%)	338 (100%)	58 (53,7%)	50 (46,3%)	108 (100%)

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 94,2%

Insgesamt erlaubt dieses Modell damit – bei gemeinsamer Betrachtung der beiden Segmente – die korrekte Klassifikation von n=83 der Zielgruppe mit extremen Einstellungen, während n=25 so nicht erkannt werden, was einer Fehlerquote von 23,2% entspricht. Weiter wird über die Segmente in einem Fall eine Person mit nicht extremen Einstellungen fälschlicherweise als Extremfall vorhergesagt. Die Gesamtklassifikation ist danach über die Segmente hinweg betrachtet mit n=26 Fehlern bei insgesamt n=446 analysierten Fällen schon sehr zufrieden stellend, da nur 5,8% der Vorhersagen zu Fehlern führen.

In einem weiteren Analyseschritt wurde zusätzlich die Information über das Muster der religiösen Orientierung in das Vorhersagemodell einbezogen. Die Vorhersage verbessert sich dadurch hoch signifikant ($\Delta L^2_{(\text{Mod.II-Mod.I})}=53.35$; $\Delta df_{(\text{Mod.II-Mod.I})}=6$; $p<.0001$). Insgesamt werden 99,6% der Probanden mit Blick auf die Frage, ob sie extreme Einstellungen im hier untersuchten Sinne aufweisen, korrekt vorhergesagt, lediglich bei zwei Probanden kommt es zu Fehlklassifikationen. Insoweit ist die Frage der religiösen Orientierung bei Jugendlichen auch multivariat, mit Blick auf politisch relevante Einstellungen im Sinne von hoher Demokratiedistanz und starken religiös konnotierten Vorurteilen, bedeutsam.

Über die Segmente hinweg zeigt sich, betrachtet man die mittleren Effekte, dass die Kombination aus männlichem Geschlecht, geringer Bildung, hoher kollektiver internationaler Marginalisierung, eine geringe sprachlich-soziale Integration und – wenngleich auch nicht mit besonders starker Wirkung – der Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung in Deutschland das Risiko der Zuordnung zur Extremgruppe deutlich erhöhen. Über diese Effekte hinaus findet sich noch ein Effekt der religiösen Orientierungsmuster dergestalt, dass im Falle fundamentaler oder traditionalistischer Orientierung die Wahrscheinlichkeit einer solchen extremen Einstellung erhöht, im Falle geringer Religiosität oder orthodoxer Haltungen hingegen gesenkt wird. Insoweit ist auch mit Blick auf die Extremgruppen ein marginalisierungstheoretischer Erklärungsansatz im Grundsatz empirisch zu stützen.

Bemerkenswert ist wiederum die Unterschiedlichkeit der Relevanz und Wirkungsrichtung der Prädiktoren in den beiden Segmenten. Auch in diesem Modell II zeigt sich, dass zwei latente Gruppen (Segmente) zu differenzieren sind. In Modell II findet sich nun für alle verwendeten Prädiktoren, dass sich deren Wirkungen in den beiden Segmenten signifikant unterschiedlich darstellen, was dazu führt, dass sich für einige Prädiktoren, trotz eines nicht signifikanten durchschnittlichen Overall-Effektes (der nicht zwischen den Segmenten unterscheidet) innerhalb der Segmente gleichwohl signifikante Effekte finden.

Tabelle 75: LCA-Regression, Modell II zur Vorhersage von Extremgruppenzugehörigkeit

	Seg 1	Seg 2	overall effects			Trennung Seg1-Seg2	
	β (sign.)	β (sign.)	mean β	Wald	p	Wald(=)	p
Alter	0.38	-7.46*	-3.31	4.90	#.	4.82	*
Geschlecht (männlich)	-2.36	5.37*	1.29	6.97	*	6.82	**
Bildungsstufe				9.39	*	8.80	*
FS, BVJ, HS, IHR	4.07*	7.32*	5.60				
RS, GS	-9.83*	10.17*	-0.40				
GYM	5.76	-17.49*	-5.21				
Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug	12.23*	-15.08#	-0.65	7.25	*	7.14	**
Diskriminierungserfahrungen				9.51	n.s.	8.47	#
nicht diskriminiert	8.68	-1.68	3.80				
leichte Diskriminierung	6.50	-14.51*	-3.41				
mittlere Diskriminierung	7.40*	-6.05	1.06				
schwere Diskriminierung	-23.59	15.32*	-5.24				
sehr schwere Diskriminierung	1.02	6.91*	3.80				
kollekt. Marginalis. (international)	-4.38*	7.43*	1.19	8.83	*	8.79	**
kollekt. Marginalis. (in D)	2.44*	-2.36*	0.18	7.82	*	7.74	**
sprachlich-soziale Integration	-17.60	6.80*	-6.09	8.69	*	6.13	*
Integrationseinstellung				7.48	n.s.	7.41	*
Akzeptanzforderung	2.91	-4.55	-0.61				
Segregationstendenz	3.93	-4.49	-0.04				
Integration/Anpassung	-6.83	9.04*	0.65				
Religiöse Orientierung				9.47	#.	8.01	*
fundamental	16.51*	4.91*	11.04				
orthodox, religiös	-33.61*	5.18*	-15.32				
gering religiös	1.31	-18.02*	-7.81				
tradionalist.	15.79*	7.93*	12.09				
R ²	.94	.95		.97			

Segmenteinteilung: N_{Seg1}= 317; N_{Seg2}=129; Classification Error = .23

Vorhersage der AV: Varianzaufklärung Pseudo-R²=.97; korrekte Vorhersage insg = 99,6%

*Anmerkung: Signifikanzprüfung der β (standardisierte Regressionsparameter) erfolgten über eine z-Statistik. #: $p < .10$; *: $p < .05$; **: $p < .01$; ***: $p < .001$*

In Segment 2 ist eine derartige extreme Einstellung dann wahrscheinlicher, wenn es sich um eher jüngere Probanden handelt, die männlichen Geschlechts sind, eine eher geringe Bildung aufweisen und starke individuelle Diskriminierungserfahrungen sowie eine Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen auf internationaler Ebene angeben. Bei Berücksichtigung der Wirkungen der religiösen Orientierungsmuster finden sich, bezogen auf Integration und Integrationseinstellungen, risikoe erhöhende Wirkungen im Falle gelungener Integration und gelungener Anpassung. Der Effekt der religiösen Orientierungsmuster ist dabei in Segment 2 deutlich geringer ist als in Segment 1 und zeigt eine Risikoeerhöhung für alle drei Gruppen mit ausgeprägter Religiosität (am stärksten bezogen auf die Traditionalisten), jedoch eine deutlich risikosenkende Wirkungen für die gering Religiösen.

Im Segment 1 zeigt sich demgegenüber kein Geschlechtseffekt. Bezogen auf die Bildung findet sich eine Risikoeerhöhung bei geringer Bildung und eine Risikosenkung im Fall mittlerer

Bildung. Die Effekte von Diskriminierungserlebnissen sind uneinheitlich. In dieser Gruppe ist kein Effekt der Integration, weder bezogen auf die Einstellungsmuster noch bezogen auf die praktische sprachlich-soziale Integration, zu erkennen. Die wesentlichen Effekte finden sich hier für die religiösen Orientierungsmuster. Diese sind hier deutlich stärker als in Segment 2 und zeigen, dass vor allen Dingen fundamental Orientierte und Traditionalisten ein erheblich gesteigertes Risiko der Ausprägung solch extremer Haltungen aufweisen, während für Orthodoxe aus diesem Segment das Risiko signifikant niedriger ausfällt.

Eine Betrachtung der Zuordnung nach beobachteten und vorhergesagten Zugehörigkeiten zu der Extremgruppe zeigt, dass sich zum einen die Verortung der Probanden in die Segmente 1 und 2 in Modell II in Relation zu Modell I geringfügig verschiebt. Weiter erweist sich für Segment 2, dass in Relation zu dem sparsameren Vorhersagemodell I eine Verbesserung der Vorhersagegenauigkeit nicht zu finden ist. Hier wurden schon im Modell I 100% der kritischen Gruppe korrekt identifiziert. In Segment 1 hingegen wird es durch die Beachtung der religiösen Orientierungsmuster möglich, bis auf einen Fall alle Probanden richtig vorherzusagen.

Tabelle 76: Gegenüberstellung von beobachteter und vorhergesagter Klassenzugehörigkeit für die Segmente 1 und 2 in LCA-Vorhersagemodell II

<i>vorhergesagt (Extremgruppe)</i>	Segment 1			Segment 2		
	beobachtete Extremgruppenzugehörigkeit			beobachtete Extremgruppenzugehörigkeit		
	Ja	Nein.	Total N(SpProz)	Ja	Nein.	Total N(SpProz)
<i>Ja</i>	52 (98,1%)	0 (0%)	52 (16,4%)	54 (98,2%)	0 (0%)	54 (41,9)
<i>Nein</i>	1 (1,9%)	264 (100%)	265 (83,6%)	1 (1,8%)	74 (100%)	75 (58,1%)
Total N (ZeilProz)	53 (16,7%)	264 (83,3%)	317 (100%)	55 (42,6%)	74 (57,4%)	129 (100%)

Anmerkung: Insgesamt richtig vorhergesagt (grau unterlegt): 99.6%

In der Summe lässt sich danach festhalten, dass eine Vorhersage extremer Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit schon ohne eine Kenntnis der religiösen Orientierungsmuster in erheblichem Maße möglich ist. Bei etwa der Hälfte der Jugendlichen mit extremen Haltungen im Sinne von religiöser Intoleranz und Demokratiedistanz lassen diese sich marginalisierungstheoretisch unter Bezug auf Partizipation im Bildungsbereich, die eigene Erfahrung von Diskriminierung und die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierungen von Muslimen in der Welt zureichend aufklären. Bei der anderen Hälfte hingegen muss eine Vorhersage verstärkt an die religiösen Orientierungsmuster anknüpfen, die in Kombination mit Marginalisierungswahrnehmungen auf nationaler Ebene sowie fundamentalen oder traditionalistischen Einstellungen die Wahrscheinlichkeit derartiger extremer Haltungen drastisch erhöhen.

5.7.6 Zwischenfazit: Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Toleranz

Bei 11,6% der befragten muslimischen Jugendlichen lässt sich eine hohe Distanz zu Grundprinzipien von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit erkennen. Diese substantielle Minderheit unter den jungen Muslimen, für die vor allem eine aus einer moralischen Perspektive formulierte Kritik an demokratischen Strukturen kennzeichnend ist sowie eine Haltung, die ein Primat der Religion vor Demokratie statuiert, ist in etwa so groß, wie das auch für die muslimische Bevölkerung insgesamt festgestellt wurde.

Einheimischen nichtmuslimischen Jugendlichen sowie nichtmuslimischen Migranten ist, mit Ausnahme von Fragen die ihre Haltung zu Körperstrafen unter Bezug zu islamischem Recht betreffen, eine ansonsten vergleichbare Batterie von Fragen zu Demokratiekritik und Autoritarismus vorgelegt worden. Bivariat unterscheiden sich die Quoten für hohen Autoritarismus in einer auf Basis dieser Items gebildeten Skala zwischen Muslimen (18,9%) und Nichtmuslimen mit Migrationshintergrund (18,5%) nicht, während einheimische deutsche Nichtmuslime mit 10,5% deutlich geringere Raten aufweisen. Eine multivariate Prüfung zeigt indessen, dass nach Kontrolle des Bildungshintergrundes der Eltern, des Bildungsniveaus der Jugendlichen selbst sowie der Frage, ob die Jugendlichen in Deutschland geboren wurden, eine signifikant höhere Belastung der jungen Muslime im Vergleich zu einheimischen Nichtmuslimen nicht mehr besteht. Insoweit ist, sofern sozialstrukturelle Differenzen in Rechnung gestellt werden, das Phänomen von Autoritarismus und Demokratiedistanz unter jungen Muslimen in einer ähnlichen Größenordnung verbreitet wie unter einheimischen Jugendlichen und nicht für muslimische Migranten spezifisch.

Auf Basis multivariater Analysen wurden ferner – zusätzlich zur Feststellung hoher Demokratiedistanz über einen summarischen Index – innerhalb der Stichprobe der muslimischen Jugendlichen unterschiedliche Muster der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat identifiziert. Es lässt sich unter den muslimischen Jugendlichen eine Kombination von Einstellungselementen identifizieren, die als islamisch-autoritaristisch zu qualifizieren ist. Jugendliche dieses Musters bejahen zwar grundlegende Freiheitsrechte, sie äußern jedoch eine hohe moralische Demokratiekritik und unterscheiden sich von anderen muslimischen Probanden (solchen mit nicht islamisch-konnotierten autoritaristischen Haltungen) insoweit, als dass bei islamisch-autoritaristischen Jugendlichen Körperstrafen mit Bezug zu islamischem Recht in hohem Maße befürwortet werden. Zu dieser Gruppe gehören etwa 17% der muslimischen Jugendlichen.

Multivariate Vorhersagemodelle zeigen, dass für die Frage, ob Jugendliche Muslime ein solches Haltungsmuster entwickeln, zwei unterschiedliche Bedingungskonfigurationen relevant sind. Für etwa zwei Drittel gilt, dass derartige Haltungen aus der Kombination von starken als ausländerfeindlich erlebten Diskriminierungserfahrungen und Wahrnehmungen einer kollektiven Marginalisierung von Muslimen entstehen, wobei religiöse Orientierungsmuster, insbesondere fundamentale Orientierungen, hier eine verstärkende, aber nicht die entscheidende Rolle zukommt. Bei dem restlichen Drittel ist demgegenüber eine solche Haltung in erster Linie im Kontext von fundamentalen Orientierungen gepaart mit einer deutlichen Segregationstendenzen zu verstehen. Individuelle Diskriminierungen oder kollektive Marginalisierungswahrnehmungen spielen in dieser zweiten Teilgruppe keine entscheidende Rolle.

Neben den Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit wurden auch religiöse Vorurteile und Intoleranz untersucht. Es zeigt sich, dass Demokratiedistanz und religiöse Intoleranz zwar korreliert sind, multivariat aber gleichwohl als zwei Subdimensionen von Autoritarismus, die nicht deckungsgleich sind, getrennt betrachtet werden können. Auffallend ist, dass unter Muslimen erheblich höhere Raten von antisemitischen Haltungen zu finden sind als unter nichtmuslimischen Migranten oder einheimischen Nichtmuslimen. Bei den beiden letztgenannten Gruppen findet sich indessen ein hohes Maß an auf den Islam bezogenen

Vorurteilen, während antichristliche Vorurteile bei Muslimen demgegenüber deutlich weniger verbreitet sind.

Auch hier gilt, dass sich die Verbreitung religiöser Vorurteile und Intoleranz bivariat zwischen Muslimen und nichtmuslimischen Migrantinnen nicht signifikant unterscheidet. Die einheimischen Nichtmuslime weisen eine signifikant niedrigere Ausprägung religiöser Intoleranz auf. Multivariat zeigt sich dann aber, dass nach Kontrolle von Bildungshintergründen der Eltern und dem eigenen Bildungsniveau der Jugendlichen ein solch erhöhtes Maß der religiösen Intoleranz der jugendlichen Muslime, im Vergleich zu den einheimischen Nichtmuslimen, nicht mehr nachweisbar ist. Im Gegenteil: In diesem Falle ist die Ausprägung religiöser Intoleranz auf Seiten der Muslime in der Tendenz sogar niedriger als im Falle der einheimischen Nichtmuslime.

Insgesamt spricht dies dafür, dass die Arten von Intoleranz, die Zielgruppen pauschaler negativer Vorurteile, sich zwar zwischen den Religionsgruppen unterscheidet, dass aber eine negative, mit Bezug zu Religion intolerante Haltung nach Berücksichtigung unterschiedlicher Bildungsvoraussetzungen – die hier starke Effekte zeitigen – bei jungen Muslimen in etwa genauso wahrscheinlich ist wie bei den einheimischen Nichtmuslimen.

Innerhalb der Gruppe der jungen Muslime zeigt sich dazu weiter, dass die Art der religiösen Orientierungsmuster systematisch mit der Ausprägung religiös konnotierter Vorurteile in Zusammenhang steht. Bei den traditionalistischen sowie bei den fundamental orientierten jungen Muslimen ist ein Anteil von über einem Fünftel festzustellen, die extreme antisemitische Ressentiments und Vorurteile artikulieren. Antichristliche Vorurteile in solch extremer Form finden sich hingegen auch in diesen beiden Gruppen deutlich seltener mit etwa 9%. Bei den Orthodoxen sind antisemitische Äußerungen nur bei 6,5% zu finden, bei den gering Religiösen nur zu 3%, also erheblich seltener.

Werden starke antisemitische oder antichristliche Vorurteile und/oder hohe Demokratiedistanz gemeinsam als Merkmale zusammengefasst, die eine Risikogruppe umschreiben, dann lässt sich auf Basis der vorliegenden Daten für fast ein Viertel der jungen Muslime eine solche Problematik erkennen (23,8%). Es handelt sich um eine nicht zu unterschätzende Minderheit mit deutlichen Anzeichen von Intoleranz, Demokratiedistanz bzw. autoritaristischen Zügen. Multivariat erweist sich, dass diese Merkmale bei traditionalistischen und fundamental orientierten Jugendlichen mit erheblich erhöhter Wahrscheinlichkeit auftreten, auch wenn sie selbst innerhalb dieser Orientierungsmuster ebenfalls nicht die jeweilige Mehrheit kennzeichnen.

Weiter ist festzustellen, dass diese Problemgruppe in zwei Untergruppen aufzuteilen ist, bei denen verschiedene Kombinationen von Risikofaktoren zu dem problematischen Einstellungsgefüge führen. Ein einheitliches Vorhersagemodell ist offenkundig den zu beobachtbaren Phänomenen nicht angemessen.

Bei etwa der Hälfte der Jugendlichen mit extremen Haltungen im Sinne von religiöser Intoleranz und/oder Demokratiedistanz lassen diese sich marginalisierungstheoretisch unter Bezug auf schlechte Bildungsoptionen, eigene Erfahrung von Diskriminierung und die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierungen von Muslimen in der Welt zureichend aufklären. Es handelt sich bei der Problemgruppe nicht um die gering Religiösen, die weitere

Untergliederung nach religiösen Orientierungsmustern differenziert jedoch nicht wesentlich. Bei der anderen Hälfte hingegen, die sich nicht durch deutliche Nachteile mit Blick auf geringe Bildungschancen kennzeichnet, weisen die Faktoren auf andere Bedingungen hin. Hier gehen die Effekte deutlich stärker von religiösen Orientierungsmustern – vor allem von fundamentalen und traditionalistischen Orientierungen – aus, die in Kombination mit kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen auf nationaler Ebene das Risiko erhöhen, zu dieser kritischen Gruppe mit hoher Demokratiedistanz und/oder religiöser Intoleranz zu gehören.

5.8 Gewalteinstellungen Jugendlicher und die Bewertung politisch/religiös motivierter schwerer Gewalt

Im Folgenden werden in einem ersten Schritt die Einstellungen der Jugendlichen zu Gewalt allgemein analysiert und die Frage verfolgt, inwieweit sich in dieser Hinsicht Differenzen zwischen muslimischen und nicht-muslimischen Jugendlichen finden und welcher Stellenwert der Religiosität und – beschränkt auf die muslimischen Jugendlichen – den religiösen Orientierungsmustern in dieser Hinsicht bei multivariater Kontrolle anderer Einflussfaktoren zukommt. Dazu wird auf eine Skala zur Gewaltbefürwortung recurriert, die sich bereits in früheren Jugendstudien zu Jugendgewalt bewährt hat (vgl. Wilmers et al. 2002; Wetzels & Brettfeld, 2003).

In einem zweiten Schritt wird sodann die Verbreitung einer positiven, akzeptierenden Haltung bzgl. massiver Formen politisch religiös motivierter Gewalt unter den jungen Muslimen untersucht, die bei den jungen Muslimen in gleicher Weise erhoben wurde wie in der telefonischen Befragung der Allgemeinbevölkerung.

5.8.1 Einstellungen zu personaler Gewalt allgemein

Zur Messung der Einstellungen zu interpersonaler Gewalt wurde eine aus 11 Items bestehende Skala verwendet, die in mehreren Schülerbefragungen in früheren Jahren eingesetzt und mehrfach überprüft wurde (vgl. Wetzels et al., 2001; Wilmers et al., 2002; Wetzels & Brettfeld, 2003). Dabei hatte sich gezeigt, dass diese Skala eindimensional ist und eine zufrieden stellende interne Konsistenz aufweist. Die Antwortmöglichkeiten sind bei den Items dieser Skala vierstufig. Diese wurden in der vorliegenden Studie in POMPS überführt. Werte von > 50 indizieren demnach eine klare Befürwortung von interpersonaler Gewalt.

In der vorliegenden Studie erweist sich diese Skala gleichfalls als einfaktoriell. Dies gilt sowohl für die Gesamtstichprobe aller Jugendlichen als auch bezogen auf die Substichprobe der jungen Muslime. Die interne Konsistenz ist in der vorliegenden Untersuchung mit $\text{Alpha}=.89$ sehr zufriedenstellend. Das gilt auch bei Beschränkung der Analyse auf die Teilstichprobe der Muslime ($\text{Alpha}=.88$). In der Gesamtstichprobe hat die Skala einen Mittelwert von $\text{MW}=28.55$ ($\text{SD}=21.33$). 16,9% der Jugendlichen weisen einen Skalenwert von > 50 auf, sind also als gewaltaffin einzuordnen. In der folgenden Tabelle sind der Wortlaut der Fragen sowie Mittelwerte und Quote der Befragten mit Werten > 50 differenziert nach Religionsgruppe und Migrantensstatus dargestellt.

Tabelle 77: Items- und Skalenwerte der Skala "Gewaltbefürwortung": Vergleich von Muslimen, nichtmuslimischen Migranten und einheimischen Nichtmuslimen

Itemwortlaut	Muslime		Nichtmuslime (Migranten)		Nichtmuslime (Einheimische)		Signifikanz	
	MW	% >50	M	% >50	M	% >50	p (F-Test)	p (χ ²)
Ein bisschen Gewalt gehört einfach dazu, um Spaß zu haben.	27.38	22.1	24.38	19.3	24.26	18.3	n.s.	n.s.
Man muss zu Gewalt greifen, weil man nur so beachtet wird.	18.97 ^a	13.8	15.86 ^b	10.7	14.00 ^c	9.1	p<.001	n.s.
Wenn jemand mich angreift, dann schlage ich auch zu.	78.59 ^a	85.1	68.46 ^b	73.6	66.67 ^c	64.6	p<.001	p<.001
Der Stärkere muss sich durchsetzen, sonst gibt es keinen Fortschritt.	33.68 ^a	29.6	25.67 ^b	20.6	20.79 ^c	15.1	p<.001	p<.001
Wenn ich zeigen muss, was ich draufhabe, würde ich auch Gewalt anwenden.	24.75 ^a	19.1	21.81 ^a	17.8	18.26 ^b	11.7	p<.001	p<.001
Ohne Gewalt wäre alles viel langweiliger.	19.66 ^a	14.1	15.56 ^b	11.3	16.42 ^b	13.2	p<.05	n.s.
Wenn mich jemand provoziert, dann werde ich schnell gewalttätig.	40.60 ^a	35.4	31.33 ^b	24.3	26.18 ^c	19.2	p<.001	p<.001
Über Gewalt schaffen Jugendliche klare Verhältnisse, Erwachsene reden doch nur rum.	35.26 ^a	32.0	28.89 ^b	27.2	26.70 ^b	24.0	p<.001	p<.01
Es ist völlig normal, wenn Männer sich im körperlichen Kampf mit anderen selbst beweisen wollen.	40.32 ^a	38.2	37.40 ^{a/b}	34.0	35.76 ^b	33.6	p<.05	n.s.
Auge um Auge, Zahn um Zahn, so ist nun mal das Leben.	40.52 ^a	38.8	31.11 ^b	28.0	27.48 ^c	23.4	p<.001	p<.001
Wenn ich richtig gut drauf bin, würde ich mich auch schon mal daran beteiligen, andere aufzumischen.	22.31 ^a	16.8	18.57 ^b	13.8	17.57 ^b	13.4	p<.01	n.s.
Gesamtskala	34.72 ^a	24.0	29.01 ^b	16.0	26.35 ^c	14.9	p<.001	p<.001
Gültige N	492		618		1501		Total N=2611	

Anmerkung: Signifikant erhöhte Raten sind fett hervorgehoben; Signifikanz der Mittelwertunterschiede nach Post-hoc Test (Duncan); unterschiedene Gruppen sind mit verschiedenen Buchstaben gekennzeichnet: ^{a b c}

Es erweist sich, dass in nahezu allen Einzelitems die jungen Muslime erhöhte Mittelwerte im Vergleich zu einheimischen Jugendlichen und teilweise (in 8 von 11 Items) auch im Vergleich zu den nichtmuslimischen Migranten aufweisen. Lediglich die Bewertung von Gewalt als "Spaßfaktor", was als eine klare expressive Dimension aufgefasst werden kann, differenziert zwischen diesen drei Gruppen weder in den Mittelwerten noch in den Raten klarer Zustimmung. Bezogen auf die Gesamtskala finden sich unter den befragten muslimischen Jugendlichen 24%, die als gewaltaffin zu kennzeichnen sind. Bei den nichtmuslimischen Migranten sind dies mit 16% deutlich weniger und am niedrigsten ist diese Rate bei den einheimischen Jugendlichen, wo sie 14,9% beträgt.

Es ist zudem bivariat ein deutlicher Effekt des Geschlechts feststellbar, was mit gesicherten Befunden jugendkriminologischer Studien in Einklang steht: Weibliche Jugendlichen sind in erheblich geringerem Maße Gewalt befürwortend eingestellt (MW=21.68; SD=18.12) als

männliche Jugendliche (MW=34.71; SD=22.11) ($F_{[1,2604]}=266.65$; $p<.001$). Allerdings bleibt auch innerhalb der Gruppe der weiblichen Jugendlichen der signifikante Unterschied zwischen Muslimen einerseits sowie nichtmuslimischen Migranten und einheimischen Nichtmuslimen hinsichtlich der Gewaltbefürwortung weiter bestehen ($F_{[2,1225]}=14.36$; $p<.001$). Eine gesonderte Betrachtung begrenzt auf männliche Jugendliche führt zu demselben Ergebnis ($F_{[2,1375]}=20.11$; $p<.001$).

Eine schrittweise multiple Regression zeigt, dass diese Unterschiede der Gewaltbefürwortung zwischen Muslimen und einheimischen Nichtmuslimen auch dann noch nachweisbar sind, wenn Effekte des Geschlechts, von Bildungsunterschieden der Jugendlichen und die soziale Lage ihrer Familie (Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug) statistisch kontrolliert werden. (Modell 2 in untenstehender Tabelle).

In einem weiteren Modell 3 wurde geprüft, inwiefern das Auftreten innerfamiliärer Gewalt, hier gemessen über die Quote der Jugendlichen, die in den letzten 12 Monaten von ihren Eltern körperlich gezüchtigt oder gar misshandelt wurden, im Sinne lerntheoretischer Annahmen die Unterschiede der Gewaltbefürwortung zwischen den drei Gruppen aufzuklären vermag. Hintergrund dessen sind die Befunde zahlreicher Studien, nach denen insbesondere Jugendliche aus Migrantenfamilien erheblich häufiger mit innerfamiliärer Gewalt konfrontiert werden als einheimische Jugendliche (vgl. Wetzels, 2007 m.w.Nachw.). Neben der elterlichen Gewalt wurde zusätzlich auch die Wahrnehmung der normativen Bewertung von Gewalt, welche die Jugendlichen bezogen auf ihre Eltern wahrnehmen, in dem Modell berücksichtigt (vgl. dazu im Einzelnen Wilmers et al., 2002; Wetzels & Brettfeld, 2003). Weiter einbezogen wurde die elterliche Supervision, gemessen über eine Skala, die das Ausmaß der aktiven elterlichen Anteilnahme am Alltag der Jugendlichen, das Interesse für deren Aktivitäten und auch deren Kontrolle erfasst (vgl. dazu Wetzels & Brettfeld, 2003). Die Varianzaufklärung des Modells 4 verbessert sich in Relation zu Modell 3 ganz erheblich. Es bleibt jedoch nach wie vor eine signifikant erhöhte Gewaltbefürwortung bei den jungen Muslimen nachweisbar.

Tabelle 78: Hierarchische multiple Regression von Gewaltbefürwortung auf Religionsart/Migrantenstatus unter Kontrolle sozialstruktureller Merkmale, Merkmale familiärer Sozialisation und Geschlechtsrollenorientierung

UV	Modell 0		Modell 1		Modell 2		Modell 3		Modell 4	
	β	p	β	p	β	p	β	p	β	p
Arbeitslosigkeit/Sozialhilfe (0: nicht arbeitslos/Soz.hilfe)					.04	*	.01	n.s.	.01	n.s.
Bildung (0=GYM)										
BVJ/FS/HS/IHR					.22	***	.16	***	.10	***
RS/GSI					.17	***	.13	***	.09	***
Elternnorm Gewalt ablehnung							.23	***	-.20	***
Gewalterfahrung in Jugend (0=keine Gewalt)										
selten gezüchtigt							.06	***	.05	**
gehäuft gezüchtigt							.10	***	.09	***
selten misshandelt							.11	***	.11	***
gehäuft misshandelt							.10	***	.08	***
elterliche Supervision							.06	***	-.05	**
Geschlechtsrollenorientierung									.36	***
Geschlecht (0=weiblich)			.31	***	.31	***	.24	***	.13	***
Religionsart/Migrantenstatus (0: Nichtmuslim/Einheim.)										
Muslim	.16	***	.16	***	.09	***	.11	***	-.01	n.s.
Nichtmuslim/Migrant	.06	**	.07	***	.04	*	.04	n.s.	-.03	n.s.
Constant (b)	1.78***		1.57***		1.44***		2.23***		1.55***	
F _{change} Religionsart/Migrantenstatus			32.76(2)***		11.51(2)***		15.91(2)***		1.99(2)n.s.	
F Gesamtmodell	28.96 (2)***		112.02 (3)***		80.50 (6)***		74.25 (12)***		103.55 (13)***	
R ² _{change} Religionsart/Migrantenstatus			2.33%		0.78%		0.95%		0.11%	
R ² Gesamtmodell	2.29%		11.97%		16.36%		26.57%		35.35%	

Anmerkung: N = 2476; n.s.=nicht signifikant; *: p < .05; **: p < .01; ***: p < .001

Erst die statistische Kontrolle von traditionellen Geschlechtsrollenorientierungen (gemessen über eine aus 11 Items bestehende, eindimensionale Skala, die vor allem die Akzeptanz männlicher Dominanz erfasst; vgl. dazu Wetzels & Brettfeld, 2003), die einen hochsignifikanten Effekt auf Gewalteinstellungen hat, führt in Modell 4 dazu, dass signifikante Unterschiede der Gewaltbefürwortung zwischen den drei Gruppen nicht mehr nachweisbar sind.

In der Summe ist daher festzuhalten, dass mit islamischer Religionszugehörigkeit eine signifikant erhöhte Akzeptanz von Gewalt verbunden ist, und zwar hier in einem Bereich, der sich noch nicht auf politische Gewaltakte, sondern allgemein auf die Bewertung interpersonaler Gewalt bezieht. Eine deutlich höhere Gewaltaffinität junger Muslime ist auch multivariat nachweisbar; sie lässt sich nicht durch eine erhöhte soziale Benachteiligung junger Muslime alleine erklären. Der starke Effekt der Geschlechtsrollenorientierung legt vielmehr nahe, dass kulturell geprägte, traditionelle Vorstellungen von Männlichkeit einen erheblichen Effekt auf die Akzeptanz von Gewalt ausüben, wie auch in früheren Studien bereits mehrfach gezeigt werden konnte (vgl. Enzmann, Brettfeld & Wetzels, 2004 m.w.Nachw.). Wird dieser Effekt

konstant gehalten, ist zwischen den hier betrachteten drei Gruppen ein Unterschied der Gewaltaffinität multivariat nicht mehr nachweisbar.

Betrachtet man die Wirkungen religiöser Bindungen, hier operationalisiert über die vierstufige Variable der Religiosität, getrennt für die drei untersuchten Gruppen, lässt sich ein Befund replizieren, der sich in unseren früheren Studien zum Zusammenhang von Religion und Kriminalität mit Blick auf die Dimension der Gewalteinrichtungen bereits zeigte.

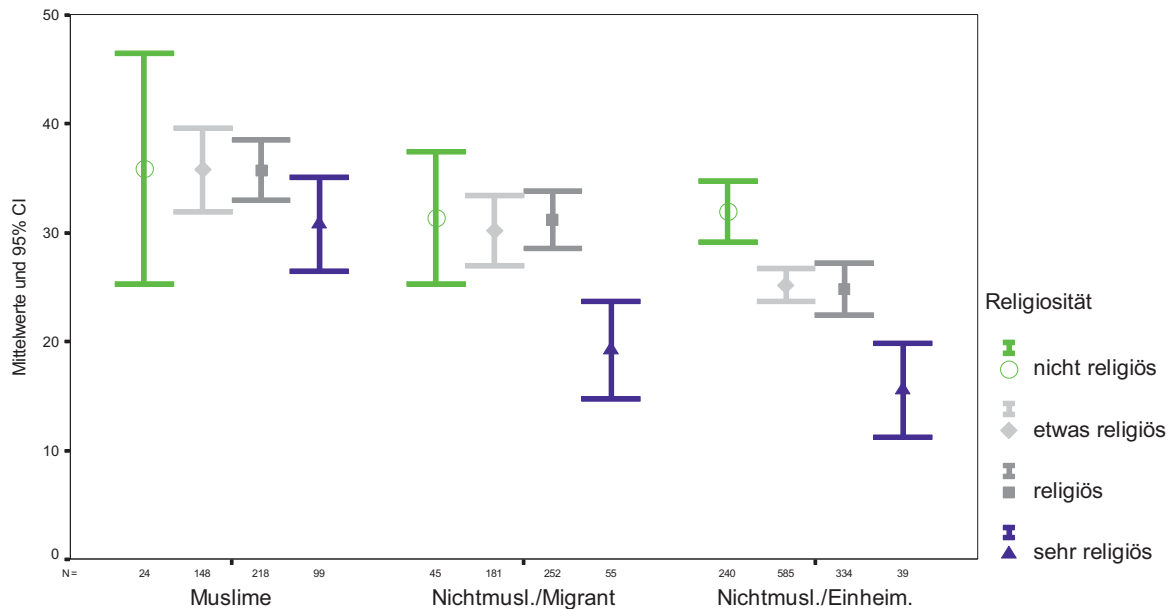


Abbildung 107: Mittelwerte und 95% Konfidenzintervall gewaltbefürwortender Einstellungen nach Religiosität und Religionszugehörigkeit/Migrantenstatus

Während sich für die einheimischen Nichtmuslime ein deutlicher, statistisch signifikanter Effekt in die Richtung zeigt, dass mit steigender Religiosität das Ausmaß der Gewaltbefürwortung signifikant abfällt ($F_{[3,1194]}=11.11$; $p<.001$), ist dies für die Muslime so nicht nachweisbar. Hier ist das Ausmaß der Gewaltbefürwortung statistisch unabhängig vom Ausmaß der Religiosität ($F_{[3,485]}=1.35$; n.s.). Bei den nichtmuslimischen Migranten findet sich ebenfalls ein signifikanter Effekt in Richtung auf abnehmende Gewaltbefürwortung bei hoher Religiosität ($F_{[3,529]}=5.09$; $p<.01$).

Innerhalb der Gruppe der muslimischen Jugendlichen ist der Zusammenhang zwischen Religiosität und Gewalteinrichtungen tendenziell für weibliche und männliche Muslime unterschiedlich. Während bei den weiblichen Muslima, wie auch bei den nichtmuslimischen Jugendlichen, die Gewaltbefürwortung um so geringer ausfällt, je stärker sie religiös gebunden sind, ist für die männlichen Muslime ein solcher die Gewaltbefürwortung reduzierender Effekt nicht nachzuweisen.

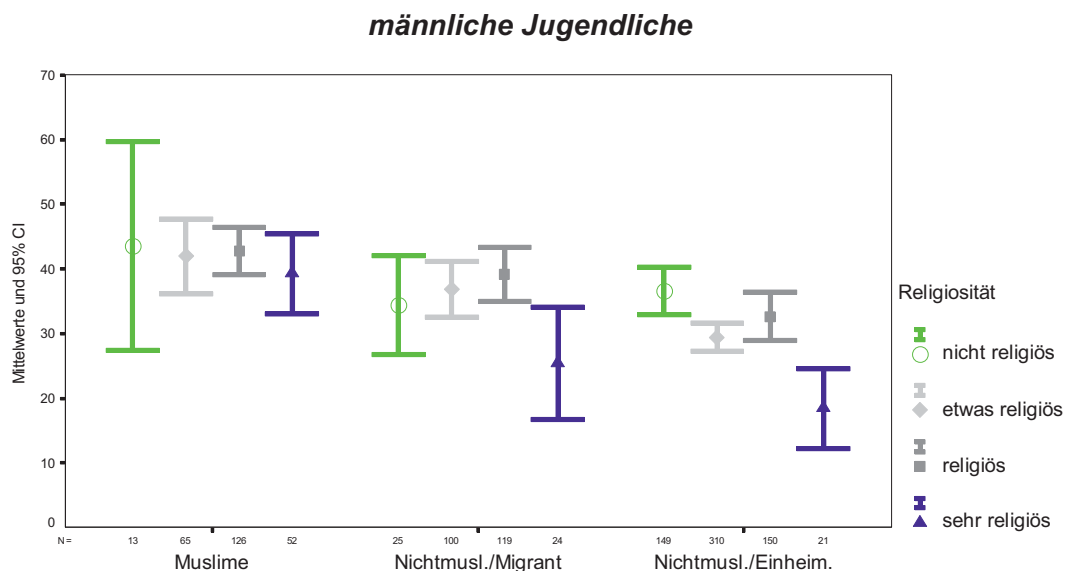
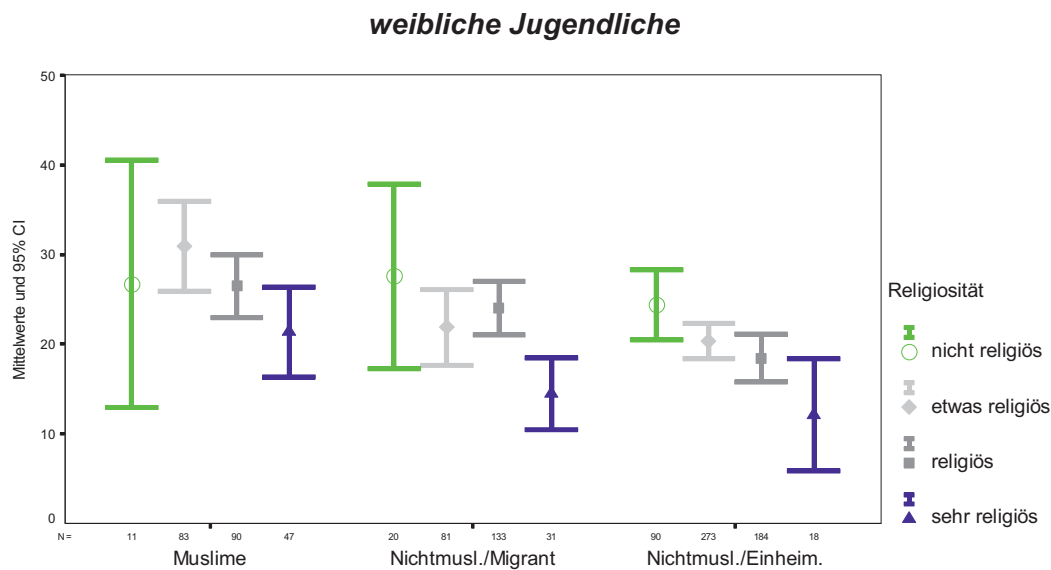


Abbildung 108: Mittelwerte und 95% Konfidenzintervall Gewalt befürwortender Einstellungen nach Religiosität und Religionszugehörigkeit/Migrantenstatus: Nach Geschlecht getrennte Analysen

Dieser Befund unterschiedlicher Zusammenhänge zwischen Religiosität und Gewalteinstellungen für Muslime und Nichtmuslime ist auch mit Blick auf aktives Gewalthandeln in ähnlicher Weise zu beobachten. Die Jugendlichen waren im Rahmen der Schülerbefragung auch zu eigenem delinquentem Verhalten befragt worden (zum verwendeten Erhebungsinstrument vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003). Unter anderem waren vier Gewaltdelikte erhoben worden (Raub, Körperverletzung ohne Waffen, Bedrohung einer anderen Person mit einer Waffe sowie Erpressung). Auf Basis der Angaben zur selbstberichteten Gewaltdelinquenz in diesen vier Deliktsbereichen wurde die Quote der Jugendlichen bestimmt, die in den letzten 12 Monaten mindestens eines dieser Delikte ihren Selbstberichten zufolge begangen hatte. Wie in früheren Studien so zeigt sich auch hier, dass junge Migranten eine höhere Prävalenz selbstberichteter Gewaltdelinquenz im Vergleich zu einheimischen Jugendlichen aufweisen. Im vorliegenden Kontext ist indessen in erster Linie der Befund bedeutsam, dass die Rate aktiver

Gewaltdelinquenz für zwei Gruppe in einem statistisch signifikanten Zusammenhang mit der Religiosität steht: Dies gilt innerhalb der Gruppe der der nichtmuslimischen Migranten ($\chi^2 = 8.58$; $df=3$; $p<.05$) einerseits sowie bei den einheimischen Nichtmuslime andererseits ($\chi^2 = 10.12$; $df=3$; $p<.05$): In diesen beiden Gruppen gilt, dass die Rate aktiver Gewaltdelinquenz um so niedriger ausfällt, je höher ihre religiöse Bindung ist. Bei den muslimischen Jugendlichen ist in dieser Hinsicht kein Zusammenhang zu erkennen ($\chi^2 = .68$; $df=3$; $p=n.s.$).

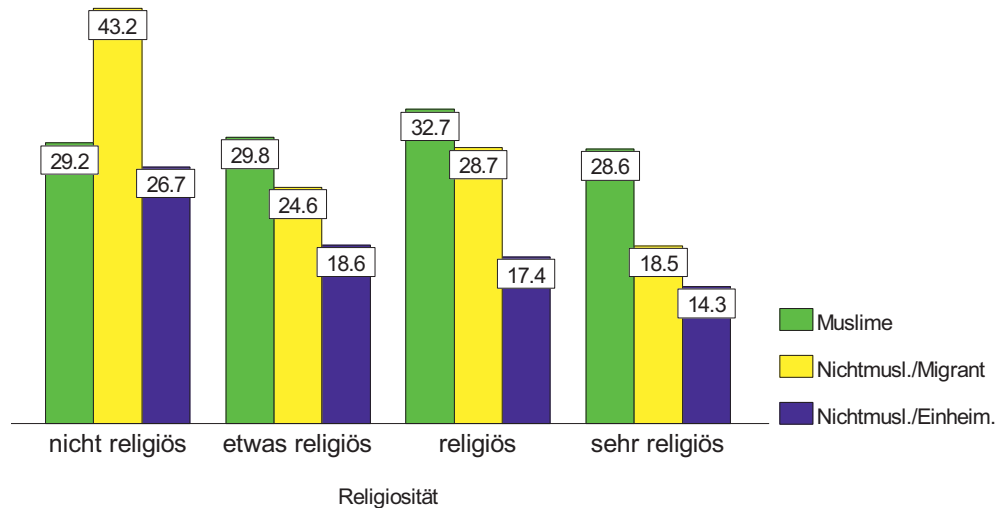


Abbildung 109: Prävalenz aktiver Gewaltdelinquenz in den letzten 12 Monaten nach Religiosität und Religionszugehörigkeit/Migrantenstatus

In der Summe zeigt sich danach, dass bei den Nichtmuslimen religiöse Bindungen offenkundig einen tendenziell gewaltreduzierenden Effekt haben, während bei Muslimen ein solcher Effekt, zumindest bei jungen Männern, nicht besteht. Eine Erhöhung der Gewaltbereitschaft bzw. des aktiven Gewalthandelns ist indessen im Falle starker religiöser Bindungen bei den jungen Muslimen gleichfalls nicht zu erkennen. Insofern bestätigt sich der Befund unserer früheren Studien, dass im Falle junger Muslime in erster Linie der risikosenkende Effekt religiöser Bindungen mit Blick auf Gewalt fehlt, der sich bei anderen Religionsgruppen (insbesondere Christen) finden lässt.

Oben wurde gezeigt, dass sich die Verbreitung demokratiekritischer/autoritaristischer Einstellungen zwischen Muslimen einerseits sowie einheimischen Nichtmuslimen und nichtmuslimischen Migranten multivariat recht ähnlich darstellt. Bivariat gilt weiter, dass die Quote Gewaltaffiner (Skalenwert > 50) in der Gruppe mit über dem Mittelpunkt liegenden Ausprägungen von Demokratiekritik/Autoritarismus etwa um den Faktor 2 erhöht ist (Autoritarismus/Demokratiekritik \leq 50: 14,9% Gewaltaffine; Autoritarismus/Demokratiekritik>50: 28,5% Gewaltaffine) ($\chi^2=40.7$; $df=1$; $p<.0001$). Wird weiter nach Religionszugehörigkeit/Migrantenstatus differenziert, dann erweist sich das Potenzial gewaltaffiner Jugendlicher innerhalb der als autoritaristisch/demokratiekritisch definierten Gruppe für Muslime einerseits und Nichtmuslime andererseits in quantitativer Hinsicht als recht ähnlich.

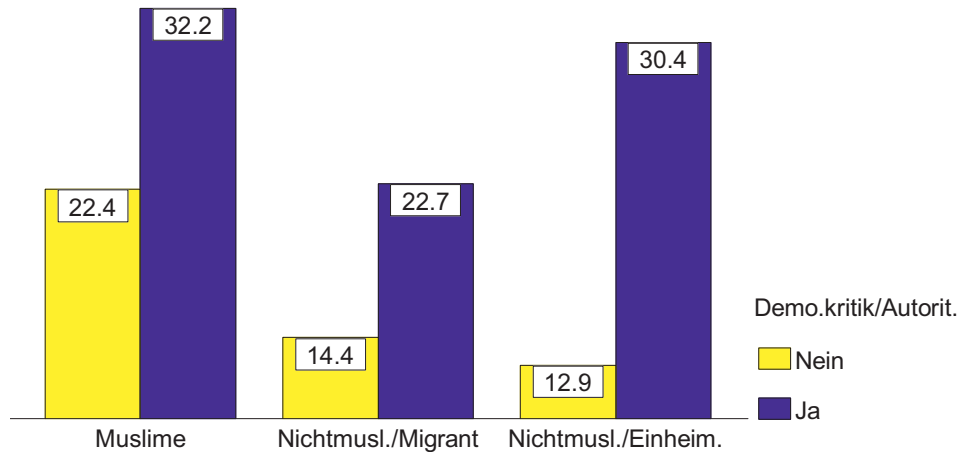


Abbildung 110: Raten hoher Gewaltbefürwortung nach Demokratiekritik/Autoritarismus (dichotom) und Religionszugehörigkeit/Migrantenstatus

Sowohl bei den einheimischen als auch bei den muslimischen Jugendlichen sind etwa ein Drittel derer, die ein hohes Maß an Demokratiekritik/ Autoritarismus aufweisen zugleich auch in hohem Maße positiv zu interpersonaler Gewalt eingestellt. Unterschiede bestehen freilich in der Polarisierung: Während bei den nicht demokratiekritisch/autoritaristisch eingestellten einheimischen Jugendlichen die Quote der Gewaltaffinen mit 12,9% relativ niedrig ist, ist im Falle der jungen Muslime zwar auch ein signifikanter Unterschied in Abhängigkeit von Demokratiekritik/Autoritarismus zu erkennen, der aber nicht so stark ist wie bei den Nichtmuslimen (ca. 10 Prozentpunkte Differenz).

Innerhalb der Gruppe der muslimischen Jugendlichen zeigt sich weiter ein signifikanter Effekt der Art der religiösen Orientierungsmuster ($F_{[3,488]}=6.76$; $p<.001$). Die niedrigste Gewaltbefürwortung ist bei den wenig/nicht religiösen Muslimen zu erkennen. Im Mittelbereich liegen die Orthodoxen einerseits und die fundamental Orientierten andererseits, die sich in ihrer Gewaltbefürwortung untereinander nicht unterscheiden. Den höchsten Mittelwert der Gewaltbefürwortung weisen die Traditionalisten auf.

Dieser Zusammenhang kann auch anhand der Raten der Gewaltaffinen innerhalb der nach der Art ihres Musters religiöser Orientierung gebildeten Gruppen illustriert werden: Gering religiös: 13,8%; orthodox: 19,4%; fundamental orientiert: 25,7%; traditionalistisch: 34,5%. Wird die Gruppe mit extremer Auf- und Abwertungstendenz im Sinne einer islamistischen Tendenz gesondert betrachtet, so findet sich hier die mit Abstand höchste Rate Gewaltaffiner mit 50%. Die Quoten der Gewaltaffinen ändern sich durch die Aussonderung der islamismusaffinen Jugendlichen etwas. Sie betragen für die gering Religiösen nach wie vor 13,8%, für die Orthodoxen 18,9%, für fundamental Orientierten 21,6% und für die Traditionalisten 36,3%.

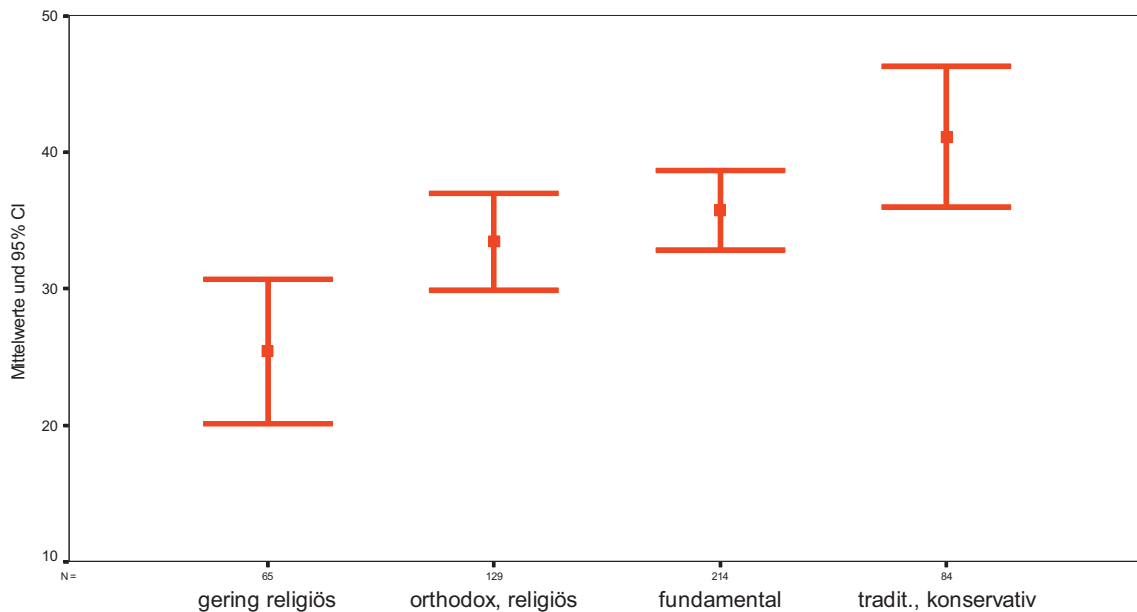


Abbildung 111: Mittelwerte und 95% Konfidenzintervall Gewalt befürwortender Einstellungen bei jungen Muslimen nach Muster der religiösen Orientierung

Mit Blick auf die Frage, inwieweit autoritaristische Einstellungsmuster im Sinne von Demokratiedistanz, unter Einbeziehung der nur bei den Muslimen erhobenen Variablen zu Körperstrafen unter Bezug auf islamisches Recht, auch mit einer erhöhten (allgemeinen) Gewaltbereitschaft assoziiert sind, zeigt ein Vergleich der vier nach ihren Mustern der Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit über eine LCA gebildeten Gruppen, dass insbesondere eine religiös-islamisch akzentuierte Form von Demokratiekritik/Autoritarismus mit einer signifikant erhöhten Gewaltaffinität verbunden ist ($F_{[3,488]}=19.50$; $p<.001$).

Post-hoc Vergleiche (Duncan-Test) zeigen für die islamisch-autoritaristischen Einstellungsmuster signifikant erhöhte Werte in Relation zu den der anderen Einstellungsmustern, während die Unterschiede zwischen den drei übrigen Einstellungsmustern statistisch nicht signifikant sind.

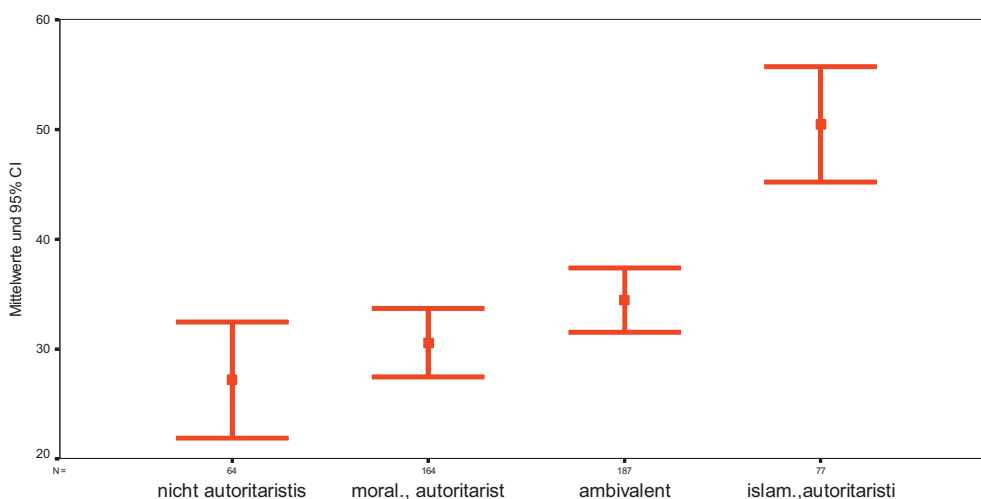


Abbildung 112: Mittelwerte und 95% Konfidenzintervall Gewalt befürwortender Einstellungen bei jungen Muslimen nach Muster der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit

Insoweit ist eine religiöse Konnotation von Demokratiedistanz/Autoritarismus bei den jungen Muslimen mit einem erheblichen erhöhten Gewaltpotenzial verknüpft. Innerhalb der Gruppe mit islamisch/autoritaristischen Einstellungsmustern im Sinne der LCA-Gruppierung (s.o.) sind 51,9% als gewaltaffin im Sinne der hier verwendeten Skala zu kennzeichnen (Vergleichswerte: nicht autoritaristisch 15,6%; moralisch autoritaristisch 15,2%; ambivalent 23,0%).

Welche Bedeutung dies rein quantitativ hat, zeigt sich auch daran, dass die Rate hoch gewaltaffiner Jugendlicher in der Gruppe derer, bei denen eine hohe Demokratiedistanz und/oder aber ausgeprägte religiös konnotierte Vorurteile anzutreffen sind (im Sinne der o.a. mengentheoretischen Darstellung; n=117; 23,8%) 41,9% beträgt, in der Kontrastgruppe (keine Demokratiedistanz und keine ausgeprägten religiös konnotierten Vorurteile) (n=375; 76,2%) demgegenüber nur 18,4% ($\chi^2=26,97$; df=1; p<.0001).

5.8.2 Die Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt

Damit zeigt sich ein nicht unerhebliches Gewaltpotenzial unter jenen muslimischen Jugendlichen, die eine klare Distanz zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und religiöser Toleranz aufweisen. Die Frage, in welchem Maße nicht nur interpersonale Gewalt allgemein, sondern auch explizit politisch und/oder religiös motivierte Gewalt in extremen Formen, von diesen Jugendlichen positiv bewertet wird, ist damit jedoch noch nicht beantwortet.

Zur Untersuchung, in welchem Umfange unter den jugendlichen Muslimen auch eine solche explizit politisch oder religiös motivierte Gewalt Zuspruch erfährt, d.h. wie groß in diesem Sinne das Potenzial junger Menschen einzuschätzen ist, die Einstellungen zeigen, welche als Anknüpfungspunkt und Resonanzboden radikaler Aktivitäten dienen könnten, wurden den Jugendlichen weitere Fragen vorgelegt. Diese waren auch in der Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung verwendet worden.

Es handelt sich um acht Aussagen, mit denen eine Bewertung religiös/politisch motivierter Gewalt unter Bezug auf den Islam erfasst wird. Anders als in der Bevölkerungsbefragung, wo eine vierstufige Antwortskala (von 1=stimme gar nicht zu bis 4=stimme völlig zu) verwendet wurde, wurden den Jugendlichen Antwortmöglichkeiten von -3 ("stimme gar nicht zu") über 0 ("unentschieden) bis +3 ("stimme völlig zu") präsentiert, was eine stärkere Differenzierung und insbesondere auch die Artikulation von Ambivalenz erlaubt. Die Skala wurde linear in POPMPS (Skala von 0-100) transformiert (s.o.). Werte < 50 indizieren danach eine eindeutige Zurückweisung der vorgelegten Aussage, der Wert 50 ist als Ambivalenz zu deuten, während Werte > 50 eine klare Bejahung bedeuten.

Die ersten vier Items sind positiv formuliert (d.h. höhere Werte indizieren höhere Zustimmung zu Gewalt) und beziehen sich auf die Legitimation von Gewalt zur Verteidigung des Islam (defensiv), auf die göttliche Verheißung des Paradieses bezogen auf getötete Glaubenskämpfer (göttliche Legitimation bewaffneten Kampfes), die Legitimation von Gewalt zur Verbreitung und Durchsetzung des Islam (offensiver Einsatz von Gewalt religiös motiviert) sowie der individuellen Bereitschaft, körperliche Gewalt gegen "Ungläubige" einzusetzen, wenn dies der islamischen Gemeinschaft dient (individuelle Gewaltbereitschaft mit religiös-altruistischem Gemeinschaftsbezug).

Tabelle 79: Einstellung zu bewaffnetem Kampf und körperlicher Gewalt mit religiösem Bezug; Verteilung der Einzelitems (POMPS)

	MW	SD	% <50 Ablehnung	% = 50 Ambivalenz	% > 50 Zustimmung	gültige n
Die Bedrohung des Islam durch die westliche Welt rechtfertigt, dass Muslime sich mit Gewalt verteidigen.	45.95	34.51	38,1%	28,3%	33,6%	473
Gewalt ist gerechtfertigt, wenn es um die Verbreitung und Durchsetzung des Islam geht.	34.72	33.77	54,7%	23,9%	21,4%	468
Wenn es der islamischen Gemeinschaft dient, bin ich bereit, körperliche Gewalt gegen Ungläubige anzuwenden.	32.07	35.59	60,0%	16,0%	24,0%	475
Muslime, die im bewaffneten Kampf für den Glauben sterben, kommen ins Paradies.	56.67	38.43	31,2%	19,6%	49,3%	475

Die Aussage, dass Muslime, die im bewaffneten Kampf für den Glauben sterben ins Paradies gelangen, erfährt bei mehr als der Hälfte der befragten Jugendlichen klare Zustimmung. Nur ein Drittel lehnt dies ab; etwa ein Fünftel äußert sich in dieser Hinsicht ambivalent. Die gewaltsame Verteidigung des Islam gegen eine unterstellte Bedrohung durch die westliche Welt hält etwa ein Drittel der Jugendlichen für gerechtfertigt, etwas mehr als ein Drittel lehnt dies ab und knapp unter einem Drittel äußert sich unentschieden. Die Antwortmuster dieser beiden Fragen unterscheiden sich deutlich von den Antworten auf die beiden anderen Fragen. Die Frage zur eigenen Bereitschaft, körperlicher Gewalt gegen Ungläubige im Dienste der islamischen Gemeinschaft anzuwenden, beantwortet etwa ein Viertel der Jugendlichen eindeutig positiv. Hier ist die Quote der Ambivalenten mit 16% am niedrigsten und die Quote der Ablehnung mit 60% am deutlichsten. Eine Legitimation offensiven Gewalteinsatzes zur Verbreitung und Durchsetzung des Islam hält etwas mehr als ein Fünftel der Jugendlichen für gerechtfertigt. Etwa ein Viertel ist unentschlossen und knapp über die Hälfte lehnt dies ab.

Den nichtmuslimischen Jugendlichen waren in begrenztem Maße ähnlich lautende Fragen zu religiöser Legitimationen von Gewalt gestellt worden. Bezogen auf christliche Religionszugehörigkeiten war hier das Item "Für die Verbreitung und Durchsetzung des Evangeliums darf man auch Gewalt anwenden" vorgelegt worden, das als näherungsweise äquivalent zu dem o.g. Item eines offensiven Einsatzes von Gewalt zur Verbreitung und Durchsetzung des Islam angesehen werden kann. Ein Vergleich der Quoten klarer Zustimmung zum offensiven Einsatz von Gewalt zur Verbreitung der Religion zeigt bedeutsame Unterschiede (Muslime: 21,4%, nichtmuslimische christliche Migranten 4,4% und einheimische Christen 4,5%; $\chi^2 = 141.2$; $df=2$; $p<.001$). Begrenzt man den Vergleich auf die Gruppe der Religiösen oder sehr Religiösen (deren Rate sich zwischen Christen und Muslimen ja erheblich unterscheidet), so finden sich folgende Quoten der Akzeptanz offensiver Gewalt: Muslime: 26,3%, nichtmuslimische christliche Migranten 3,0% und einheimische Christen 3,6% ($\chi^2 = 118.93$; $df=2$; $p<.001$). Insoweit kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass eine religiöse Legitimation von Gewalt in offensiver Hinsicht bei jungen Muslimen eine erheblich stärkere Zustimmung erfährt als dies bei jungen Christen der Fall ist.

Im Vergleich der Ergebnisse dieses Befragungsteils mit den Resultaten der Erhebung bei der muslimischen Allgemeinbevölkerung zeigen sich vergleichbare Resultate für das erste Item (religiös konnotierte Gewalt mit Defensivlegitimation), zu dem 38,3% der Allgemeinbevölkerung sich zustimmend äußerten, sowie hinsichtlich der Überzeugung, getötete Glaubenskämpfer würden in das Paradies gelangen (Allgemeinbevölkerung 44,3% Zustimmung). Die offensiv motivierte religiöse Gewaltakzeptanz wurde hingegen in der

Allgemeinbevölkerung mit 5,5% Zustimmung deutlich seltener bejaht als unter den Jugendlichen, wo sie mit 21,4% eine etwa viermal so hohe Zustimmung erfährt. Auch die artikulierte Bereitschaft, selbst aktiv Gewalt gegen Ungläubige einzusetzen, wird in der Allgemeinbevölkerung nur zu 7,6% bejaht; die Zustimmungsrates bei den Jugendlichen ist mit 24% etwa um den Faktor 3 erhöht.

Neben diesen vier Items, die sich auf Akzeptanz personaler Gewalt unter Bezug auf den Islam beziehen, wurden den Jugendlichen auch diejenigen Aussagen vorgelegt, die sich auf Formen terroristischer Aktivitäten sowie Tötungs- und Selbstmordattentate mit religiös/politischer Motivation beziehen, also Haltungen zu extremen Varianten von Gewalt. Diese Aussagen waren in Form negativer Bewertungen derartiger Handlungen formuliert.³³

Ähnlich wie in der Befragung der Allgemeinbevölkerung teilt die überwiegende Mehrheit der muslimischen Jugendlichen die in den Items vorgegebenen negativen Bewertungen solcher Formen massiver Gewalt. Die Aussage, dass Selbstmordattentate feige und der Sache des Islam abträglich sind, wird von drei Viertel der Jugendlichen so geteilt. Mit 11,6% findet sich allerdings eine gewisse Minderheit, die eine solche Formulierung für falsch hält und zurückweist. Die übrigen Aussagen werden von mehr als 80% der Jugendlichen gleichfalls geteilt. So finden sich nur 5,7%, die terroristische Handlungen im Namen Allahs nicht als Sünde und Beleidigung Gottes ansehen. Nur 7,8% lehnen die Aussage ab, dass kein Moslem berechtigt ist, im Namen Allahs andere Menschen zu töten.

*Tabelle 80: Einstellungen zu extremen Gewaltakten mit politisch/religiösem Hintergrund
Verteilung der Einzelitems (POMPS)*

	MW	SD	% < 50 Ablehnung	% = 50 Ambivalenz	% > 50 Zustimmung	gültige n
Selbstmordattentate sind feige und schaden der Sache des Islam.	79.60	30.75	11.6%	13.1%	75.3%	473
Terroristische Handlungen im Namen Allahs stellen eine schlimme Sünde und eine Beleidigung Gottes dar.	85.96	25.10	5.7%	12.6%	81.7%	476
Wer junge Muslime auffordert oder dazu anleitet, Selbstmordattentate zu begehen, ist ein gottloser Krimineller.	84.56	27.68	7.5%	11.1%	81.3%	477
Kein Moslem ist berechtigt, im Namen Allahs andere Menschen zu töten.	87.28	26.49	7.8%	7.8%	84.5%	477

Für die weiteren Analysen wurde ein summarischer Indikator der positiven Bewertung religiös/politisch motivierter Gewalt konstruiert. Je Proband wurde dazu die Anzahl der Antworten summiert, die bei den ersten vier Items über dem Skalenwert 50 liegen und bei den letzten vier Items unter dem Wert 50, also Statements, die eindeutig im Sinne von positiver

33 Dies geschah, um bei den Jugendlichen nicht den Eindruck entstehen zu lassen, die für die Befragung verantwortlichen Wissenschaftler könnten solche Haltungen positiv werten. Außerdem sollte so vermieden werden, dass die muslimischen Jugendlichen sich aufgrund der Formulierung mit einem Verdacht überzogen fühlen. Gleichzeitig bedeutet dies, dass die jungen Muslime, welche solche Haltungen vertreten, sich explizit gegen die vorgegebene Formulierung stellen müssen, was vermutlich dazu führt, dass ein solcher Indikator das Potenzial für Zustimmung eher konservativ schätzt.

Bewertung von Gewalt zu verstehen sind. Der so gebildete Indikator kann theoretisch Werte zwischen 0 und 8 annehmen. Empirisch finden sich Werte zwischen 0 und 7, wie folgende grafische Darstellung illustriert. Werte von 6 (n=1), 7 (n=2) und 8 (n=3) sind extrem selten. Werte von über vier (was eine Zustimmung zu mindestens einem Item des zweiten Viererblocks voraussetzt, kombiniert mit mindestens einem Items des ersten Blocks) finden sich bei 11,1% der Jugendlichen, also einer klaren Minderheit.

Personen mit einem Skalenwert von 0 wurden als "keine" Akzeptanz politisch/religiös motivierter Gewalt codiert (n=127; 26,2%). Personen mit Werten von 1 oder zwei als "niedrig" (n=246; 50,7%) Personen mit dem Wert 3 als "mittel" (n=58; 12%) und Personen mit Werten von 4 und mehr als "hoch" (n=54; 11,1%) akzeptierend mit Blick auf diese extreme Formen der Gewalt codiert.

Obschon die Indikatorbildung bei den Jugendlichen so vorgenommen wurde, dass ambivalente Haltungen hier als nicht eindeutig akzeptierend codiert wurden und nicht in die Summierung eingingen (was in der Allgemeinbevölkerung aufgrund der dort verwendeten Viererabstufung so nicht möglich war), erweist sich die Quote derer, die in diesem Sinne eine Akzeptanz massiver Formen religiöse/politisch motivierter Gewalt artikulieren im Vergleich zur Allgemeinbevölkerung als etwa doppelt so hoch. Dieser Befund ist einerseits nicht erstaunlich, wenn man beachtet, dass generell die Akzeptanz von Gewalt unter jungen Menschen höher ausgeprägt ist als bei Erwachsenen, was sich in Studien zu Jugendkriminalität und Gewalt immer wieder zeigt (vgl. BMI/BMJ, 2006). Gleichzeitig indiziert dies aber auch, dass das Potenzial der für politische Radikalisierung bis hin zu massiver Gewalt ansprechbaren jungen Muslime bei den jungen Menschen deutlich größer ist als in der Allgemeinbevölkerung.

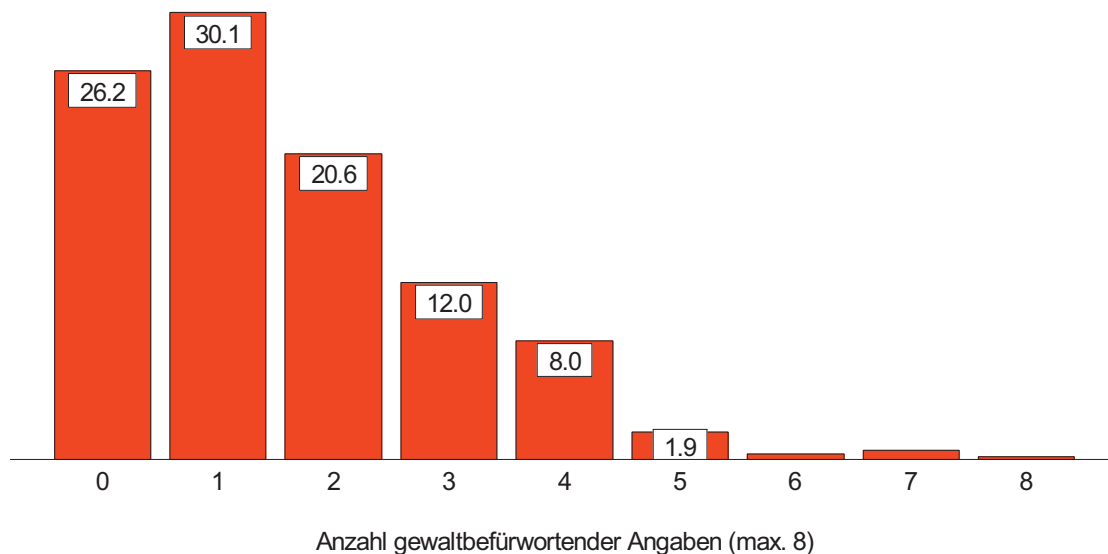


Abbildung 113: Verteilung der Werte im summarischen Indikator der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt bei jungen Muslimen in Prozent je Kategorie

Diese Variable korreliert ($r=.35$; $P<.001$) erwartungsgemäß positiv mit der Einstellung zu Gewalt allgemein (Skala Gewaltbefürwortung). Diese mittlere Korrelation zeigt allerdings auch, dass die positive Bewertung solcher Formen politisch-religiös motivierter Gewalt sich nicht alleine als eine Variante der allgemeinen Haltungen zu Gewalt erklären lässt.

Bivariat findet sich ein Zusammenhang dieser Variable mit Einstellungen zu Integration: Jugendliche, die dem Muster Integration/Anpassung zuzuordnen sind, zeigen die geringste

Akzeptanz derartiger Formen von Gewalt auf; die höchste findet sich in der Gruppe "Segregationstendenz" ($\chi^2=20.10$; $df=6$; $p<.01$).

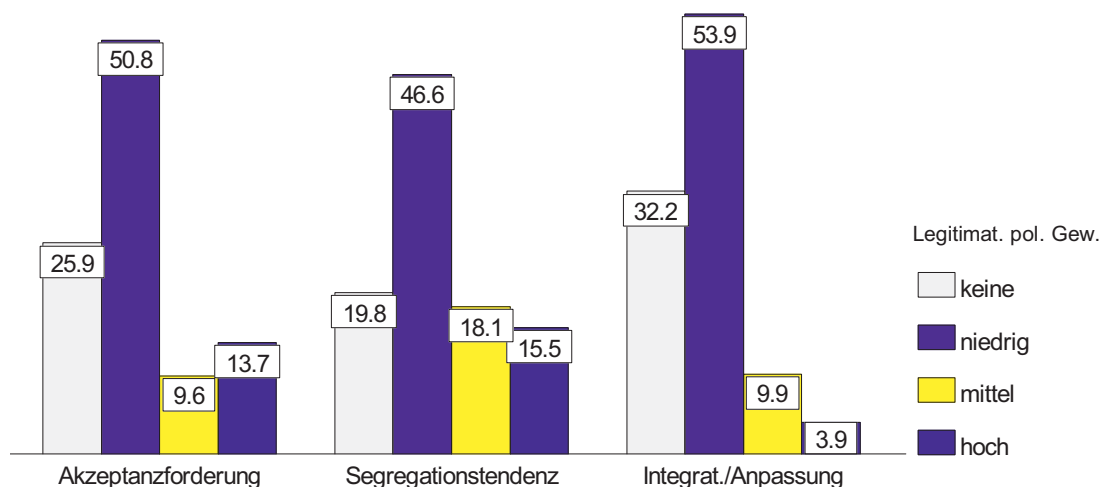


Abbildung 114: Akzeptanz religiös-politisch motivierter Gewalt nach Muster der Integrationseinstellungen (in Prozent) bei Jugendlichen

Bivariat fällt die Befürwortung solcher extremer Varianten von Gewalt um so höher aus, je schlechter die sprachlich-soziale Integration der Jugendlichen und ihre Identifikation mit dem Aufnahmeland Deutschland ausgebildet sind ($\chi^2=39.45$; $df=9$; $p<.001$).

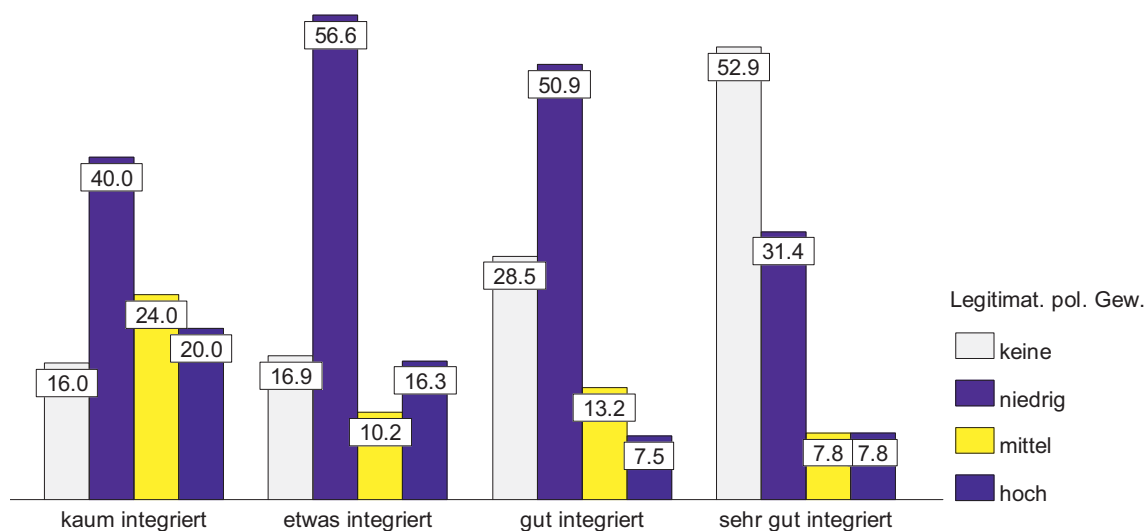


Abbildung 115: Grad der Akzeptanz politisch/religiös motivierter Gewalt nach Qualität praktischer sprachlich-sozialer Integration (in Prozent) bei Jugendlichen

Während bei den schlecht/kaum Integrierten die Quote hoher Akzeptanz bei 20% liegt, findet sich bei den sehr gut Integrierten eine Rate von 7,8%. Die Quoten hoher Akzeptanz politisch/religiös motivierter Gewalt sind ferner im Falle eines niedrigen Bildungsniveaus der Jugendlichen signifikant erhöht ($\chi^2=21.37$; $df=6$; $p<.01$)

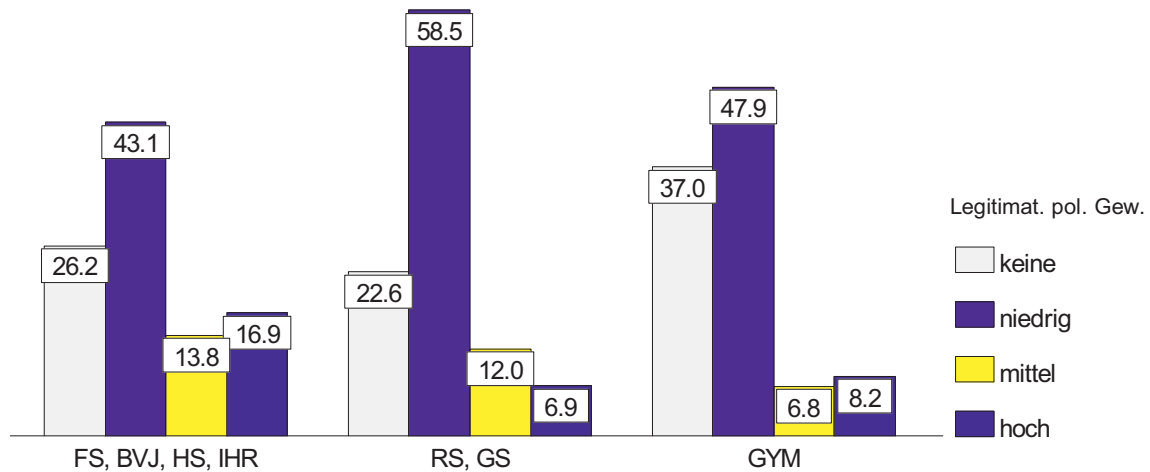


Abbildung 116: Grad der Akzeptanz politisch/religiös motivierter Gewalt nach Bildungsniveau (in Prozent) bei Jugendlichen

Bei der Gruppe mit niedrigem Bildungsniveau liegt die Rate hoher Akzeptanz bei 16,9% und damit mehr als doppelt so hoch wie im Falle mittlerer oder hoher Bildung.

In der folgenden Tabelle sind die bivariaten Zusammenhänge zwischen der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt und verschiedenen theoretisch relevanten Prädiktoren nochmals im Überblick beschrieben.

Bivariat findet sich – neben den schon erwähnten Effekten der Bildung und der Integration (sowohl praktisch als auch mit Bezug zu den Einstellungsmustern) – für individuelle Diskriminierungserlebnisse ein signifikanter, risikoe erhöhender Effekt. Die Wahrnehmungen kollektiver Marginalisierung von Muslimen – sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene – differenzieren in dieser Hinsicht bivariat nicht. Weiter weist neben der allgemeinen Gewaltbefürwortung auch die Demokratiedistanz sowie die Ausprägung religiös konnotierter Vorurteile, wie theoretisch erwartet, einen bivariaten Zusammenhang mit der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt auf.

Tabelle 81: *Bivariate Zusammenhänge der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt mit theoretisch relevanten Prädiktoren bei Schülern*

	Legitimation politisch/religiöser Gewalt				Total	Test	p
	keine	niedrig	mittel	hoch			
Alter (MW)	16.0 ^a	15.8 ^b	15.7	15.8	15.9	F _[3,480] =2.63	*
Geschlecht (% m)	<u>44.4</u>	51.2	58.6	69.8	52.4	$\chi^2=10.68$	*
Schulform						$\chi^2=21.37$	**
% BVJ/FS/HS/IHR	40.2	<u>34.1</u>	46.6	61.1	40.2		
% RS/GS	38.6	51.6	44.8	<u>27.8</u>	44.7		
% GYM	21.3	14.2	8.6	11.1	15.1		
Arbeitslosigk./Sozialh. (% ja)	16.5	16.7	25.9	20.4	18.1	$\chi^2=3.09$	n.s.
Diskriminierungserlebnisse						$\chi^2=14.18$	*
% Nichtopfer	26.8	22.2	19.0	13.0	21.9		
% leicht/mittel	54.5	49.4	55.2	42.6	50.6		
% schwer/sehr schwer	<u>18.7</u>	28.5	25.9	44.4	27.4		
Marginalisierungswahrnehmung in D (%>4 i.e. "ja")	30.2	43.2	42.9	39.2	39.3	$\chi^2=6.27$	n.s.
Marginalisierungswahrnehmung Intern. (%>4, i.e. "ja")	44.3	51.5	34.6	54.0	47.9	$\chi^2=6.29$	n.s.
sprachl.-soz. Integration (MW)	3.2 ^a	2.9 ^b	2.9 ^b	2.8 ^b	2.9	F _[3,467] =7.46	***
Integrations Einstellungsmuster						$\chi^2=20.10$	**
% Integration/Anpassung	39.8	34.7	27.3	<u>11.8</u>	32.7		
% Akzeptanzforderung	41.5	42.4	34.5	52.9	42.4		
...% Segregationstendenz	<u>18.7</u>	22.9	38.2	35.3	24.9		
Demokratiedistanz (% hoch)	<u>4.7</u>	11.0	12.1	27.8	11.3	$\chi^2=20.10$	***
religiöse konnot. Vorurteil (% hoch)	<u>4.7</u>	17.9	17.2	29.6	15.7	$\chi^2=20.50$	***
Allg. Gewalteinstellung (MW)	1.7 ^c	2.1 ^b	2.1 ^b	2.5^a	2.0	F _[3,477] =24.74	***
Religiöse Orientierung						$\chi^2=54.98$	***
% gering religiös	27.6	<u>10.6</u>	<u>5.2</u>	<u>1.9</u>	13.4		
% orthodox	31.5	26.0	20.7	<u>14.8</u>	25.6		
% traditionalistisch	16.5	17.9	13.8	16.7	16.9		
% fundamental orientiert	<u>24.4</u>	45.5	60.3	66.7	44.1		
N	127	246	58	54	485		
%	26.2%	50.7%	12.0%	11.1%	100%		

Anmerkung: *Überdurchschnittliche Werte sind fett hervorgehoben, unterdurchschnittlich sind unterstrichen. *: p<.05; **: p<.01; ***: p<.001*

Bivariat zeigt sich auch für das Muster religiöser Orientierung ein signifikanter Effekt: Fundamental Orientierte sind in der Gruppe der Jugendlichen mit mittlerer und der Gruppe mit hoher Akzeptanz religiös/polit. motivierter Gewalt überrepräsentiert. Dieser Befund wird in der folgenden Grafik nochmals illustriert. Danach ist die Rate Jugendlicher mit hoher Akzeptanz politisch/religiös motivierter Gewalt bei den fundamental Orientierten mit 16,8% mit Abstand am höchsten, stellt aber hier freilich immer noch eine Minderheit dar. Die völlige Ablehnung solcher Formen von Gewalt ist in dieser Gruppe mit 14,5% mit Abstand am niedrigsten ($\chi^2=54.98$; df=9; p<.001). Betrachtet man die Raten der Jugendlichen, die keine Zustimmung zu polit./relig. motivierter Gewalt artikulieren einerseits sowie die Raten hoher Zustimmung andererseits, so ist ein nahezu perfekter linearer Verlauf der Raten zu bemerken: Von fundamental über traditionalistisch und orthodox zu gering religiös.

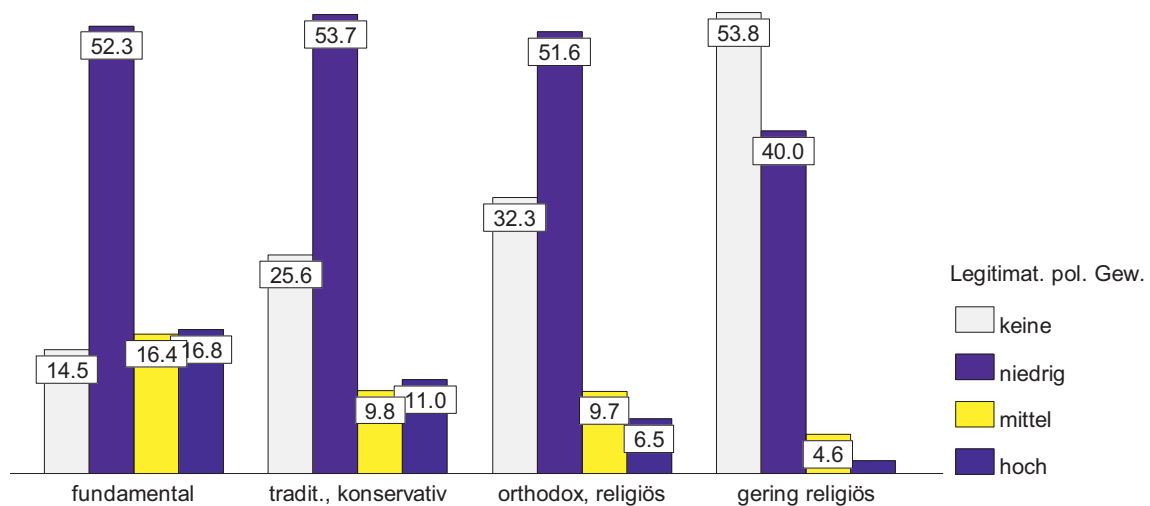


Abbildung 117: Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt in Prozent in Abhängigkeit von religiösen Orientierungsmustern bei Jugendlichen

Es findet sich zwar auch ein bivariater Effekt der Religiosität, unter Absehung vom Muster der religiösen Orientierung ($\chi^2=19.04$; $df=9$; $p<.05$). Dieser Effekt ist jedoch deutlich schwächer und mit Blick auf die Zielgruppe der Jugendlichen mit hoher Zustimmung zu polit./relig. Gewalt wenig differenzierungsfähig, was nochmals die Relevanz der Unterscheidung unterschiedlicher Muster der religiösen Orientierungen unterstreicht.

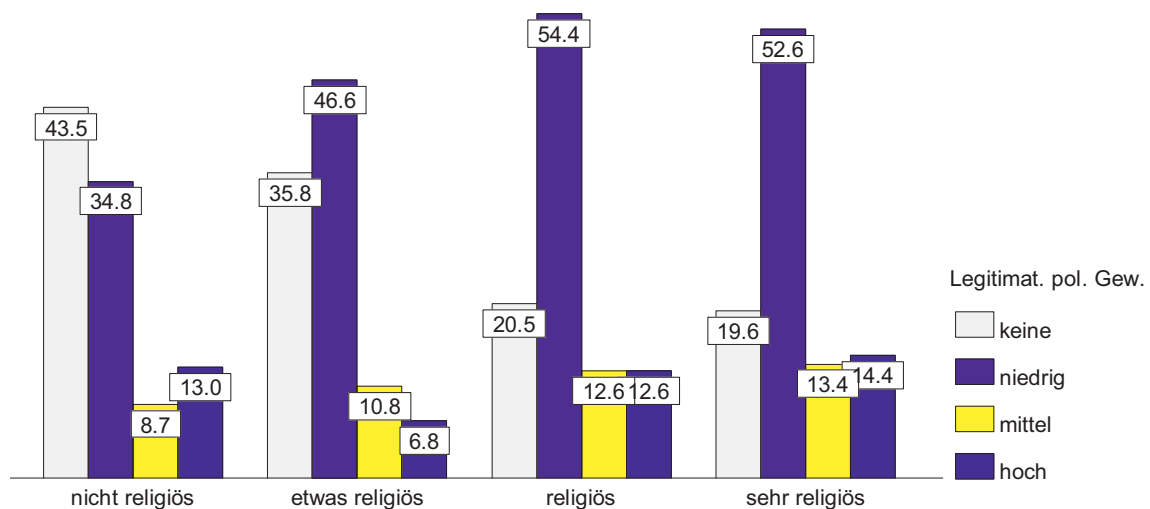


Abbildung 118: Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt in Prozent in Abhängigkeit von der Intensität religiöser Bindungen (Religiosität 4-stufig) bei Jugendlichen

In multivariaten Analysen wurde weiter schrittweise geprüft, inwieweit sich die bivariaten Zusammenhänge als multivariat stabil erweisen. Dazu wurde in einer logistischen Regression die abhängige Variable "hohe Akzeptanz polit./relig. motivierter Gewalt" schrittweise auf ein Set von Prädiktoren bezogen. Im Nullmodell wurde zunächst dargelegt, wie sich der Effekt der religiösen Orientierungsmuster darstellt, solange weitere Prädiktoren noch nicht in Rechnung gestellt sind. In Modell 1 wurden sodann diese Orientierungsmuster nicht mehr berücksichtigt, sondern nur Alter, Geschlecht, Bildung der Jugendlichen und Arbeitslosigkeit/Sozialhilfebezug

der Familie. Es zeigt sich ein signifikanter Effekt der Bildung und des Geschlechts: Männliche Jugendliche haben ein um den Faktor 2.17 erhöhtes Risiko hoher Akzeptanz relig./polit. motivierter Gewalt. Jugendliche mit geringer Bildung haben, im Vergleich zu Jugendlichen mit hoher Bildung, ein um den Faktor 2.61 erhöhtes Risiko in dieser Richtung (nachdem der Effekt des Geschlechts schon kontrolliert ist).

Wenn in Modell 1b (hier nicht dargestellt) die Variable der religiösen Orientierungsmuster in dem Modell hinzugefügt wird, ist deren Effekt weiterhin statistisch signifikant ($p < .001$). Die Risikoerhöhung findet sich hier insbesondere bei den fundamental Orientierten und den traditionalisten, während der Effekt für Orthodoxe (in Relation zur Referenzkategorie der wenig Religiösen) wie schon in Modell 0 statistisch nicht signifikant ist.

Tabelle 82: Schrittweise multivariate logistische Regression hoher Legitimation relig./polit. motivierter Gewalt (dargestellt sind Odds-Ratios und statistische Signifikanz)

	Modell 0	Modell 1	Modell 2	Modell 3
Alter		1.30 ⁻¹	1.27 ⁻¹	1.21 ⁻¹
Geschlecht (0=weiblich)		2.17*	2.00*	1.80#
Bildung (0=GYM)			**	*
BVJ/FS/HS/IHR		2.61#	2.49#	2.35#
RS/GS		1.08 ⁻¹	1.11 ⁻¹	1.14 ⁻¹
Arbeitslosigk./Sozialh. (0=nein)		1.25	1.39	1.44
Diskriminierung (0=Nichtopfer)			*	*
leicht/mittel			1.32	1.47
schwer/sehr schwer			2.58*	2.62*
Marginalisierung in D (0=Skalenwerte <=50)			1.34 ⁻¹	1.62 ⁻¹
Marginalisierung Intern. (0=Skalenwerte <=50)			1.46	1.43
sprachl.-soziale Integration (cont.)			1.57 ⁻¹ #	1.49 ⁻¹
Demokratiedistanz (0=nein)				2.71*
relig. konnot. Vorurteile (0=nein)				2.23*
Rel. Orientierungsmuster (0=gering religiös)	**			n.s.
orthodox	3.83			3.14
traditionalist.	8.04*			6.18#
fundamental orient.	12.16*			6.73#
Modell χ^2	17.62(3)***	18.04(5)**	28.76(10)**	46.93(15)***
R ²	18.1%	11.9%	17.1%	29.6%

Anmerkungen: *Signifikanz der Overall Effekte wurde durch eine Wald-Statistik geprüft. Odds-Ratios < 1 sind als 1/Exp(B) dargestellt; #: p < .10; *: p < .05; **: p < .01; ***: p < .001*

In Modell 2 werden zusätzlich die Variablen der individuellen Diskriminierungserfahrungen (hier dreistufig), der kollektiven Marginalisierungswahrnehmung auf nationaler Ebene, der kollektiven Marginalisierungswahrnehmung auf internationaler Ebene sowie der sprachlich-sozialen Integrationspraxis (jeweils kontinuierlich) einbezogen. Es findet sich ein signifikanter Effekt für die Diskriminierungserfahrungen. Im Falle schwerer oder sehr schwerer individueller Diskriminierungserlebnisse in den letzten 12 Monaten ist die Wahrscheinlichkeit der Akzeptanz relig./polit. motivierter Gewalt auch multivariat erhöht. Weiter gilt, dass eine positive sprachlich-soziale Integration auch multivariat das Risiko einer solchen Form von

Gewaltakzeptanz mindert, auch nach Kontrolle der übrigen Variablen, während für die Marginalisierungswahrnehmungen kein signifikanter Effekt mehr zu erkennen ist.

Wird im Modell 2b (hier nicht dargestellt) zusätzlich die Variable der religiösen Orientierungsmuster eingefügt, so ist der Effekt nach wie vor signifikant ($p < .05$). Ein signifikanter Risikoanstieg findet sich dann allerdings nur für die fundamental Orientierten (Odds-Ratio 8.85; $p < .01$).

In Modell 3 wurden schließlich die Variablen der Demokratiedistanz (dichotom mit 1=hoch und 0=nicht hoch) sowie der relig. konnotierten Vorurteile (dichotom mit Skalenwerten ≥ 50 als Kategorie 0=nein und die Kategorie 1=ja für Skalenwerte > 50) berücksichtigt. Diese haben einen hoch signifikanten Effekt. Die Effekte der Bildung sowie der individuellen Diskriminierungserfahrungen sind nach wie vor statistisch signifikant. Der globale Effekt der religiösen Orientierungsmuster ist in diesem letzten Modell indessen global nicht mehr statistisch signifikant.

In der Summe erweist sich danach, dass das Risiko der Akzeptanz polit./relig. motivierter Gewalt bei jungen Muslimen mit niedriger Bildung, ausgeprägten individuellen Diskriminierungserfahrungen und einer fundamental-religiösen Orientierung besonders stark ausgeprägt ist. Innerhalb dieser Gruppe sind es insbesondere jene Jugendlichen, die eine starke Ausprägung von religiös konnotierten Vorurteilen und ein hohes Maß an Demokratiedistanz zeigen, bei denen eine solche Akzeptanz, die als eine spezifische Variante einer Empfänglichkeit für extremistisch, islamistisch geformte Radikalisierungsbestrebungen beschrieben werden kann, erkennen lassen.

In der folgenden Grafik wird die mengentheoretische Darstellung, die bereits zur Kennzeichnung des Potenzials demokratiedistanter und mit religiös konnotierten Vorurteilen ausgestatteter Jugendlicher vorgestellt wurde, nochmals aufgegriffen.

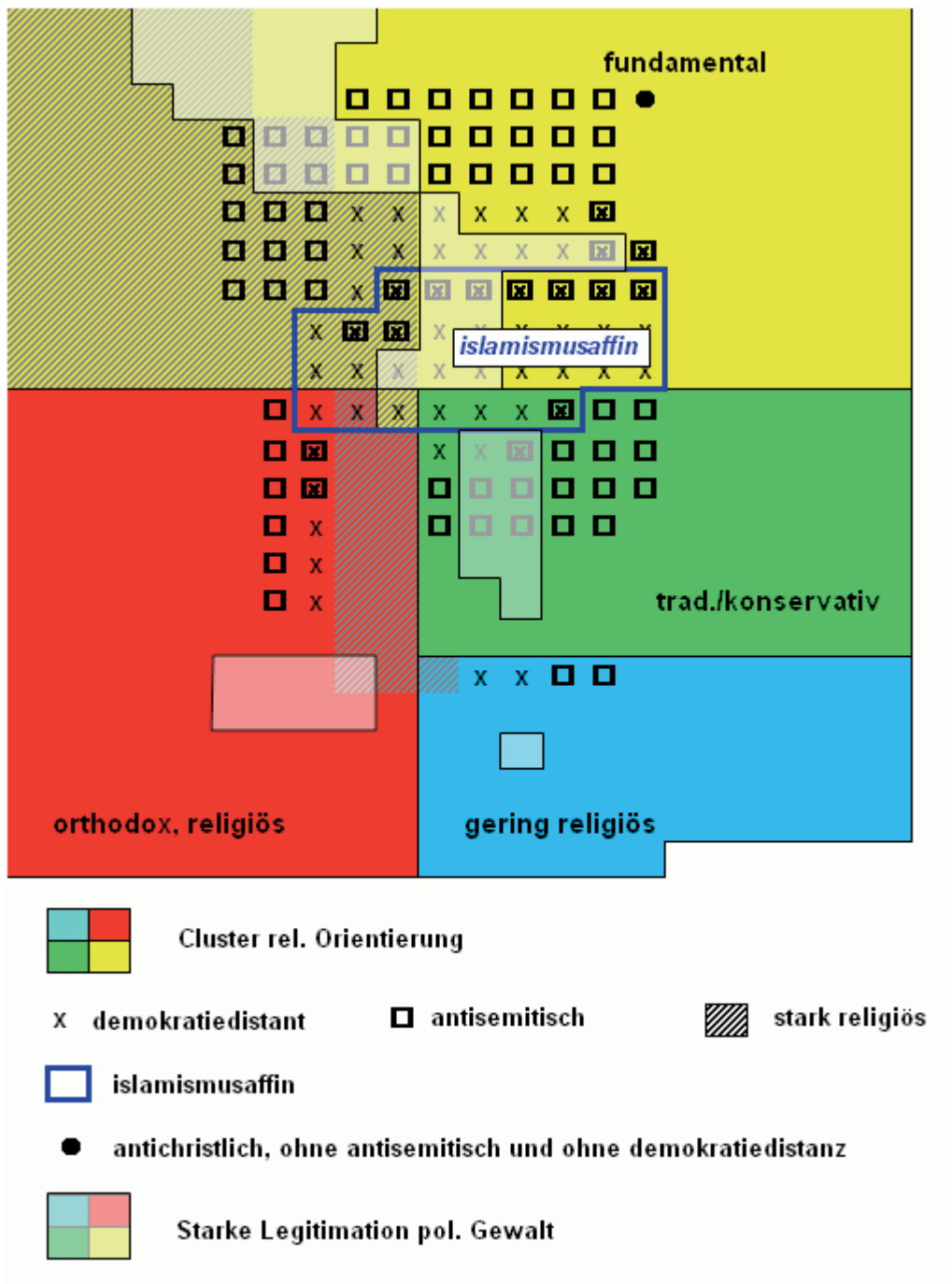


Abbildung 119: Überlappung religiöser Orientierungsmuster mit starker Religiosität, hoher Demokratiedistanz, islamismusaffinen Haltungen, antisemitischen/antichristlichen negativen Vorurteilen und starker Legitimation religiös/polit. motivierter Gewalt in mengentheoretischer Darstellung (Flächengrößen entsprechen Fallzahlen)

Die Gruppe der Jugendlichen, die ein hohes Maß der Akzeptanz politisch/religiös motivierter Gewalt aufweisen (n=54), sind in dieser Darstellung durch eine helle Unterlegung kenntlich gemacht worden.

Die Jugendlichen mit hoher Akzeptanz relig./polit. motivierter Gewalt finden sich zur Hälfte (n=27) in der Gruppe jener wieder, die sich auch als demokratiedistant bzw. mit religiös konnotierten Vorurteilen behaftet erweisen. Sie stellen 22,7% dieser insgesamt n=119 Jugendliche umfassenden Gruppe. Die übrigen n=27 Jugendliche mit hoher Gewaltakzeptanz,

die nicht als demokratiedistant oder religiös vorurteilsbehaftet klassifiziert wurden, finden sich mit n=15 zur mehr als der Hälfte in der Gruppe der fundamental Orientierten. Die Gruppe der fundamental Orientierten (n=221), enthält damit insgesamt n=36 der Jugendlichen mit hoher Akzeptanz polit./relig. motivierter Gewalt, d.h. fast zwei Drittel dieser Zielgruppe. Unter den gering Religiösen findet sich nur ein Jugendlicher mit derart hoher Gewaltakzeptanz. Bei den Orthodoxen sind es n=8 von insgesamt n=129 Jugendlichen (6,2%). Bei den Traditionalisten sind n=9 (von n=84) als Jugendliche mit solch hoher Gewaltakzeptanz zu kennzeichnen, wobei n=6 dieser neun zugleich eine hohe Demokratiedistanz bzw. hohe religiös konnotierte Vorurteile aufweisen.

Im Ergebnis ist danach festzuhalten, dass ein wesentlicher Kern der Akzeptanz polit./relig. motivierter Gewalt sich im Bereich der fundamental oder traditionalistisch orientierten jungen Muslime findet und dort eine großer Überlappung mit demokratiedistanten Haltungen oder religiös konnotierten Vorurteilen im Sinne von Autoritarismus aufweist. Außerhalb dieses Bereiches sind solche Haltungen eher selten. Gleichzeitig ist in den genannten Gruppen, trotz des bedeutsam erhöhten Risikos, eine solche Haltung eher selten.

Betrachtet man die Gesamtmenge der Jugendlichen, die demokratiedistante Einstellungen und/oder religiös konnotierte Vorurteile und/oder eine hohe Akzeptanz politisch/religiös motivierter Gewalt zum Ausdruck bringen, als die Problemgruppe derer, bei denen eine Empfänglichkeit für Radikalisierungsprozesse angenommen werden kann, dann umfasst diese mit n=146 Jugendlichen mehr als ein Viertel der Stichprobe mit gültigen Werten (29,2%), die als wichtige Zielgruppe präventiver Bemühungen im Sinne politischer Bildung einerseits und der Bestrebungen zu einer Optimierung ihrer sprachlich-sozialen Integration sowie ihrer Bildungsoptionen bezeichnet werden kann. Unter den fundamental orientierten Jugendlichen macht diese Problemgruppe einen Anteil von 42,5% aus (n=94), womit zwar die Mehrheit sich in dieser Hinsicht als nicht hoch problematisch erweist, der Anteil aber deutlich akzentuiert, dass in diesem Bereich offenkundig erhebliche Problempotenziale verortet sind. Eine Identifikation von fundamentalen Orientierungen im Ganzen als eine Risikogruppe wäre allerdings pauschalisierend und insofern verfehlt. Bei den Traditionalisten ist der relative Anteil Jugendlicher der skizzierten Problemgruppe mit 31,0% (n=26) am zweithöchsten. Bei den Orthodoxen macht diese Gruppe mit 16,5% (n=21) einen deutlich geringeren Anteil aus, was nochmals auf die Notwendigkeit der Differenzierung religiöser Orientierungsmuster verweist. Unter den gering Religiösen finden sich schließlich nur noch 7,6% (n=5) die dieser Problemgruppe angehören.

5.8.3 Zwischenfazit: Gewalteinstellungen und die Bewertung politisch-religiös motivierter Gewalt

In der Schülerbefragung wurden sowohl Einstellungen zu personaler Gewalt insgesamt als auch Haltungen zu politisch-religiös motivierten Formen schwerer Gewalt erhoben. Hinsichtlich der Einstellungen zu personalen Gewalt allgemein bestätigen sich Befunde früherer Studien. Auch in der vorliegenden Studie ist bei den nichtmuslimischen Jugendlichen eine hohe religiöse Bindung mit einer Reduzierung von Gewaltbefürwortung verbunden, während bei den jungen Muslimen ist ein solcher gewaltreduzierender Effekt der Religiosität in der Gesamtstichprobe gar nicht, und bei einer Differenzierung nach Geschlecht nur bei weiblichen Jugendlichen zu erkennen ist, bei männlichen Jugendlichen hingegen nicht. Analysen der selbstberichteten

Gewaltdelinquenz gehen in die gleiche Richtung: Während bei den Nichtmuslimen eine hohe Religiosität mit einer Reduzierung der Täterraten selbstberichteter Gewaltdelinquenz verbunden ist, kann man bei den jungen Muslimen ein solcher gewaltreduzierender Effekt der Religion nicht erkennen. Eine gewaltsteigernde Wirkung besteht indessen auch nicht, so dass sich im Falle von Muslimen die Feststellung, dass eine hohe religiöse Bindung im Falle des Islam gewaltbegünstigend wirken könnte, zumindest bezogen auf diese Formen interpersonaler Gewalt empirisch als nicht haltbar erweist. Insoweit sind Befunde unserer früheren Studien hier in der Tendenz bestätigt worden (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003).

Weiter zeigt sich, dass Jugendliche, die ein hohes Maß an Demokratiedistanz und/oder starke religiös konnotierte Vorurteile und Intoleranz erkennen lassen, in deutlich höherem Maße allgemein gewaltbefürwortend eingestellt sind, als Jugendliche, bei denen solche autoritaristischen Einstellungsmuster nicht bestehen. Insoweit ist davon auszugehen, dass innerhalb der Gruppe derer, die starke Demokratiedistanz zeigen, auch ein erhöhtes Gewaltpotenzial verortet ist.

Multivariate Analysen kommen zu dem Ergebnis, dass Unterschiede der Gewaltbefürwortung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen sich nicht alleine auf schlechtere soziale Rahmenbedingungen der Muslime zurückführen lassen. Entscheidend sind vielmehr, neben familiären Sozialisationsbedingungen – hier sind insbesondere Effekte elterlicher Gewalt zu nennen, welche die Gewaltakzeptanz deutlich erhöhen – weiter noch traditionelle Geschlechtsrollenkonzepte, d.h. Vorstellungen von Männlichkeit, für die gewaltsame Durchsetzung ein positives Merkmal darzustellen scheint. Werden solche traditionellen Geschlechtsrollenkonzepte neben sozialstrukturellen Merkmalen und den Merkmalen familiärer Sozialisation statistisch kontrolliert, dann lassen sich Unterschiede der Gewaltakzeptanz zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nicht mehr nachweisen.

Die weit überwiegende Mehrheit der jugendlichen Muslime steht Formen politisch-religiös motivierter Gewalt terroristischer Gewalt ablehnend gegenüber. Eine Minderheit, die einen Anteil von 11,1% ausmacht, also eine Quote, die etwa doppelt so hoch ist wie jene, die sich in der muslimischen Allgemeinbevölkerung findet (dort 5,9%), äußert Haltungen, die als gewaltlegitimierend mit Blick auf extreme Formen politisch-religiös motivierter Gewalt bezeichnet werden können.

Unterhalb dessen finden sich bei den Jugendlichen allerdings in Einzelbereichen durchaus höhere Quoten der Akzeptanz bestimmter Gewaltformen und -legitimationen. So sind etwa ein Viertel der Jugendlichen der Ansicht, dass Gewalt legitimierbar sei, wenn es um die Verbreitung und Durchsetzung des Islam geht. Diese Art der Legitimation offensiven Gewalteinsatzes mit religiöser Motivation, findet in der muslimischen Wohnbevölkerung mit 5,5% deutlich weniger Zustimmung. Ähnliches gilt mit Blick auf die individuelle Bereitschaft, Gewalt einzusetzen, wenn es der islamischen Gemeinschaft dient. Hier äußern sich unter den Jugendlichen 24% zustimmend, während in der Allgemeinbevölkerung nur 7,6% dies bejahen.

Weiter erweist sich, dass die Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt im Falle schlechter sprachlich-sozialer Integration sowie bei Integrationseinstellungsmustern, die als segregationsorientiert zu bezeichnen sind, deutlich häufiger auftreten. Eine höhere Auftretenswahrscheinlichkeit findet sich ferner im Falle geringer Bildung. Mehrheitlich (zu

mehr als zwei Drittel) handelt es sich bei Jugendlichen, die sich in diesem Sinne als gewaltakzeptierend beschreiben, um junge Männer. Auch die religiösen Orientierungsmuster haben einen Einfluss. Hierbei ist allerdings zu beachten, dass innerhalb der fundamental Orientierten die Rate derer, die politisch-religiös motivierte Gewalt für legitim halten zwar mit 16,8% erhöht ist, gleichwohl aber immer noch eine – freilich nicht unbedeutende – Minderheit betrifft. Auch bei traditionalistisch orientierten jungen Muslimen ist die Quote signifikant erhöht, während dies bei Orthodoxen sowie gering Religiösen so nicht der Fall ist. Weiter zeigt sich, dass im Falle hoher Demokratiedistanz und ausgeprägten religiösen Vorurteilen (Intoleranz) auch die hohe Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt deutlich wahrscheinlicher ist. Werden neben der Bildung und den Diskriminierungserfahrungen als Ausländer in Deutschland die Demokratiedistanz sowie die religiöse Intoleranz statistisch kontrolliert, ist multivariat ein Effekt der religiösen Orientierungsmuster nicht mehr nachweisbar.

Betrachtet man die Gesamtgruppe der Jugendlichen, die ein hohes Maß an Demokratiedistanz und/oder hohe Ausprägungen religiöser Intoleranz (in erster Linie antisemitische Haltungen) und/oder ein hohes Maß an Legitimation politisch-religiös konnotierter Gewalt zeigen als die relevante Risikogruppe, dann macht diese mit 29,2% mehr als ein Viertel der Stichprobe aus. Diese verteilen sich über die verschiedenen Muster religiöser Orientierung recht unterschiedlich. Am höchsten ist ihr Anteil unter den fundamental Orientierten mit 42,5%, was aber auch bedeutet, dass eine Mehrheit auch dieser Gruppe mit Blick auf die hier thematisierten Größen nicht als Risikogruppe zu charakterisieren ist. Vielmehr weisen die multivariaten Analysen darauf hin, dass vor allem geringe Bildung, schlechte sprachlich-soziale Integration sowie die Viktimisierung und Diskriminierung als Ausländer in Deutschland das Risiko einer solchen Entwicklung, auch innerhalb der nach ihren religiösen Orientierungsmustern klassifizierten Probanden, wesentlich zu erhöhen vermag. Insoweit ist, neben religiös gespeisten Haltungen, auch die Frage, wie sich die deutsche Aufnahmegesellschaft Muslimen gegenüber darstellt, welche Teilhabeoptionen einerseits und welche Exklusionserlebnisse andererseits davon ausgehen, mit Blick auf das hier fokussierte zentrale Problem von Radikalisierungspotenzialen von eminenter Bedeutung.

5.9 Zusammenfassung: Zentrale Befunde der Schülerbefragung

Insgesamt wurde durch die standardisierten Schülerbefragungen in drei Städten eine Stichprobe von 2.683 Jugendlichen der 9. und 10. Jahrgangsstufe erreicht. Die Rücklaufquote bezogen auf die erreichten Schulklassen ist mit 79,9% als gut zu bezeichnen. Ein Vergleich zwischen Stichprobe und der Grundgesamtheit aller Schüler dieser drei Städte zeigt, dass in dieser Stichprobe die verschiedenen Bildungsniveaus in den Proportionen enthalten sind, die sich auch in der Gesamtpopulation wiederfinden. Innerhalb der Stichprobe der auswertbaren Fragebögen finden sich n=500 muslimische Jugendliche, womit die anvisierte Zielzahl exakt erreicht werden konnte.

Vergleiche der sozialstrukturellen Daten der erreichten jugendlichen Muslime zeigen eine hohe Übereinstimmung zwischen den Merkmalen dieser Stichprobe und den Merkmalen der Stichprobe der telefonischen Befragung der muslimischen Gesamtbevölkerung auf. Insgesamt kann daher davon ausgegangen werden, dass mit der Schülerstichprobe eine gute Annäherung

an ein repräsentatives Abbild der in Deutschland lebenden jungen Muslime der hier anvisierten Altersgruppe erzielt werden konnte.

Vergleiche der muslimischen Jugendlichen mit den erreichten jungen nichtmuslimischen Migranten einerseits und einheimischen deutschen Nichtmuslimen andererseits zeigen deutliche Bildungsnachteile sowie ein geringeres Bildungsniveau der Eltern der jungen Muslime, welches auch ungünstiger ist, als bei den nichtmuslimischen Migranten. Ansonsten stellt sich die Lebenslage der jungen Muslime mit Blick auf die sozioökonomischen Belastungen der Familien durch Arbeitslosigkeit bzw. Abhängigkeit von Sozialhilfeleistungen ähnlich dar, wie die Situation nichtmuslimischer junger Migranten und ihrer Herkunftsfamilien. Beide sind in diesem Punkte deutlich stärker belastet als das für einheimische Jugendliche gilt.

Unter den jugendlichen Muslimen ist mit 40% ein relativ hoher Anteil zu finden, der in sprachlich-sozialer Hinsicht als schlecht oder nur mäßig integriert zu bezeichnen ist. Diese Quote ist bei nichtmuslimischen Migranten nur etwa halb so hoch. Es handelt sich um Defizite, die vor allem auf ein geringes Maß an sozialen Beziehungen zwischen Muslimen und einheimischen Deutschen zurückzuführen sind, während im Bereich der Sprachperformanz die Defizite nicht ganz so ausgeprägt sind. Etwa zwei Drittel der jungen Muslime haben gar keine oder nur wenige deutsche Freunde. Eine ebensogroße Mehrheit von zwei Drittel beschreibt sich so, dass sie sich eher mit dem Herkunftsland als mit Deutschland identifiziert und verbunden fühlt. Demgegenüber ist die Nutzung der deutschen Sprache im Alltag deutlich häufiger als in der muslimischen Wohnbevölkerung anzutreffen. Aber auch hier gilt, dass ein substantieller Anteil, beispielsweise bei der Mediennutzung etwa ein Fünftel, sich überwiegend oder ausschließlich auf die Nutzung nichtdeutscher Angebote beschränkt, und daher in sprachlicher Hinsicht erhebliche Probleme aufweist.

Hinsichtlich der Einstellungen zu Integration waren auch unter den Jugendlichen drei unterscheidbare Einstellungsmuster zu erkennen, wie sie sich auch in der Befragung der Allgemeinbevölkerung der Muslime erkennen ließen. Die Ergebnisse multivariater Analysen erweisen sich insofern auch in einer anderen Stichprobe als tragfähig und insoweit recht robust und gut abgesichert. Bei den Jugendlichen ist im Vergleich zur muslimischen Allgemeinbevölkerung die Verteilung der Anteile über diese Einstellungsmuster etwas anders, was vor allen Dingen darauf zurückzuführen ist, dass die Bereitschaft der jungen Menschen zu einer Anpassung an die Kultur der deutschen Aufnahmegesellschaft deutlich geringer ausgeprägt ist als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung. Zwar ist die Befürwortung von Segregationstendenzen unter den muslimischen Jugendlichen mit etwa einem Fünftel in vergleichbarem Maße anzutreffen wie in der muslimischen Allgemeinbevölkerung. Erheblich stärker verbreitet ist bei den Jugendlichen indessen ein Einstellungsmuster, das als Akzeptanzforderung zu bezeichnen ist und sich sowohl durch eine Ablehnung von Segregationstendenzen als auch durch eine Ablehnung der Anpassung an die Aufnahmegesellschaft kennzeichnet. Es ist ein Muster, das auf soziale Teilhabe insistiert, bei gleichzeitiger Anerkennung kultureller Eigenständig- und Andersartigkeit. Nichtmuslimische jugendliche Migranten zeigen sich im Vergleich zu den jungen Muslimen demgegenüber deutlich anpassungsbereiter, während Segregationstendenzen bei ihnen in etwa gleichem Maße zu erkennen sind. Es ist zu vermuten, dass die hohe Prävalenz des Musters Akzeptanzforderung, das sich bei nichtmuslimischen Migranten zwar auch zeigt, dort aber nur etwa ein Drittel

betrifft, auch unter dem Aspekt der Identitätssuche im Jugendalter zu bewerten und zu deuten ist.

Aufschlussreich waren die Befunde zu den integrationsbezogenen Einstellungen der einheimischen deutschen Jugendlichen. Auffallend und problematisch erscheint hier, dass einheimische deutsche Jugendliche bezogen auf das Verhalten von Ausländern in Deutschland zu etwa einem Drittel, und damit deutlich häufiger als die jungen Migranten selbst, Segregationstendenzen befürworten. Offenkundig werden somit jugendliche Zuwanderer seitens der einheimischen Gleichaltrigen in nicht unerheblichem Maße mit zurückweisenden, ausgrenzenden Haltungen konfrontiert. Dies bestätigen auch die Befunde zur Ausländerfeindlichkeit. Etwa knapp 14% der einheimischen Jugendlichen sind danach als stark ausländerablehnend bis –feindlich zu kennzeichnen. Fast ein Drittel formuliert negative Zuschreibungen im Sinne einer Sündenbockrolle der Ausländer für soziale und wirtschaftliche Probleme. Fast 50% sind der Ansicht, dass anpassungsunfähige Ausländer Deutschland wieder verlassen sollten. Damit ist ein erhebliches Konfliktpotenzial im Verhältnis der einheimischen Jugendlichen zu jungen Migranten umrissen, das sich hier auf soziale Kontexte bezieht, in denen auch die jungen Muslime dieser Befragung leben. Speziell auf den Islam und Muslime gerichtete negative Vorurteile finden sich sowohl unter den jungen nichtmuslimischen Migranten als auch unter den einheimischen Nichtmuslimen. Etwa ein Fünftel der nichtmuslimischen Jugendlichen vertritt eindeutige negative Vorurteile gegenüber Muslimen in extremer Form, indem diese pauschal als intolerant und gewalttätig etikettiert werden.

Insgesamt steht insoweit den Problemen einer sprachlich sozialen Integration eines nicht unerheblichen Teils der jungen Muslime quasi als Kehrseite eine ganz erhebliche negative Haltung gleichaltriger Nichtmuslime gegenüber, die sich sowohl auf ihren Status als Zuwanderer (vermeintliche Ausländer) als auch auf ihr religiöses Bekenntnis beziehen, womit bedeutsame Konfliktlinien umrissen sind, die sich als Konfrontation junger Muslime mit Exklusionstendenzen in der Gleichaltrigengruppe der Nichtmuslime kennzeichnen lassen.

Damit korrespondiert, dass fast 80% der jugendlichen Muslime im letzten Jahr im Aufnahmeland Deutschland mindestens eine Begebenheiten erlebt haben, bei der sie sich aufgrund einer ihnen zugeschriebenen Ausländereigenschaft ausgrenzend behandelt und negativ bewertet gefühlt haben. Damit ist ein Klima von Diskriminierung und Exklusion umrissen, dass die Lebenslage junger Muslime nachhaltig zu prägen vermag, auch wenn zugleich festzustellen ist, dass massivere Formen der als ausländerfeindlich erlebten individuellen Diskriminierung und Viktimisierung eine deutlich kleinere Gruppe von etwa einem Viertel betrifft. Derartige Erfahrungen sind unter den nichtmuslimischen Migrantenjugendlichen mit einem Fünftel signifikant seltener.

Somit ergibt sich ein Bild, wonach muslimische Zuwanderer sich in Deutschland in Relation zu anderen Zuwanderern in besonders hohem Maße auch individuell ausgrenzend behandelt und insoweit viktimisiert fühlen. Etwa 10% der jungen Muslime berichten Akte der Viktimisierung durch ausländerfeindlich motiviert Formen der gegen sie persönlich oder ihr Eigentum gerichteten physischen Aggression, was eine Quote ist, die etwa doppelt so hoch ausfällt wie in der Allgemeinbevölkerung der Muslime. Bezogen auf diese besonders deutlichen Formen sind kaum Differenzen zwischen muslimischen Jugendlichen und nichtmuslimischen Zuwanderern zu erkennen. Das höhere Viktimisierungserleben muslimischer Jugendlicher im Vergleich zu

nichtmuslimischen Migranten ist vor allem durch eine deutlich erhöhte Rate der Wahrnehmung von Beleidigungen sowie erlebten Nachteilen in Institutionen und Behörden zurückzuführen, wobei notwendigerweise offen bleiben muss, ob hier unterschiedliche Sensibilitäten seitens der selbst deklarierten Opfer oder aber tatsächlich unterschiedliche Handlungsweisen seitens der Akteure vorliegen.

Mit Blick auf die Frage, wie sie die Lage der Muslime insgesamt wahrnehmen, beschreiben die meisten jugendlichen Muslime die Situation in Deutschland so, dass hier Muslime ihre Religion ungehindert ausüben können. Eine Beschränkung der Freiheit der Religionsausübung nimmt nur eine Minderheit von etwa 17% wahr. Dies entspricht den Befunden der Befragung der Allgemeinbevölkerung. Deutlich häufiger ist jedoch die Wahrnehmung, dass Muslime von Deutschen abgelehnt werden. Dies berichtet knapp ein Drittel der jungen Muslime. Dieser Anteil ist damit etwas kleiner als in der Gesamtbevölkerung, wo er bei knapp der Hälfte der Befragten liegt. Eine deutliche Zurückweisung einer solchen Aussage findet sich indessen ebenfalls nur bei einem Drittel der Jugendlichen, ein weiteres knappes Drittel ist in dieser Hinsicht eher unentschieden. In der Tendenz nehmen damit die Jugendlichen in der deutschen Aufnahmegesellschaft etwas weniger vorurteilsbehaftete Ablehnungen und Benachteiligungen der Muslime als Kollektiv wahr als ältere Muslime. Die Quote solcher kollektiver Marginalisierungswahrnehmungen bezogen auf die Lage in Deutschland ist aber immer noch recht hoch. Es ist in gewisser Weise das Gegenstück zu den ausländerablehnenden Haltungen bzw. den expliziten negativen Etikettierungen der Muslime durch Vertreter der Aufnahmegesellschaft, wie sie sich bezogen auf gleichaltrige Deutsche in dieser Studie auch gezeigt haben. Dies korrespondiert zudem mit aktuellen Befunden, wonach die Ablehnung von Muslimen als Kollektiv in den letzten Jahren in Deutschland deutlich zugenommen hat, was quasi parallel zu dem erklärten Bestreben um einen Dialog geschehen ist (vgl. dazu z.B. Heitmeyer, 2007b; Leibold & Kühnel, 2006a, b; s.a. die Beiträge in Spuler-Stegemann, 2005).

Was die Einschätzung der Situation der Muslime in einer globalen Perspektive betrifft ist auch - wie bei den Jugendlichen - die überwiegende Mehrzahl der Muslime emotional betroffen, wenn sie die Art und Weise der Behandlung der Muslime in der Welt betrachten. Knapp die Hälfte fühlt sich durch die Behandlung der Muslime im nahen Osten (genannt wurde hier Palästina) persönlich eindeutig betroffen. 85,9% finden Kriegsführungen der USA bezogen auf muslimische Staaten schlimm und eine ebenso hohe Quote äußert sich wütend darüber, dass Muslime mit einem pauschalisierten Terrorismusverdacht belegt werden. Insoweit ist in einer globalen Perspektive die Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung der Muslime, ähnlich wie bei der Allgemeinbevölkerung auch unter den Jugendlichen, als ein ubiquitäres Phänomen zu bezeichnen.

Hinsichtlich ihrer Haltungen zu Religion zeigt sich, im Einklang mit den Befunden der telefonischen Bevölkerungsbefragung sowie mit früheren Studien zu Muslimen in Deutschland, eine enorm hohe Bedeutung der Religion und des Glaubens, die sich so bei nichtmuslimischen Migranten und einheimischen Nichtmuslimen nicht findet. Über 85% der muslimischen Jugendlichen beschreiben sich als eindeutig gläubig. Die entsprechende Rate ist bei nichtmuslimischen Migranten deutlich niedriger (45,6%) und am geringsten bei einheimischen nichtmuslimischen Jugendlichen (beschränkt auf jene, die einem religiösen Bekenntnis angehören 19,1%).

Wird auch die Frequenz der individuellen und kollektiven Religionspraxis berücksichtigt, dann erweisen sich 20,3% der jungen Muslime als in sehr hohem Maße religiös und weiter 44,7% als deutlich religiös. Damit ist unter jugendlichen Muslimen eine noch etwas stärkere religiöse Bindung anzutreffen als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung. Auch bei den Jugendlichen ließen sich unter Bezug auf unterschiedliche Dimensionen des Verhältnisses zur eigenen Religion sowie anderen religiösen Überzeugungen vier unterschiedliche Muster religiöser Orientierung identifizieren, womit unsere theoretisch-konzeptionellen Vorüberlegungen sich auch in dieser Stichprobe als tragfähig erweisen. Die identifizierbaren Muster gleichen denen, die in der Bevölkerungsstichprobe gefunden wurden sehr stark, es unterscheiden sich lediglich die relativen Anteile, welche diese Gruppen unter jugendlichen Muslimen einerseits und in der Allgemeinbevölkerung der Muslime andererseits aufweisen.

Mit 13,2% ist unter den Jugendlichen im Vergleich zur Allgemeinbevölkerung die Gruppe der wenig bis nicht Religiösen etwas kleiner. 25,8% der Jugendlichen sind demgegenüber als Orthodoxe zu bezeichnen. Diese Gruppe kennzeichnet sich durch eine strenge individuelle Orientierung an religiösen Ge- und Verboten sowie einen starken Glauben an die in den heiligen Schriften des Islam dargelegten Prinzipien und Regeln. Personen aus dieser Gruppe werten zwar den Islam in gewissem Maße auf, diese Aufwertung bleibt jedoch, anders als in der Allgemeinbevölkerung, noch moderat. Tendenzen zu einer Abwertung anderer sind im Vergleich zu der Gruppe der fundamental Orientierten einerseits und den Traditionalisten andererseits deutlich geringer. Anders als bei den Traditionalisten steht bei den Orthodoxen die eigene Religiosität, die einen zentralen Stellenwert im persönlichen Alltag einnimmt, im Vordergrund.

Als Traditionalisten werden jene bezeichnet, bei denen die Befolgung von Geboten und Ritualen einen hohen Stellenwert hat, die aber nicht kombiniert ist mit einer hohen Religiosität. Für die Traditionalisten hat ihre Religion für alltägliche Entscheidungen keinen so hohen Stellenwert. Hinsichtlich ihrer Religiosität sind die Jugendlichen dieser Gruppe auf einem Niveau, das dem der gering Religiösen entspricht, bezogen auf Orthodoxie und fundamentalen Orientierungen hingegen auf einem Niveau, das den Orthodoxen entspricht und mit Blick auf Aufwertung und Abwertung zeigen sie Ausprägungen, die deutlich über den Orthodoxen liegen und im Falle der Abwertung dem der fundamental Orientierten entspricht. Insofern kann man bei dieser Gruppe, der 16,8% der Jugendlichen angehören, von einer äußerlichen Betonung von Geboten, einer Art ritualisierter Religiosität ohne innere Überzeugung, aber sehr wohl mit starken Abgrenzungsbedürfnissen sprechen.

Die größte Gruppe stellen mit 44,2% bei den Jugendlichen die fundamental Orientierten. Diese Quote ist jener in der Allgemeinbevölkerung recht ähnlich. Es handelt sich um Jugendliche, bei denen die Zentralität der Religion im Alltag und die gelebte Religionspraxis am höchsten sind. Die Befolgung religiöser Regeln hat einen Stellenwert, der diese Jugendlichen mit den Orthodoxen durchaus vergleichbar erscheinen lässt. Bei ihnen ist indessen der Bezug auf einen historisch invarianten Islam und eine Forderung nach wortgetreuer und rigider Befolgung der Ge- und Verbote, nicht nur für sie selbst sondern auch gegenüber anderen Muslimen, am stärksten ausgeprägt. Diese Jugendlichen zeigen die stärkste pauschale Aufwertung des Islam, der als einzig wahren Religion gegenüber anderen Religionen, die für minderwertig erachtet werden, angesehen wird.

Wie in der Allgemeinbevölkerung sind auch bei den Jugendlichen deutlichen Binnendifferenzen innerhalb der fundamentalen Orientierungen zu erkennen. Eine extreme Ausprägung dieser Haltung (d.h. hohe fundamentale Orientierungen gepaart mit hoher Aufwertung und hoher Abwertung) ist nur bei etwas mehr als 10% der fundamental Orientierten zu finden, was 4,6% der Gesamtstichprobe der Jugendlichen entspricht.

Multivariate Analysen zeigen weiter, dass diese Unterscheidung religiöser Orientierungsmuster in vier Gruppen an den Endpunkten von fundamentaler Orientierung einerseits und geringer Religiosität andererseits sehr gut abgesichert werden kann. Im Mittelbereich der Differenzierung zwischen Traditionalismus und Orthodoxie zeigen sich indessen gewisse Unschärfen. Diese ändern jedoch an der grundsätzlichen Feststellung der Angemessenheit einer solchen Unterscheidung von Orientierungsmustern nichts, sie weisen lediglich darauf hin, dass in einer begrenzten Anzahl von Einzelfällen eine eindeutige Kategorisierung im Mittelbereich schwierig sein kann, was indessen für nahezu alle kategorialen Klassifizierungsansätze gilt.

Es zeigen sich, in Abhängigkeit von diesen Mustern religiöser Orientierung, deutliche Differenzen der Integration der Befragten in die deutsche Aufnahmegesellschaft. Der Anteil der mit Blick auf die sprachlich-soziale Integrationspraxis als ‚kaum‘ oder ‚nur wenig integriert‘ zu bezeichnenden Probanden beträgt in der Gruppe der fundamental-religiösen mehr als die Hälfte (57%) und ist damit deutlich höher als in allen anderen Gruppen. Bei den gering Religiösen macht eine solche schlechte oder allenfalls mäßige sprachlich-soziale Integration nur einen Anteil von 18,8% aus, bei den Traditionalisten liegt der Anteil bei 18,5% und bei den Orthodoxen mit 39,2% im Mittelfeld.

Die fundamental Orientierten weisen auch die geringsten Anteile eines Einstellungsmusters zur Integration auf, das als integrationsorientiert und anpassungsbereit umschrieben werden kann (24,4%). Dieser Anteil liegt bei den gering Religiösen mit 54,5% etwa doppelt so hoch und bei den Orthodoxen mit 39,0% erneut in einem mittleren Bereich. Auffallend ist, dass Traditionalisten und fundamental Orientierte sich hinsichtlich der Muster ihrer Einstellungen zu Fragen der Integration recht ähnlich sind. In beiden Teilgruppen formuliert etwa knapp die Hälfte eine Haltung, die als Akzeptanzforderung (Zugehörigkeitsanspruch ohne Anpassungsbereitschaft) zu umschreiben ist. Segregationstendenzen sind bei diesen beiden religiösen Orientierungsmustern ebenfalls im Vergleich am häufigsten anzutreffen (ca. ein Drittel der jeweiligen Probanden dieser beiden Gruppen).

Eine fundamental religiöse Orientierung erweist sich als umso wahrscheinlicher, je länger die Jugendlichen eine Koranschule besucht haben. Der Anteil der orthodoxen Haltungen wie auch der Anteil der Personen mit traditionalistischen Orientierungen sinkt demgegenüber mit der Dauer des Koranschulbesuchs. Dieses Ergebnis erlaubt noch keine Aussagen zu Kausalitäten, ist aber konsistent mit einer Dosis-Wirkungshypothese und damit – was die Hypothese nahe legt –, dass die Unterweisung in Koranschulen zu einer distanzierten Haltung gegenüber Nichtmuslimen beizutragen vermag, wie sie sich in den fundamentalen Orientierungen in besonderem Maße als pauschale Aufwertung des Islam und Abwertung westlicher Werte und Kulturen findet.

Bei 11,6% der befragten muslimischen Jugendlichen lässt sich eine hohe Distanz zu Grundprinzipien von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit erkennen. Diese substantielle

Minderheit unter den jungen Muslimen, für die vor allem eine aus einer moralischen Perspektive formulierte Kritik an demokratischen Strukturen kennzeichnend ist sowie eine Haltung, die ein Primat der Religion vor Demokratie statuiert, ist damit etwa genau so groß, wie das auch für die muslimische Bevölkerung insgesamt festgestellt wurde.

Bivariate Vergleiche auf der Basis einer einheitlichen Skala zeigen weiter, dass sich die Quoten einer hohen Ausprägung von Demokratiekritik/Autoritarismus zwischen Muslimen (18,9%) und Nichtmuslimen mit Migrationshintergrund (18,5%) nicht unterscheiden, während einheimische deutsche Nichtmuslime mit 10,5% hier bivariat eine niedrigere Rate aufweisen. Multivariate Prüfungen führen nach Kontrolle des Bildungshintergrundes der Eltern, des Bildungsniveaus der Jugendlichen selbst sowie der Frage, ob die Jugendlichen in Deutschland geboren wurden, zu dem Ergebnis, dass ein signifikant höheres Maß an Autoritarismus/Demokratiedistanz junger Muslime im Vergleich zu einheimischen Nichtmuslimen nicht nachzuweisen ist. Einheimische Jugendliche in vergleichbarer sozialer Lage erweisen sich somit auch als in vergleichbarem Maße autoritaristisch/ demokratiedistant, es handelt sich hier also nicht um ein für junge Muslime spezifisches Phänomen.

Auf Basis multivariater Analysen ließen sich ferner – zusätzlich zur Feststellung hoher Demokratiedistanz über einen summarischen Index – innerhalb der Stichprobe der muslimischen Jugendlichen unterschiedliche Muster der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat identifiziert. Dabei war unter den muslimischen Jugendlichen eine Kombination von Einstellungselementen klar zu identifizieren, die als islamisch-autoritaristisch zu qualifizieren ist. Jugendliche dieses Musters bejahen zwar grundlegende Freiheitsrechte, sie äußern jedoch eine hohe moralische Demokratiekritik und unterscheiden sich von anderen muslimischen Probanden (solchen mit nicht islamisch konnotierten autoritaristischen Haltungen) insoweit, als dass bei islamisch-autoritaristischen Jugendlichen Körperstrafen mit Bezug zu islamischem Recht in hohem Maße befürwortet werden. Zu dieser Gruppe gehören etwa 17% der muslimischen Jugendlichen. Multivariate Vorhersagemodelle zeigen, dass für die Frage, ob jugendliche Muslime ein solches Haltungsmuster entwickeln, zwei unterschiedliche Bedingungskonfigurationen relevant sind. Für etwa zwei Drittel gilt, dass derartige Haltungen aus der Kombination von starken als ausländerfeindlich erlebten Diskriminierungserfahrungen und Wahrnehmungen einer kollektiven Marginalisierung von Muslimen entstehen, wobei religiösen Orientierungsmustern, insbesondere fundamentalen Orientierungen, hier eine verstärkende, aber nicht die entscheidende Rolle zukommt. Bei dem restlichen Drittel ist demgegenüber eine solche Haltung in erster Linie im Kontext von fundamentalen Orientierungen gepaart mit einer deutlichen Segregationstendenz zu verstehen, ohne dass hier individuelle Diskriminierungen oder kollektive Marginalisierungswahrnehmungen wesentlich wären. Insoweit sind unterschiedliche theoretische Erklärungsansätze für verschiedene Subgruppen erforderlich, um den beobachteten Phänomenen auch theoretisch gerecht werden zu können, was auch in praktischer Hinsicht für die Frage von Intervention wie auch Prävention nicht unwesentlich ist.

Bei den Jugendlichen wurden, über die Gegenstände der Erhebungen der telefonischen Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung hinaus, auch Aspekte religiöser Vorurteile und Intoleranz untersucht. Demokratiedistanz und religiöse Intoleranz erwiesen sich dabei als zwar korreliert, gleichwohl aber multivariat als zwei nicht deckungsgleiche Subdimensionen

von Autoritarismus, die analytisch auch getrennt betrachtet werden können. Bei den jungen Muslimen zeigten sich, dass hier erheblich höhere Raten von antisemitischen Haltungen zu finden sind als unter nichtmuslimischen Migranten oder einheimischen Nichtmuslimen. Bei diesen beiden letztgenannten Gruppen fand sich anstelle dessen ein hohes Maß auf den Islam bezogener Vorurteile, die im Vergleich zu der deutlich geringeren Verbreitung klar antichristlicher Vorurteile bei Muslimen wesentlich stärker verbreitet sind.

Betrachtet man die verschiedenen Zielrichtungen der Vorurteile als in gewissem Sinne äquivalent und als vergleichbare Dimensionen religiöser Intoleranz, dann lassen sich bivariat keine Unterschiede der Verbreitung solcher Vorurteile zwischen Muslimen und nichtmuslimischen Migranten feststellen. Die einheimischen Nichtmuslime weisen eine signifikant niedrigere Ausprägung religiöser Intoleranz auf. Multivariat zeigt sich dann aber, ähnlich wie bei den Maßen für Autoritarismus und Demokratiedistanz, dass nach Kontrolle von Bildungshintergründen der Eltern und dem eigenen Bildungsniveau der Jugendlichen ein erhöhtes Maß der religiösen Intoleranz der jugendlichen Muslime im Vergleich zu den einheimischen Nichtmuslimen nicht mehr nachzuweisen ist. Im Gegenteil: In diesem Falle ist die Ausprägung religiöser Intoleranz auf Seiten der Muslime in der Tendenz sogar niedriger als im Falle der einheimischen Nichtmuslime. Insgesamt spricht dies dafür, dass die Arten von Intoleranz, die Zielgruppen pauschaler negativer Vorurteile, sich zwar zwischen den Religionsgruppen unterscheidet, dass aber eine negative, mit Bezug zu Religion intolerante Haltung nach Berücksichtigung unterschiedlicher Bildungsvoraussetzungen, die hier starke Effekte zeitigen, bei jungen Muslimen in etwa genauso wahrscheinlich ist wie bei den einheimischen Nichtmuslimen.

Innerhalb der jungen Muslime ist ein klarer Zusammenhang zwischen der Art des religiösen Orientierungsmuster und der Ausprägung religiös konnotierter Vorurteile zu finden. Bei den Traditionalisten sowie bei den fundamental orientierten jungen Muslimen ist ein Anteil von über einem Fünftel festzustellen, der extreme antisemitische Ressentiments und Vorurteile artikuliert. Antichristliche Vorurteile in solch extremer Form finden sich hingegen auch in diesen beiden Gruppen deutlich seltener mit etwa 9%. Bei den Orthodoxen sind antisemitische Äußerungen nur bei 6,5% zu finden, bei den gering Religiösen nur zu 3%, also erheblich seltener.

Werden starke antisemitische oder antichristliche Vorurteile und/oder hohe Demokratiedistanz gemeinsam als Merkmale zusammengefasst, die eine Risikogruppe umschreiben, dann lässt sich auf Basis der vorliegenden Daten für fast ein Viertel der jungen Muslime eine solche Problematik erkennen (23,8%). Es handelt sich um eine nicht zu unterschätzende Minderheit mit deutlichen Anzeichen von Intoleranz, Demokratiedistanz bzw. autoritaristischen Zügen. Multivariat erweist sich, dass diese Merkmale bei traditionalistischen und fundamental orientierten Jugendlichen mit erheblich erhöhter Wahrscheinlichkeit auftreten, auch wenn sie selbst innerhalb dieser Orientierungsmuster ebenfalls nicht die jeweilige Mehrheit kennzeichnen.

Weiter ist auch hier festzustellen, dass diese Problemgruppe in zwei Untergruppen aufzuteilen ist, bei denen verschiedene Kombinationen von Risikofaktoren zu dem problematischen Einstellungsgefüge führen. Ein einheitliches Vorhersagemodell ist offenkundig den zu beobachtbaren Phänomenen nicht angemessen. Bei etwa der Hälfte der Jugendlichen mit extremen Haltungen im Sinne von religiöser Intoleranz und/oder Demokratiedistanz lassen diese

sich marginalisierungstheoretisch unter Bezug auf schlechte Bildungsoptionen, eigene Erfahrung von Diskriminierung und die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierungen von Muslimen in der Welt zureichend aufklären. Eine weitere Untergliederung nach religiösen Orientierungsmustern differenziert bei dieser Subgruppe, sieht man davon ab, dass die gering Religiösen nicht in dieses Muster gehören, nicht mehr wesentlich. Bei der anderen Hälfte hingegen, die sich nicht durch deutliche Nachteile mit Blick auf geringe Bildungschancen kennzeichnet, weisen die Faktoren auf andere Bedingungen hin. Hier gehen die Effekte deutlich stärker von religiösen Orientierungsmustern, vor allem von fundamentalen und traditionalistischen Orientierungen aus, die in Kombination mit kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen auf nationaler Ebene das Risiko erhöhen, zu dieser kritischen Gruppe mit hoher Demokratiedistanz und/oder religiöser Intoleranz zu gehören.

In der Schülerbefragung wurden sowohl Einstellungen zu personaler Gewalt insgesamt als auch Haltungen zu politisch-religiös motivierten Formen schwerer Gewalt erhoben. Hinsichtlich der Einstellungen zu personaler Gewalt allgemein bestätigen sich Befunde früherer Studien. Auch in der vorliegenden Studie ist bei den nichtmuslimischen Jugendlichen eine hohe religiöse Bindung mit einer Reduzierung von Gewaltbefürwortung verbunden, während bei den jungen Muslimen ein solcher gewaltreduzierender Effekt der Religiosität in der Gesamtstichprobe gar nicht, und bei einer Differenzierung nach Geschlecht nur bei weiblichen Jugendlichen zu erkennen ist. Analysen der selbstberichteten Gewaltdelinquenz gehen in die gleich Richtung: Während bei den Nichtmuslimen eine hohe Religiosität mit einer Reduzierung der Täterraten selbstberichteter Gewaltdelinquenz verbunden sind, ist bei den jungen Muslimen ein solcher gewaltreduzierender Effekt der Religion nicht zu erkennen. Eine Gewaltdelinquenz erhöhende Wirkung besteht indessen auch nicht, so dass sich im Falle von Muslimen die Feststellung, dass eine hohe religiöse Bindung im Falle des Islam gewaltbegünstigend wirken könnte, zumindest bezogen auf diese Formen interpersonaler Gewalt, empirisch als nicht haltbar erweist. Insoweit sind Befunde unserer früheren Studien hier in der Tendenz bestätigt worden (vgl. Wetzels & Brettfeld, 2003).

Weiter zeigt sich, dass Jugendliche, die ein hohes Maß an Demokratiedistanz und/oder starke religiös konnotierte Vorurteile und Intoleranz erkennen lassen, in deutlich höherem Maße allgemein gewaltbefürwortend eingestellt sind, als Jugendliche, bei denen solche autoritaristischen Einstellungsmuster nicht bestehen. Insoweit ist davon auszugehen, dass innerhalb der Gruppe derer, die starke Demokratiedistanz zeigen, auch ein erhöhtes Gewaltpotenzial verortet ist.

Multivariate Analysen zeigen weiter, dass anders als mit Blick auf religiöse Intoleranz oder Autoritarismus, die Unterschiede der Gewaltbefürwortung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen sich nicht allein auf schlechtere soziale Rahmenbedingungen und ungünstigere Bildungsoptionen zurückführen lassen. Dies bestätigt Befunde, die auch frühere Studien schon ermittelt haben (vgl. Enzmann et al., 2004). Entscheidend sind vielmehr, neben familiären Sozialisationsbedingungen – hier sind insbesondere Effekte elterlicher Gewalt zu nennen, welche die Gewaltakzeptanz deutlich erhöhen – auch traditionelle Geschlechtsrollenkonzepte, d.h. Vorstellungen von Männlichkeit, für die gewaltsame Durchsetzung ein positives Merkmal darzustellen scheint. Werden solche traditionellen Geschlechtsrollenkonzepte neben sozialstrukturellen Merkmalen und den Merkmalen familiärer Sozialisation statistisch

kontrolliert, dann lassen sich Unterschiede der Gewaltakzeptanz zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nicht mehr nachweisen.

Mit Blick auf Einstellungen zu massiven Formen politisch-religiös motivierter Gewalt findet sich eine positive, allerdings nur im mittleren Bereich liegende Korrelation mit den Einstellungen zu allgemeiner personengerichteter Gewalt. Die Haltungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt lassen sich von daher nicht darin auflösen.

Die weit überwiegende Mehrheit der jugendlichen Muslime steht Formen politisch-religiös motivierter Gewalt ablehnend gegenüber. Eine Minderheit, die einen Anteil von 11,1% ausmacht, und damit eine Quote, die etwa doppelt so hoch ist wie jene, die sich in der muslimischen Allgemeinbevölkerung findet (dort 5,9%), äußert Haltungen, die als gewaltlegitimierend mit Blick auf extreme Formen politisch-religiös motivierter Gewalt bezeichnet werden können.

Unterhalb dessen finden sich bei den Jugendlichen allerdings in Einzelbereichen durchaus höhere Quoten der Akzeptanz bestimmter Gewaltformen und -legitimationen. So sind etwa ein Viertel der Jugendlichen der Ansicht, dass Gewalt legitimierbar sei, wenn es um die Verbreitung und Durchsetzung des Islam geht. Diese Art der Legitimation offensiven Gewalteinsetzes mit religiöser Motivation, die gewaltsame Islamdurchsetzung und -verbreitung findet in der muslimischen Wohnbevölkerung mit 5,5% deutlich weniger Zustimmung. Ähnliches gilt mit Blick auf die individuelle Bereitschaft, Gewalt einzusetzen, wenn es der islamischen Gemeinschaft dient. Hier äußern sich unter den Jugendlichen 24% zustimmend, während in der Allgemeinbevölkerung nur 7,6% dies bejahen. Insoweit besteht bei den muslimischen Jugendlichen ein doch ganz erhebliches Potenzial junger Menschen, die sich als durchaus anfällig für Formen politischer Instrumentalisierung erweisen könnten, sofern Agitationen an diese Überzeugungen andocken.

Weiter erweist sich, dass die Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt im Falle schlechter sprachlich-sozialer Integration sowie bei Integrationseinstellungsmustern, die als segregationsorientiert zu bezeichnen sind, deutlich häufiger auftritt. Eine höhere Auftretenswahrscheinlichkeit findet sich ferner im Falle geringer Bildung. Mehrheitlich (zu mehr als zwei Drittel) handelt es sich bei Jugendlichen, die in diesem Sinne sich als gewaltakzeptierend beschreiben, um junge Männer. Auch die religiösen Orientierungsmuster haben einen Einfluss, wobei allerdings zu beachten ist, dass innerhalb der fundamental Orientierten eine hohe Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt zwar mit 16,8% eine erhöhte Rate aufweist, gleichwohl aber hier immer noch eine – freilich nicht unbedeutende – Minderheit betrifft. Auch bei traditionalistisch orientierten jungen Muslimen ist die Quote signifikant erhöht, während das bei Orthodoxen sowie gering Religiösen so nicht der Fall ist. Weiter zeigt sich, dass im Falle hoher Demokratiedistanz und ausgeprägter religiöser Vorurteile (Intoleranz) auch eine hohe Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt deutlich wahrscheinlicher ist.

Werden neben der Bildung und den Diskriminierungserfahrungen als Ausländer in Deutschland die Demokratiedistanz sowie die religiöse Intoleranz in multivariaten Analysen statistisch kontrolliert, ist ein signifikanter Effekt der religiösen Orientierungsmuster nicht mehr nachweisbar. Das heißt, dass auch innerhalb der jeweiligen Orientierungsmuster erhebliche

Unterschiede bestehen, die unter anderem mit sozialer Exklusion und deren Bewältigung in Zusammenhang zu bringen sind.

Betrachtet man die Gesamtgruppe der Jugendlichen, die ein hohes Maß an Demokratiedistanz und/oder hohe Ausprägungen religiöser Intoleranz (in erster Linie antisemitische Haltungen) und/oder ein hohes Maß an Legitimation politisch-religiös konnotierter Gewalt zeigen, als die relevante Risikogruppe, dann macht diese mit 29,2% mehr als ein Viertel der Stichprobe aus. Damit ist eine doch recht große Teilgruppe der jungen Muslime umschrieben, bei denen Haltungen existieren, die sich durch Intoleranz, Distanzierungen von grundlegenden Postulaten von Gleichheit und Demokratie sowie zu einem nicht unerheblichen Anteil auch durch Gewaltakzeptanz kennzeichnen. Diese Jugendlichen verteilen sich über die verschiedenen Muster religiöser Orientierung recht unterschiedlich. Am höchsten ist ihr Anteil unter den fundamental Orientierten mit 42,5%, was aber auch bedeutet, dass eine Mehrheit auch dieser Gruppe mit Blick auf die hier thematisierten Größen nicht als Risikogruppe zu charakterisieren ist. Vielmehr weisen die multivariaten Analysen darauf hin, dass vor allem geringe Bildung, schlechte sprachlich-soziale Integration sowie die Viktimisierung und Diskriminierung als Ausländer in Deutschland das Risiko einer solchen Entwicklung, auch innerhalb der nach ihren religiösen Orientierungsmustern klassifizierten Probanden, wesentlich zu erhöhen vermag. Insoweit ist, neben religiös gespeisten Haltungen, auch die Frage, wie sich die deutsche Aufnahmegesellschaft Muslimen gegenüber darstellt, welche Teilhabeoptionen einerseits und welche Exklusionserlebnisse andererseits davon ausgehen, mit Blick auf das hier fokussierte zentrale Problem von Radikalisierungspotenzialen von eminenter Bedeutung. Es erscheint jedoch wesentlich, die Existenz eines solchen Potenzials und dessen Bezüge nicht nur zu Merkmalen der von der Aufnahmegesellschaft gestalteten Optionen einer Teilhabe, sondern auch mit Blick auf religiöse gefärbte Vorurteile und Abgrenzungsbestrebungen zur Kenntnis zu nehmen und diese nicht, quasi als Preis für die Option eines die Grenzen der Religionsgemeinschaften überspannenden Dialoges, entgegen den hier vorgelegten und mehrfach abgesicherten Befunden zu ignorieren.

6 Die standardisierte Befragung von Studierenden

Ein weiteres Element der quantitativen Studienteile ist die standardisierte Befragung von Studierenden. Studierende werden in allgemeinen Bevölkerungsbefragungen generell nur unzureichend erreicht. Dies gilt in besonderem Maße für junge studierende Migranten, welche in der Zielgruppe der Muslime eine relativ kleine Minderheit darstellen. So ist der Anteil derer, die als muslimische Ausländer bzw. als junge Muslime mit Migrationshintergrund Gymnasien bzw. Schulformen besuchen, die zur Hochschulreife führen, nach Befunden früherer Studien so klein (vgl. Wetzels et al., 2001), dass separate Analysen der spezifischen Merkmale dieser Gruppe nur unzureichend abgesichert werden können, wenn nicht gezielte Modalitäten der Stichprobenziehung gewählt werden, die gerade diese Gruppe in den Blick nehmen. Dies gilt erst recht, wenn die Stichprobenziehung wie in der Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung, an das Einwohnermeldeamtsregister anknüpft und die Erhebung telefonisch durchgeführt wird, da die Mobilität der Studierenden hoch und ihre telefonische Erreichbarkeit zu den üblichen Zeiten schlecht ist. Zudem sind sie oftmals in den betreffenden

Registern nicht richtig geführt, d.h. nicht am Hochschulort bzw. ihrem Hauptaufenthaltort verzeichnet.

Die besondere Relevanz der Einbeziehung Studierender ergibt sich aus mehreren Überlegungen. Zum einen stellen Studierende die Gruppe jener jungen Erwachsenen dar, die künftig zu gewissen Anteilen wichtige gesellschaftliche Leitungs-, Gestaltungs- und Multiplikatorenfunktionen – teilweise in ihren Herkunftsländern, in die sie zurückkehren, teilweise aber auch in unserer Gesellschaft, sofern sie dauerhaft in Deutschland bleiben – innehaben werden. Insoweit sind sie eine in gesellschaftspolitischer Hinsicht besonders bedeutsame Gruppe, da sie künftig (zumindest teilweise) einen erheblichen gesellschaftlichen und politischen Einfluss zu entfalten vermögen.

Es handelt sich außerdem um eine recht spezielle Gruppe junger Migranten. So waren Studierenden – mit Blick auf ihre bisherige Bildungslaufbahn – in Relation zu anderen Migranten bereits überdurchschnittlich erfolgreich. Es kann davon ausgegangen werden, dass mindestens ein Teil von ihnen in ihrem weiteren beruflichen Werdegang erfolgreich sein wird. Gerade eine solche Teilpopulation erfolgreicher junger Migranten ist – beispielsweise im Kontext von Resilienzforschungen – von hohem sozialwissenschaftlichem Interesse. Bei ihnen lässt sich die Frage verfolgen, was junge Zuwanderer kennzeichnet, die die Belastungen und Anforderungen von Migrations- und Akkulturationsprozessen mit Blick auf die bereits erreichten und aus ihrer Bildungslaufbahn prospektiv weiter erwachsenden sozialen Teilhabeoptionen bislang positiv bewältigt haben.

Es handelt sich ferner um eine Teilgruppe, die unter eben diesem Aspekt von gelungener Bildung und sozialer Teilhabe für andere junge Menschen der jeweiligen ethnischen, nationalen bzw. auch religiös umschriebenen Bezugsgruppen Vorbild- und Orientierungsfunktion innehaben können.

Schließlich ist davon auszugehen, dass gerade in dieser Gruppe die gesellschaftlichen Bedingungen in Deutschland, wie sie sich für hier lebende Muslime darstellen, besonders sensibel wahrgenommen und auch kritisch betrachtet werden. Insoweit ist nicht auszuschließen, dass gerade unter gut gebildeten jungen Erwachsenen, wie sie durch Studierende repräsentiert werden, mögliche Marginalisierungsprozesse der eigenen Referenzgruppe, auch wenn unmittelbare persönliche Partizipationsnachteile in diesem Maße nicht gegeben sein sollten, im Sinne stellvertretender Viktimisierungswahrnehmungen einen besonderen Stellenwert einnehmen könnten.

6.1 Stichprobenziehung, Untersuchungsdurchführung und Rücklauf

Zielsetzung war in diesem Studienteil, zusätzlich zu den Schülerinnen und Schülern sowie den Muslimen, die mit der telefonischen Befragung der Stichprobe der Allgemeinbevölkerung erreicht wurden, etwa 150 muslimische Studierende zu erreichen und schriftlich zu befragen. Dieses Ziel konnte im Ergebnis erreicht werden, wobei allerdings Modifikationen des Feldzugangs erforderlich waren, die jedoch, in Relation zu der im Anschluss an die Machbarkeitsstudie vorgesehene Vorgehensweise, die Qualität der Stichprobe in Relation zur ursprünglichen Planung und damit auch die Aussagekraft dieses Studienteils verbessert haben dürften.

6.1.1 Stichprobenziehung und Methode der Untersuchungsdurchführung

In der Planung war zunächst vorgesehen, die Zielgruppe muslimischer Studierender in Form standardisierter schriftlicher Befragungen im Rahmen von Lehrveranstaltungen zu erreichen. In der im Vorfeld durchgeführten Machbarkeitsstudie hatte sich das noch als ein gangbarer Weg erwiesen. Bei einem ersten Feldzugang, der im Sommersemester 2005 an der Universität Hamburg an verschiedenen Fakultäten unternommen wurde, war diese Vorgehensweise auch zunächst weiter verfolgt worden. Durch die Befragung ganzer Vorlesungen und Seminare sollte eine unselektierte Stichprobe Studierender mit einem substantiellen Anteil an jungen Muslimen erreicht werden. Diese Methode erwies sich jedoch in mehrfacher Hinsicht als nachteilig und letztlich nicht Erfolg versprechend. So war die Mehrzahl der für die Durchführung einer solchen Befragung angesprochenen Dozenten und Professoren eher zurückhaltend. In der Regel wurde argumentiert, dass eine solche Erhebung während der Vorlesungszeit mit nicht vertretbaren Zeitverlusten verbunden sei und das Risiko beinhalte, dass die geplanten Lehrinhalte während des Semesters nicht komplett wie geplant vermittelt werden könnten. Insoweit wurden wir darauf verwiesen, die Studierenden darum zu bitten, nach der Vorlesung noch länger zu bleiben, um einen entsprechenden Fragebogen auszufüllen. Dies erwies sich indessen als wenig erfolgsträchtig.

Des Weiteren hat diese Verfahrensweise den Nachteil, dass damit aus organisatorischen wie auch wirtschaftlichen Gründen nur größere Lehrveranstaltungen und eine begrenzte Zahl an Fakultäten aufgesucht werden können, wodurch eine Clusterung zustande kommt, die zu unkontrollierbaren Verzerrungen führen kann. Ferner ist bei einer solchen Vorgehensweise keine genaue Bestimmung des Rücklaufs möglich, da unklar ist, wie viele Studierende sich aktuell in der Vorlesung jeweils befinden, wie viele am fraglichen Tag fehlen und wie viele sich trotz Anwesenheit nicht an der Befragung beteiligen.

Diese beiden weiteren Nachteile wären in Kauf zu nehmen, wenn gleichwohl auf diesem Wege eine substantielle Anzahl muslimischer Studierender wie auch nichtmuslimischer Studierender – als Vergleichsgruppe – zu erreichen gewesen wären, was indessen nach den unternommenen Versuchen zu scheitern drohte. Es war zu befürchten, dass sich ähnliche Probleme auch an den übrigen Hochschulstandorten zeigen würden.

Daraufhin wurde unsererseits das Zentrum für Studierende der Universität Hamburg um Unterstützung gebeten. Es wurde erörtert, ob und wie über Studentensekretariate von Universitäten eine postalische Befragung, basierend auf einer echten Zufallsstichprobe unter Verwendung der Adressbestände der Studentensekretariate möglich sei. Nachdem die Rücksprachen die technische Realisierbarkeit sowie eine prinzipielle Kooperationsbereitschaft ergaben, wurde die Entscheidung getroffen, die Befragung in Form einer standardisierten postalischen Befragung von Studierenden in Hamburg zu erproben und ggfs. auch an den anderen Orten in dieser Weise durchzuführen.

Die Studentensekretariate der Universitäten verfügen über entsprechende Daten- und Adressbestände ihrer immatrikulierten Studenten, was eine Stichprobenziehung nach bestimmten Kriterien ermöglicht. Dabei sind aber stets besondere Regelungen zur Einhaltung des Datenschutzes zu beachten (vgl. dazu weiter unten). Diese Art der Stichprobenziehung und der postalischen Erhebung ist auch in andern Kontexten, z.B. bei Befragungen zur

Studienmotivation und bei Evaluationen, durchaus üblich. Erfahrungswerte der Hochschulforschung zeigen, dass hier mit Rücklaufquoten zwischen 25% und 30% zu rechnen ist, was den üblichen Werten postalischer Befragungen auch außerhalb von Universitäten in etwa entspricht.

Um im Rahmen einer Zufallsstichprobe von Universitätsstudenten eine ausreichend große Anzahl muslimischer Studierender in einer ökonomisch vertretbaren Weise erreichen zu können, ist angesichts des zu erwartenden geringen Anteils von Muslimen an der Gesamtzahl der Studierenden, eine gezielte Einschränkung der in Bezug genommenen Grundgesamtheit erforderlich. Da die Religionszugehörigkeit nicht in den Daten- und Adressbeständen der Studentensekretariate ausgewiesen ist, war eine gezielte Auswahl oder eine Quotenstichprobe nach dem Kriterium der Religionszugehörigkeit nicht möglich.

Eine Selektion nach dem Kriterium des Vor- bzw. Nachnamens wurde von den Vertretern des Zentrums für Studierende aus Gründen der Arbeitsbelastung wie auch aus Gründen des Datenschutzes nicht für akzeptabel erachtet. Zudem würden so die nichtmuslimischen Studierenden, die als Vergleichsgruppe in diesem Untersuchungsteil einbezogen werden sollten, gezielt ausgesondert.

Nach Erörterung alternativer Ausfilterungsoptionen auf Basis verfügbarer, ökonomisch handhabbarer und unter Datenschutzgesichtspunkten praktikabler Informationen als Auswahl- und Einschränkungskriterien wurde, nach weiteren Rücksprachen mit dem Zentrum für Studierende, die Entscheidung getroffen, die Grundgesamtheit als die Gesamtheit der ausländischen Studierenden und der Studierenden mit einer ausländischen Hochschulzugangsberechtigung zu definieren. Weiter wurde festgelegt, dass keine Beschränkung auf bestimmte Fachrichtungen oder spezielle Nationalitäten erfolgt.

Um Ausfälle aufgrund von nicht erkannten Studienabbrechern zu vermeiden wurde weiter festgelegt, dass es sich um Studierende handeln sollte, die sich maximal im 12. Fachsemester ihres Studiums befinden. Eine solche gezielte Einschränkung der Grundgesamtheit war mit den vorhandenen Datenbeständen ohne Schwierigkeiten realisierbar.

Aufgrund der Erfahrungs- und Schätzwerten des Hamburger Zentrums für Studierende wurde davon ausgegangen, dass innerhalb der Population der ausländischen Studierenden mit einem Anteil von etwa 15%-25% Muslimen aus verschiedenen Nationen zu rechnen ist.³⁴ Die Stichprobenzielzahl dieses Studienteils war in den Planungen mit N=150 muslimischen Studierenden festgelegt worden. In Kombination mit einer Rücklaufquote, die sicherheitshalber konservativ mit 25% geschätzt wurde, ergab sich, geht man von einem 15-prozentigen Anteil der Muslime an der so definierten Population aus, das Erfordernis, eine Bruttostichprobe von N=4000 Studierenden (als Summe bezogen auf die vier einzubeziehenden Universitätsstandorte insgesamt) per Zufall aus der oben umschriebenen Grundgesamtheit zu ziehender Adressen von Studierenden anzuschreiben und um Befragungsteilnahme zu bitten.

Die für die Stichprobenziehung und anschließende Versendung erforderlichen Adressbestände befinden sich an den Universitäten (bei den dortigen Studierendensekretariaten bzw. Zentren für Studierenden). Diese Adressen konnten als individualisierte Informationen mit Angaben zur Person ohne die Zustimmung der Betroffenen seitens der Universitäten, aus Gründen des

34 Damit sichert eine realisierte Stichprobe, in der die erforderliche Nettostichprobengröße für Muslime erreicht wird regelmäßig zugleich auch ab, dass eine genügend große Vergleichsstichprobe von nichtmuslimischen Studierenden vorliegen wird.

Datenschutzes, nicht direkt unserer Forschungsgruppe zur Verfügung gestellt werden. Nach Abklärung mit dem Zentrum für Studierende in Hamburg wurde folgende Verfahrensweise als datenschutzrechtlich unbedenklich und praktikabel entwickelt: Es wurde durch das Zentrum für Studierende (i.e. Studentensekretariat), ohne direkte Beteiligung von Mitarbeitern unserer Forschungsgruppe, per Zufall (über einen computerisierten Zufallsalgorithmus, der auf die Adressbestände inkl. der definierten Filterkriterien angewendet werden konnte) eine Bruttostichprobe von 1000 Adressen aus der definierten Grundgesamtheit gezogen. Seitens unserer Forschungsgruppe wurden dem Studentensekretariat die noch nicht etikettierten Briefumschläge zur Versendung zur Verfügung gestellt. In diesen Umschlägen befanden sich jeweils ein Fragebogen, ein Anschreiben an die Studierenden sowie ein leerer Briefumschlag für die Rücksendung des ausgefüllten Fragebogens. Dieser war mit "Porto zahlt Empfänger" freigestempelt und mit der Adresse unserer Forschungsgruppe in Hamburg als Zustelladresse versehen. In dem Anschreiben wurden die Studierenden über Thema und Zielsetzung der Untersuchung, über die Freiwilligkeit ihrer Teilnahme sowie über die Anonymität der Datenerhebung informiert. Ferner wurden sie davon in Kenntnis gesetzt, dass unsere Forschungsgruppe keinerlei Kenntnisse über ihre Person oder die Adressen der Angeschriebenen besitzt. Vielmehr sind diese Informationen ausschließlich der jeweiligen Heimatuniversität bekannt. Die ausgefüllten Fragebögen wiederum sind den Institutionen, die Kenntnisse über die Adressbestände haben, nicht zugänglich. Da der ausgefüllte Fragebogen an unserer Forschungsgruppe zurückgesandt wurde, verfügt unsere Forschungsgruppe lediglich über jene Angaben, welche die befragten Personen uns freiwillig durch das Ausfüllen des Fragebogens mitteilten. Gleichzeitig wurde, da der Bruttostichprobenansatz bekannt ist, die Berechnung von Rücklaufquoten möglich.

Anfang des Wintersemesters 2005/2006 wurde diese Verfahrensweise zunächst nur in Hamburg erprobt. Es wurde eine Zufallsziehung im geplanten Umfang von Brutto N=1000 Adressen durchgeführt. Es zeigte sich ein Rücklauf von n=242 Fällen (24,2%), bei denen in 238 Fällen die Fragebögen auch ausgefüllt und verwertbar waren. Eine genauere Abschätzung, wie viele der Adressen fehlerhaft waren, weil die angeschriebenen Personen nicht mehr unter dieser Adresse leben, kann mit dieser Verfahrensweise nicht vorgenommen werden. Insofern ist der reale Rücklauf vermutlich etwas besser, kann aber vorliegend nur konservativ unter Bezug auf die tatsächlichen bekannten Beteiligungen in Relation zum Stichprobenbruttoansatz bestimmt werden. Insgesamt wurde damit in Hamburg etwa der Rücklauf erreicht, den wir auch angenommen hatten.

Daraufhin wurde bei den Universitäten Augsburg und Köln sowie bei der FU-Berlin um Unterstützung für eine gleichartige Erhebung an den dortigen Universitäten ersucht. In Augsburg und Köln wurde relativ kurzfristig und positiv auf diese Anfrage reagiert, so dass dort zum Ende des WS 2005/2006 die entsprechenden Erhebungen mit einer Bruttozufallsstichprobe von N=1000 angeschriebenen Adressen von Studierenden durchgeführt werden konnten. An der FU-Berlin wurde im zuständigen Studierendensekretariat auf das Erfordernis einer weiteren Prüfung unseres Anliegens, unter Aspekten des Datenschutzes und der Arbeitsbelastung, verwiesen. Schließlich wurde im Herbst 2006 mitgeteilt, dass an der FU eine solche Erhebung nicht realisiert werden könne. Dieser Ausfall konnte jedoch teilweise dadurch ausgeglichen werden, dass das Studentensekretariat der Charité in Berlin (Referat Studienangelegenheiten)

sich bereit erklärte, die Studie zu unterstützen und eine solche Zufallsziehung mit den entsprechenden Vorabfilterungen und anschließender Versendung durchzuführen. In Berlin fand die postalische Befragung zum Beginn des WS 2006/2007 statt.

6.1.2 Das Erhebungsinstrument

Ähnlich wie bei den Schülerinnen und Schülern war ein vorheriges Screening nach Religionszugehörigkeit und eine nachfolgende Beschränkung der Erhebung auf Muslime nicht möglich, was in diesem Studienteil einerseits dazu führt, dass eine Kontrastierung studierender Muslime mit Studierenden anderer Glaubensrichtungen, hier begrenzt auf Studierende mit Migrationshintergrund, möglich ist. Dies bedeutete andererseits, dass das Erhebungsinstrument auch die Erfassung von Nichtmuslimen, z.B. mit Blick auf die religionsbezogenen Fragen, zu beachten hatte.

Das Erhebungsinstrument in diesem Studienteil musste, da es sich um eine postalische Befragung handelte und der Rücklauf bei einem zu langen Instrument bekanntermaßen deutlich abfällt, in gewissen Teilbereichen gekürzt werden. Andererseits konnten, angesichts des Bildungsniveaus der Studierenden, bei denen Sprachkenntnisse regelmäßig eine Voraussetzung ihrer Zulassung zum Studium sind, auch etwas differenziertere Formulierungen verwendet werden. Insgesamt sollte das Erhebungsinstrument im Kernbereich mit den Instrumenten der Schülerbefragung und der Bevölkerungsbefragung vergleichbar sein.

In dem schließlich eingesetzten Fragebogen wird nach einem ersten Teil, der soziodemographische Daten enthält, über eine Frage nach dem religiösen Bekenntnis (unterteilt in christlich/islamisch/jüdisch/andere Bekenntnisse/keine Religionszugehörigkeit) eine Filterung vorgenommen. Für jedes Bekenntnis werden bezogen auf die Fragerichtung zwar gleichartige, aber an die verschiedenen Riten, Glaubensinhalte sowie Ge- und Verbote der verschiedenen religiösen Gemeinschaften angepasste Fragen verwendet. Diese wurden für jede Religionsgemeinschaft farblich unterschiedlich unterlegt, um die Orientierung der Befragten zu erleichtern.

Auch bei den Studierenden bot sich die Option, die Antwortskalen für einzelne Fragebogenbestandteile deutlich differenzierter zu gestalten, als dies in der telefonisch-mündlichen Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung möglich war. Bei den Fragen, die Einstellungen zu Inhalten und Regeln der Religion sowie zu politisch-religiös motivierter Gewalt beinhalten, wurde mit einer von -3 bis +3 reichenden Antwortskala gearbeitet, die mit 0 einen klar identifizierbaren Mittelpunkt für unentschiedene Haltungen beinhaltet. Dies ermöglicht es, eindeutige Zustimmungen von Ambivalenzen zu trennen und gestattet bessere Differenzierungen im Vergleich zu einer vierstufigen Skala.

Weitere Fragenblöcke, welche die sprachlich-soziale Integration mit Blick auf Sprachperformanz, Kontakte zwischen Zuwanderern und Einheimischen sowie als ausländerfeindlich erlebte Formen von Viktimisierung betreffen, wurden in ähnlicher Weise gestaltet, wie in dem Fragebogen, der bei Schülern verwendet wurde. Lediglich die Aspekte der Identifikation mit Deutschland wurden differenzierter erfasst. Hier wurden die emotionale Dimension von Heimatgefühlen und Zugehörigkeit, die subjektive politische Verortung als Bürger sowie die kulturelle Identifikation separat erfasst.

Bei der Befragung der Studierenden wurde auf differenziertere Abfragen des familiären Hintergrundes sowie eigener Delinquenz verzichtet, im Interesse einer möglichst hohen Rücklaufquote. Ein kleiner Teil des so eingesparten Fragebogenumfangs wurde dafür verwendet, den Studierenden zwei Fallvignetten mit historisch realen Begebenheiten (Bombenanschlag in London in 2005 sowie Luftwaffenangriff zur gezielten Tötung von Hamas-Führern in Gaza mit Kollateralschäden in 2002) zu präsentieren und ihre diesbezüglichen Bewertungen in einer Form zu erfragen, wie dies etwas eingeschränkter in Großbritannien – durch die Erhebung des Daily Telegraph unter Muslimen nach den Londoner Bombenattentaten – durchgeführt worden war.

6.1.3 Befragungsrücklauf und Merkmale der erreichten Analysestichprobe

In Hamburg, Augsburg und Köln wurden Bruttostichproben von N=1000 gezogen, in Berlin umfasste die Bruttostichprobe N=987 Adressen. Somit besteht die Gesamtbruttostichprobe aus N=3.987 zufällig gezogenen Adressen. Insgesamt beteiligten sich davon n=1.115 Studierende an der postalischen Befragung, was einem Rücklauf von 28% entspricht.

Tabelle 83: Stichprobenansatz und Rücklauf der postalischen Befragung Studierender in den vier Städten

	Brutto Stichprobe	Rücklauf (N)	Verwertbar (N)
Hamburg	1 000	242	238
Augsburg	1 000	330	323
Köln	1 000	358	357
Berlin	987	185	185
Total	3 987	1 115	1 103

N=12 dieser Fragebögen waren nicht ausgefüllt und daher ebenfalls als Ausfall zu bewerten, so dass bezogen auf die Analysestichprobe der verwertbaren Fragebögen der Rücklauf sich auf 27,7% beläuft, was im Bereich des Erwartungswertes einer solchen postalischen Befragung liegt.

Von den erreichten Studierenden waren n=195 (17,7%) Muslime, womit das anvisierte Ziel, eine Nettostichprobe von n=150 muslimischen Studierenden übertroffen werden konnte.

Tabelle 84: Verteilung der Religionszugehörigkeit in der erreichten Analysestichprobe der postalischen Befragung Studierender in den vier Städten

christlich	629	57.0%
islamisch	195	17.7%
andere Religion	43	3.9%
keine Religion	236	21.4%

Bezogen auf die Verteilung über die Hochschulstandorte wurde mit Blick auf die Städte Hamburg, Köln und Augsburg auch eine Streuung erreicht, die in etwa den Größenordnungen der Städte gerecht wird. Berlin ist indessen, nach dem Ausfall der FU, durch die Studierenden der Charité nur unvollkommen repräsentiert, auch was die Anteile der Muslime anbelangt. So stammen von den 195 erreichten Muslimen n=81 (41,5%) aus Hamburg, n=71 (36,4%) aus Köln, n=17 (8,7%) aus Augsburg und n=26 (13,3%) aus Berlin.

Mit der Stichprobe wurde eine breite Streuung über verschiedene Studienfächer erreicht. Die Nichtmuslime geben insgesamt 96 verschiedene Studienfächer an. Knapp drei Viertel der erreichten nichtmuslimischen Studierenden stammen aus den Geistes- und Sozialwissenschaften (n=604) und etwas mehr als ein Viertel aus den Natur- und Ingenieurwissenschaften (n=219).

Hinsichtlich der Studienfächer wurde auch bei den muslimischen Studierenden, wie gewünscht, eine breite Streuung erreicht. Unter den Muslimen sind 37 unterschiedliche Studienfächer vertreten (n=4 Befragte machten dazu keine Angabe). Knapp ein Drittel der Studierenden Muslime (n=57) ist im Bereich Natur- und Ingenieurwissenschaften verortet und etwa zwei Drittel (n=134) stammt aus Studiengängen, die den Geistes- und Sozialwissenschaften zuzuordnen sind.

Im Durchschnitt befinden sich die befragten Studierenden im 6. Semester. Der Mittelwert der Semester unterscheidet sich zwischen Muslimen (MW=6.47; SD=4.29) und Nichtmuslimen (MW=6.41; SD=4.6) nicht. Auch das Durchschnittsalter unterscheidet sich zwischen Muslimen (MW=26.0; SD=5.2) und Nichtmuslimen (MW=26.1; SD=5.0) nicht. Die Geschlechtsverteilung ist ebenfalls recht ähnlich (Muslime: 42,1% männlich; Nichtmuslime: 48,1% männlich).

Eine Analyse der Staatsangehörigkeit und der ethnischen Herkunft kommt zu dem Ergebnis, dass sich trotz der Ausfilterung, vermutlich wegen der Anknüpfung an eine ausländische Hochschulzugangsberechtigung, unter den Nichtmuslimen auch n=71 Studierende befinden, die als einheimische Deutsche in die Stichprobe gelangt sind. Diese werden bei den vergleichenden Analysen nicht einbezogen.

Hinsichtlich der nationalen Herkunft der Muslime wurde eine Streuung erreicht, die etwas diverser ist, als in der Stichprobe der muslimischen Allgemeinbevölkerung und in der Schülerstichprobe.

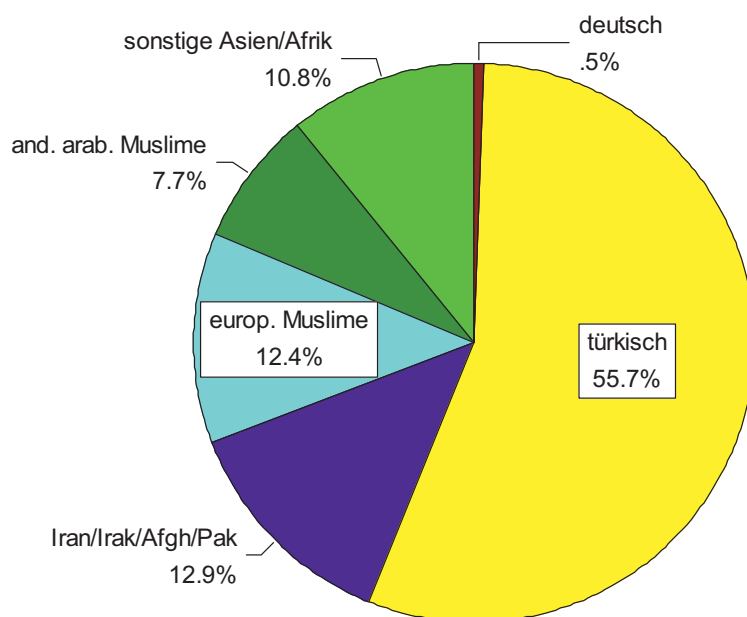


Abbildung 120: Nationale Herkunft der in der Analysestichprobe erreichten muslimischen Studierenden

Etwas mehr als die Hälfte der muslimischen Studierenden ist türkischer Herkunft. Der Anteil derer, die als Muslime aus asiatischen oder afrikanischen Ländern (ohne Nordafrika) stammen, ist mit 10,8% deutlich höher als in den beiden anderen Stichproben, was unter Bezug auf die Zielgruppe der Studierenden angesichts eines relevanten Anteils an Studenten, die sich nur zum Studium in Deutschland aufhalten, durchaus zu erwarten ist. Etwa ein Fünftel der Studierenden stammt aus Iran, Irak, Afghanistan, Pakistan oder arabischen Ländern. Mit 12,4% bilden auch die aus anderen europäischen Ländern stammenden Muslime eine relevante Teilgruppe.

Hinsichtlich der Art des religiösen Bekenntnisses finden sich in der Analysestichprobe zu etwas mehr als der Hälfte Sunniten, 12,5% Aleviten, 6,8% Schiiten und 3,1% Ahmadi. 20,3% geben keine spezielle Glaubensrichtung an und für n=3 sind hier fehlende Angaben zu verzeichnen.

Tabelle 85: *Art des religiösen Bekenntnisses der muslimischen Studierenden*

Sunniten	110 (57.3%)
Schiiten	13 (6.8%)
Aleviten	24 (12.5%)
Ahmadi	6 (3.1%)
keine spezielle Richtung	39 (20.3%)
gültige N	192

Die als Vergleichsgruppe herangezogenen nichtmuslimischen Studierenden sind zum Teil Aussiedler/Spätaussiedler oder Eingebürgerte deutsche Staatsbürger (7,7%). Die übrigen stammen weit überwiegend aus Südeuropa (7,5%) oder aus anderen europäischen Ländern (63,8%). Nichteuropäische Ausländer stellen einen Anteil von etwa einem Fünftel.

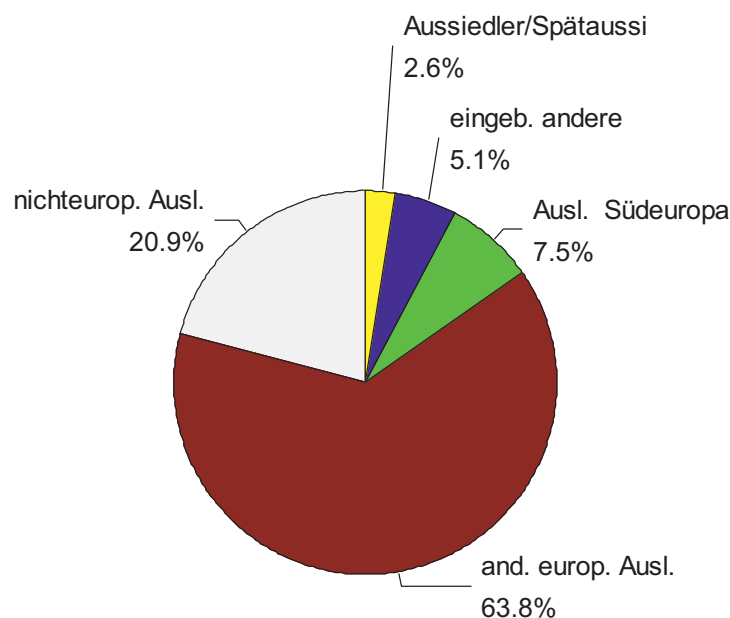


Abbildung 121: *Nationale Herkunft der in der Analysestichprobe erreichten nichtmuslimischen Studierenden*

Eine Differenzierung nach dem Zuwanderungsalter und dem Aufenthaltsgrund zeigt signifikante Unterschiede zwischen den Muslimen und den Nichtmuslimen ($\chi^2=168.50$; $df=4$; $p<.001$). Ein Fünftel der Nichtmuslime hält sich nur zum Studium in Deutschland auf. Bei den Nichtmuslimen sind es mit 29,6% etwas mehr.

Tabelle 86: Zuwanderungsalter muslimischer und nichtmuslimischer Studierender mit Migrationshintergrund

	Muslime (gültige N=192)	Nichtmuslime (gültige N=820)	total (N=1 012)
<i>Zuwanderungsalter:</i>			
in Deutschland geboren	43.8%	10.1%	16.5%
Kindes-/Jugendalter (bis 17 J.)	16.7%	7.4%	9.2%
Erwachsenenalter (18 u. älter)	16.7%	49.9%	43.6%
nur für wenige Semester in D	-	2.9%	2.4%
nur für die Dauer des Studiums in D	22.9%	29.6%	28.4%

Darüber hinaus ist bei den Nichtmuslimen eine kleine Gruppe von 2,9% enthalten, die sich nur für Teile des Studiums (wenige Semester) in Deutschland aufhält. Ansonsten sind von den Muslimen mehr als zwei Fünftel in Deutschland geboren, leben hier also mindestens in der zweiten Generation. Bei den Nichtmuslimen sind dies nur 10,1%. Demgegenüber sind fast die Hälfte der Nichtmuslime als Migranten erst im Erwachsenenalter nach Deutschland gekommen, bei den Muslimen ist diese Gruppe mit 16,7% bedeutend kleiner. Von daher ist zu erwarten, dass die muslimischen Studierenden sich etwas stärker in der deutschen Aufnahmegesellschaft verankert haben sollten, als das bei den Nichtmuslimen der Fall ist.

Auch hinsichtlich des Familienstandes findet sich ein Unterschied zwischen den muslimischen und den nichtmuslimischen Studierenden ($\chi^2=10.89$; $df=3$; $p<.05$).

Tabelle 87: Familienstand muslimischer und nichtmuslimischer Studierender mit Migrationshintergrund

	verheiratet	feste Partnerschaft	geschieden	ledig	gültige N
<i>Muslime</i>	26.4%	<u>5.7%</u>	1.6%	66.3%	193
<i>Nichtmuslime</i>	21.9%	13.9%	2.3%	61.9%	832
Total	22.7%	12.4%	2.1%	62.8%	1025

Während die muslimischen Studierenden zu 26,4% verheiratet sind, sind die Nichtmuslime nur zu 21,9% verheiratet. Der entscheidende Unterschied besteht in der Quote des Zusammenlebens in einer festen Partnerschaft. Das ist nur bei 5,7% der Muslime, demgegenüber aber bei 13,9% der Nichtmuslime der Fall. Auch hinsichtlich der Studierenden, die bereits Kinder haben, gibt es einen leichten, nicht signifikanten Unterschied. Während die Muslime zu 13,5% angeben, Kinder zu haben, ist das bei den Nichtmuslimen nur zu 11,8% der Fall.

Bezüglich der finanziellen Lebenssituation wurden die Studierenden gefragt, wie sie mit ihren finanziellen Mitteln zurecht kommen (fünfstufige Skala: ‚komme überhaupt nicht aus‘, ‚komme nur schlecht aus‘ es reicht gerade so‘, ‚komme gut aus‘, ‚komme sehr gut aus‘). In dieser Hinsicht unterscheiden sich die muslimischen und die nichtmuslimischen Studierenden nicht signifikant ($F_{[2,1020]}=2.64$ n.s.). Es ist in der Stichprobe lediglich eine leichte Tendenz etwas größerer finanzieller Probleme seitens der muslimischen Studierenden zu erkennen. Von diesen geben 18,8% an, mit den finanziellen Mitteln gar nicht oder nur schlecht zurecht zu kommen. Bei den Nichtmuslimen liegt diese Rate bei 14,3%.

6.1.4 Zwischenfazit: Rücklauf und Analysestichprobe

Insgesamt wurden im Wege einer Zufallstichprobe insgesamt N=1.103 Studierende erreicht. Die Rücklaufquote der postalischen standardisierten Befragung liegt mit 27,7% in einem Bereich, der für Befragungen dieser Art als üblich zu bezeichnen ist. In der erreichten Stichprobe befinden sich n=195 muslimische Studierende, womit die für diesen Studienteil anvisierte Zielzahl übertroffen werden konnte. Die Studierenden verteilen sich über eine große Zahl verschiedener Studiengänge, womit auch eine breite Streuung realisiert werden konnte. Dies gilt auch hinsichtlich der Semesterstufen und des Lebensalters. Hinsichtlich der regionalen Verteilung ist allerdings der Standort Berlin in dieser Stichprobe unterrepräsentiert. Die übrigen Orte sind in etwa so vertreten, wie es angesichts der Größe dieser Städte als angemessen zu bezeichnen ist. Insgesamt dürfte mit dieser Stichprobe, im Rahmen des in dieser Studie möglichen, eine Annäherung an Repräsentativität in höherem Maße erzielt worden sein, als es bei der ursprünglich vorgesehenen Verfahrensweise einer Befragung in Lehrveranstaltungen angesichts der vorfindlichen Rahmenbedingungen möglich gewesen wäre.

6.2 Verhältnis zu Deutschland als Aufnahmeland, sprachlich- soziale Integration und Einstellungen zu Integration

Im Folgenden wird zum einen auf die Ausprägung der Identifikation und Verbundenheit der Studierenden mit Deutschland sowie ihre praktische sprachliche und soziale Integration eingegangen. Daneben werden über die individuelle Ausgestaltung der eigenen Integration hinaus auch generellere Einstellungen zur Integration thematisiert, welche Fragen im Spannungsfeld von Assimilation, Anpassung an das Aufnahmeland, Erhalt der eigenen kulturellen Identität und Abgrenzung bis hin zu Segregation betreffen.

6.2.1 Dimensionen der Verbundenheit mit Deutschland

Die Studierenden wurden differenzierter nach ihrem Verhältnis zu Deutschland befragt, als das bei den Befragungen der Allgemeinbevölkerung einerseits (aufgrund der dort zu beachtenden Restriktionen der Befragungsmodus) und bei den Schülern andererseits (aufgrund der zu erwartenden Verständnisprobleme insbesondere in den unteren Bildungsstufen, in denen die Muslime zudem überrepräsentiert sind), möglich war. Bei den befragten Studierenden wurde hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Deutschland unterschieden zwischen (1) der Dimension der politischen Selbstverortung und Zugehörigkeit (als Staatsbürger), (2) der emotionalen Verortung und Identifikation, operationalisiert als Heimatgefühl, sowie (3) der kulturellen Verbundenheit, die nicht nur an Sitten und Gebräuche, sondern auch an Aspekte von bildender Kunst, Literatur, Musik oder Philosophie anknüpfen kann (im Sinne einer Faszination und daraus resultierenden Verbundenheitsgefühlen).

Hinsichtlich der Selbstverortung als Bürger äußern 28,1% der muslimischen Studierenden eine stärkere Zugehörigkeit in Bezug auf Deutschland. Etwa genausoviele fühlen sich als Bürger sowohl ihres Heimatlandes als auch Deutschlands und etwas mehr als ein Drittel (35,9%) fühlt sich in erster Linie als Bürger des Herkunftslandes. 8,6% erklären, weder die eine noch die andere Zuordnung vornehmen zu wollen (d.h. auch keine Zuordnung, die gleichermaßen beide Länder umfasst).

Tabelle 88: Selbstverortung als Deutscher oder als Angehöriger des Herkunftslandes ,Welchem Land fühlen Sie sich als Bürger zugehörig? Vergleich muslimischer und nichtmuslimischer Studierender

	nur Deutschland	eher Deutschland	beiden	eher Herkunfts-land	nur Herkunfts-land	weder noch
<i>Muslime</i>	7.6%	20.5%	27.6%	<u>18.9%</u>	16.8%	8.6%
<i>Nichtmuslime</i>	<u>2.7%</u>	<u>13.9%</u>	29.4%	26.1%	20.5%	7.3%
Total	3.7%	15.2%	29.0%	24.7%	19.8%	7.5%

Anmerkung: Signifikant überdurchschnittliche Raten sind fett hervorgehoben, signifikant unterdurchschnittliche Raten sind unterstrichen.

In dieser Hinsicht unterscheiden sich die muslimischen und die nichtmuslimischen Studierenden signifikant ($\chi^2=18.58$; $df=5$; $p<.01$): Nichtmuslimischen Studierenden definieren sich häufiger (46,6%) als Bürger ihres Herkunftslandes und nur 16,6% eher oder ausschließlich als Bürger Deutschlands. Hinsichtlich des Beheimatungsgefühls, der Frage, wo man zu Hause ist, stellt sich die Verteilung etwas anders dar.

Tabelle 89: Selbstverortung als Deutscher oder als Angehöriger des Herkunftslandes ,In welchem Land sind Sie zu Hause/beheimatet? Vergleich muslimischer und nichtmuslimischer Studierender

	nur Deutschland	eher Deutschland	beiden	eher Herkunfts-land	nur Herkunfts-land	weder noch
<i>Muslime</i>	14.1%	25.9%	<u>25.4%</u>	15.1%	16.2%	3.2%
<i>Nichtmuslime</i>	<u>6.9%</u>	<u>19.3%</u>	35.2%	19.5%	15.9%	3.1%
Total	8.3%	20.6%	33.3%	18.6%	16.0%	3.2%

Anmerkung: Signifikant überdurchschnittliche Raten sind fett hervorgehoben, signifikant unterdurchschnittliche Raten sind unterstrichen.

Deutlich mehr als ein Drittel der muslimischen Studierenden (40%) fühlt sich in Deutschland zu Hause, ein weiteres Viertel sowohl in Deutschland als auch im Herkunftsland und 31,3% primär in ihrem Herkunftsland. Hier ist auch die Quote derer, die keine klare Zuordnung treffen möchte deutlich kleiner. Von den nichtmuslimischen Studierenden fühlt sich demgegenüber ein deutlich größerer Teil sowohl im Herkunftsland als auch in Deutschland zu Hause, weitere 26,2% in Deutschland und 35,4% in ihrem Herkunftsland, d.h. unter ihnen ist ein Heimatgefühl bezogen auf Deutschland signifikant seltener anzutreffen ($\chi^2=18.14$; $df=5$; $p<.01$).

Die Angaben zur kulturellen Verbundenheit zeigen nochmals andere Verteilungen, die darauf hinweisen, welche Relevanz die Kultur des Herkunftslandes auch für einen erheblichen Teil jener hat, die sich als Bürger Deutschlands beschreiben oder sich in Deutschland zu Hause fühlen.

Tabelle 90: Selbstverortung als Deutscher oder als Angehöriger des Herkunftslandes, junge Muslime und nichtmuslimische Studierende mit Migrationshintergrund im Vergleich: ‚Welchem Land fühlen Sie sich kulturell verbunden?‘

	nur Deutschland	eher Deutschland	beiden	eher Herkunfts- land	nur Herkunfts- land	weder noch
<i>Muslime</i>	2.2%	8.1%	34.6%	31.9%	20.5%	2.7%
<i>Nichtmuslime</i>	2.1%	6.0%	37.8%	32.2%	19.5%	2.5%
Total	2.1%	6.4%	37.1%	32.1%	19.7%	2.5%

Anmerkung: Signifikant überdurchschnittliche Raten sind fett hervorgehoben, signifikant unterdurchschnittliche Raten sind unterstrichen.

So geben nur 10,3% der muslimischen Studierenden an, sich kulturell in erster Linie mit Deutschland verbunden zu fühlen, 34,6% äußern eine doppelte Verbundenheit in dieser Hinsicht und die Mehrheit von 52,4% äußert eine kulturelle Verbundenheit in erster Linie mit ihrem Herkunftsland. Interessanterweise unterscheiden sich die muslimischen und die nichtmuslimischen Studierenden in dieser Hinsicht nicht signifikant ($\chi^2=1.56$; $df=5$; $p<.01$). Das heißt, die stärkere politische Verbundenheit wie auch die höhere Rate derer, die sich in Deutschland zu Hause fühlt geht bei den muslimischen Studierenden nicht mit einer kulturellen Orientierung auf das Aufnahmeland einher. Hier spielt nach wie vor die Herkunftskultur eine ganz bedeutende Rolle. Die Kultur ist in dieser Hinsicht der entscheidende Anknüpfungspunkt für die Verbundenheit mit der eigenen nationalen/ethnischen Herkunft, unabhängig von der Frage der Religionszugehörigkeit.

Eine Faktorenanalyse dieser drei Items führt zu einer einfaktoriellen Lösung die 71,2% der Varianz aufklärt. Die Items bilden insofern eine gemeinsame latente Dimension ab, die als Verbundenheit mit Deutschland umschrieben werden kann. Eine auf Basis dieser drei Items gebildete Skala ist mit $\text{Alpha}=.80$ auch hinsichtlich ihrer internen Konsistenz zufrieden stellend. In der Gesamtstichprobe weist diese Skala, bei der die Ausprägung 'weder noch' nicht in die Berechnung des Skalenwertes eingeht (da hier keine Verortung vorgenommen wird) einen Mittelwert von $MW=2.60$ ($SD=.91$) auf. Die muslimischen Studierenden weisen hier mit $MW=2.76$ ($SD=.99$) einen signifikant höheren Mittelwert auf als die Nichtmuslime ($MW=2.56$; $SD=.89$) ($F_{[1,927]}=7.06$; $p<.01$). Von den Muslimen weisen ein Drittel (33,1%) einen Skalenwert von >3 auf und bringen damit eine überwiegende Verbundenheit mit Deutschland zum Ausdruck, bei den Nichtmuslimen liegt diese Quote mit 23,4% deutlich niedriger.

6.2.2 Soziale Kontakte und Sprachgebrauch im Alltag

Zur Erfassung im Alltag gelebter Beziehungen zur deutschen Aufnahmegesellschaft wurden die Studierenden, in ähnlicher Weise wie dies auch in den Befragungen der Schüler und der Allgemeinbevölkerung vorgenommen wurde, zum Anteil Deutscher unter ihren Freunden befragt. Von den muslimischen Studierenden geben hier knapp ein Viertel an, dass ihre Freunde überwiegend oder ausschließlich Deutsche sind, bei einem weiteren Drittel besteht der Freundeskreis etwa zur Hälfte aus Deutschen. Nur 6% geben an, dass sie gar keine deutschen Freunde haben und mehr als ein Drittel (38,6%), dass nur wenige ihrer Freunde Deutsche seien. Damit ist der über Freunde vermittelte Kontakt zur deutschen Gesellschaft bei den Studierenden deutlich besser als unter den Jugendlichen, wo fast zwei Drittel gar keine oder nur wenige deutsche Freunde angaben. Die Beziehungen zu Deutschen als Freunden ist bei den

Studierenden auch etwas besser als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung, wo nur 17,7% (gegenüber hier nun 24,5%) berichteten, dass ihre Freunde überwiegend oder nur Deutsche seien. Die Verteilung für muslimische und nichtmuslimische Studierende unterscheidet sich hinsichtlich dieses Aspektes von Freundschaftsbeziehungen nicht signifikant ($\chi^2=9.05$; $df=4$; n.s.).

Tabelle 91: Anteil einheimischer Deutscher unter den Freunden bei muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden

	gar keine Deutschen	nur wenige Deutsche	etwa die Hälfte Deutsche	überwieg. Deutsche	nur Deutsche
<i>Muslime</i>	6.0%	38.6%	31.0%	21.2%	3.3%
<i>Nichtmuslime</i>	3.8%	33.9%	30.1%	30.5%	1.7%
Total	4.2%	34.8%	30.3%	28.7%	2.0%

Hinsichtlich des Sprachgebrauchs ist einerseits zu erwarten, dass bei muslimischen Studierenden, wie auch bei Studierenden mit Migrationshintergrund, bei denen keine islamische Religionszugehörigkeit besteht, schon aufgrund der Tatsache ihrer höheren Bildung sowie dem Umstand, dass in der Regel eine Studienzulassung an sprachliche Mindestvoraussetzungen geknüpft ist, bessere Ausgangsvoraussetzungen hinsichtlich ihrer Sprachkenntnisse bestehen, als das in der Allgemeinbevölkerung so anzunehmen ist. Andererseits ist damit noch nichts über die Sprachperformanz ausgesagt, d.h. die Verwendung der deutschen Sprache im Freundeskreis oder im Kontext von Familie und Privatheit, hier beschrieben als Sprachgebrauch zu Hause. Etwa ein Drittel (31,4%) der muslimischen Studierenden sprechen zu Hause überwiegend Deutsch. Im Freundeskreis liegt diese Quote mit 54,7% sogar deutlich über der Hälfte. Diese Raten liegen in einem ähnlichen Bereich, wie sie auch bei den Schülerinnen und Schülern festzustellen waren und sind deutlich höher als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung festgestellt wurde, was so auch, angesichts der Kontakte im Studium und dem Bildungsniveau der hier fokussierten Gruppe, durchaus den Erwartungen entspricht.

Tabelle 92: Sprachperformanz; Gebrauch der deutschen Sprache zu Hause und im Freundeskreis

	nie Deutsch	selten Deutsch	gleich häufig Deutsch und Muttersprache	häufiger Deutsch	nur Deutsch
Zu Hause					
<i>Muslime</i>	13.5%	27.6%	27.6%	19.5%	11.9%
<i>Nichtmuslime</i>	25.5%	20.3%	16.4%	16.0%	21.8%
Mit Freunden in der Freizeit					
<i>Muslime</i>	1.6%	12.6%	31.1%	32.8%	21.9%
<i>Nichtmuslime</i>	2.9%	16.3%	31.6%	32.0%	17.1%

Hinsichtlich des Sprachgebrauch in der Freizeit unterscheiden sich die muslimischen und die nichtmuslimischen Studierenden nicht signifikant ($\chi^2=4.07$; $df=4$; n.s.). Bezogen auf den Sprachgebrauch im Privatbereich findet sich sehr wohl ein Unterschied ($\chi^2=31.14$; $df=4$; $p<.001$), der darauf zurückzuführen ist, dass sich der Sprachgebrauch bei den Nichtmuslimen etwas stärker polarisiert darstellt. Die Quoten derer, die zu Hause nie Deutsch sprechen, ist bei den Nichtmuslimen deutlich höher. Ebenso ist die Quote derer, die zu Hause nur Deutsch

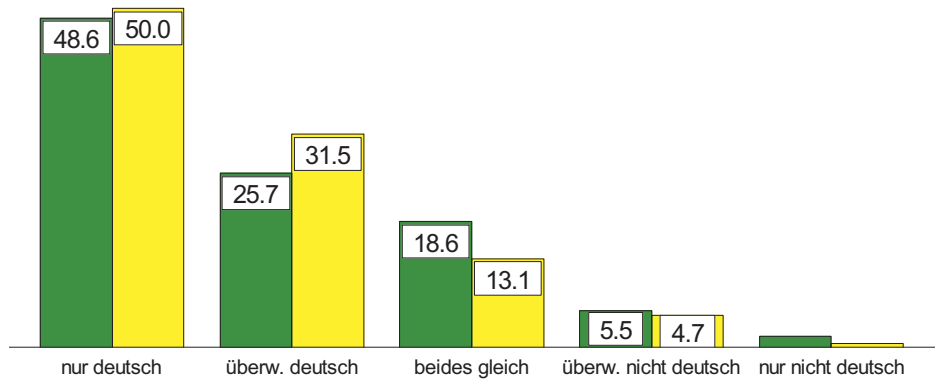
sprechen deutlich erhöht, während eine Zweisprachigkeit zu etwa gleichen Teilen hier seltener anzutreffen ist.

Neben dem Sprachgebrauch in den unmittelbaren sozialen Kontakten im Familien- und Freundeskreis wurde auch die Sprache im Kontext des Mediennutzungsverhaltens erfasst. Bezogen auf die Zeitungsektüre beschreiben drei Viertel der muslimischen Studierenden eine überwiegende Rezeption deutschsprachiger Publikationen (74,3%). Nur eine Minderheit von 7,1% konsumiert überwiegend oder ausschließlich Printmedien in einer anderen Sprache als der Deutschen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die muslimischen und die nichtmuslimischen Studierenden nicht signifikant ($\chi^2=6.64$; $df=4$; n.s.). Damit ist im Bereich der Printmedien die Orientierung an nichtdeutschen Publikationen unter den Studierenden erheblich niedriger als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung (dort 32,1% überwiegend oder ausschließlich nichtdeutsche Zeitungen).

Mit Blick auf das Medium Fernsehen stellen sich die Befunde leicht anders dar. Zwar geben auch hier mit 70,7% die meisten muslimischen Studierenden an, ausschließlich oder überwiegend deutsche Fernsehsendungen anzuschauen. Die Quote derer, die auf der anderen Seite überwiegend nichtdeutsche Fernsehsendungen anschaut ist indessen mit 9,3% ein wenig höher als im Falle der Printmedien. In diesem Punkte unterscheiden sich die muslimischen und die nichtmuslimischen Studierenden zudem signifikant ($\chi^2=657.85$; $df=4$; $p<.001$), was darauf zurückzuführen ist, dass die Quote derer, die ausschließlich deutschsprachige Fernsehsendungen konsumiert, bei den nichtmuslimischen Studierenden etwas höher ausfällt.

Gleichwohl ist bei den muslimischen Studierenden, in Relation zur muslimischen Allgemeinbevölkerung, eine deutlich stärkere Tendenz festzustellen, sich auch beim Fernsehkonsum auf deutschsprachige Sendungen zu konzentrieren. In der Allgemeinbevölkerung fiel die Rate derer, die ausschließlich oder überwiegend Sendungen schauen, die nicht in deutscher Sprache ausgestrahlt werden, mit 31,7% mehr als dreimal so hoch aus. Bei den jugendlichen Schülern lag sie mit 19,3% etwa doppelt so hoch wie bei den Studierenden. Insoweit kann in dieser Hinsicht eine, mit Blick auf die deutsche Sprache, deutlich stärkere Orientierung der muslimischen Studierenden, sowohl im Bereich der Printmedien als auch im Bereich des Fernsehens, an der Sprache der deutschen Aufnahmegesellschaft festgestellt werden.

Zeitschriften/Zeitungen lesen



Fernsehen schauen

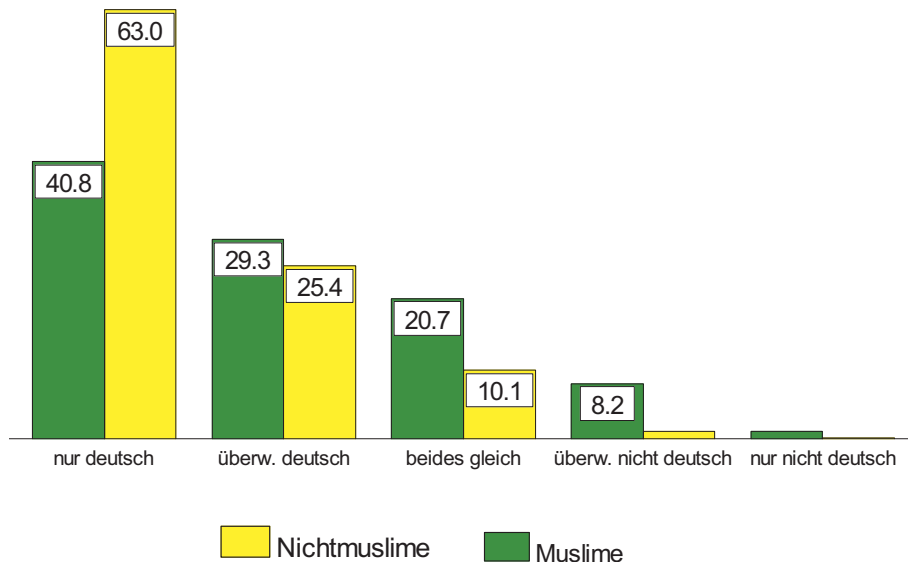


Abbildung 122: Sprachgebrauch bei Medienkonsum (Fernsehen und Zeitungen/Zeitschriften): Muslimische und nichtmuslimische Studierende

Aus den Indikatoren des Sprachgebrauchs in der Freizeit, dem Sprachgebrauch bei der Mediennutzung, des Anteils Deutscher unter den Freunden und der Skala zur Verbundenheit mit Deutschland wurde eine Skala der praktischen sprachlich-sozialen Integration gebildet. Diese ist mit $\text{Alpha}=.68$ für Gruppenvergleiche noch ausreichend intern konsistent. Sie hat einen Wertebereich von 1 bis 5 und hat in dieser Stichprobe einen Mittelwert von $\text{MW}=3.52$ ($\text{SD}=.62$). Wie die folgende Abbildung zeigt ist die Verteilung linksschief, d.h. die Mehrzahl der Probanden erweist sich als sprachlich-sozial eher gut integriert. 79,7% der Gesamtstichprobe erreichen einen Wert über dem absoluten Skalenmittelpunkt (Wert >3) und sind damit in dem Bereich der eher als gut zu bezeichnenden sprachlich-sozialen Integration angesiedelt. Signifikante Unterschiede zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden finden sich in dieser Skala nicht.

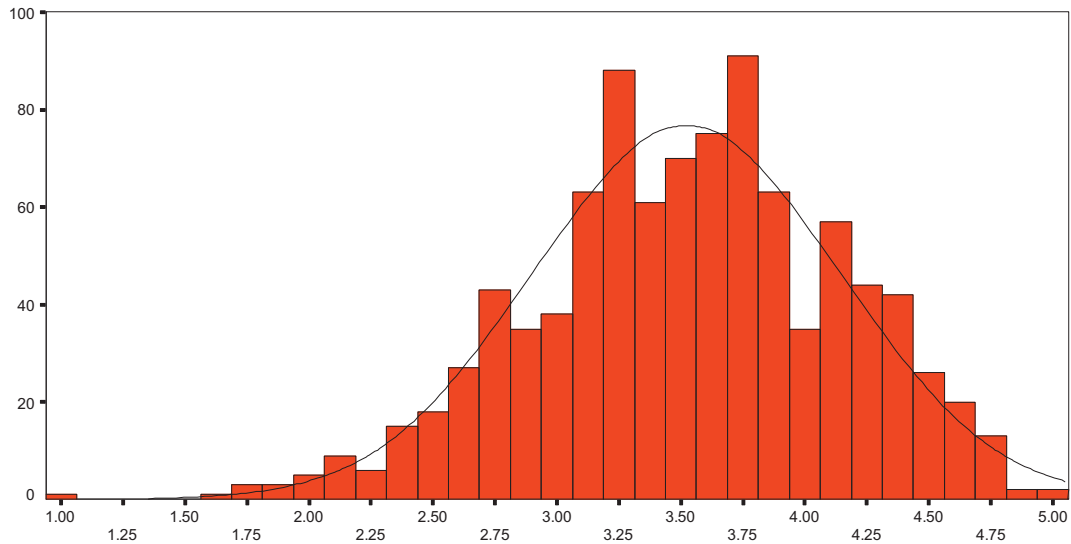


Abbildung 123: Verteilung der Skalenwerte in der Skala praktische sprachlich-soziale Integration in der Stichprobe der Studierenden in Prozent je Skalenwert

Eine Analyse, welche die Studierenden nach dem Zeitpunkt ihrer Zuwanderung differenziert betrachtet und dabei die Gruppe derer gesondert hervorhebt, die sich nur zum Studium in Deutschland aufhalten und die anschließend Deutschland wieder verlassen wollen (in der Regel in der Absicht, in ihr Herkunftsland zurückzukehren) zeigt, dass sich die praktische sprachlich-soziale Integration zwischen diesen Gruppen signifikant unterscheidet ($F_{[3,935]}=28.44$; $p<.001$). Die höchsten Werte finden sich für jene Studierenden, die im Kindes- oder Jugendalter nach Deutschland gekommen sind. Für diejenigen, die entweder in Deutschland geboren wurden oder erst nach dem Jugendalter zugewandert sind und sich nicht nur zum Studium in Deutschland aufhalten, fallen die Werte etwas niedriger aus und unterscheiden sich untereinander nicht mehr. Die erwartungsgemäß niedrigsten, gleichwohl aber immer noch über dem Skalenmittelpunkt und damit im Bereich gelungener sprachlich-sozialer Einbindung liegenden Werte finden sich für die Studierenden, die sich nur zum Studium in Deutschland aufhalten.

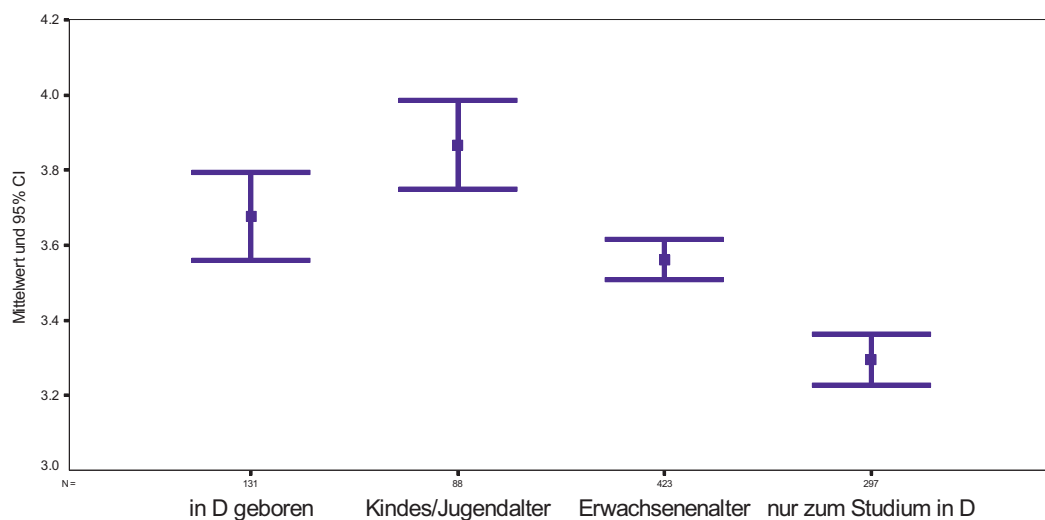


Abbildung 124: Mittelwerte und 95% Konfidenzintervall der praktischen sprachlich-sozialen Integration nach Zuwanderungsalter und Verbleibsorientierung bei Studierenden mit Migrationshintergrund (Muslime und Nichtmuslime)

Auf Basis dieser Skala wurde, in gleicher Weise wie in den Befragungen der jugendlichen Schüler und der Stichprobe der muslimischen Allgemeinbevölkerung, ein kategorialer Indikator des Grades der praktischen sprachlich sozialen Integration gebildet.³⁵

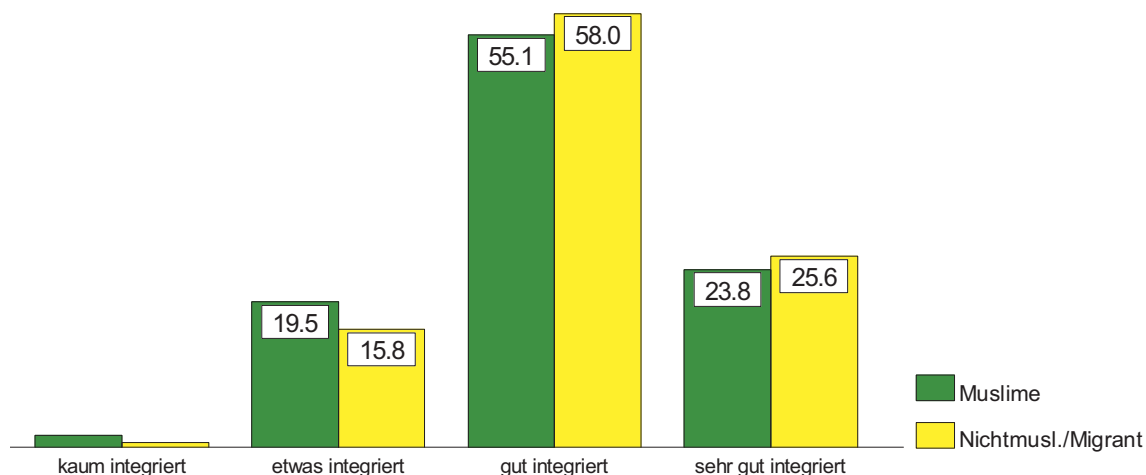


Abbildung 125: Verteilung der Ausprägung der Qualität praktischer sprachlich- sozialer Integration in der Stichprobe der Studierenden in Prozent

Danach sind 78,9% der muslimischen Studierenden in sprachlich-sozialer Hinsicht als gut oder sehr gut integriert und nur 1,6% als schlecht sowie 19,5% als mäßig integriert zu kennzeichnen. Auch wenn die Skalenbildung hier etwas anders erfolgte als bei den Schülerinnen und Schülern sowie der muslimischen Allgemeinbevölkerung (aufgrund der differenzierteren Abfrage der Verbundenheit mit Deutschland) so ist ein erheblicher Unterschied zu vermerken.

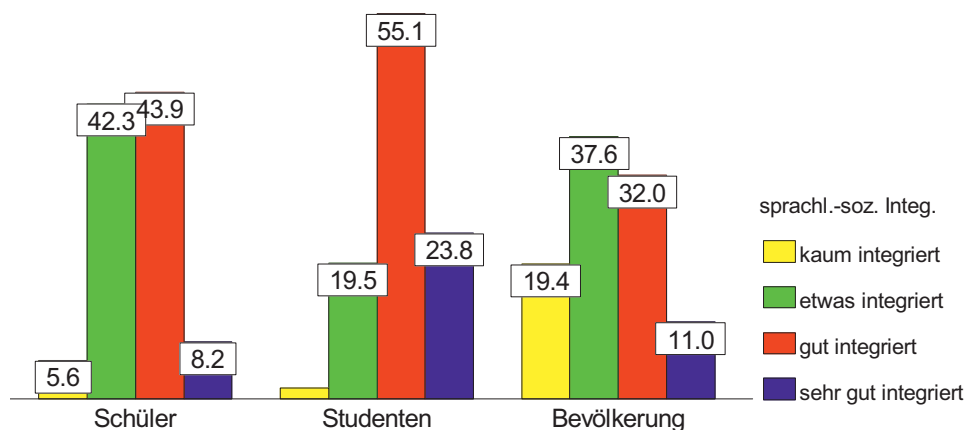


Abbildung 126: Qualität praktischer sprachlich- sozialer Integration bei muslimischen Schülern, Studenten und der Allgemeinbevölkerung (in Prozent innerhalb der Gruppen)

Die Quote der muslimischen Studierenden mit gewissen Defiziten im Bereich der praktischen sprachlich-sozialen Integration liegt mit (21,1%) bei knapp einem Drittel dessen, was bezogen

35 Personen mit Skalenwerten <2 werden als schlecht sprachlich-sozial integriert, bei Skalenwerten >=2 und <3 als mäßig, bei Skalenwerten >=3 und <4 als zufrieden stellend bis gut und bei Skalenwerten >=4 als gut bis sehr gut sprachlich-sozial integriert kategorisiert.

auf die muslimische Allgemeinbevölkerung festzustellen war (57%) und weniger als halb so hoch wie unter den muslimischen Schülerinnen und Schülern (47,9%).

6.2.3 Einstellungen zu Integration

Den Studierenden wurden auch jene Fragen bezüglich ihrer Einstellung zu Integrationsaspekten vorgelegt, die in den beiden anderen standardisierten Befragungen verwendet wurden. Die Einleitungsfrage lautete hier: "In Deutschland leben viele Zuwanderer aus verschiedenen Ländern. Wie sollten sich Ihrer Meinung nach Ausländer in Deutschland verhalten?"

In der folgenden Tabelle ist die Verteilung der Angaben, getrennt für muslimische und nichtmuslimische Studierende, für die Einzelitems wiedergegeben, die sich inhaltlich auch hier um die Bewertung eines Strebens um Beibehaltung der Kultur des Herkunftslandes, die Anpassung des Verhaltens an die Kultur des Aufnahmelandes Deutschland sowie die Akzeptanz und Befürwortung von sozialer Segregation ranken. Die Antwortmöglichkeiten reichten hier von 1 (stimmt nicht) bis 4 (stimmt genau).

Tabelle 93: Einstellungen zu Integration: Verteilung der Angaben auf Einzelitems bei muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden

	muslimische Studierende			nichtmuslimische Studierende		
	MW	SD	% Ja*	MW	SD	% Ja*
Ausländer in Deutschland sollten ihre Kultur beibehalten.	3.32	.71	90.0	3.06	.70	82.8
Zuwanderer, die nach Deutschland kommen, sollten ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen.	2.79	.92	67.5	3.24	.74	86.9
Ausländer, die in Deutschland ihre Kultur behalten möchten, sollten unter sich bleiben.	1.37	.73	7.4	1.53	.82	13.0
Menschen aus verschiedenen Ländern sollten voneinander getrennt leben, um Probleme zu vermeiden.	1.29	.61	4.7	1.35	.61	4.9

* Skalenwerte > 2

Die muslimischen Studierenden halten nahezu alle eine Beibehaltung der Kultur des Herkunftslandes für richtig. Gleichzeitig betonen etwa zwei Drittel das Erfordernis einer Anpassung des Verhaltens an die Gepflogenheiten der deutschen Gesellschaft. Eine Befürwortung von Segregation, sei es zwecks Erhalt der Kultur oder aber zur Vermeidung von Konflikten, findet sich nur bei einer kleinen Minderheit.

Die Hervorhebung der Beibehaltung der eigenen Kultur ist damit bei Studierenden, jugendlichen Schülern und der muslimischen Allgemeinbevölkerung in vergleichbarer Weise extrem weit verbreitet. Die Befürwortung einer Anpassung an die Kultur des Aufnahmelandes ist demgegenüber bei den Studierenden stärker verbreitet als bei den Jugendlichen, liegt aber noch etwas unterhalb der Raten, die in der muslimischen Allgemeinbevölkerung gefunden wurden. Eine Befürwortung von Segregationstendenzen ist demgegenüber bei den Studierenden am seltensten anzutreffen. Die Quote liegt hier bei nur etwa einem Drittel dessen, was sich bei den Schülern zeigte und knapp der Hälfte dessen, was in der muslimischen Allgemeinbevölkerung zu erkennen war.

Eine Clusteranalyse zur Identifikation unterschiedlicher Muster von Integrationseinstellungen unter Verwendung der vier o.a. Variablen führt bei den muslimischen Studierenden, anders als in der Schülerbefragung und in der Befragung der Allgemeinbevölkerung, zur Identifikation von nur zwei Clustern.

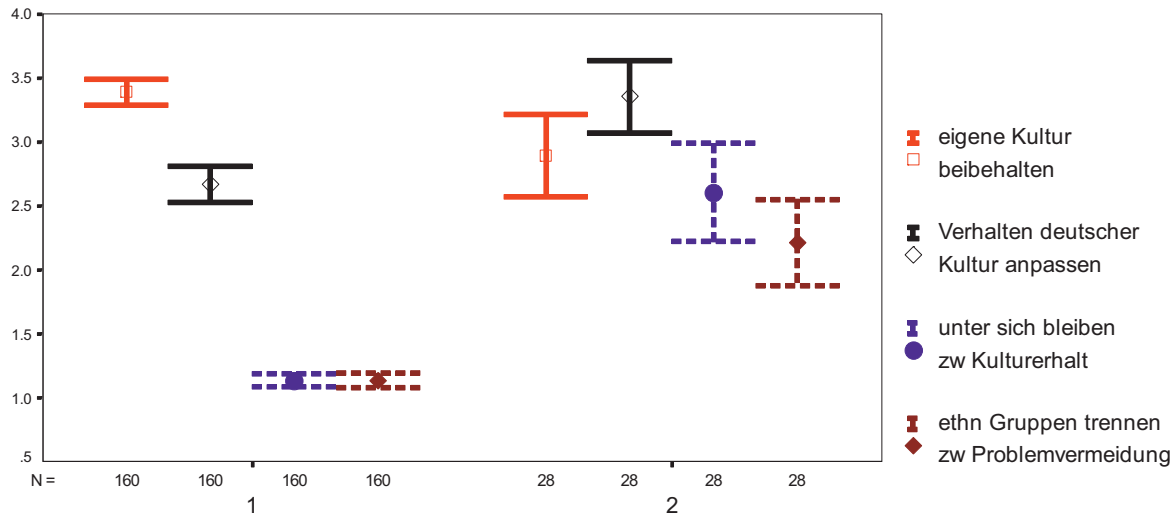


Abbildung 127: Ergebnisse einer Clusteranalyse bei muslimischen Studierenden: Mittelwerte und 95% Konfidenzintervalle der Einzelitems zu integrationsbezogenen Einstellungen im Falle einer Lösung mit zwei Clustern

In Cluster 1 werden jene Studierenden zusammengefasst, welche sich eindeutig ablehnend zu Segregation äußern, während Cluster 2 jene Gruppe enthält, die sich eher positiv zu dieser Frage positioniert. Eine Differenzierung hinsichtlich der Einstellungen zu Anpassung und Beibehaltung der Kultur ist zwischen den beiden Clustern kaum zu erkennen.

Weitere Analysen führen zu dem Befund, dass auch eine Lösung mit drei Clustern akzeptabel wäre, in der sich die Gruppe 1 nochmals intern weiter ausdifferenziert, mit Blick auf die Frage, wie die Probanden eine Anpassung des Verhaltens an die Kultur des Aufnahmelandes bewerten, während Cluster 2 beibehalten wird. Auch eine Lösung mit vier Clustern ist vertretbar. Diese verteilt sich dann auf drei klar umschreibbare Gruppen, die sich ähnlich darstellen, wie die in der Befragung der Allgemeinbevölkerung identifizierten Cluster (darunter nach wie vor stabil das Cluster 2) sowie eine kleine vierte Gruppe, welche als Mischform zwischen Integration/Anpassung einerseits und der Gruppe Akzeptanzforderung andererseits angesiedelt ist. Angesichts der Stichprobengröße ist indessen eine gewissen Instabilität der Clusterlösungen zu erwarten, weshalb in der vorliegenden Teilstudie auf die aus der Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung abgeleiteten Diskriminanzfunktionen zur Klassifikation zurückgegriffen wird.

Um Vergleiche zwischen den Stichproben auf Basis eines einheitlichen Klassifizierungsalgorithmus vornehmen zu können, wurden die Studierenden – in gleicher Weise wie dies auch bei den Schülerinnen und Schülern vorgenommen wurde – unter Verwendung der aus der Bevölkerungsstichprobe abgeleiteten Diskriminanzfunktionen gruppiert. Diese hat den Vorteil, auf einer größeren Fallzahl zu basieren. Zugleich ist darüber ein unmittelbarer Vergleich der drei Stichproben möglich. Eine Gegenüberstellung des Resultats dieser Gruppierung über Diskriminanzfunktion mit den Ergebnissen der obigen Clusteranalyse zeigt einige inhaltlich aufschlussreiche Abweichungen.

Tabelle 94: Gegenüberstellung der Ergebnisse der Clusteranalyse auf Grundlage der Daten muslimischer Studierender einerseits und der Ergebnisse der Klassifizierung unter Verwendung der über die Bevölkerungsstichprobe geschätzten Diskriminanzfunktionen andererseits

Klassifizierung auf Basis der aus der Befragung der muslimischen Bevölkerung abgeleiteten Diskriminanzfunktion	Klassifizierung auf Basis der Clusteranalyse unter isolierter Verwendung der Daten der Studierendenbefragung der Muslime		Total
	Cluster 1	Cluster 2	
Akzeptanzforderung	1	2	62
Segregationstendenz		24	24
Integration/Anpassung	11	2	102
Total	11 (85)	28 (14.9)	188 (100)

Während das Cluster 2 der über die Diskriminanzfunktionen gebildeten Gruppe "Segregationstendenz" weitgehend entspricht, unterteilt sich das Cluster 1 in die Subgruppen "Akzeptanzforderung" und "Integration/Anpassung". Eine Varianzanalyse der Einzelitems bezogen auf die Unterteilung in die drei Gruppen, wie sie sich über Diskriminanzfunktionen identifizieren lassen, zeigt, dass in der Tat zwischen diesen Gruppen statistisch signifikante Unterschiede bestehen, die inhaltlich auch mit Charakterisierungen dieser drei Gruppen in Einklang stehen. Insofern ist der aus der Bevölkerungsstichprobe abgeleitete Algorithmus eher in der Lage, relevante Binnendifferenzierungen in dem Cluster 1 sichtbar werden zu lassen. Daher wird diese Unterteilung in drei Gruppen im weiteren Fortgang beibehalten, zumal die hier verwendeten Diskriminanzfunktionen auf einer wesentlich größeren Datenbasis ermittelt wurden und insofern relativ gut abgesichert und robust sind.

Tabelle 95: Mittelwertvergleiche der Einzelitems für die drei über Diskriminanzfunktionen gebildeten Gruppen von Integrationseinstellungsmustern bei muslimischen Studierenden

	Gruppe 1 "Akzeptanzforderung"		Gruppe 2 "Segregations-tendenz"		Gruppe 3 "Integration/Anpassung"		F	p
	MW	SD	MW	SD	MW	SD		
Zuwanderer sollten ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen.	1.66 ^b	.47	3.46 ^a	.51	3.28 ^a	.45	261.01	***
Ausländer in Deutschland sollten ihre Kultur beibehalten.	3.50 ^a	.65	2.92 ^b	.88	3.30 ^a	.66	6.32	**
Ausländer, die in Deutschland ihre Kultur behalten möchten, sollten unter sich bleiben.	1.21 ^b	.55	2.63 ^a	.97	1.15 ^b	.36	77.99	***
Menschen aus verschiedenen Ländern sollten voneinander getrennt leben, um Probleme zu vermeiden.	1.11 ^b	.37	2.29 ^a	.86	1.18 ^b	.41	60.20	***
N	62		24		102			
%	33.0%		12.8%		54.3%			

Anmerkung: Mit a, b, und c sind bei post hoc Vergleichen signifikant unterscheidbare Ausprägungen zwischen den Gruppen kenntlich gemacht.

So ist in Gruppe 1 in der Tat die Zustimmung zur Anpassung des Verhaltens an die deutsche Kultur signifikant niedriger als in den Gruppen 2 und 3. Bei diesem Drittel der muslimischen Studierenden, die in diese Gruppe fallen, findet sich insofern ein Muster, das sich durch geringe Segregationstendenz, geringe Anpassungsbereitschaft und ein hohes Interesse an einer Beibehaltung der eigenen Kultur auszeichnet, was die in den anderen Stichproben identifizierten und beschriebenen Merkmale des als Akzeptanzforderung charakterisierten Musters sind. Bei der Segregationstendenz ist die Zustimmung zur Anpassung zwar auch gegeben, diese ist jedoch kombiniert mit einem Ausmaß der Befürwortung von Segregation, das sich in den beiden anderen Gruppen so nicht findet. Weitere Prüfungen zeigen keine signifikanten Unterschiede der Verteilung der Muster integrationsbezogener Einstellungen zwischen Muslimen, die nur zum Studium in Deutschland sind und jenen, die hier verbleiben wollen.

Ein Vergleich der Integrationseinstellungsmuster zwischen Muslimen und Nichtmuslimen³⁶ zeigt indessen signifikante Unterschiede: Die Gruppe Integration/Anpassung wie auch die Gruppe Segregationstendenz ist unter den nichtmuslimischen Studierenden signifikant häufiger vertreten, die Gruppe Akzeptanzforderung hingegen seltener ($\chi^2=46.66$; $df=2$; $p<.001$).

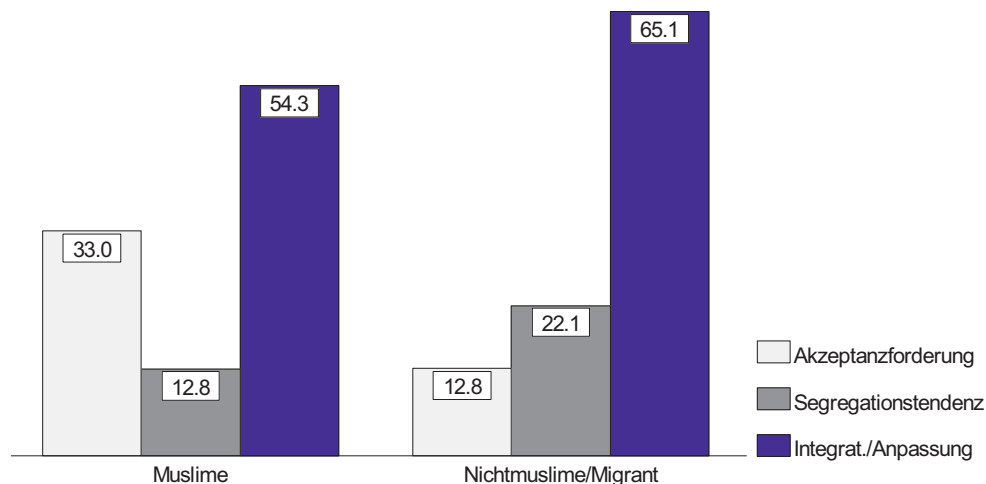


Abbildung 128: Verbreitung integrationsbezogener Einstellungsmuster bei muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden in Deutschland

Kontrastiert man die Verbreitung der drei integrationsbezogenen Einstellungsmuster bei den muslimischen Studierenden, den muslimischen Jugendlichen der Schülerstichprobe und der muslimischen Allgemeinbevölkerung, so finden sich deutliche Unterschiede ($\chi^2=213.45$; $df=4$; $p<.001$).

36 Diese wurden über dieselben Diskriminanzfunktionen klassifiziert.

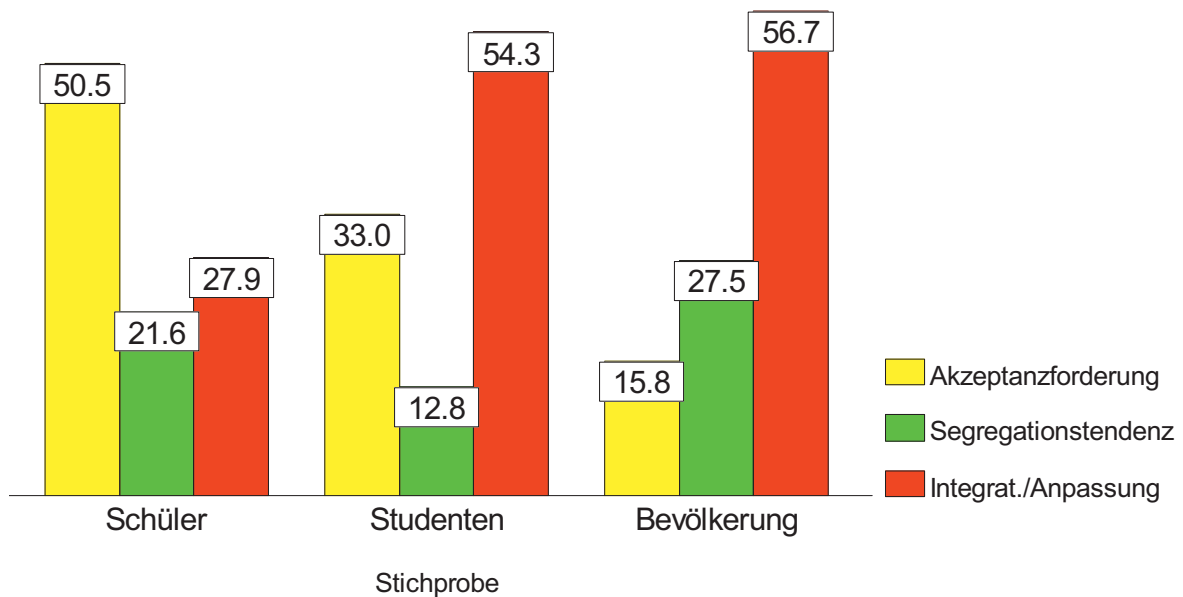


Abbildung 129: Verbreitung integrationsbezogener Einstellungsmuster bei muslimischen Schülern, Studierenden und der muslimischen Allgemeinbevölkerung

Je jünger die Befragten sind, umso stärker ist die Gruppe "Akzeptanzforderung", d.h. eine Ablehnung von Segregation und eine kritische Haltung zur Anpassung an die Aufnahmegesellschaft verbreitet. Segregationstendenzen wiederum sind in der Gruppe der Studierenden, also in der der im Durchschnitt am höchsten gebildeten Teilpopulation, am seltensten anzutreffen. Dies ist zugleich auch jene Gruppe, die angesichts ihrer Bildungsvoraussetzungen die günstigsten sozialen Partizipationsoptionen auf sich vereinigt. Eine Segregationstendenz ist am stärksten in der muslimischen Allgemeinbevölkerung zu erkennen. Studenten und Allgemeinbevölkerung weisen zudem vergleichbare Anteile der Zugehörigkeit zur Gruppe "Integration/Anpassung" auf, die auf der anderen Seite bei den Jugendlichen nur einen etwa halb so hohen Anteil stellt.

6.2.4 Zwischenfazit: Sprachlich-soziale Integration und Integrationseinstellungen

Die befragten muslimischen Studierenden fühlen sich in hohem Maße in Deutschland zu Hause und erklären zu etwa einem Drittel, sich in politischer Hinsicht stärker mit Deutschland als mit ihrem Herkunftsland verbunden zu fühlen. Auffallend ist indessen die enorm hohe kulturelle Identifikation mit der Kultur des Herkunftslandes. Nur 10% artikulieren eine primäre kulturelle Identifikation mit Deutschland. Hinsichtlich der praktischen sprachlich-sozialen Integration, die neben der Frage der Verbundenheit und Identifikation den Umfang tatsächlicher Interaktionen mit Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft sowie das Ausmaß des deutschen Sprachgebrauchs in Familie und Freundeskreis erfasst, erweisen sich die Studierenden erwartungsgemäß deutlich besser integriert, als das bei Schülern und der Allgemeinbevölkerung festzustellen ist. Nur bei etwa einem Fünftel lassen sich, in erster Linie leichte, Defizite der sprachlich sozialen Integration feststellen. Bei etwa vier Fünftel ist hingegen von einer guten oder sehr guten praktischen sprachlich-sozialen Integration auszugehen.

Hinsichtlich der Einstellungen zur Integration ließen sich ähnliche Einstellungsmuster identifizieren, wie dies auch in den anderen beiden Stichproben der quantitativen Untersuchungsteile der Fall war. Tendenzen zur Segregation stoßen danach bei den

muslimischen Studierenden weit überwiegend auf Ablehnung, und zwar in einem höheren Maße, als dies bei nichtmuslimischen Studierenden festzustellen ist. Bei über der Hälfte der Studierenden ist ein Muster zu erkennen, das mit einem hohen Maß an Anpassungsbereitschaft, freilich verbunden mit einem ebenso deutlichen Bedürfnis nach Pflege und Erhalt der eigenen kulturellen Identität, einhergeht. Etwa ein Drittel der Studierenden vertritt ein Einstellungsmuster, das demgegenüber eine geringe Bereitschaft zur Anpassung kombiniert mit einer Ablehnung von Segregation und einer Betonung der eigenen Kultur und ihres Erhalts aufweist. Dieses Muster ist bei Jugendlichen noch stärker verbreitet und in der muslimischen Wohnbevölkerung insgesamt am vergleichsweise seltensten anzutreffen. Hier ist zu vermuten, dass insbesondere in jungen Jahren, und dieses jüngere Alter kennzeichnet auch die Studierenden, der Erhalt der eigenen kulturellen Identität in der Fremde, in der Diaspora ein treibendes Motiv ist, in Auseinandersetzung mit einer Umwelt, welche diese Identität immer wieder in Frage zu stellen und zu gefährden droht. Insofern handelt es sich hier möglicherweise um eine altersspezifische, entwicklungspsychologisch im Kontext von Migration zu deutende Haltung, die keinesfalls, das zeigen die Angaben zu Heimatgefühlen und politischer Identifikation einerseits und die Ablehnung von Segregationstendenzen andererseits, als Ablehnung der Aufnahmegesellschaft fehlinterpretiert werden sollten.

6.3 Individuelle Diskriminierungserlebnisse und Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung

Auch die Studierenden erhielten Fragen dazu, inwieweit sie die Aufnahmegesellschaft als offen, akzeptierend und ihnen wohl gesonnen, oder aber als verschlossen und ggfs. ihnen gegenüber als potenziell feindselig und ausgrenzend erleben. Individuelle Erfahrungen werden hier mit Bezug zu individuellen Ausgrenzungs-, Benachteiligungs- und Viktimisierungserfahrungen, die als fremdenfeindlich motiviert erlebt bzw. bei denen vermutet wird, dass von "Täterseite" eine dem "Opfer" zugeschriebene Ausländereigenschaft ein Anknüpfungspunkt des Handelns war, erfasst. Diese werden als individuelle Diskriminierungserlebnisse bezeichnet.

Davon unterschieden wird die Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung der Eigengruppe, als einer – auch unabhängig von individuellen Diskriminierungserfahrungen – möglichen Form des Erlebens einer stellvertretenden Viktimisierung durch die Wahrnehmung einer Benachteiligung von Muslimen. Hier wird wiederum getrennt zwischen kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen im Aufnahmeland Deutschland einerseits und einer kollektiven Marginalisierungswahrnehmung andererseits, die sich auf die Bewertung der Lage der Muslime in globaler Perspektive richtet, d.h. die Frage, inwieweit hier Ungerechtigkeit bzw. negative Zuschreibungen wahrgenommen und als auch persönlich für bedeutsam erachtete Begebenheiten bewertet werden.

6.3.1 Individuelle Diskriminierungserfahrungen der Studierenden in Deutschland

Den Studierenden wurden, nach der einleitenden Frage "Manche Menschen haben in Deutschland Situationen erlebt, in denen sie sich schlecht behandelt oder benachteiligt gefühlt haben, weil sie Ausländer sind oder wie Ausländer aussehen. Wie ist das mit Dir? Wie oft sind Dir im letzten Jahr folgende Dinge passiert?" insgesamt sieben verschiedene Begebenheiten, die als Benachteiligung oder feindselig gesinnte Akte aufgefasst werden können, vorgelegt. Die Antwortmöglichkeiten reichten von 1 = „nie“, über 2 = „einmal“, 3 = „2 bis 5mal“, 4 = „6 bis

10mal“ bis zu 5 = „mehr als 10mal“. Die Formulierungen entsprechen denen, die in der Erhebung bei der muslimischen Allgemeinbevölkerung verwendet wurden.

Mehr als 60% der muslimischen Studierenden gibt an, als Ausländer komisch angeschaut, d.h. als irgendwie andersartig betrachtet worden zu sein. Bei den Nichtmuslimen ist diese Rate deutlich geringer. Unhöfliche Behandlungen beim Einkaufen berichten etwa die Hälfte der Muslime, während gemeine, Ausschließungstendenzen signalisierende Bemerkungen von etwa einem Drittel angegeben werden. In diesem Punkte unterscheiden sich Muslime und Nichtmuslime auch recht deutlich; die Quote solcher Erfahrungen ist bei den nichtmuslimischen Studierenden mit 17,4% erheblich niedriger.

Tabelle 96: Individuelle Ausgrenzungs- und Viktimisierungserfahrungen (als Ausländer) im letzten Jahr bei muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden

Wie oft im letzten Jahr...		Verteilung gültiger Antworten					gültige N
		nie	1 mal	2 bis 5 mal	6 bis 10 mal	mehr als 10 mal	
1. wurdest Du einfach nur komisch angeschaut, weil Du Ausländer bist?	Muslim	38.3	13.7	26.8	8.2	13.1	183
	Nichtmuslim	59.8	7.9	19.3	4.1	9.0	763
2. wurdest Du als Ausländer beim Einkauf unhöflich behandelt?	Muslim	46.7	16.5	22.5	8.2	6.0	182
	Nichtmuslim	64.3	12.2	15.5	3.8	4.2	761
3. wurden dir gegenüber als Ausländer gemeine Bemerkungen gemacht (z.B. "Geh doch zurück, wo Du herkommst.")?	Muslim	68.5	16.3	9.2	3.8	2.2	184
	Nichtmuslim	82.6	10.6	4.6	1.2	1.0	766
4. wurdest Du als Ausländer von anderen Menschen absichtlich beleidigt, beschimpft oder angepöbelt?	Muslim	65.8	15.2	13.6	2.7	2.7	184
	Nichtmuslim	76.4	11.1	9.2	2.0	1.3	768
5. wurdest Du als Ausländer bei Behörden, wie z.B. der Polizei oder der Ausländerbehörde, benachteiligt?	Muslim	47.3	23.4	20.1	4.3	4.9	184
	Nichtmuslim	64.8	17.2	12.7	2.5	2.9	766
6. wurden Dir als Ausländer im letzten Jahr Sachen absichtlich beschädigt oder zerstört (z.B. Jacke oder Tasche)?	Muslim	95.7	2.7	1.1	0	0.5	184
	Nichtmuslim	97.7	1.7	0.5	0.1	0	768
7. wurdest Du als Ausländer absichtlich geschlagen, getreten oder sonst wie tätlich angegriffen?	Muslim	95.1	3.8	0.5	0	0.5	184
	Nichtmuslim	96.7	2.3	0.4	0.3	0.3	769

Mehr als die Hälfte der muslimischen Studierenden berichtet davon, durch Behörden benachteiligt worden zu sein. Bei den Nichtmuslimen liegt diese Rate bei etwa einem Drittel. Auch Beleidigungen und Beschimpfungen durch andere Menschen werden von muslimischen Studierenden (34,2%) signifikant häufiger berichtet als von Nichtmuslimen (23,6%), während die Quote der Opfer von Sachbeschädigungen bei beiden Gruppen sehr klein ist und sich kaum unterscheidet. Die Quote der Opfer tätlicher Angriffe, die als ausländerfeindlich erlebt wurden, liegt bei den Muslimen bei 4,9% und unterscheidet sich ebenfalls nicht bedeutsam von der Quote der Nichtmuslime (3,3%).

Auf Basis der Angaben zu diesen sieben Fragen wurde, wie auch in den anderen beiden Stichproben, ein nach Intensität und Häufigkeit abgestufter ordinaler Indikator personaler

Diskriminierungserfahrungen gebildet. Dieser differenziert fünf Stufen von "keine Diskriminierungserlebnisse" (1) bis "sehr schwere Diskriminierungserfahrungen" (5). Die letzte Kategorie der sehr schweren Diskriminierungen enthält nur noch mehrfache Viktimisierungen durch Sachbeschädigung oder tätliche Angriffe sowie die mehr als 10malige Erfahrung einer Benachteiligung durch Behörden.

Tabelle 97: Bildung des ordinalen Indikators individueller Diskriminierungserfahrungen als Ausländer in Deutschland

	<i>nie</i>	<i>einmal</i>	<i>2 bis 5 Mal</i>	<i>6 bis 10 Mal</i>	<i>mehr als 10 Mal</i>
1. komisch angeschaut	ND	LD	LD	LD	MD
2. unhöflich behandelt	ND	LD	LD	MD	MD
3. abwertende Äußerungen	ND	LD	LD	MD	MD
4. Beleidigungen / Beschimpfungen	ND	LD	MD	SD	SD
5. Benachteiligung bei Behörden	ND	MD	SD	SD	SSD
6. Beschädigung / Zerstörung von Sachen	ND	SD	SD	SSD	SSD
7. Tätlicher Angriff	ND	SD	SSD	SSD	SSD

Anmerkung: ND = nicht diskriminiert, LD = leichte Diskriminierung, MD = mittlere Diskriminierung, SD = schwere Diskriminierung, SSD = sehr schwere Diskriminierung (Schwerstdiskriminierung)

Ein Vergleich der Verbreitung der in dieser Weise nach Häufigkeit und Intensität abgestuften individuellen Diskriminierungserlebnisse in Deutschland zeigt signifikante Unterschiede zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden ($\chi^2=20.05$; $df=4$; $p<.001$). Bei den Muslimen sind die Raten für leichte und im Bereich eines mittleren Schweregrades angesiedelte Diskriminierungserlebnisse zwar recht ähnlich, bei den schweren und sehr schweren Formen der Diskriminierung sind die Opferraten bei den muslimischen Studierenden indessen signifikant erhöht. Diese summieren sich hier auf 33,9%, betreffen also etwa ein Drittel, während sie bei den nichtmuslimischen Studierenden demgegenüber mit 21,6% um etwa ein Drittel niedriger liegen.

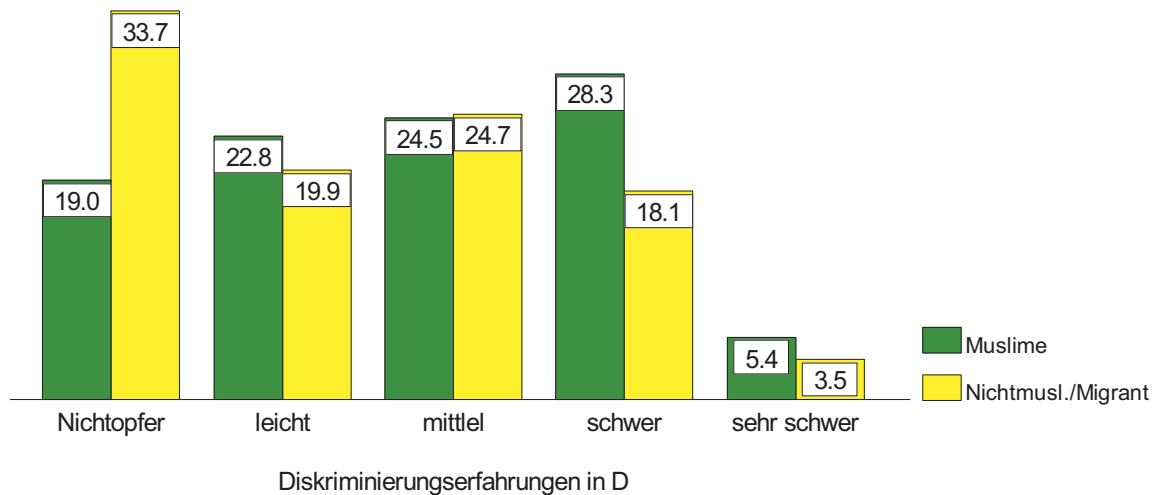


Abbildung 130: Raten der nach Intensität gruppierten Diskriminierungserlebnisse in Deutschland: Vergleich muslimischer und nichtmuslimischer Studenten mit Migrationshintergrund

Diese Unterschiede der Diskriminierungserfahrungen resultieren insbesondere aus dem bei Muslimen deutlich häufiger berichteten Erlebnis, mehrfach Zielscheibe von Beleidigungen oder Benachteiligungen von Behörden gewesen zu sein, während tätliche Angriffe und Sachbeschädigungen diese Differenzen nur sehr gering beeinflussen.

Es zeigt sich ein signifikanter Zusammenhang zwischen der Qualität der praktischen sprachlich-sozialen Integration und dem Ausmaß individueller Viktimisierungserfahrungen: Sowohl bei den muslimischen ($r = -.21$; $p < .01$) als auch den nichtmuslimischen Studierenden ($r = -.12$; $p < .001$) gilt, dass Diskriminierungserfahrungen umso häufiger/intensiver sind, je schlechter sich die praktische sprachlich-soziale Integration darstellt.

Hinsichtlich der integrationsbezogenen Einstellungsmuster zeigt sich bei den nichtmuslimischen Studierenden kein relevanter Unterschied der Diskriminierungserlebnisse zwischen den nach ihren integrationsbezogenen Einstellungsmustern gebildeten Gruppen. Bei den muslimischen Studierenden ist demgegenüber in der Tendenz festzustellen, dass Studierende aus der Gruppe Akzeptanzforderung und Segregationstendenz etwas vermehrt über sehr schwere Diskriminierungserlebnisse berichten. Dieser Unterschied ist indessen statistisch nicht signifikant ($\chi^2 = 9.27$; $df = 6$; $p = n.s.$).

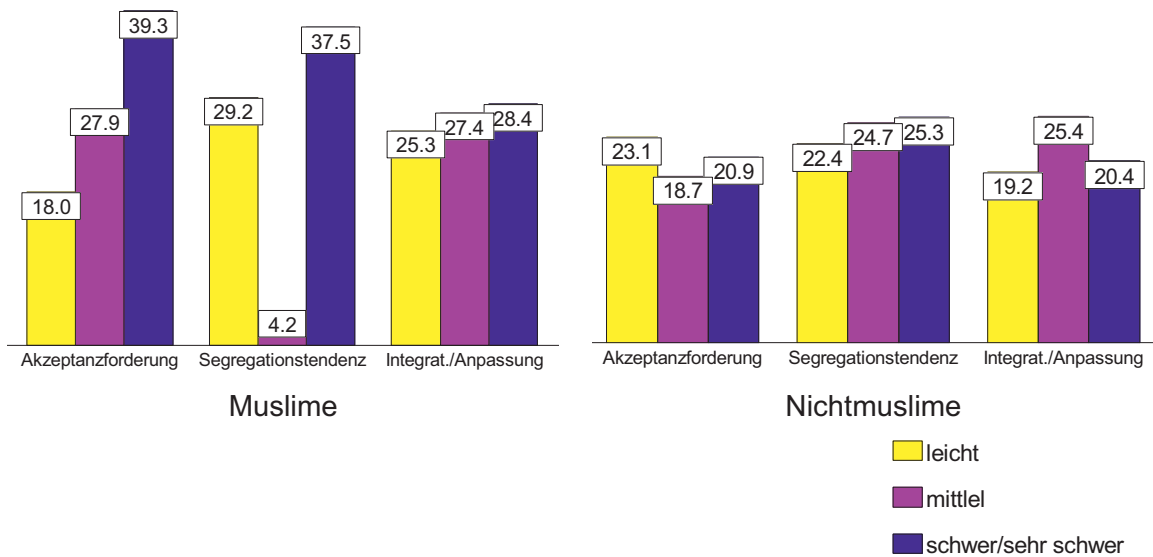


Abbildung 131: Raten nach Intensität gruppierter Diskriminierungsergebnisse in Deutschland in Abhängigkeit von Integrationseinstellungsmustern

Ein Vergleich der individuellen Diskriminierungserfahrungen zwischen den Stichproben zeigt weiter, dass die Quote der Personen mit sehr schweren Diskriminierungserlebnissen, bei denen tätliche Angriffe sowie Sachbeschädigungen eine wesentliche Rolle spielen, in der Gruppe der Schüler am höchsten ausfällt. Im Bereich der schweren und mittleren Diskriminierungsergebnisse sind indessen die Raten der Studierenden etwas erhöht, was darauf zurückzuführen sein könnte, dass ihre Kontakte mit der deutschen Aufnahmegesellschaft zahlreicher und ihre darauf gerichteten Erwartungen bzw. Sensibilitäten höher sein dürften.

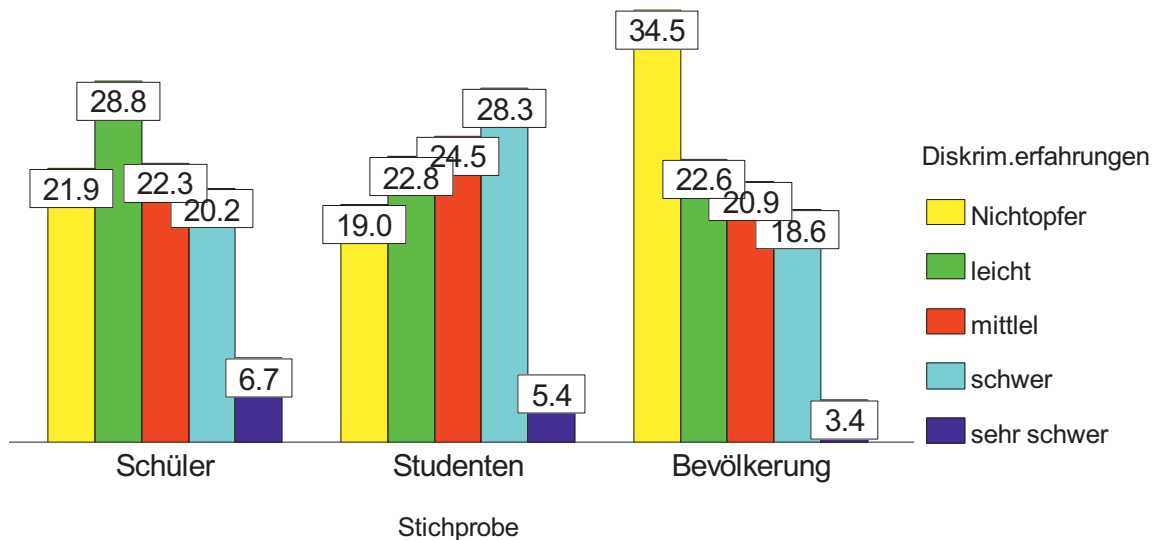


Abbildung 132: Individuelle Diskriminierungserfahrungen (in %) bei muslimischen Schülern, Studierenden und der muslimischen Allgemeinbevölkerung

6.3.2 Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen

Auch die Studierenden erhielten Fragen, welche kollektive Marginalisierungswahrnehmungen bezogen auf Deutschland, in Form von (1) Feststellungen zu generell ablehnenden Haltungen der Deutschen gegenüber Muslimen, (2) die Wahrnehmung der Benachteiligung muslimischer

Kinder in Deutschland sowie (3) die (positiv formulierte) wahrgenommene Freiheit der Religionsausübung in Deutschland, aufgreifen.

Auch bei den Studierenden war, abweichend von der Befragung der Allgemeinbevölkerung, eine siebenstufige Antwortskala (von -3="stimme gar nicht zu" über 0="unentschieden" bis +3="stimme völlig zu") eingesetzt worden, die eine differenziertere Abstufung gestattet und eine Mittelkategorie enthält, womit eine eindeutige Positionierung nicht erzwungen wird. Für die Berechnung von Maßen der zentralen Tendenz wurde die Skala linear transformiert, so dass die Antwortoptionen von 1 (völlig Ablehnung) bis 7 (völlige Zustimmung) reichen mit der Mittelkategorie 4 (weder noch).

Tabelle 98: Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen in Deutschland bei muslimischen Studierenden

	MW	SD	Verteilung gültiger Angaben in %				
			<i>stimme gar nicht zu</i> (Skalenwert -3)	(Skalenwerte -2,-1)	<i>unentschieden</i> (Skalenwert 0)	(Skalenwerte +1,+2)	<i>stimme völlig zu</i> (Skalenwert +3)
Die Deutschen lehnen Muslime ab.	4.13	1.75	9.9	24.0	22.9	35.9	7.3
In Deutschland werden muslimische Kinder benachteiligt.	4.18	1.81	9.9	24.1	20.4	35.1	10.5
In Deutschland können Muslime ihre Religion frei ausüben.	5.03	1.78	2.6	19.8	14.1	37.5	26.0

Die Mehrheit der Studierenden stimmt der Feststellung zu, dass Muslime in Deutschland ihre Religion frei ausüben können (63,5%). Die Quote derer, die das kritisch sehen, ist indessen etwas höher als in den anderen Stichproben (22,4%). Eine Ablehnung von Muslimen durch die deutsche Bevölkerung wird von 43,2% gesehen und eine Benachteiligung muslimischer Kinder von 45,6%, wobei jeweils etwas mehr als ein Fünftel sich in dieser Hinsicht nicht klar festlegen und unentschieden äußern.

Zur Bildung eines Indikators kollektiver Marginalisierungserlebnisse wurde aus den ersten beiden Items eine Skala gebildet. Diese weist eine interne Konsistenz von $\alpha=.78$ auf. Bei Einbeziehung des dritten (recodierten) Items würde diese interne Konsistenz auf $\alpha=.66$ sinken, weshalb dieses Item bei der Bildung eines Indikators nicht einbezogen wird. Die Skala "kollektive Marginalisierungswahrnehmungen (national)" weist einen Mittelwert von $MW=4.15$ ($SD=1.62$) auf. Jenseits des absoluten Skalenmittelpunktes (0 bzw. bei Recodierung auf Werte zwischen 1 und 7 der Wert 4) liegen 49,2% der Befragten.

Ein Vergleich der kollektiven Marginalisierungswahrnehmung in Deutschland (unter Verwendung des aus zwei Items gebildeten Indikators) einerseits und der Einschätzung der Religionsfreiheit für Muslime in Deutschland andererseits zeigt Unterschiede zwischen Schülern, Studierenden und der Allgemeinbevölkerung.

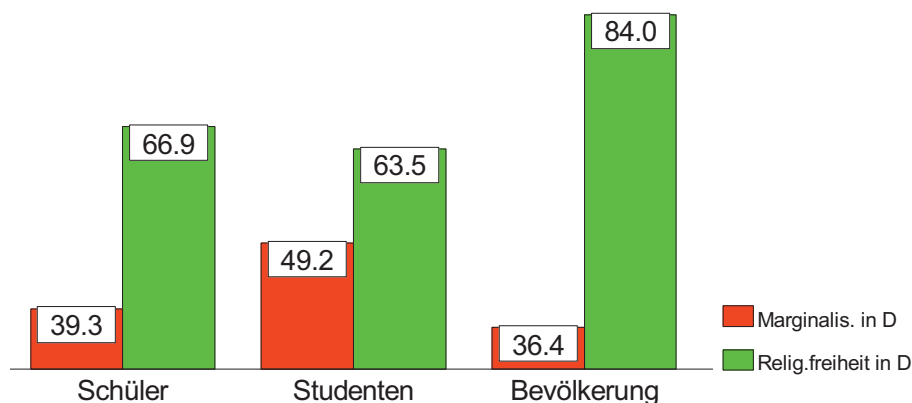


Abbildung 133: Raten kollektiver Marginalisierungswahrnehmung (Prozent mit Skalenwerte über dem absoluten Mittelpunkt) und Quoten der positiven Feststellung von Möglichkeiten der freien Religionsausübung für Muslime in Deutschland: Vergleich muslimischer Schöler, Studierender und der muslimischen Allgemeinbevölkerung

Offenkundig nehmen die Studierenden, wie sich auch schon bei den individuellen Diskriminierungserlebnissen andeutete, die Situation von Muslimen in Deutschland kritischer wahr, als dass für Schöler oder die Allgemeinbevölkerung gilt. So ist die Rate derer, die positiv die Option der freien Religionsausübung für Muslime in Deutschland bejahen, bei den Studierenden mit 63,5% am niedrigsten und in der Allgemeinbevölkerung mit 84% deutlich höher. Andererseits erlebt fast die Hälfte der Studierenden die Situation in Deutschland so, dass Muslime benachteiligt oder abgelehnt werden. Bei den Schölern ist diese Quote um zehn Prozentpunkte niedriger und bei der muslimischen Allgemeinbevölkerung insgesamt am niedrigsten.

Hinsichtlich globaler kollektiver Marginalisierung von Muslimen wurde auch bei den Studierenden hier erfasst, inwieweit die Situation im nahen Osten (Muslime in Palästina), kriegerische Auseinandersetzung unter Beteiligung der USA sowie die Wahrnehmung eines Generalverdachts gegenüber Muslimen im Kontext von Terror von den Studierenden als Problem erlebt wird.

Tabelle 99: Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen auf internationaler Ebene durch muslimische Jugendliche in Deutschland

	MW	SD	Verteilung gültiger Angaben in %				
			stimme gar nicht zu (Skalenwert -3)	(Skalenwerte -2,-1)	unentschieden (Skalenwert 0)	(Skalenwerte +1,+2)	stimme völlig zu (Skalenwert +3)
Die Unterdrückung der Muslime in Palästina macht mich betroffen.	4.88	1.88	9.3	8.3	22.3	31.6	28.5
Meiner Meinung nach ist es schlimm, dass die USA ungestraft Kriege gegen muslimische Staaten führen können.	5.98	1.42	2.1	2.0	14.5	26.5	54.9
Es macht mich wütend, dass nach jedem Terroranschlag als Erstes die Muslime verdächtigt werden.	5.91	1.65	4.1	5.2	7.7	25.6	57.4

60,4% erklären danach eindeutig, dass die Situation der Muslime in Palästina sie betroffen mache. Weiter stimmen 81,4% klar der Aussage zu, es sei schlimm, "dass die USA ungestraft Kriege gegen muslimische Staaten führen können". Fast 83% stimmen der Aussage zu, dass es sie wütend mache, wenn nach Terroranschlägen immer "als erste die Muslime verdächtigt" würden. Damit sind kollektive Marginalisierungswahrnehmungen in globaler Perspektive auch unter Studierenden enorm verbreitet.

Ein Vergleich der Stichproben der Schüler, Studierenden und der muslimischen Allgemeinbevölkerung, hier begrenzt auf die Wahrnehmung der Situation in Palästina sowie die Wahrnehmung eines in globaler Hinsicht auf Muslime gerichteten Generalverdachts, unterstreicht dies nochmals.

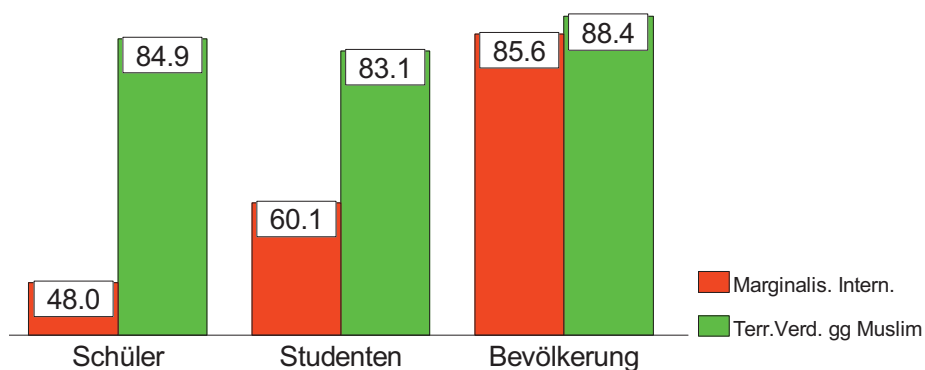


Abbildung 134: Raten kollektiver Marginalisierungswahrnehmung (Prozent mit Skalenwerte über dem absoluten Mittelpunkt) bezogen auf Muslime in globaler Perspektive: Vergleich muslimischer Schüler, Studierender und der muslimischen Allgemeinbevölkerung

Die Wahrnehmung eines sich in globaler Perspektive auf Muslime richtenden Generalverdachts und die darauf gerichtete emotionale Betroffenheit ist in allen drei Teilstichproben in enorm hohem Maße anzutreffen und unterscheidet sich zwischen den untersuchten Gruppen nicht. Differenzen zeigen sich indessen mit Blick auf die Wahrnehmung der Situation der Muslime in Palästina. Hier ist die Betroffenheit der Schüler am niedrigsten und die Reaktion in der muslimischen Allgemeinbevölkerung mit Abstand am stärksten. Die Studierenden liegen mit einer Rate von 60,1% hier im Mittelfeld, was darauf hindeuten könnte, dass von Studierenden

hier in gewissem Maße Differenzierungen der Betrachtung vorgenommen werden, die sich in der Allgemeinbevölkerung so nicht mehr finden.

6.3.3 Zwischenfazit: Individuelle Diskriminierung und kollektive Marginalisierung

Ca. 80% der muslimischen Studierenden haben im letzten Jahr in Deutschland mindestens eine Begebenheiten erlebt, in der sie sich aufgrund der ihnen zugeschriebenen Ausländereigenschaft als ausgrenzend behandelt und negativ bewertet gefühlt haben. Schwere oder sehr schwere Diskriminierungserfahrungen berichten 33,7%. Die entsprechenden Quoten für nichtmuslimische Studierende sind signifikant niedriger. Die Unterschiede beziehen sich dabei nicht auf tätliche Angriffe oder Sachbeschädigungen, sondern vor allem auf Beleidigungen sowie Benachteiligungen bei Behörden und staatlichen Institutionen. Ein Vergleich mit den Befunden für Schüler einerseits und die muslimische Allgemeinbevölkerung andererseits zeigt weiter, dass die Studierenden, sowohl mit Blick auf die im mittleren Bereich liegenden individuellen Diskriminierungserlebnisse wie auch hinsichtlich der schweren und sehr schweren Formen, die im Vergleich höchsten Raten individueller Diskriminierungserfahrungen aufweisen.

Dies könnte auf eine besonders sensible Wahrnehmung von Ablehnungen durch die Aufnahmegesellschaft seitens der Studierenden hinweisen. Die Befunde zum Umfang kollektiver Marginalisierungswahrnehmungen, also stellvertretender Viktimisierungen, stützen diese Interpretation. So ist die Quote derer, die in Deutschland die Freiheit der Religionsausübung für Muslime für gegeben erachtet, bei den Studierenden mit 63,5% zwar relativ hoch, aber im Vergleich zu den beiden anderen untersuchten Teilstichproben ist dies die niedrigste Rate. Umgekehrt beschreibt fast die Hälfte der Studierenden die Situation der Muslime in Deutschland so, dass diese von Deutschen abgelehnt und ihre Kinder benachteiligt werden, was im Vergleich mit den anderen beiden Teilstichproben eine relativ um etwa 25% (10 Prozentpunkte) erhöhte Rate bedeutet. Insoweit lässt sich festhalten, dass mit Bezug zur Situation in Deutschland bei den Studierenden kollektive Marginalisierungswahrnehmungen einen vergleichsweise hohen Stellenwert haben.

In globaler Hinsicht ist demgegenüber die emotionale Betroffenheit durch einen im Kontext von Terrorismus sich gegen Muslime richtenden Generalverdachts bei nahezu allen Befragten anzutreffen und unterscheidet sich zwischen Schülern, Studierenden und der muslimischen Allgemeinbevölkerung nicht. Etwas anders stellt sich dies mit Bezug zur Wahrnehmung der Situation der Muslime in Palästina dar. Auch hier ist bei etwa zwei Drittel der Studierenden eine sensible Wahrnehmung und Betroffenheit zu vermerken, dieses Thema ist also auch bei ihnen recht virulent. Im Vergleich zu den Schülern spielt diese Frage bei Studierenden eine deutlich größere Rolle. Die entsprechenden Quoten sind jedoch deutlich niedriger als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung.

In der Summe ist indessen festzustellen, dass ein ganz erheblicher Teil der in Deutschland lebenden Muslime Haltungen zeigt, die davon gekennzeichnet sind, dass ihre Gemeinschaft in globaler Hinsicht als marginalisiert erlebt wird. Mit Bezug zur Lebenssituation in Deutschland ist dies zwar etwas abgemildert, aber mit Quoten zwischen einem Drittel und der Hälfte der Muslime, die Deutschland so beschreiben, dass Muslime benachteiligt und ausgegrenzt werden,

ist eine solche stellvertretende Viktimisierungserfahrung als enorm weit verbreitet zu bezeichnen.

6.4 Religiosität und Muster religiöser Orientierungen bei Studierenden

Eine zentrale Fragestellung der Untersuchung richtet sich auf die Identifikation von Risikopotenzialen, die sich durch Intoleranz, eine Ideologie der Ungleichwertigkeit und autoritaristischen Haltungen kennzeichnen, welche im Extremfall auch zur Unterstützung von Akten politisch-ideologisch begründeter Gewalt gegen Andersdenkende und eine Bekämpfung demokratischer, rechtsstaatlicher Strukturen richten können. Die in diesem Vorhaben damit verbundene empirische Fragestellung richtet sich u.a. darauf, welchen Stellenwert in diesem Kontext religiöse Bindungen besitzen, inwieweit Formen religiöser Überzeugungen und Orientierungsmuster hier von Bedeutung sind, neben Wirkungen, die von Diskriminierungserlebnissen, Restriktionen sozialer Teilhabe aufgrund von migrationspezifischen Problemen sowie Erfahrungen stellvertretender Viktimisierung im Sinne kollektiver Marginalisierungserfahrungen ausgehen. Auch bezogen auf Studierende ist insoweit die Frage ihrer religiösen Bindungen relevant, wie auch die Frage nach Ausprägungen unterschiedlicher Aspekte der individuellen Handhabung von Religion, bezogen auf welche sich in den beiden anderen Stichproben gut unterscheidbare religiöse Orientierungsmuster identifizieren ließen. Im Folgenden wird zunächst die individuelle Gläubigkeit sowie die tatsächliche Religionspraxis thematisiert, hier noch unter Einschluss der nichtmuslimischen Studierenden als Referenz- und Vergleichsgruppe mit ähnlichen Bildungsvoraussetzungen sowie in vergleichbarer Lebenslage. Daran schließt sich, dann begrenzt auf Muslime, die Analyse verschiedener Inhaltsaspekte religiöser Überzeugungen an sowie die Prüfung, inwieweit auch hier unterscheidbare Muster zu identifizieren sind.

6.4.1 Individuelle Gläubigkeit und Religiosität

Mit Blick auf die Dimension der persönlichen Gläubigkeit zeigt sich auch unter den studierenden Muslimen ein bemerkenswert hoher Anteil, der sich als in hohem Maße gläubig kennzeichnet. Unter Studierenden ist die Quote derer, die eher nicht gläubig sind, mit 7,7% plus der Rate derer, die sich als absolut nicht gläubig bezeichnen mit 4,7% sehr klein und macht etwa ein Zehntel aus. Ein weiteres Zehntel (10,9%) kann sich hier nicht eindeutig verorten, kennzeichnet sich selbst als weder gläubig noch als ungläubig, während 76,7% von sich angeben, gläubig zu sein, darunter 19,7%, bei denen dieser Wert das Maximum der Skala erreicht, die sich also als in höchstem Maße gläubig beschreiben. Die Quote der eindeutig Gläubigen ist bei den nichtmuslimischen Studierenden zwar ähnlich hoch (76,9%), gleichwohl findet sich ein signifikanter Unterschied ($\chi^2=12.81$; $df=6$; $p<.05$), der darauf zurückzuführen ist, dass bei den muslimischen Studierenden die Raten für den Extremwert deutlich höher ausfallen. Bei einer etwa vergleichbaren Anzahl von Personen, für die Religion im Sinne einer inneren Haltung und Überzeugung bedeutsam ist, ist die Glaubensintensität bei den muslimischen Studierenden etwas stärker.

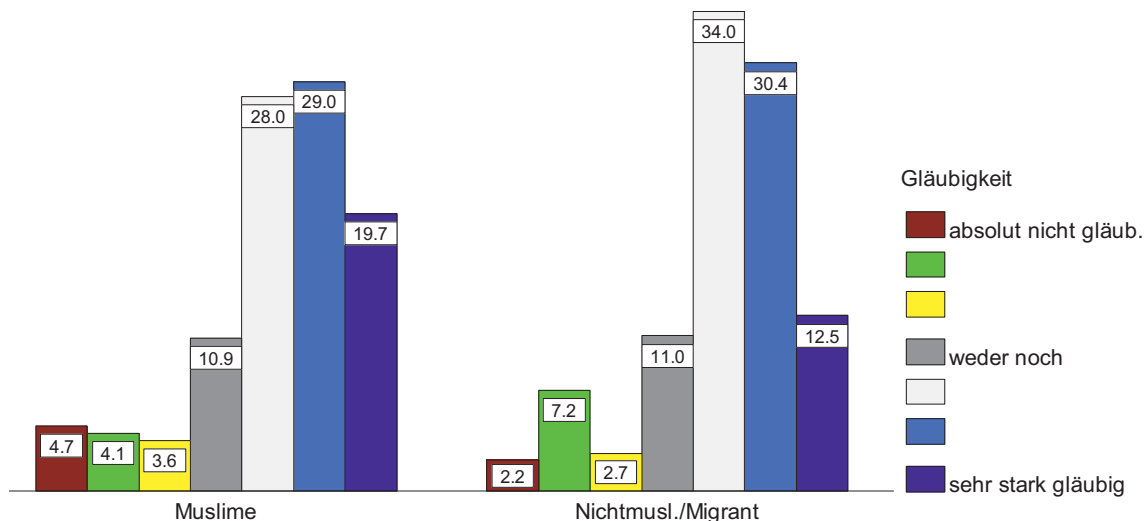


Abbildung 135: Persönliche Gläubigkeit nach Religionszugehörigkeit bei muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden (nur Personen mit Religionszugehörigkeit)

Neben der inneren Haltung wurden mit der Frequenz der individuellen und kollektiven Religionspraxis weitere Indikatoren erfasst, die in Studien zu Religion und Religiosität ein gängiges Maß zur Bestimmung religiöser Bindungen darstellt. Hier erweist sich, dass muslimische Studierende im Vergleich zu Nichtmuslimen häufiger beten. Zum einen ist bei den Muslimen die Quote derer, die täglich beten, mit mehr als einem Drittel fast doppelt so hoch wie bei den Nichtmuslimen. Zum anderen ist aber auch die Quote derer, die niemals beten, mit 26,6% deutlich höher (Nichtmuslime: 15,6%). Bei den Muslimen stellt sich die Verteilung eher als bipolar dar, während bei den Nichtmuslimen eine etwas gleichmäßigere Verteilung der Häufigkeiten zu erkennen ist. Auffallend ist weiter, dass 44% der muslimischen Studierenden angeben, "nie" eine Moschee zu besuchen. Das heißt, bei einem substantiellen Teil von ihnen ist die religiöse Praxis vor allem eine individuelle. Bei den nichtmuslimischen Studierenden ist demgegenüber diese Quote mit 12% deutlich niedriger. Insgesamt sind aber in beiden Gruppen etwa zwei Drittel (Muslime 69,3%; Nichtmuslime 70,2%) als allenfalls sehr seltene Besucher von Gotteshäusern zu bezeichnen.

Tabelle 100: Frequenz individueller und kollektiver Religionspraxis bei Studierenden

		Verteilung gültiger Antworten						
		täglich	mehrmals in der Woche	einmal in der Woche	ein paar mal im Monat	höchs- tens einmal im Monat	ein paar mal im Jahr	nie
Gebet	Muslim	36.5	7.8	3.6	8.3	4.2	13.0	26.6
	Nichtmuslim	19.6	15.9	6.9	12.4	6.8	22.7	15.6
Moschee-/ Gotteshausbesuch	Muslim	0.5	5.8	11.1	6.3	6.9	24.9	44.4
	Nichtmuslim	0.6	1.9	9.9	10.0	7.4	58.2	12.0

Den muslimischen Studierenden wurden zusätzlich auch fünf Fragen vorgelegt, mit denen der Stellenwert der Gemeinde bzw. der Moschee als Treffpunkt und Ort des Gemeinschaftslebens thematisiert wurde. Hier erweist sich, dass für eine relativ kleine Gruppe die Moschee ein Ort ist, an dem sie Halt, Geborgenheit und Rat suchen. Dies ist konsistent mit den o.a. Angaben zur relativ geringen Frequenz des Moscheebesuchs durch die muslimischen Studierenden.

Tabelle 101: Individuelle Bedeutung von Gemeinde und Moschee für muslimische Studierende

	MW	SD	Verteilung der gültigen Werte		
			% Ablehnung	% unentsch.	% Zustimmung
Nur in meiner Moschee finde ich Menschen, die mich so akzeptieren, wie ich bin.	1.69	1.37	83.5%	11.7%	4.8%
Nur in der Gemeinschaft der Menschen in meiner Moschee fühle ich mich geborgen.	1.90	1.49	79.8%	12.8%	7.4%
Ich gehe nicht nur zum Beten in die Moschee, sondern auch, um dort meine Freizeit zu verbringen.	1.68	1.38	86.7%	6.4%	6.9%
Wenn ich Menschen brauche, die mir helfen, dann finde ich die am ehesten in meiner Moschee.	1.97	1.65	78.7%	12.2%	9.0%
In der Gemeinschaft der Menschen in meiner Moschee, kann ich die Probleme des Alltags vergessen.	2.40	1.95	69.7%	13.8%	16.5%
Gesamtskala	1.93	1.30	91.0%	0.5%	8.5%

Eine Faktorenanalyse dieser Items zum Moscheebesuch führt zu einer klaren einfaktoriellen Lösung, die 68,1% der Varianz aufklärt. Die interne Konsistenz dieser Skala ist mit $\alpha = .88$ auch sehr zufrieden stellend. Die damit gebildete Skala hat (nach linearer Transformation der von -3 bis +3 reichenden Angaben auf Werte von 1 bis 7) einen Mittelwert von $MW = 1.93$ ($SD = 1.30$). Über dem absoluten Mittelpunkt der Skala, d.h. in einem Bereich, der eine Zustimmung zu solchen Aussagen bezüglich der hohen Relevanz der Moschee und Gemeinde indiziert, liegen $n = 16$ Probanden (8,5% der Teilnehmer mit gültigen Werten). Exakt in der Mitte liegt nur eine Person, während 91,0% der Moschee/Gemeinde keinen so großen Stellenwert beimessen. Angesichts dieser recht kleinen Gruppe wurden diese Angaben bei den weiteren Skalenbildungen nicht weiter verwendet.

Die Angaben zur eigenen Gläubigkeit sowie der Frequenz der kollektiven und individuellen Religionspraxis wurden in einem nächsten Schritt auf eine gleiche Skalenbreite transformiert, wie die untenstehende Übersicht veranschaulicht. Diese reicht von 1 (nicht religiös) bis 4 (sehr religiös).

Tabelle 102: Transformation der siebenstufigen Antwortskalen zur Religionspraxis in ein vierstufiges Format

Einzelitem	Skalenwerte auf einer vierstufigen Skala							
	1 nicht religiös	2 etwas religiös			3 religiös			4 sehr religiös
Gläubigkeit	<i>absolut nicht - 3</i>	-2	-1	0	1			2 <i>sehr stark +3</i>
Beten	<i>nie</i>	<i>paar mal im Jahr</i>	<i>höchstens einmal im Monat</i>	<i>paar mal im Monat</i>	<i>einmal in der Woche</i>	<i>mehrmals wöchentlich</i>	<i>täglich</i>	
Gotteshaus/ Moschee- besuch	<i>nie</i>	<i>paar mal im Jahr</i>	<i>höchstens einmal im Monat</i>	<i>paar mal im Monat</i>		<i>einmal in der Woche</i>	<i>mehrmals wöchentlich</i> <i>täglich</i>	

Mit diesen transformierten Items wurde eine Faktorenanalyse berechnet. Diese führt zu einer einfaktorischen Lösung, die 70,4% der Varianz aufklärt. Eine Reliabilitätsanalyse der mit diesen drei Items gebildeten Kurzsкала ergibt ein zufrieden stellendes Ergebnis von $\alpha = .78$.

Zur Illustration der Ausprägung der Religiosität bei muslimischen Studierenden im Vergleich zu den Nichtmuslimen wurde auf Grundlage dieser Skala ein vierstufiger kategorialer Indikator der Religiosität gebildet.³⁷ Zwar unterscheiden sich die Mittelwerte der so bestimmten Religiosität zwischen den nichtmuslimischen und den muslimischen Studierenden nicht signifikant ($F_{[1;817]} = .092$; n.s.). Es zeigt sich bei Verwendung des kategorialen Indikators allerdings, dass die muslimischen Studierenden höhere Raten in den beiden äußeren Extrembereichen (nicht religiös 13,9% und sehr religiös 14,4%) aufweisen (Nichtmuslime: nicht religiös 5,0% und sehr religiös 9,3%), während sich die nichtmuslimischen Studierenden stärker im Mittelbereich konzentrieren ($\chi^2 = 23.58$; $df = 3$; $p < .001$).

Ein Vergleich mit den Befunden der Befragung der muslimischen Allgemeinbevölkerung einerseits und den Resultaten der Schülerbefragungen andererseits lässt erkennen, dass die muslimischen Studierenden insgesamt in signifikant geringerem Maße religiös sind ($\chi^2 = 23.63$; $df = 6$; $p < .001$). Die Quote der sehr Religiösen ist im Vergleich am niedrigsten und die Quote der nicht Religiösen relativ betrachtet am höchsten.

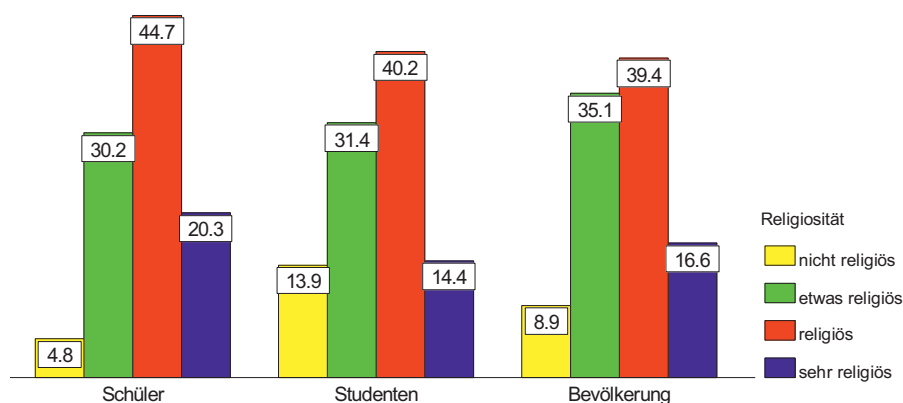


Abbildung 136: Raten in den vier Ausprägungen des kategorialen Indikators der Religiosität im Vergleich von muslimischen Schölern, Studenten und der muslimischen Allgemeinbevölkerung

6.4.2 Muster religiöser Orientierungen

Begrenzt auf die muslimischen Studierenden wurde weiter geprüft, inwieweit die Kombination der Ausprägungen unterschiedlicher inhaltlicher Aspekte der Religion sowie ihrer individuellen Ausgestaltung und Handhabung auch in dieser Stichprobe die Identifikation von unterscheidbaren Mustern religiöser Orientierungen gestattet. Die dazu verwendeten Fragen entsprechen weitgehend jenen, die auch in der Bevölkerungsbefragung verwendet wurden. Allerdings wurde bei den Studierenden, in gleicher Weise wie bei den Schölern, ein siebenstufiges, von -3 bis +3 reichendes Antwortformat verwendet. Auch bei den Studierenden

37 Skalenwerte < 1.5 werden als nicht/extrem gering religiös codiert, Werte von 1.5 bis < 2.5 als etwas religiös, Werte von 2.5 bis < 3.5 als religiös (jenseits des absoluten Mittelpunktes der Skala) und Werte von 3.5 und mehr als sehr religiös eingestuft.

wurden diese Werte linear in POPMPS (Werte von 0-100) transformiert (vgl. Cohen et al., 1999).

Bezüglich der Zentralitätsdimension geben 53,1% der Studierenden an, ihre Religion sei im Alltag für sie sehr wichtig. Ein Drittel stimmen der Aussage zu, dass sie alle ihre alltäglichen Entscheidungen an ihrem Glauben ausrichten.

Tabelle 103: Zentralität der Religion im persönlichen Leben

	MW	SD	% < 25 Ablehnung	% > 75 Zustimmung
Wichtigkeit der Religion im Alltag	65.57	31.44	18.6%	53.1%
Alle meine Entscheidungen im Alltag richte ich an meinem Glauben aus.	48.12	37.91	35.4%	33.3%

Eine Zusammenfassung dieser beiden Items führt zu einer Skala, die mit $\alpha=.78$ eine zufrieden stellende interne Konsistenz aufweist. Der Mittelwert für die Stichprobe liegt bei $MW=56.75$ ($SD=31.60$). Damit hat die Religion für etwa die Hälfte der Studierenden in deren Leben einen zentralen Stellenwert, was mit den Ergebnissen zur Religiosität gut in Einklang zu bringen ist.

Des Weiteren wurden bei den Studierenden auch deren Einstellungen zu religiösen Ge- und Verboten sowie religiösen Verheißungen erfasst. Diese betreffen religiöse Vorschriften bezogen auf das Alltagsleben sowie die Selbstverpflichtung auf ausgewählte Kernelemente des Islam als persönliches Bekenntnis. In Abweichung von den Befragungen der Schüler und der muslimischen Allgemeinbevölkerung wurde bei den Studierenden die Frage des Genusses von Schweinefleisch sowie Alkohol nicht mehr erhoben, da sich hier in den Befragungen nur wenig Varianz gezeigt hatte. Gleichwohl wurde noch ein Aspekt von Ernährungsregeln, die Beschränkung auf Fleisch von Tieren, die entsprechend den Vorschriften des Islam geschlachtet wurden, einbezogen. Weiter wurde die individuelle Haltung zu den Fastenregeln erfasst. Erhoben wurde ferner, in welchem Maße die Befragten den Koran als wahre Offenbarung Gottes sehen und ob sie davon überzeugt sind, bei Befolgung der relevanten Gebote, einer Lebensführung als rechtschaffener Muslim, nach dem Tode in das Paradies zu gelangen.

Tabelle 104: Verteilung der Einzelitems der Skala religiöse Orthodoxie (POMPS)

Item (abgekürzt)	MW	SD	% < 25	% > 75
Fastenregeln genau beachten	60.17	42.95	31.3%	50.3%
Nur Fleisch von Tieren essen, die nach islamischen Regeln geschlachtet	55.07	41.95	33.3%	44.6%
Wenn als rechtschaffener Muslim gelebt, komme ich ins Paradies	56.15	39.46	27.7%	40.0%
Koran ist wahre Offenbarung Gottes	69.32	37.50	17.4%	54.9%
Gesamtskala	60.43	35.16	24.1%	40.5%

Die höchste Zustimmung erhält die Aussage, dass der Koran die wahre Offenbarung Gottes ist. Dies wird von mehr als zwei Dritteln der Befragten bejaht, bei der Hälfte der Befragten befindet sich die Zustimmung im Bereich des oberen Quartils der Antwortskala. Etwas niedriger liegt die Zustimmung zur Bedeutung der Fastenregeln (erhoben wurde, wie wichtig den Befragten persönlich deren Einhaltung ist). Hier stimmen aber gleichfalls knapp zwei Drittel zu, bei 50,3% ist die Zustimmung im Bereich des oberen Quartils. Die Zustimmung zur Verheißung des

Paradieses und die Ernährungsregel, nur Fleisch von nach islamischen Regeln geschlachteten Tieren zu essen, finden etwas weniger Zustimmung, wobei sich bezogen auf diese Ernährungsregel die höchste Ablehnungsquote findet (etwa ein Drittel) während bezogen auf die Verheißung des Paradieses nur etwas mehr als ein Viertel sich verneinend äußern.

Eine Faktorenanalyse dieser Items führt zu einer einfaktoriellen Lösung, die 75.5% der Varianz aufklärt. Dies indiziert, dass mit den hier verwendeten Indikatoren ein einheitliches Konstrukt abgebildet wird, dass von uns als religiöse Orthodoxie bezeichnet wird. Die auf Basis dieser Items gebildete Skala wird, da im Unterschied zur Schülerstichprobe und der Stichprobe der muslimischen Allgemeinbevölkerung die Items zum Genuss von Schweinefleisch und Alkohol hier nicht eingeflossen sind, als Kurzskala Orthodoxie gekennzeichnet. Diese ist mit $\text{Alpha}=.89$ hinsichtlich ihrer Reliabilität als sehr gut zu bezeichnen. Die untersuchte Stichprobe hat auf dieser Skala einen Mittelwert von $\text{MW}=60.43$ ($\text{SD}=35.16$).

Als Indikatoren fundamentaler Haltungen wurde erhoben, in welchem Maße die Studierenden die buchstabengetreue Befolgung des Koran für ein wesentliches Kriterium dafür erachten, dass eine Person als guter Muslim angesehen werden kann. Erhoben wurde weiter, inwieweit Anpassungen des Islam an veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen für akzeptabel gehalten werden und inwieweit eine Abweichung von religiösen Überlieferungen und ursprünglichen Lehrmeinungen dazu führt, Personen als schlechte Muslime anzusehen.

Tabelle 105: Items der Skala fundamentale Orientierung: Angaben Studierender (POMPS)

	MW	SD	% < 25 Ablehnung	% > 75 Zustimmung
Ich glaube, dass jeder gute Moslem dazu verpflichtet ist, Ungläubige zum Islam zu bekehren.	31.08	34.54	53.1%	13.0%
Wer die Regeln des Korans nicht buchstabengetreu befolgt, ist kein wahrer Moslem.	30.51	35.32	54.9%	14.4%
Menschen, die den Islam modernisieren, zerstören die wahre Lehre.	32.12	34.76	52.1%	16.7%
Nichtmuslime sind von Allah verflucht.	16.49	28.64	74.0%	6.2%
<i>Skala fundamentale Orientierung</i>	<i>27.54</i>	<i>25.23</i>	<i>57.4%</i>	<i>3.1%</i>
Ich finde es wichtig, dass die Lehre des Islam an die Bedingungen der modernen Welt angepasst wird (umgepolt).	33.68	35.02	49.0%	17.0%
Es sollte nicht erlaubt sein, dass jemand versucht, einen Moslem davon zu überzeugen, die Religion zu wechseln.	34.02	39.50	54.4%	22.1%

Knapp die Hälfte weist die Aussage zurück, dass gute Muslime verpflichtet seien, Ungläubige zum Islam zu bekehren, also aktiv zu missionieren. Ebenso lehnen mehr als die Hälfte die Aussage ab, dass eine Missionierung von Muslimen durch andere Religionen verboten sein sollte. Die Ausgrenzung von Muslimen, die die Regeln des Koran nicht wortgetreu befolgen, wird ebenfalls von einer Mehrheit nicht akzeptiert. Eine Minderheit von 14,4% stimmt dem indessen in hohem Maße zu. Eine vergleichbare Rate von Ablehnung findet die Aussage, dass Menschen, welche den Islam modernisieren, die wahre Lehre zerstören. Zustimmung findet sich hier nur bei knapp einem Drittel, hohe Zustimmung nur bei 16,7%. Damit konsistent erklären 49%, es sei wichtig, die Lehren des Islam an die Bedingungen der modernen Welt anzupassen (dieses Item wurde für die Auswertung umgepolt). Insgesamt stellt sich damit die Gruppe der

Studierenden so dar, dass eine bemerkenswerte Offenheit gegenüber Modernisierungsbestrebungen besteht, die sich so in der Allgemeinbevölkerung nicht finden lässt, wo beispielsweise 43,3% der Ansicht sind, dass Modernisierer die wahre Lehre des Islam zerstören. Die extreme Aussage, dass Nichtmuslime (i.e. Ungläubige jedweder Art) von Allah "verflucht" sind, wird von drei Viertel deutlich zurückgewiesen und nur von 6,2% eindeutig akzeptiert.

Eine Faktorenanalyse ergibt, ähnlich wie das schon in der Bevölkerungsbefragung der Fall war, für die ersten vier Items eine klar interpretierbare einfaktorielle Lösung, die 57.6% der Varianz aufklärt. Im Interesse einer Vergleichbarkeit der Analysen mit den Ergebnissen der Telefonbefragung wurden nur die ersten vier Items zur Bildung einer Skala verwendet. Diese Skala "fundamentale Orientierung" hat mit $\alpha=.75$ auch bei den Studierenden eine zufrieden stellende interne Konsistenz. Der Mittelwert der Skala liegt in der Stichprobe bei $MW=27.54$ ($SD=25.23$). Im unteren Quartil, also im Bereich der ablehnenden Haltungen zu solchen fundamentalen Orientierungen, liegen 57.4% der Stichprobe. Im oberen Bereich der extrem starken Zustimmung finden sich lediglich 3.1%.

Pauschale Aufwertungen des Islam wurden mit drei Items und die pauschale Abwertung von Nichtmuslimen bzw. nichtmuslimischer Gesellschaften durch zwei Items erfasst. Eine Faktorenanalyse der drei Items zur pauschalen Aufwertung des Islam führt zu einer einfaktoriellen Lösung, die 80.1% der Varianz aufklärt. Mit $\alpha=.87$ ist auch diese Skala zufrieden stellend reliabel. Der Mittelwert für die Studierenden liegt mit $MW=42.60$ ($SD=34.39$) etwas unter dem absoluten Mittelpunkt der Skala. Ein Skalenwert unter 25, also klare Zurückweisung solcher pauschalen Aufwertungstendenzen, findet sich bei 39.2%, ein hoher Wert von über 75, also ganz deutliche Zustimmung, bei 22.7%. Damit sind solche pauschalen Aufwertungstendenzen bei den Studierenden erheblich seltener als bei den Jugendlichen (dort $MW=62.01$) und auch weniger verbreitet als in der Bevölkerungsstichprobe, wo 26,5% sehr hohe Aufwertungstendenzen zeigen.

Tabelle 106: Einzelitems der Skala "Aufwertung" des Islam bei Studierenden (POMPS)

	MW	SD	% <25 Ablehnung	% > 75 Zustimmung
Der Islam ist die einzig wahre Religion.	46.56	43.09	43.8%	35.1%
Nur der Islam ist in der Lage, die Probleme unserer Zeit zu lösen.	40.12	38.41	43.3%	23.2%
Auf lange Sicht wird sich der Islam in der ganzen Welt durchsetzen.	41.02	33.76	34.2%	18.1%
Gesamtskala	42.60	34.39	39.2%	22.7%

Die Skala Abwertung wurde auf der Basis von zwei Items gebildet, zum einen die Bewertung einer pauschalisierenden Aussage zum Versagen der christlichen Religionen hinsichtlich der Sicherung der Moral in Deutschland sowie zum anderen die Bewertung einer Aussage zur "Verkommenheit" der Sexualmoral westlicher Gesellschaften. Diese beiden Items korrelieren mit $r=.58$ positiv, ohne dass sie sich zu stark überlappen würden. Von daher ist eine Zusammenführung dieser Items zur Bildung einer Skala berechtigt. Der Mittelwert der über diese Items gebildeten Skala liegt bei $MW=48.76$ ($SD=29.67$). Starke Ablehnung findet sich auf dieser Skala bei 27.7% (Werte <25), starke Zustimmung bei 14.9% (Werte >75).

Tabelle 107: Einzelitems der Skala "Abwertung" bei Studierenden (POMPS)

	MW	SD	% < 25 Ablehnung	% >75 Zustimmung
In Deutschland kann man deutlich sehen, dass die christlichen Religionen nicht in der Lage sind, die Moral zu sichern.	43.89	33.17	33.5%	17.3%
Die Sexualmoral der westlichen Gesellschaften ist total verkommen.	53.95	33.69	23.7%	30.5%
Gesamtskala	48.76	29.67	27.7%	14.9%

Die meisten Nennungen der Befragten bewegen sich hier im Mittelbereich, was eher Ambivalenz signalisiert. Eine eindeutige Zustimmung bezogen auf die Gesamtskala findet sich nur bei 14,9%, was in etwa eine Größenordnung ist, wie sie auch in der Schülerbefragung zu finden ist. Klare Ablehnung solcher pauschaler Abwertungen zeigen 27,7%.

Wie auch in der Stichprobe der Gesamtbevölkerung wurden über eine Clusteranalyse Kombinationen der Ausprägung der verschiedenen Aspekte der Einstellungen zu Religion analysiert, um Muster zu identifizieren. Für die Stichprobe der muslimischen Studenten konnte eine gut interpretierbare Lösung identifiziert werden, die – ähnlich wie in der Stichprobe der muslimischen Gesamtbevölkerung sowie bei den Schülern – vier Cluster (Gruppen) enthält. Eine diskriminanzanalytische Prüfung dieser Lösung führte zu einer korrekten Reklassifikation im Sinne der gefundenen Cluster von 96,8% der Fälle. In der folgenden Grafik sind die Mittelwertverläufe für die vier gebildeten Gruppen mit Blick auf die in die Clusteranalyse eingegangenen Variablen grafisch dargestellt.

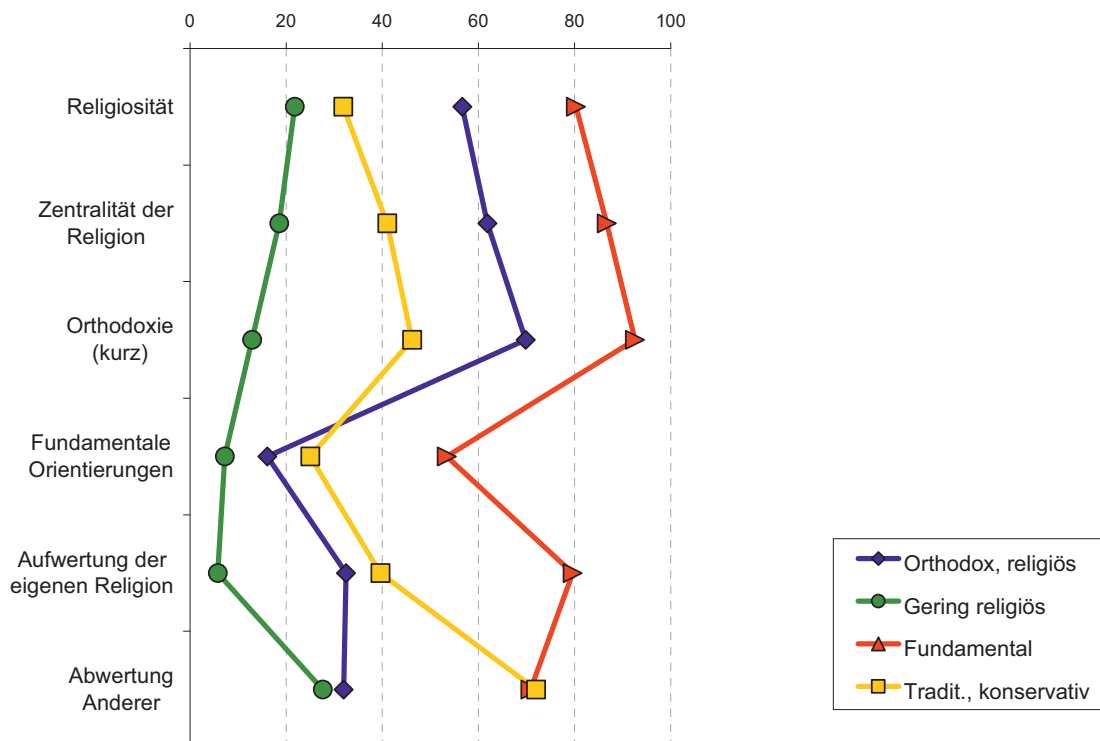


Abbildung 137: Muster religiöser Orientierungen: Kontrastierung der vier Cluster anhand des Mittelwertverlaufs der Gruppierungsvariablen religiöser Orientierungen (Studentendaten)

Schon die optische Inspektion lässt deutliche Parallelen zu den Ergebnissen der Clusteranalysen dieser Indikatoren in den beiden anderen Stichproben erkennen. Auch hier lassen sich fundamental Orientierte als Personen mit dem höchsten Niveau an Religiosität, Zentralität, Orthodoxie und fundamentalen Orientierungen sowie einer stark ausgeprägten Aufwertung der Eigengruppe deutlich hervorheben. Die pauschale Abwertung des Westens bzw. christlicher Kontexte findet sich bei der Gruppe, die als Traditionalisten charakterisiert werden, in vergleichbarer Größenordnung. Auffallend ist, dass die Abwertung des Westens unter den Studierenden auch im Falle der gering Religiösen deutlich zu erkennen ist. Ähnlich wie bei den Schülern zeigen Traditionalisten eine unter dem Skalenmittelpunkt liegende Religiosität, eine ebenfalls unter dem Skalenmittelpunkt liegende Zentralität der Religion, aber eine über diesem Mittelpunkt liegende Orthodoxie sowie das zweithöchste (freilich noch unter dem absoluten Mittelpunkt liegendes) Maß an fundamentalen Orientierungen. Das ist gepaart mit einer extrem hohen Tendenz zur Abwertung von Fremdgruppen. Auch hier zeigt sich damit das Phänomen, dass eine Teilgruppe eine Abgrenzung zum "verkommenen Westen" betont und auf religiöse Lehren und Regeln insistiert, ohne dass dies mit einer eigenen inneren Überzeugung und Gläubigkeit oder einer auch alltagspraktisch als bedeutsam erachteten Relevanz der Religion im eigenen Leben einhergeht. Varianzanalysen der Mittelwerte der Indikatoren in den vier Clustern bestätigen die inhaltliche Interpretation. Die signifikanten Unterschiede unterstreichen die Diskriminationsfähigkeit dieser Klassifikation.

Tabelle 108: Mittelwertvergleiche der Skalen für die vier Cluster religiöser Orientierungen

	Cluster "Orthodox"		Cluster "gering religiös"		Cluster "fundamental orientiert"		Cluster "traditionalistisch"		F	p
	MW	SD	MW	SD	MW	SD	MW	SD		
Orthodoxie (kurz)	69.81 ^b	19.10	12.93 ^d	16.72	92.55 ^a	10.53	46.20 ^c	21.79	232.88	***
Fundamentale Orientierung	16.98 ^b	15.25	7.23 ^c	11.59	53.41 ^a	19.56	25.00 ^b	17.94	89.15	***
Zentralität der Religion	61.84 ^b	18.97	18.54 ^d	15.91	86.67 ^a	13.66	41.01 ^c	22.89	155.41	***
Aufwertung der eigenen Religion	32.44 ^b	22.59	5.78 ^c	11.67	79.59 ^a	15.58	39.61 ^b	26.29	157.09	***
Abwertung Anderer	31.94 ^b	21.15	27.60 ^b	26.02	70.83 ^a	18.49	71.97 ^a	19.17	57.72	***
Religiosität	56.63 ^b	19.06	21.77 ^d	16.51	80.26 ^a	13.68	31.88 ^c	17.51	130.09	***
N	57		49		66		23			
%	29.2%		25.1%		33.8%		11.8%			

Anmerkung: Mit a, b, c, und d sind bei post hoc Vergleichen signifikant unterscheidbare Ausprägungen zwischen den Gruppen kenntlich gemacht.

In der Studierendenstichprobe sind 29,2% als orthodox, 11,8% als traditionalistisch, ein Viertel (25,1%) als gering religiös und etwa ein Drittel (33,8%) als fundamental Orientierte zu kennzeichnen. Diese Verteilung unterscheidet sich zwischen den Studierenden, die in Deutschland verbleiben wollen und jenen, die nur zum Studium in Deutschland sind, nicht signifikant (was allerdings unter dem Vorbehalt der kleinen Fallzahlen steht).

Auch bei den Studierenden wurde die inhaltliche Angemessenheit der Interpretation der gefundenen Clusterlösung sowie die Stabilität der Klassifikation der Probanden in die vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster durch eine Latente Klassenanalyse (LCA) geprüft. Diese führt zu dem Ergebnis, dass eine Unterteilung in vier Klassen den Daten am besten

angepasst ist ($BIC(LL)=9485.71$; $Class.Err=0.06$; $Entropy R^2=.89$). Die Gruppe der fundamental Orientierten wird dabei zu 95% auch durch die LCA derselben Gruppe zugeordnet. Ähnliches gilt für die gering Religiösen, die ebenfalls zu 96,6% hier erneut einer gemeinsamen Gruppe zugeordnet werden. Gewisse Verschiebungen zeigen sich bei der Zuordnung der Orthodoxen und der Traditionalisten. Diese werden zwar zu jeweils 60% derselben Klassen zugeordnet wie in der Clusteranalyse, zu etwa 40% sind die Randbereiche zur jeweils anderen Gruppe indessen unscharf. Damit bestätigt sich hier das Ergebnis der Analysen der Daten aus der Schülerstichprobe sowie der Daten aus der Stichprobe der Allgemeinbevölkerung. Die theoretische Differenzierung zwischen diesen vier Gruppen ist empirisch als weitgehend angemessen zu kennzeichnen, abgesehen von gewissen Unschärfen im Randbereich von Orthodoxen und Traditionalisten, die aber als zu trennende Gruppen trotz dieser Unschärfe deutlich markiert sind.

Um einen unmittelbaren Vergleich mit den Verteilungen der religiösen Orientierungsmuster in der Stichprobe der Studierenden mit den Gegebenheiten der beiden anderen Teilstichproben der quantitativen Erhebungen herstellen zu können, wurden die Studierenden über eine Diskriminanzanalyse jenen Gruppen zugeordnet, die clusteranalytisch in der Bevölkerungsstichprobe bestimmt worden war. Diese Zuordnung führt bei den fundamental Orientierten dazu, dass die Gruppe etwas kleiner wird als nach den Ergebnissen der Clusteranalyse. Alle nach Diskriminanzanalyse fundamental Orientierten waren zwar auch nach der Clusteranalyse dieser Gruppe zugehörig. Aber $n=5$ der Fundamentalisten aus der Clusteranalyse werden über die Diskriminanzanalyse den Orthodoxen und $n=6$ den Traditionalisten zugeordnet, was daran liegt, dass zwischen der Bevölkerungsstichprobe und der Studierendenstichprobe zwar die Strukturen ähnlich sind, aber Niveauunterschiede in einzelnen Indikatoren bestehen, die bei Verwendung des Algorithmus aus der Bevölkerungsstichprobe zu solchen Verschiebungen führen. Das macht sich auch daran bemerkbar, dass die gering Religiösen aus der Clusteranalyse (auf Basis der Studierenden Daten) diskriminanzanalytisch zwar vollständig als gering Religiöse erkannt werden, dass aber zusätzlich nun $n=10$ der nach Clusteranalyse als orthodox bezeichneten Probanden über die Diskriminanzfunktionen der Gruppe der gering Religiösen zugeordnet werden. Weitere $n=10$ der Traditionalisten werden, anknüpfend an ihre geringe Religiosität, ebenfalls der Gruppe der gering Religiösen zugeschlagen. Die genannten Niveauunterschiede führen in letzter Konsequenz dazu, dass die Übereinstimmung zwischen der Clusteranalyse auf Basis der Studierenden Daten und einer diskriminanzanalytischen Klassifizierung auf Basis des Algorithmus der Bevölkerungsstichprobe hier zwar immer noch bei 79% aller Probanden liegt (bei denen beide Verfahren einer exakt gleichen Zuordnung führen), was bemerkenswert ist, wenn man bedenkt, dass bei den Studierenden die Orthodoxie zudem nur über eine Kurzskala gemessen wurde. Gleichwohl wird hier der Anteil der nicht Religiösen etwas über- und der Anteil der Orthodoxen etwas unterschätzt. Andererseits ist die Verwendung eines gleichartigen Klassifizierungsalgorithmus erforderlich, um einen unmittelbaren Vergleich ziehen zu können. Die genannten Unschärfen sind bei der Interpretation zu beachten.

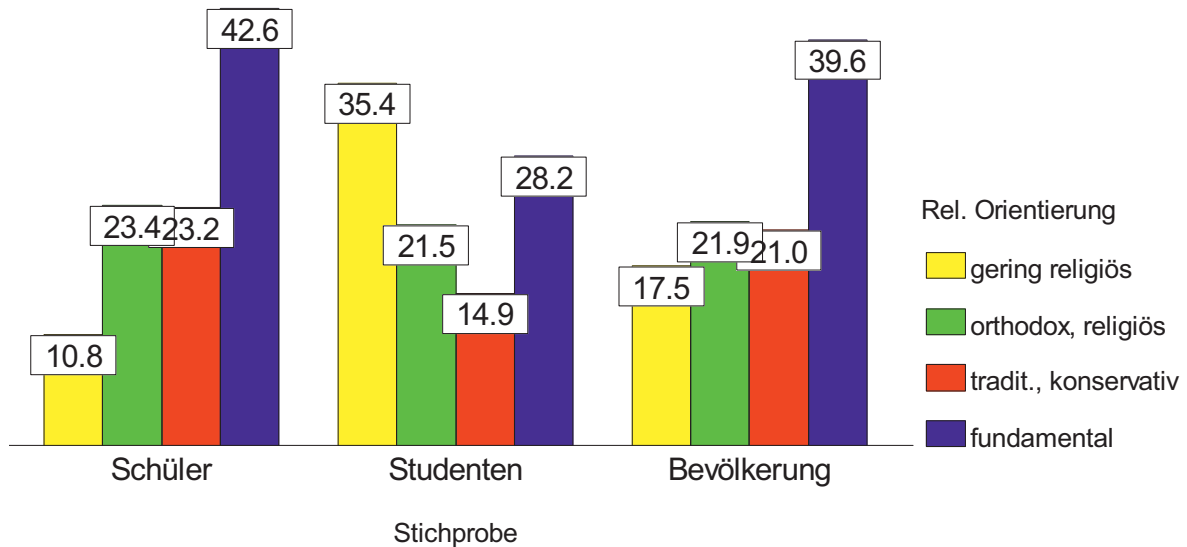


Abbildung 138: Vergleich der Verbreitung unterschiedlicher Muster religiöser Orientierungen bei Schülern, Studenten und muslimischer Allgemeinbevölkerung: Klassifizierungsbasis sind Diskriminanzfunktionen, die auf Grundlage der Bevölkerungsbefragung geschätzt wurden

Danach finden sich unter den Studenten, bei Verwendung eines identischen Gruppierungsalgorithmus wie in der Analyse der Daten der muslimischen Allgemeinbevölkerung, erheblich geringere Anteile an Traditionalisten. Auch der Anteil der fundamental Orientierten ist deutlich geringer als in den beiden anderen Stichproben, während die Gruppe der Orthodoxen in allen drei Stichproben etwa ein Fünftel ausmacht. Unter den Studierenden ist ferner der Anteil der gering Religiösen mit Abstand am höchsten ($\chi^2=60.78$; $df=6$; $p<.001$).

In den weiteren Analysen wird zur Klassifizierung auf das Ergebnis der Clusteranalysen zurückgegriffen, die auf Basis der Daten der Studierenden selbst durchgeführt wurden, da sich diese Lösung auch nach Prüfung durch eine LCA wie auch in einer Reklassifikation als stabil erwiesen hat.

Im Folgenden werden die vier Gruppen anhand der in ihnen enthaltenen Probanden mit Extremwerten illustriert. Als Extremwerte werden, in Anlehnung an die Verfahrensweise in der Stichprobe der Gesamtbevölkerung, Werte bezeichnet, die auf einer vierstufigen Skala über 3.5 liegen, was bei einer Einteilung nach POMPS einem Wert von über 83,3 entspricht.

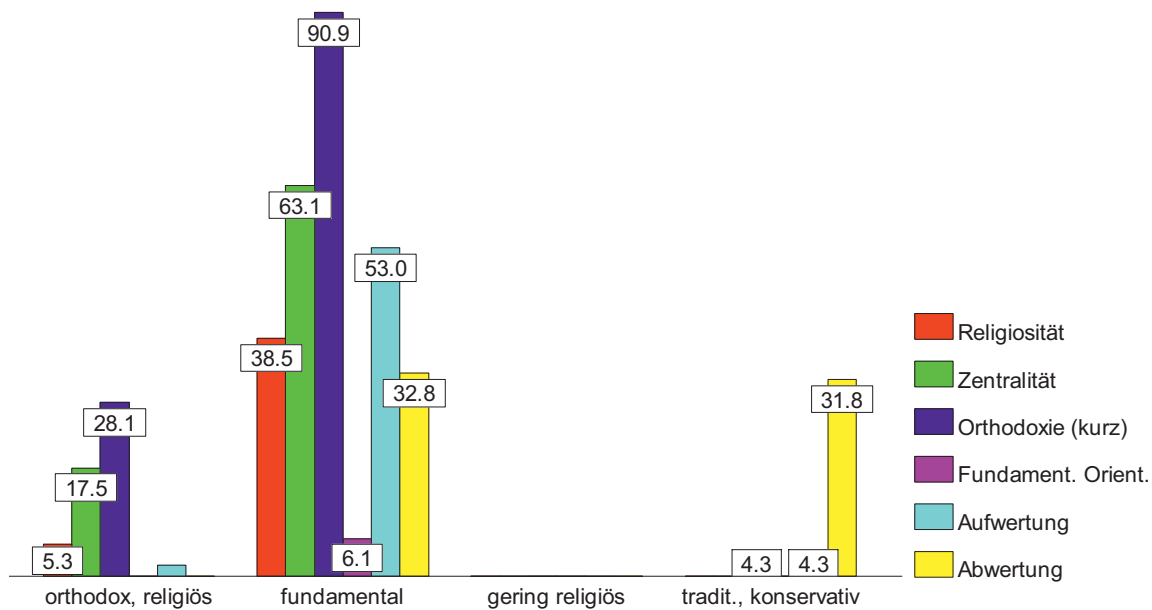


Abbildung 139: Rate an Probanden mit Extremwerten (oberes Sechstel der jeweils verfügbaren Skala) in den verschiedenen Dimensionen der Muster religiöser Orientierungen für die vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster bei Studierenden

Die beiden einzigen Gruppen, bei denen sich überhaupt Extremwerte in der Skala Religiosität finden, sind Orthodoxe und fundamental Orientierte. Insbesondere bei den Traditionalisten finden sich solche Extreme nicht. Bei den Traditionalisten erreicht hingegen die Quote starker Abwertung einen Anteil, der eine ähnliche Größenordnung wie bei den fundamental Orientierten hat. Ersichtlich ist auch, dass die problematische Kombination von starken fundamentalen Orientierungen mit Eigenaufwertung einerseits und Fremdbwertung andererseits sich nahezu ausschließlich bei den fundamental Orientierten findet, in geringem Maße noch bei den Traditionalisten, in den beiden anderen Gruppen aber gar nicht. Gleichzeitig wird aber auch erkennbar, dass eine Bezeichnung der fundamental Orientierten als Fundamentalisten den Gegebenheiten nicht gerecht würde, da extreme fundamentale Haltungen sich auch in dieser Gruppe nur bei etwa 6% finden. Angesichts der Gruppierungskriterien ist es erwartbar, dass diese stark Fundamentalisten in diesem Muster etwa doppelt so häufig vertreten sind wie in der Gesamtstichprobe (dort 3,1%). Mit Blick auf die hohe Bedeutung von Moschee und Gemeinde, die sich für n=16 der Studierenden zeigten, erweist sich hier, dass fast alle von diesen (n=15) als fundamental Orientierte zu klassifizieren sind, was ein weiteres inhaltliches Kriterium der Abstützung der Validität der Gruppierungen ist.

Sowohl die praktische sprachlich-soziale Integration ($F_{[3,181]}=4.06$; $p<.01$) als auch die Art der Integrationseinstellungsmuster ($\chi^2=23.18$; $df=6$; $p<.001$) unterscheiden sich zwischen den vier Gruppen der religiösen Orientierungsmuster statistisch signifikant. Der Mittelwert sprachlich-sozialer Integration ist bei den fundamental Orientierten (MW=3.25; SD=.61) signifikant niedriger als bei den anderen drei Gruppen (gering Religiöse (MW=3.68; SD=.70); Orthodoxe (MW=3.43; SD=.74); Traditionalisten (MW=3.64; SD=.60)). In der folgenden Grafik sind die Verteilungen des kategorialen Indikators praktischer sprachlich-sozialer Integration in den vier Gruppen illustriert ($\chi^2=19.18$; $df=9$; $p<.05$).

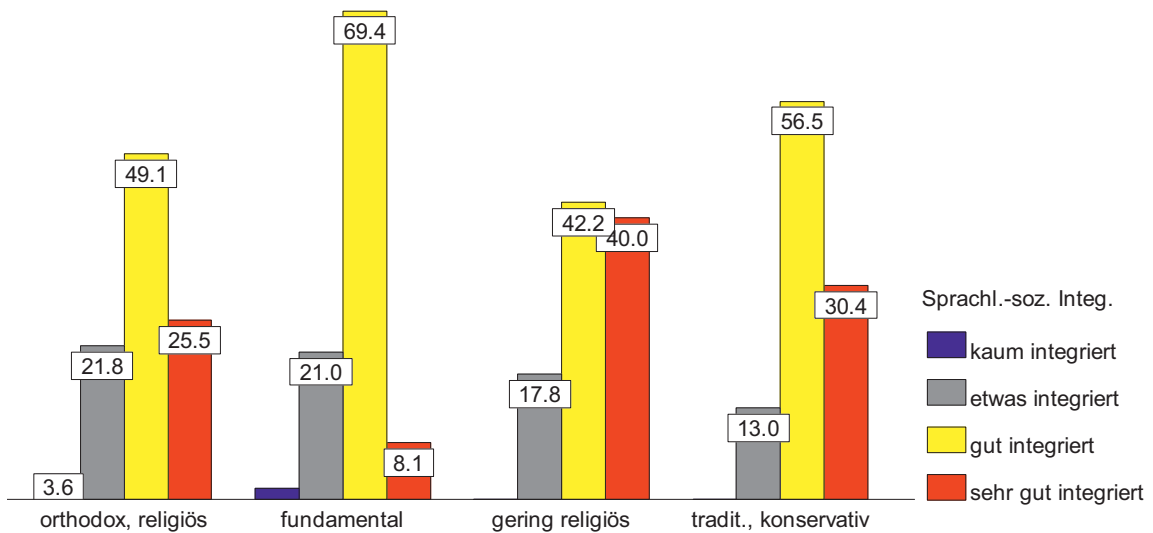


Abbildung 140: Ausprägung der kategorialen Einstufung auf der Skala "praktische sprachlich-soziale Integration" in den vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster bei muslimischen Studierenden (in %)

22,6% der fundamental Orientierten sind in sprachlich-sozialer Hinsicht kaum oder nur mäßig integriert. Sehr gut integriert sind hier nur 8,1%. Die höchste Integration findet sich bei den gering Religiösen, wo mit 40% der Anteil der sehr gut integrierten um den Faktor fünf erhöht ist. Aufschlussreich sind auch die Verteilungen der integrationsbezogenen Einstellungsmuster in diesen vier Gruppen. Während bei den gering Religiösen das Einstellungsmuster "Integration/Anpassung" klar dominiert und Segregationstendenzen kaum zu erkennen sind, findet sich bei den fundamental Orientierten mit einem Viertel die höchste Akzeptanz von Segregation einerseits und eine Dominanz von Akzeptanzforderung andererseits, d.h. hier ist die Anpassungsbereitschaft an die Kultur des Aufnahmelandes in dem vergleichsweise geringsten Maße der vier Gruppen gegeben.

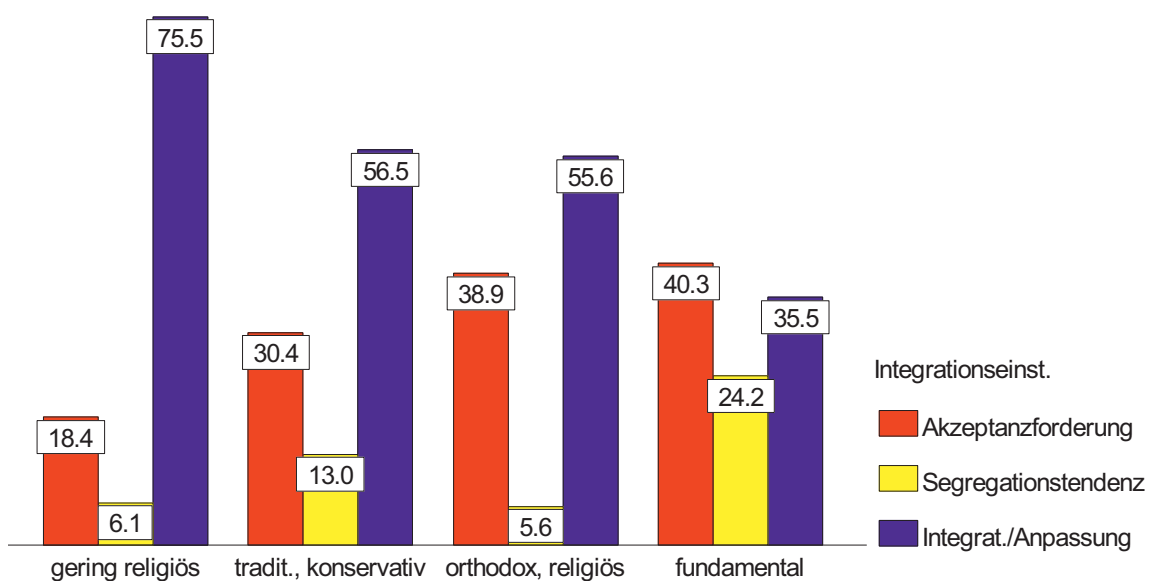


Abbildung 141: Verteilung der Muster von Integrationseinstellungsmustern in den vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster

Bei den fundamental Orientierten ist der Anteil derer, die über schwere oder sehr schwere individuelle Diskriminierungserfahrungen in Deutschland berichten, am höchsten. Am geringsten ist diese Quote unter den Traditionalisten. Die Nichtopferquote trennt zwischen den fundamental Orientierten einerseits und den gering Religiösen und Traditionalisten andererseits ($\chi^2=14.23$; $df=6$; $p<.05$).

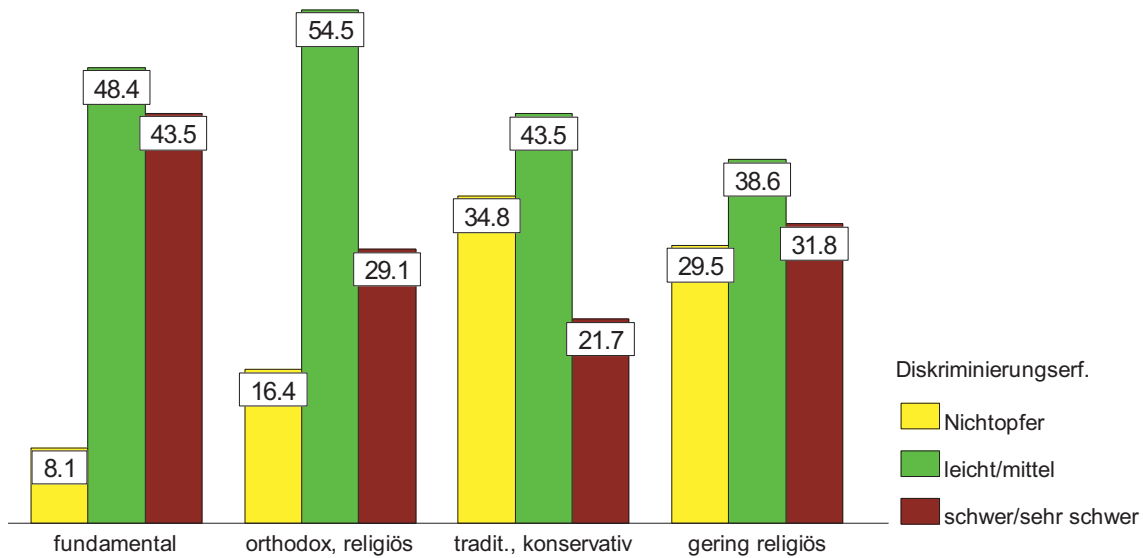


Abbildung 142: Raten individueller Diskriminierungserfahrungen in Deutschland in den vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster

Das Ausmaß kollektiver Marginalisierungswahrnehmungen in Bezug auf Deutschland unterscheidet sich zwischen den vier Gruppen der religiösen Orientierungsmuster nicht signifikant. Dies stellt sich für die Wahrnehmung einer Marginalisierung von Muslimen auf globaler Ebene indessen anders dar. Als Kriterium wird hier die persönliche Betroffenheit durch die Wahrnehmung der Lage der Muslime im Nahen Osten verwendet. Diesbezüglich zeigt sich ein signifikanter Mittelwertunterschied ($F_{[2,189]}=8.58$; $p<.001$).

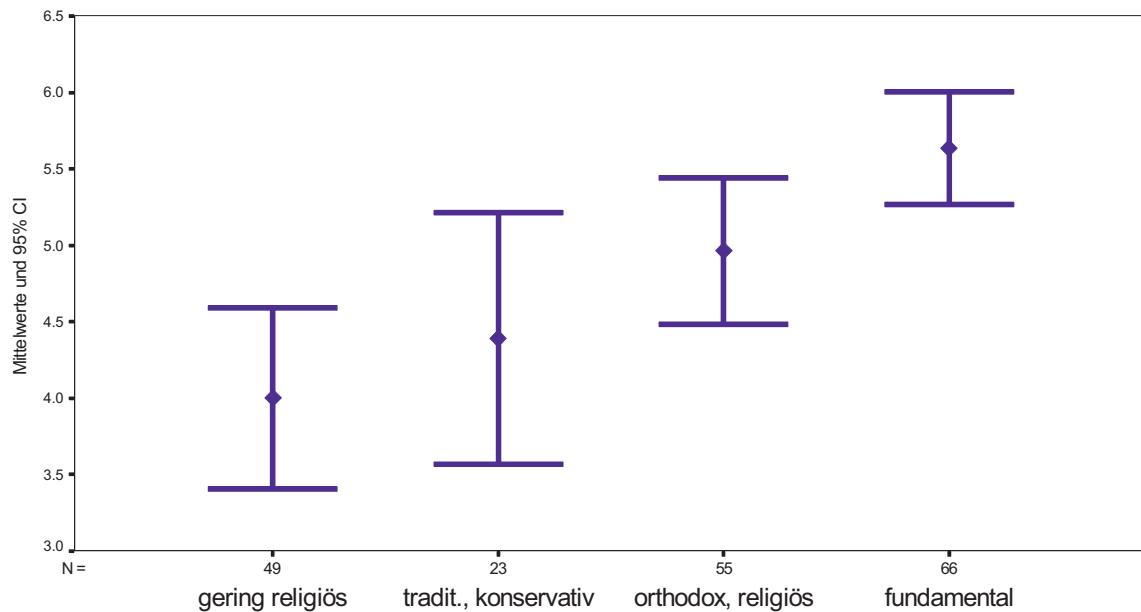


Abbildung 143: Globale Marginalisierungswahrnehmungen: Mittelwerte und 95%-Konfidenzintervall für die Betroffenheit angesichts der Lage der Muslime in Palästina für die vier religiösen Orientierungsmuster

Eine genauere Inspektion der Mittelwerte in den vier Gruppen lässt erkennen, dass fundamental orientierte Studierende die höchste Ausprägung in diesem Indikator aufweisen. Die anderen drei Gruppen unterscheiden sich untereinander demgegenüber nicht mehr erheblich.

6.4.3 Zwischenfazit: Religiosität und Muster religiöser Orientierungen

Ähnlich wie in der Gesamtbevölkerung zeigt sich auch bei den Studierenden eine enorme Bedeutung der Religion. Drei Viertel der studierenden Muslime beschreiben sich als gläubig oder sehr gläubig. Bei zusätzlicher Berücksichtigung der individuellen und der kollektiven Religionspraxis reduziert sich diese Quote etwas, da ein bemerkenswert hoher Anteil der Studierenden im Vergleich zu den anderen beiden Stichproben dieser Untersuchung keine regelmäßigen Besucher von Moscheen sind. Eine enge Bindung an eine Gemeinde oder eine Moschee weisen unter den Studierenden lediglich 8,5% auf. Gleichwohl sind unter Beachtung des individuellen Gebets und der Frequenz des Moscheebesuchs (zusätzlich zur individuellen inneren Glaubenshaltung) knapp zwei Drittel als religiös oder sehr religiös zu bezeichnen (64,6%). Damit sind die religiösen Bindungen Studierender etwas geringer ausgeprägt als in der muslimischen Allgemeinbevölkerung oder in der Gruppe der Schüler. Insbesondere ist unter Studierenden die Rate derer, die als gering religiös zu bezeichnen ist mit 13,9% erhöht. Gleichwohl ist auch hier immer noch von einer eminenten Bedeutung der Religion bei jungen angehenden Akademikern unter Muslimen zu sprechen.

Anknüpfend an Inhaltsaspekte der Religion ließen sich auch bei den Studierenden charakteristische Muster religiöser Orientierungen identifizieren, deren Struktur den Befunden sehr ähnlich ist, wie sie sich auch in den anderen beiden Stichproben zeigte.

In der Studierendenstichprobe sind 21,5% als Orthodoxe, 14,9% als Traditionalisten, 35,4% als gering religiös und 28,2% als fundamental Orientierte zu charakterisieren. Auffallend ist, dass pauschale Aufwertungen des Islam und insbesondere pauschale Abwertungen des Westens bei

den fundamentalen Orientierungen eine deutlich geringere Verbreitung haben als in den beiden anderen Stichproben. Dies führt in der Summe dazu, dass fundamentale Orientierungen unter Studierenden zwar auch eine relevante Gruppe darstellen, aber hier doch deutlich seltener anzutreffen sind als bei der Allgemeinbevölkerung oder bei Schülern. Orthodoxe Haltungen sind in den drei Stichproben der Schüler, Studenten und der Allgemeinbevölkerung etwa gleich häufig anzutreffen. Etwas geringer vertreten ist bei den Studierenden auch das traditionalistische Orientierungsmuster, das sich durch eine Variante einer ritualisierten, eher glaubensentleerten Religion kennzeichnet.

Multivariate Prüfungen zeigen auch bei den Studierenden, dass diese Unterteilung in vier Orientierungsmuster, die von uns theoretisch postuliert wurde, empirisch gut vertretbar ist, wenn auch hier die Unterscheidung von Orthodoxie und Traditionalismus in den Randbereichen schwierig ist.

Wie auch in den anderen Stichproben zeigen sich Zusammenhänge mit Aspekten der Integration. Fundamental orientierte Studierende sind sprachlich-sozial signifikant schlechter integriert. Sie weisen eine geringere Anpassungsbereitschaft und eine höhere Segregationstendenz auf. Sie berichten zudem signifikant häufiger davon, in der deutschen Aufnahmegesellschaft stark diskriminiert worden zu sein. Eine Differenz der Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung von Muslimen in Deutschland, die insgesamt unter Studierenden recht verbreitet ist, findet sich zwischen den religiösen Orientierungsmustern indessen nicht. Es zeigt sich aber, dass fundamental Orientierte die Lage der Muslime in internationaler Perspektive deutlich sensibler wahrnehmen, als das bei den anderen drei Gruppen der Fall ist. Insoweit ist unter fundamental orientierten Studierenden die Auffassung, dass Muslime in der Welt benachteiligt und schlecht behandelt werden, sowie eine diesbezügliche emotionale Mitbetroffenheit im Sinne einer stellvertretenden Viktimisierungserfahrung deutlich häufiger anzutreffen.

6.5 Einstellung zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Toleranz

Im Folgenden wird zunächst die Verbreitung demokratiedistanter Haltungen beschränkt auf die muslimischen Studierenden beschrieben. In einem zweiten Schritt wird sodann die Frage verfolgt, inwieweit Demokratiedistanz und Autoritarismus sich bei den muslimischen Studierenden anders darstellt als bei den nichtmuslimischen Studierenden mit Migrationshintergrund. Aufgegriffen wird in diesem Kontext auch die Frage religiöser Intoleranz und möglicher Prädiktoren, die sich empirisch zur Erklärung von Demokratiedistanz, Autoritarismus und religiöser Intoleranz in dieser Stichprobe junger angehender Akademiker identifizieren lassen.

6.5.1 Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat bei muslimischen Studierenden

Zur Erfassung der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit wurden den muslimischen Studenten weitgehend die gleichen Items vorgelegt, wie den Probanden aus den anderen beiden Stichproben dieser Studie. Lediglich die Items zur Erfassung des Bezugs zum islamischen Recht, anknüpfend an (straf)rechtliche Sanktionen, die in den Stichproben der Bevölkerung und der Schüler in Form der Einstellungen zur Prügelstrafe mit Verweis auf islamisches Recht erhoben worden waren, wurden bei der Befragung der Studierenden

modifiziert. In Anbetracht der durchweg höheren Bildung bei den Studierenden wurde hier explizit nach der Anwendung der Scharia – im Herkunftsland zum einen und in Deutschland zum anderen – gefragt. Da die Scharia als ein Element auch Körper- und Leibesstrafen in verschiedenen Varianten umfasst, kann dies gleichwohl als ein vergleichbarer, wenn auch konservativerer Schätzer demokratiedistanter Haltungen in einer Skalenbildung verwendet werden.

Tabelle 109: Verteilungen der Angaben auf die Einzelitems zur Erfassung von Einstellungen zu Demokratie, Grundrechten und Rechtsstaatlichkeit (POMPS)

	MW	SD	< 25 Ablehnung	> 75 Zustimmung
1. Jeder Bürger sollte das Recht haben, für seine Überzeugungen auf die Straße zu gehen. (recodiert)	25.83	26.64	42.9%	2.6%
2. Auch Minderheiten sollten das Recht haben, ihre Meinung frei zu äußern. (recodiert)	10.76	18.99	72.9%	0.0%
3. Streiks und Demonstrationen gefährden die öffentliche Ordnung und sollten verboten werden.	11.17	18.51	70.2%	0.5%
4. Der Staat sollte Zeitungen und Fernsehen kontrollieren, um Moral und Ordnung sicher zu stellen.	36.98	36.16	40.1%	13.5%
5. Die Befolgung der Gebote meiner Religion ist für mich wichtiger als Demokratie.	32.02	35.82	53.4%	17.8%
6. An den vielen Kriminellen in diesem Land sieht man, wohin Demokratie führt.	25.52	28.38	46.4%	4.2%
7. Der Staat sollte berechtigt sein, schwere Verbrechen mit dem Tod zu bestrafen.	29.51	34.74	49.0%	11.5%
8. Ich fände es gut, wenn sich die Gesetze in meinem Herkunftsland nach den islamischen Grundsätzen ausrichten würden (Scharia).	24.83	34.61	64.9%	12.9%
9. Ich fände es gut, wenn sich die Gesetze in Deutschland nach den islamischen Grundsätzen ausrichten würden (Scharia).	18.14	30.06	72.9%	7.3%

Grundlegende Freiheitsrechte finden bei den Studierenden eine hohe Zustimmung. Einschränkungen gelten in erster Linie für die Frage, inwieweit aus moralischen Gründen der Staat die Presse kontrollieren sollte. Fast ein Fünftel (17,8%) erklärt eine starke Zustimmung zu der Aussage, dass die Befolgung der religiösen Gebote wichtiger sei als Demokratie. Eine starke Befürwortung der Todesstrafe findet sich bei 11,5% der Befragten. Zwei Drittel verhalten sich zur Scharia bezogen auf ihr Herkunftsland eindeutig ablehnend, bezogen auf Deutschland liegt die Ablehnung bei fast drei Viertel. Über die beiden Items zur Scharia gemittelt findet sich eine tendenzielle Zustimmung bei etwa knapp unter einem Drittel, eine hohe Zustimmung zeigen nur noch knapp 7%.

Eine Faktorenanalyse führt, anders als in den anderen Stichproben, bei den Studenten zu einer zweifaktoriellen Lösung, die insgesamt 53.3% der Varianz aufklärt. Während die klar mit religiösen Bezügen formulierten Items (5, 8 und 9) eindeutig auf einem gemeinsamen Faktor laden und die Freiheitsrechte (Items 1, 2 und 3) einem zweiten Faktor zuzuordnen sind, finden sich für die stärker autoritaristisch ausgeprägten Items (4, 6 und 7) Doppelladungen auf beiden Faktoren. Angesichts der Interkorrelation der beiden Faktoren ist es gleichwohl berechtigt und inhaltlich auch gut zu vertreten, hier einen summarischen Indikator der Demokratiedistanz unter Verwendung aller Items zu bilden.

Zur Feststellung der Ausprägung demokratiedistanter Haltungen wurde – in gleicher Weise wie in den anderen Stichproben – ein zusammenfassender Indikator gebildet, indem je Person die Anzahl der Items summiert wird, bei denen die Antworten jenseits des Skalenwertes 50 liegen.

Die theoretische Spannweite dieses Indikators liegt zwischen 0 und 9. In der Stichprobe der Studenten liegt der empirische Minimalwert bei 0 (35.9%) – dessen Anteil damit höher ist als in den anderen beiden Stichproben – und der empirische Maximalwert bei 8 (0,5%).

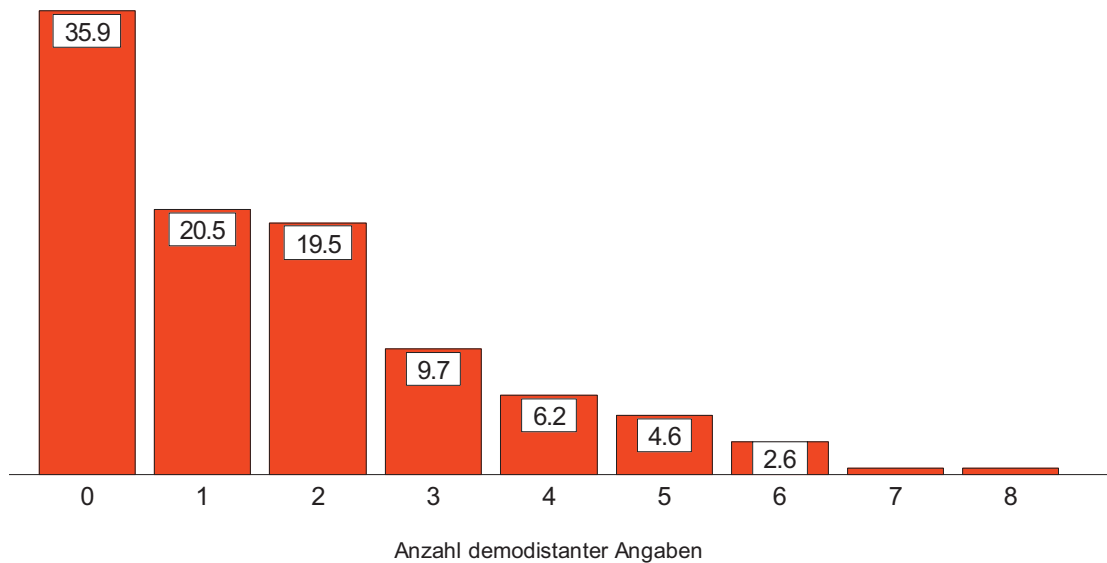


Abbildung 144: Verteilung der Anzahl eindeutig demokratiedistanter Angaben bei muslimischen Studenten

Auf Basis dieser quasi kontinuierlichen, extrem rechtsschief verteilten Variable wurde ein dreistufiger kategorialer Indikator gebildet. Dieser unterscheidet zwischen gar keiner bzw. sehr niedriger Demokratiedistanz (Werte von 0 und 1), mittlerer Demokratiedistanz (Werte von 2, 3 und 4) und hoher Demokratiedistanz (Werte von 5 und mehr).

In der Stichprobe der Studierenden erweisen sich auf dieser Basis 8.2% der Befragten als hoch demokratiedistant, was im Vergleich der drei Stichproben die geringste Quote hoher Demokratiedistanz bedeutet ($\chi^2=64.49$; $df=4$; $p<.001$). Umgekehrt ist die Rate der nicht oder nur in sehr geringem Maße als demokratiedistant zu bezeichnenden Probanden bei Studierenden im Vergleich der Stichproben damit am höchsten (56.4%), während diese Rate in der Bevölkerungsstichprobe bei 33.8% und bei den Schülern nur bei 24.5% liegt.

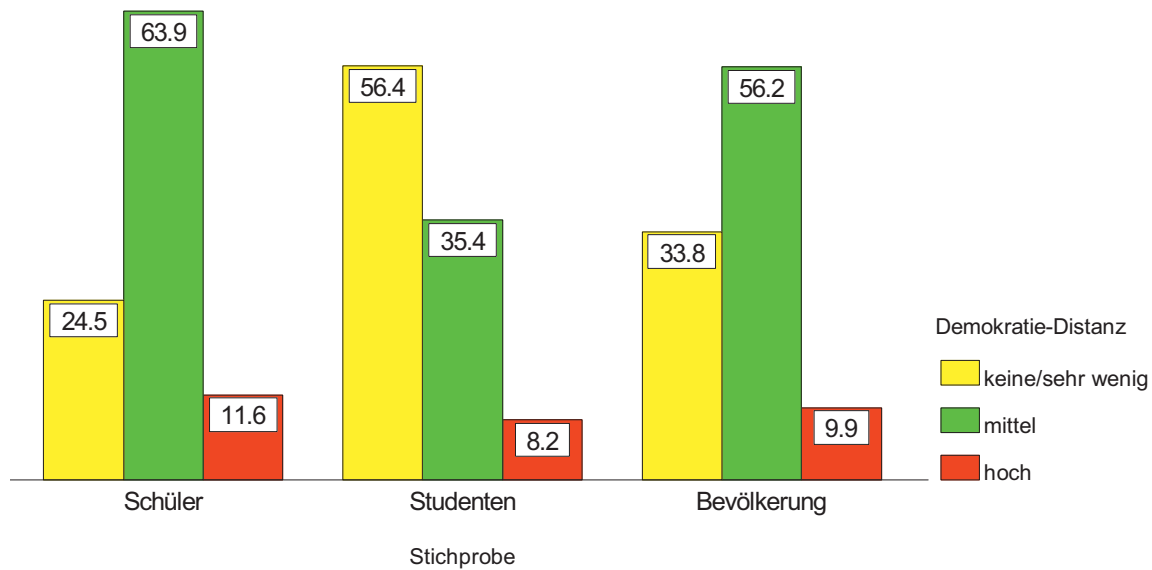


Abbildung 145: Verteilung des dreistufigen Indikators der Demokratiedistanz bei muslimischen Sch8lern, Studenten und der muslimischen Allgemeinbev8lkerung

Ein solches Ergebnis unterstreicht nochmals die Bedeutung, welche die Bildung mit Blick auf die Haltungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit hat, was auch die multivariaten Analysen bei den Sch8lern und der muslimischen Allgemeinbev8lkerung bereits zeigen konnten.

Auch den Studierenden waren als Indikatoren von Autoritarismus die Items "In der heutigen Zeit brauchen die Menschen einen starken politischen F8hrer" und "Was die Jugend am n8tigsten braucht, sind strenge Disziplin, harte Entschlossenheit und der Wille, f8r die Familie und das Land zu arbeiten und zu k8mpfen" vorgelegt worden. Es erweist sich, dass auch bei den Studierenden die Rate der Zustimmung zu diesen Aussagen positiv mit dem dreistufigen Indikator f8r Demokratiedistanz korreliert ist. So unterscheiden sich die Raten derer, die einen starken politischen F8hrer bef8rworten, zwischen den drei Stufen der Demokratiedistanz signifikant ($\chi^2=13.59$; $df=2$; $p<.01$). Die Forderung nach strenger Disziplin f8r die Jugend trennt insbesondere die Gruppen mittlerer und hoher Demokratiedistanz von der Gruppe der nicht bzw. nur gering demokratiedistanten Personen ($\chi^2=25.49$; $df=2$; $p<.001$).

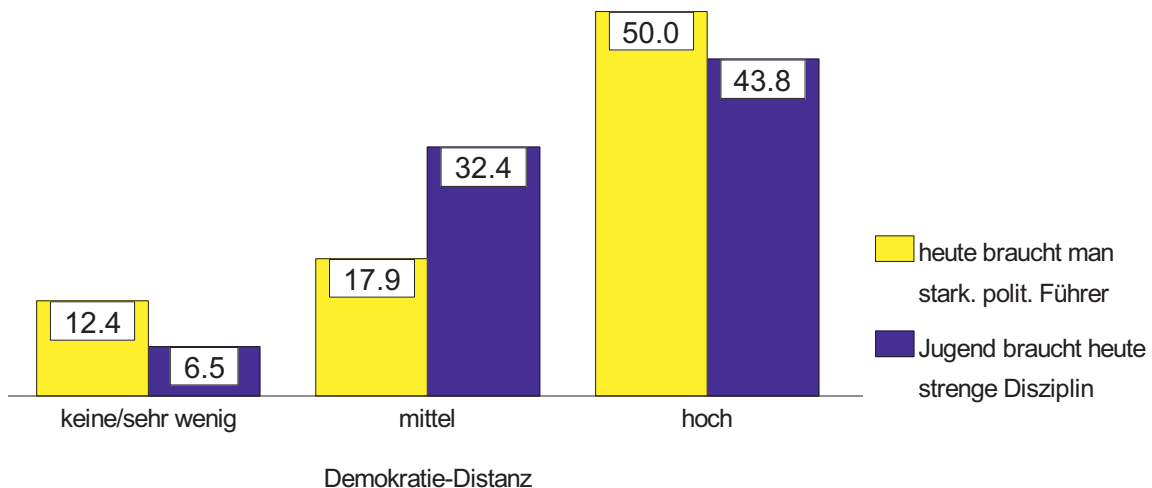


Abbildung 146: Prozent der muslimischen Studierenden, die den Aussagen "Die Jugend braucht heute am nötigsten strenge Disziplin" und „In der heutigen Zeit brauchen die Menschen einen starken politischen Führer“ eindeutig zustimmen, nach dem Ausmaß der Demokratiedistanz

Dies bestätigt nochmals an einer weiteren Stichprobe, dass der dreistufige kategoriale Indikator zur Erfassung von Demokratiedistanz als inhaltlich valide und mit Blick auf die kritische Gruppe der stark Demokratiedistanten auch diskriminationsfähig ist.

6.5.2 Autoritarismus, Demokratiekritik und religiöse Intoleranz bei muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden

Mit Ausnahme der religiös konnotierten Fragen (Befolgung der religiösen Gebote und Anwendung der Scharia) waren auch den nichtmuslimischen Jugendlichen die übrigen Fragen bezüglich ihrer Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaat vorgelegt worden. Zur Prüfung, inwieweit sich in diesem Punkte die muslimischen von den nichtmuslimischen Studierenden unterscheiden, wurde eine Analyse unter Einbeziehung der beiden o.a. Autoritarismusitems, die sich als klar mit Demokratiedistanz korreliert erwiesen haben (Item 10 und 11 der folgenden Tabelle), durchgeführt.

Ein Vergleich der Einzelitems zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Migranten zeigt lediglich in zwei Items signifikante Unterschiede zwischen beiden Gruppen: Dem Recht auf Streiks und Demonstrationen stehen die muslimischen Studenten deutlich positiver gegenüber als die Nichtmuslime; bezüglich des stärker autoritaristisch verorteten Items der Kontrolle von Presse und Funk nehmen die Muslime hingegen eine stärker ablehnende Haltung als die Nichtmuslime ein.

Tabelle 110: Verteilungen der Angaben auf die Einzelitems zur Erfassung von Autoritarismus sowie Einstellungen zu Demokratie, Grundrechten und Rechtsstaatlichkeit bei muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden (POMPS)

	Muslime		Nichtmuslime Migranten		Total		Mittelwert- unterschiede (F-Test)
	MW	%>75	MW	%>75	MW	% >75	
1. Jeder Bürger sollte das Recht haben, für seine Überzeugungen auf die Straße zu gehen. (recodiert)	25.79	2.6%	24.16	2.1%	24.46	2.2%	n.s.
2. Auch Minderheiten sollten das Recht haben, ihre Meinung frei zu äußern. (recodiert)	10.82	0.0%	10.43	0.2%	10.50	0.2%	n.s.
3. Streiks und Demonstrationen gefährden die öffentliche Ordnung und sollten verboten werden.	11.23	0.5%	15.22	1.7%	14.48	1.5%	<.05
4. Der Staat sollte Zeitungen und Fernsehen kontrollieren, um Moral und Ordnung sicher zu stellen.	36.65	13.1%	22.45	5.8%	25.11	7.1%	<.001
6. An den vielen Kriminellen in diesem Land sieht man, wohin Demokratie führt.	25.65	4.2%	25.39	3.4%	25.44	3.5%	n.s.
7. Der Staat sollte berechtigt sein, schwere Verbrechen mit dem Tod zu bestrafen.	29.67	11.5%	31.85	12.5%	31.44	12.4%	n.s.
10. In der heutigen Zeit brauchen die Menschen einen starken politischen Führer.	49.02	17.6%	46.07	12.6%	46.61	13.5%	n.s.
11. Die Jugend braucht heute am nötigsten strenge Disziplin.	57.59	18.8%	53.81	17.1%	54.52	17.4%	n.s.

Eine Faktoranalyse ergibt 2 Faktoren, die 50.5% der Varianz aufklären. Die Freiheitsrechte (Item 1, 2 und 3) laden auf einem Faktor (16.2%), die übrigen Items auf einem zweiten Faktor (34.3% Varianzaufklärung), wobei die Items 3, 4 und 5 Doppelladungen aufweisen. Die Doppelladungen sowie die Interkorrelation der beiden Faktoren lässt es gleichwohl zu, in Kombination mit inhaltlichen Erwägungen, über die o.a. acht Items eine Gesamtskala Demokratiekritik/Autoritarismus zu bilden. Diese Skala weist zudem eine für Gruppenvergleiche akzeptable interne Konsistenz von $\alpha=.72$ auf.

Für die Gesamtstichprobe liegt der Mittelwert der über diese acht Items gebildeten Skala "Demokratiekritik/Autoritarismus" bei $MW=29.09$ ($SD=16.54$).³⁸ Knapp die Hälfte der Studenten weisen einen Skalenwert <25 auf (49.1%). Nur $n=2$ Personen (0,2%) weisen auf dieser Skala einen Wert >75 auf. Die Mittelwerte der muslimischen und der nichtmuslimischen Studierenden unterscheiden sich in dieser Skala nicht signifikant.

Die Betrachtung eines kategorialen Indikators der Demokratiedistanz (Probanden mit einem Skalenwert über 50) zeigt, dass nur ein kleiner Teil der Studenten ($N=95$; 9.3%) in diesem Sinne eindeutig als Personen mit demokratiekritisch, autoritaristischen Einstellungen zu kennzeichnen sind. Auch bei Verwendung eines solchen kategorialen Indikators unterscheiden sich die Raten zwischen den nichtmuslimischen (9.4%) und den muslimischen Studierenden (9.4%) nicht signifikant. In der Summe erweist sich damit, dass Demokratiedistanz und Autoritarismus zwar mit Blick auf die inhaltliche Binnenstruktur zwischen Muslimen und Nichtmuslimen leicht unterschiedlich ausgestaltet ist, die Anknüpfungspunkte sind nicht ganz gleich verteilt, die

38 Damit liegt der Mittelwert – obschon hier, im Gegensatz zu den Schülern, keine einheimischen Probanden einbezogen wurden – deutlich unter dem Wert der Schülerstichprobe von 33.5 in dieser Skala.

Verbreitung solcher Haltungen ist indessen zwischen diesen beiden Gruppen durchaus vergleichbar und kein Spezifikum für muslimische Studenten.

Wie in der Schülerstichprobe wurden auch bei den Studierenden drei Items zur Erfassung religiöser Vorurteile und Intoleranz eingesetzt, die eine weitere Facette dessen erfassen, was als Autoritarismus oder Ideologie der Ungleichheit bezeichnet werden kann. Diese Items betreffen positiv die Aussage, dass auch andere Religionen ihre Berechtigung haben und zu achten sind. Weiter wurden die Aussagen "Menschen jüdischen Glaubens sind überheblich und geldgierig" (dieses Item wurde allen Befragten vorgegeben) sowie "Christen sind intolerant und gewalttätig" (Muslime) bzw. "Muslime sind intolerant und gewalttätig" (nichtmuslimische Studierende) verwendet. In der folgenden Tabelle sind die Verteilungen der Einzelitems dargestellt. Die von -3 bis +3 reichende Skala wurde auch hier in POMPS transformiert.

Tabelle 111: Indikatoren religiöser Intoleranz und religiös konnotierter Vorurteile; Verteilung der Einzelitems bei muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden

	Muslime			Nichtmuslime Migranten			F	sig.
	MW	%<25	% >75	MW	%<25	% >75		
Auch andere Religionen haben ihre Berechtigung und sind zu achten.	94.50	1.0%	90.7%	92.06	2.1%	87.9%	2.89	n.s.
Menschen jüdischen Glaubens sind überheblich und geldgierig.	25.65	59.2%	9.4%	19.34	68.1%	4.9%	7.35	<.01
Christen sind intolerant und gewalttätig.	12.33	78.6%	1.0%	-	-	-	101.83	<.001
Muslime sind intolerant und gewalttätig.	-	-	-	37.29	44.7%	15.0%		

Die abstrakte Achtung anderer Religionen findet in beiden Gruppen eine enorm hohe Zustimmung, signifikante Unterschiede bestehen hier nicht. Bezüglich der zwei weiteren Items, die stärker konkretisierte Vorurteile zum Inhalt haben, finden sich hingegen sehr wohl bemerkenswerte Divergenzen zwischen den beiden Gruppen, wenn auch auf deutlich niedrigerem Niveau als das bei den Schülern der Fall war: So artikulieren 9.4% der muslimischen Studierenden eine hohe Zustimmung zu der antisemitischen Aussage. Bei den Nichtmuslimen mit Migrationshintergrund liegt diese Quote mit 4.9% bei etwa der Hälfte dessen. Betrachtet man abwertende Aussagen zu Christen (durch Muslime) einerseits und zu Muslimen (durch Nichtmuslime) andererseits als äquivalente Formen von Vorurteilen gegenüber einer spezifizierten Fremdgruppe, dann findet sich ein deutlicher Unterschied: Nichtmuslime äußern sich häufiger in dieser pauschalen negativen Form über Muslime als die Muslime mit Bezug zu Christen ein solches Vorurteil artikulieren.

Ein Prüfung der Optionen einer Skalenbildung auf Grundlage dieser drei Items führt zu dem Ergebnis, dass deren interne Konsistenz nicht mehr akzeptabel wäre ($\alpha=.44$), was unter anderem an der extremen Schiefe der Verteilung bei den Studierenden liegt, wo solche Vorurteile seltener auftreten, als beispielsweise bei den Jugendlichen.

Die Ausprägung von Demokratiekritik/Autoritarismus im Sinne der o.a. Skala und die Einzelitems der Ausprägung religiöser Vorurteile sind hochsignifikant positiv korreliert: Die

höchste Korrelation findet sich hier für das Item zum Antisemitismus ($r=.36$; $p<.001$). Insoweit wird damit ein besonders wichtiger Aspekt von Autoritarismus abgebildet.

Bildet man zum Zwecke der Illustration einen kategorialen Indikator religiöser Intoleranz dergestalt, dass Probanden, die in mindestens einem der o.a. drei Items einen Wert von über 50 (d.h. eine klare Ausprägung in Richtung auf Bejahung von Vorurteilen/Intoleranz) aufweisen, als religiös intolerant klassifiziert werden, dann findet sich bei den Muslimen eine Rate von 17.5% in diesem Sinne Intoleranter, bei den Nichtmuslimen hingegen mit 35.1% eine doppelt so hohe Rate und ein hoch signifikanter Unterschied beider Gruppen ($\chi^2=21.39$; $df=1$; $p<.001$). Die deutlich höhere Rate bei den Nichtmuslimen ist dabei auf das oben bereits erwähnte hohe Maß antimuslimischer Einstellungen zurückzuführen. Innerhalb der muslimischen Studierenden findet sich weiter ein statistisch signifikanter Unterschied ($\chi^2=12.73$; $df=3$; $p<.01$) bezüglich der Verbreitung religiöser Vorurteile/Intoleranz in Abhängigkeit vom religiösen Orientierungsmuster. Die höchste Rate intoleranter Personen weisen mit 28.8% die fundamental orientierten Studenten auf. An zweiter Stelle liegen die Traditionalisten mit 21.7%. Diese beiden Gruppen unterscheiden sich untereinander nicht signifikant. Deutlich geringer, wenn auch nicht signifikant verschieden davon, fällt die Rate der Orthodoxen aus (14.0%). Signifikante Unterschiede zeigen sich jedoch zwischen den fundamental Orientierten und der Gruppe der gering Religiösen, die mit 4.1% die niedrigste Rate aufweist.

In der untenstehenden Grafik sind dazu nochmals die Mittelwerte der Einzelitems ausgewiesen, die als Indikatoren religiöser Intoleranz verwendet wurden.

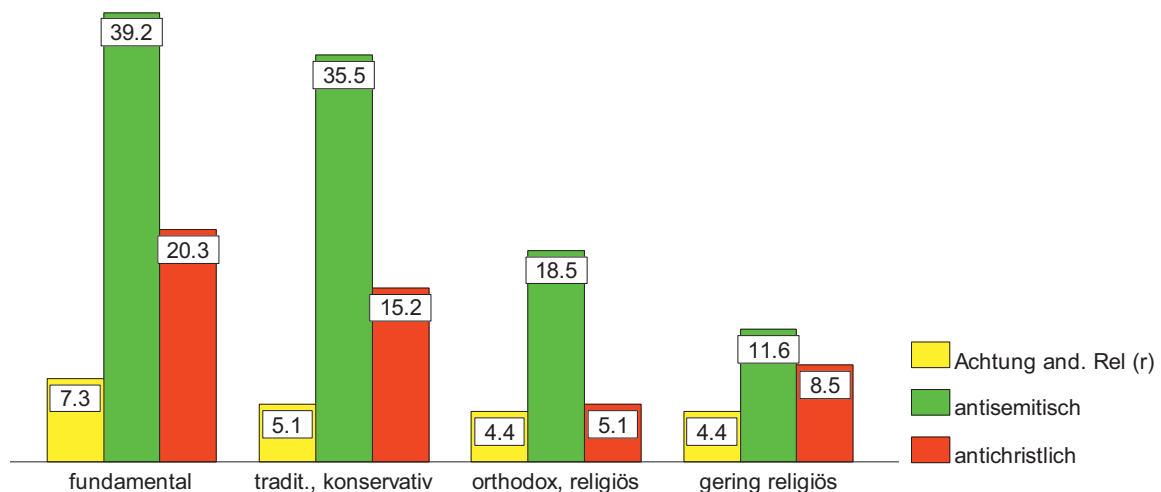


Abbildung 147: Mittelwerte religiöser Intoleranz nach Muster religiöser Orientierungen bei Muslimen; Einzelitems

Antisemitische Haltungen sind insgesamt am häufigsten vertreten. Weiter unterscheiden diese sich zwischen fundamental Orientierten und Traditionalisten einerseits sowie Orthodoxen (die in der Mitte liegen) und gering Religiösen andererseits erheblich. Auffallend ist auch die recht geringe Rate antichristlicher Haltungen, insbesondere in der Gruppe der Orthodoxen einerseits und die demgegenüber zwar im Vergleich zu antisemitischen Äußerungen geringe, aber immer noch relevante Ausprägung bei den fundamental Orientierten andererseits.

Betrachtet man nur die extremen Ausprägungen der in die Gesamtskala eingehenden Einzelitems (Werte >75), dann lässt sich bei den fundamental Orientierten und bei den Traditionalisten eine vergleichsweise hohe Verbreitung extremer antisemitischer Haltungen identifizieren.

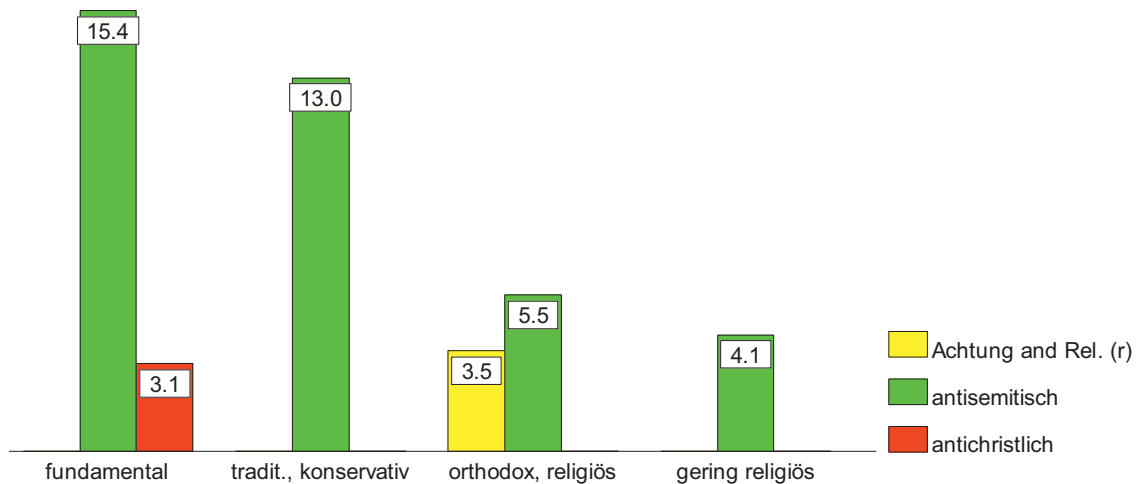


Abbildung 148: Extremwerte in den Einzelitems zur religiösen Intoleranz (in %) nach dem Muster religiöser Orientierungen bei muslimischen Studierenden

Ein hohes Ausmaß negativer Stereotype, die sich auf Christen richten, weist - im Unterschied zu den Schülern - in der Stichprobe der Studierenden nur noch eine kleine Gruppe fundamental orientierter Studierender auf (3,1%).

6.5.3 Muster von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat bei muslimischen Studierenden

Zur genaueren Analyse der Einstellungsmuster mit Blick auf Demokratie und Rechtsstaat wurden, über die o.a. kategoriale Einteilung im Sinne eines Summenindikators der Demokratiedistanz hinaus, auch in der Stichprobe der Studenten über eine Latente Klassenanalyse (LCA) Konfigurationen der Angaben zu den Einzelitems der hier gemessenen Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat untersucht, um komplexere Einstellungsmuster erkennen zu können. Bei den LCA-Analysen erweist sich ein Modell mit vier latenten Klassen als den Daten am besten angepasst (Modellfit: $L^2=1789.65$; $df=1\ 659\ 151$; $Class.Err=0.098$; Entropy $R^2=.798$).

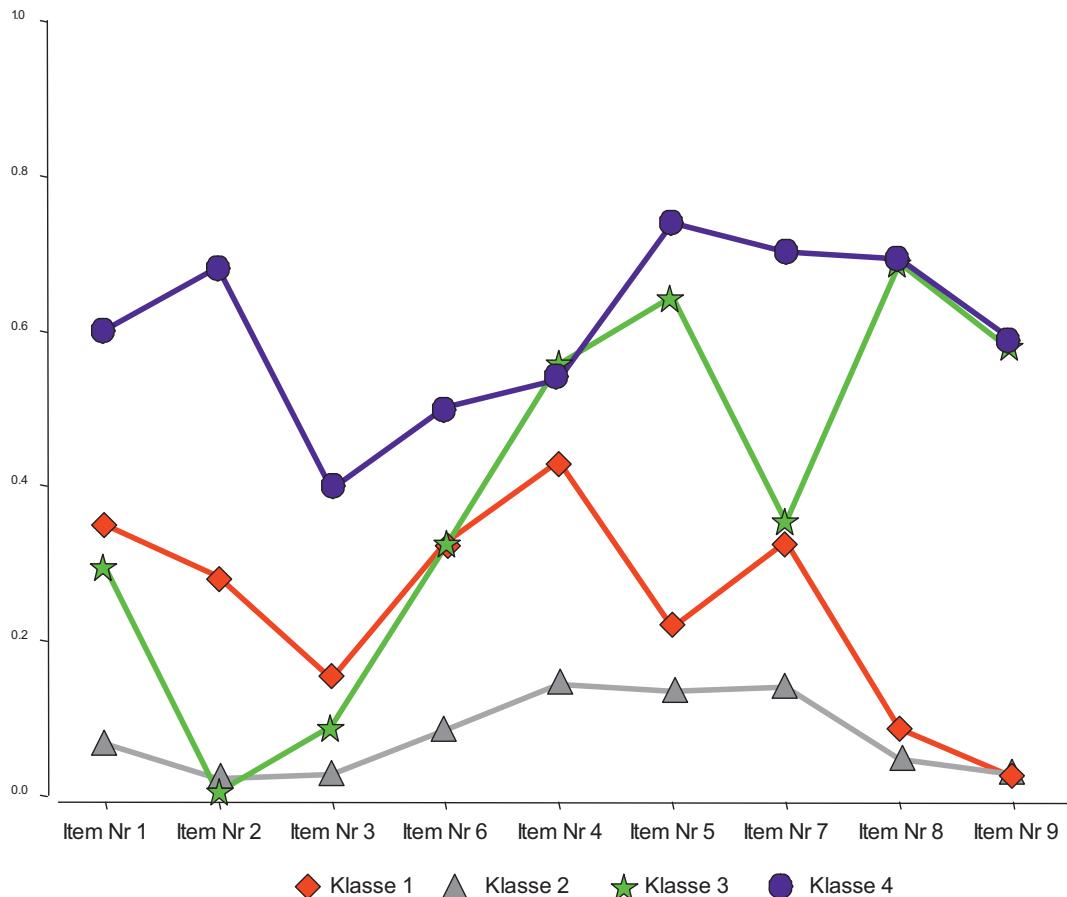


Abbildung 149: Ergebnisse der LCA über die Items der Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat: Mittelwerte der Zustimmung im Sinne von Demokratiedistanz in den Einzelitems nach Klassenzugehörigkeit

In der obigen Grafik sind die Mittelwerte in den einzelnen Items der Skala Demokratiedistanz bezogen auf die in der LCA identifizierten vier latenten Klassen wiedergegeben (die Nummerierung der Items entspricht den Nummerierungen in der o.a. Tabelle).

Klasse 2 enthält 33.3% der Probanden. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie in allen hier analysierten Items sehr geringe Ausprägungen aufweisen. Die relativ höchsten Werte haben hier die Items 4 (Kontrolle von Presse und Funk), 5 (Religion wichtiger als Demokratie) und 7 (Todesstrafe), die aber immer noch ganz deutlich auf dem unteren Teil der Skala liegen, was nicht Zustimmung, sondern eine nicht ganz so ausgeprägte Ablehnung indiziert. Im Vergleich mit den anderen Stichproben entspricht diese Klasse in jeder Hinsicht der als *„nicht autoritaristisch“* zu bezeichnenden Gruppe.

Auch in *Klasse 1* (36.4% der Befragten) liegen alle Items unter dem Skalenmittelpunkt und signalisieren damit in erster Linie Ablehnung von Autoritarismus. Andererseits weist diese Klasse 1 etwas autoritaristischere Züge auf als die Klasse 2, was sich insbesondere in einer stärkeren Befürwortung der Items 4 (Kontrolle von Presse und Funk) und 7 (Todesstrafe) bemerkbar macht. Auch die leichte Tendenz eine Einschränkung von Freiheitsrechten (Items 1 und 2) nicht ganz so klar zurückzuweisen, weist in diese Richtung. Andererseits lehnen die Probanden in dieser Klasse eindeutig – die hier explizit auf Scharia verweisenden – Anwendung islamischen Rechts ab, weshalb diese Klasse als tendenziell moralisch kritisch gegenüber Demokratie bezeichnet werden kann. Dies signalisiert Ähnlichkeiten sowohl mit der in der

Allgemeinbevölkerung als auch mit der in der Schülerstichprobe identifizierten Gruppe der ‚moralisch/autoritaristischen‘, wobei aber aufgrund des eher niedrigen Niveaus der Zusatz ‚autoritaristisch‘ hier eher nicht ganz treffend wäre. Daher wird diese Gruppe als ‚moralisierend‘ bezeichnet.

In der eher kleinen *Klasse 4* (6,2% der Probanden) findet sich demgegenüber eine Kombination der durchweg am höchsten ausgeprägten Demokratiedistanzierungen. Dies gilt insbesondere für die hohe Ausprägung des Primats der Religion vor der Demokratie (Item 5), aber auch für die Ablehnung von Freiheitsrechten. Auffallend ist hier die vergleichsweise extreme Befürwortung der Scharia (Items 8 und 9) und der Todesstrafe (Item 7). Diese Klasse 4 ist insoweit als islamismusnah und daher als islamisch-autoritaristisch‘ zu bezeichnen.

Etwas anders als in den anderen Stichproben stellt sich hier die *Klasse 3* (24.1% der Befragten) dar. Während sich sowohl bei Schülern als auch in der Bevölkerung eine ambivalent/autoritaristische Gruppe findet, die trotz demokratiekritischer autoritaristischer Züge durch eine eher verhaltene Position zur Frage der Todes- und Körperstrafen gekennzeichnet ist, wird durch diese Gruppe der Studierenden die Ausrichtung des Rechts an der Scharia (Items 8 und 9) deutlich befürwortet, wohingegen die Todesstrafe in ähnlichem Maße wie in Klasse 1 abgelehnt wird. Diese Klasse, die auch als islamismusnah, allerdings auf etwas niedrigerem Niveau, zu kennzeichnen ist, wird als ‚religiös-rigide‘ bezeichnet.

Vergleicht man diese Einstellungsmuster mit Blick auf die Quote der hoch demokratiedistanten Studierenden, zeigt sich der zu erwartende hoch signifikante Unterschied ($\chi^2=55.05$; $df=3$; $p<.001$). Die mit $N=12$ zwar sehr kleine Gruppe der islam./autoritaristischen Studenten besteht überwiegend aus hoch demokratiedistanten Probanden und markiert von daher eine Risikogruppe. Gleiches, wenn auch nicht in so ausgeprägter Form, gilt für einen Teil der als religiös/rigide bezeichneten Gruppe. Diese beiden Gruppen enthalten bis auf einen Fall (der in die Klasse der Moralisierenden gehört) alle als demokratiedistant zu bezeichnenden Probanden.

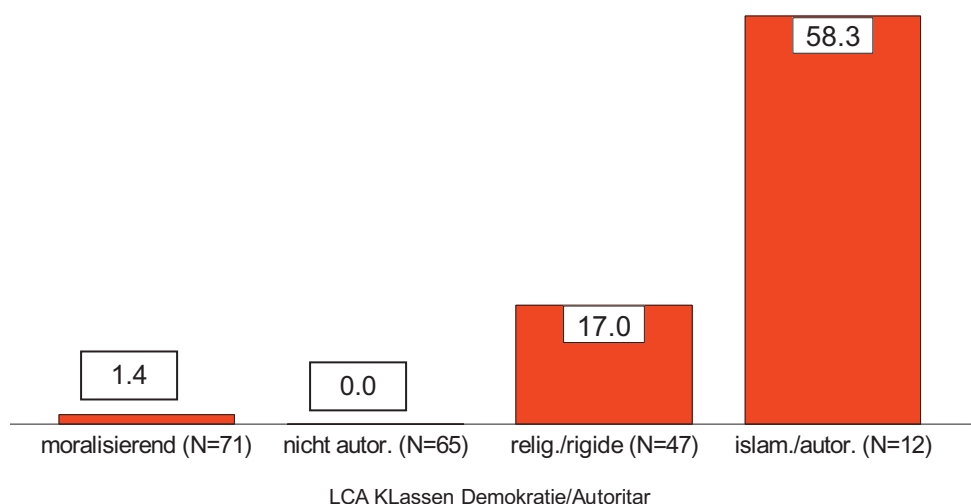


Abbildung 150: Anteil hoch demokratiedistanter muslimischer Studenten in den vier latenten Klassen der Einstellungsmuster zu Demokratie und Rechtsstaat

Eine Analyse der Mittelwerte der Einzelitems zu religiösen Vorurteilen/Intoleranz unterstreicht diese Feststellung. Während sich für das eher allgemein gehaltene Item zur Achtung anderer

Religionen (recodiert im Sinne der Ablehnung von Religionsfreiheit) keine signifikanten Unterschiede zwischen den vier LCA-Klassen zeigen, weisen die religionspezifischen, vorteilsbehafteten Aussagen Unterschiede zwischen den Gruppen auf. Hier unterscheiden sich beide Risikogruppen (rel./rigide und islam./autoritar.), die zusammen 30% der Stichprobe stellen, signifikant von den beiden anderen Gruppen (antisemitisch: $F_{[3;188]}=7.99$; $p<.001$; antichristlich: $F_{[3;189]}=9.22$; $p<.001$).

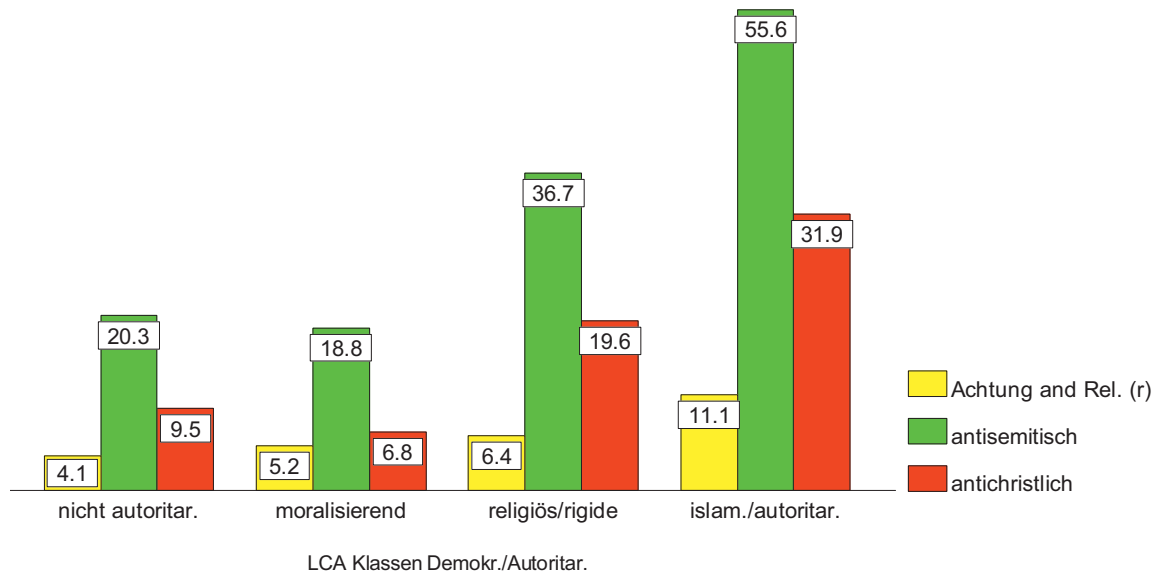


Abbildung 151: Mittelwerte religiöser Intoleranz bei den vier Klassen der LCA zu Demokratiedistanz

Zur näheren Umschreibung der Gruppen wurden weiter bivariate Zusammenhänge bzw. Unterschiede analysiert. Bezüglich des Geschlechts, des Geburtsortes (Deutschland vs. Ausland) sowie der individuellen Diskriminierungserlebnisse der Studenten lassen sich keine signifikanten Unterschiede zwischen den vier LCA-Klassen finden. Gleiches gilt für die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen in Deutschland. Betrachtet man das Marginalisierungserleben auf internationaler Ebene (hier gemessen über die Wahrnehmung der Lage der Muslime in Palästina), weist zwar die Klasse 4 den höchsten Wert auf, dieser unterscheidet sich aber auf Grund der geringen Anzahl von Probanden in dieser Gruppe nicht signifikant von den anderen. Die Klasse 3 (religiös/rigide), die den zweithöchsten Wert dieser Skala aufweist, unterscheidet sich damit signifikant von den verbliebenen Klassen 1 und 2. Insofern lässt sich bei den Studierenden feststellen, dass eine Nähe zu islamistischen Haltungen, wie sie sich in den LCA-Klassen 3 und 4 findet, mit einer deutlich gesteigerten Wahrnehmung einer globalen Marginalisierung der Muslime einhergeht.

Hinsichtlich der sprachlich-sozialen Integration unterscheiden sich die vier Klassen nur marginal (nur eine Tendenz auf dem 10% Niveau), was in der Studierendenstichprobe angesichts der im Schnitt relativ hohen praktischen sprachlich-sozialen Integration so zu erwarten war.

Deutlichere Unterschiede zeigen sich mit Blick auf die Integrationseinstellungen. Hier erweist sich, dass die eher unproblematischen Klassen (1 und 2) weit überwiegend eine Anpassung und Integration in die deutsche Gesellschaft positiv bewerten, wohingegen die Klasse der

isl./autoritaristisch geprägten Studierenden überdurchschnittlich häufig Segregationstendenzen aufweist und - ebenso wie die relig./rigide Klasse - seltener Einstellungen in Richtung Integration/Anpassung vertritt.

Tabelle 112: Bivariate Zusammenhänge der Zugehörigkeit zu den LCA-Klassen der Demokratiedistanz mit soziodemographischen Merkmalen, Diskriminierungs- und Marginalisierungserleben sowie religionsbezogenen Faktoren

	Klasse 4 isl./ autorit.	Klasse 3 relig./ rigide	Klasse 1 morali- sierend	Klasse 2 nicht autorit.	Total	Test	p
Geschlecht (% m)	66.7	42.6	33.8	46.2	42.1	$\chi^2=5.42$	n.s.
Geburtsort (% in D)	33.3	42.6	47.1	49.2	45.9	$\chi^2=1.31$	n.s.
indiv. Diskriminierungserleben						$\chi^2=3.39$	n.s.
% Nichtopfer	16.6	11.4	22.7	21.0	19.0		
% leicht/mittel	41.7	47.7	47.0	48.4	47.3		
% schwer/sehr schwer	41.7	40.9	30.3	30.6	33.7		
Kollekt. Marginalis.in D (MW)	3.96	4.04	4.04	4.40	4.15	$F_{[3,189]}=.73$	n.s.
Kollekt. Marginalis. Intern. (MW)	5.58	5.47 ^a	4.47 ^b	4.77 ^b	4.88	$F_{[3,189]}=3.39$	*
Sprachl.-soz. Integration (MW)	3.08	3.32	3.51	3.57	3.46	$F_{[3,181]}=2.56$	#
Integrations-einstellungen						$\chi^2=14.68$	*
% Akzeptanzforderung	41.7	40.0	28.8	30.8	33.0		
% Segregationstendenz	33.3	20.0	10.6	<u>6.2</u>	12.8		
% Integrat./Anpassung	<u>25.0</u>	<u>40.0</u>	60.6	63.1	54.3		
Religiosität (MW)	70.37 ^a	73.29 ^a	45.87 ^b	42.22 ^b	52.81	$F_{[3,190]}=17.24$	***
religiöse Orientierung						$\chi^2=86.71$	***
% gering religiös	<u>0.0</u>	<u>2.1</u>	36.6	33.8	25.1		
% orthodox	16.7	<u>10.6</u>	31.0	43.1	29.2		
% tradit., konservativ	8.3	6.4	11.3	16.9	11.8		
% fundamental orientiert	75.0	80.9	<u>21.1</u>	<u>6.2</u>	33.8		
N (Klasse)	N=12	N=47	N=71	N=65	N=195		
% Klasse	6.2%	24.1%	36.4%	33.3%	100%		

Anmerkung: ***= $p < .001$; **= $p < .01$; *= $p < .05$; #= $p < .10$; n.s.=nicht signifikant

Insofern gilt, dass Studierende mit Nähe zu islamistischen Haltungen auch stärker positiv zu Tendenzen der Etablierung parallelgesellschaftlicher Strukturen eingestellt sind.

Für die kontinuierliche Variable der Religiosität (die nicht zwischen verschiedenen religiösen Orientierungsmustern differenziert) finden sich für die Klassen 3 und 4 deutlich höhere Werte als in den beiden anderen Klassen. Ebenso deutlich differenzieren die religiösen Orientierungsmuster zwischen den Klassen: Während sich in der isl./autoritar. und der rel./rigiden Klasse weit überwiegend fundamental Orientierte befinden, sind die beiden anderen Klassen deutlich durchmischer und weisen eine überdurchschnittlich hohe Anzahl gering religiöser Probanden auf.

Ein Vergleich der Stichproben der Schüler, Studenten und der Allgemeinbevölkerung ist, aufgrund der unterschiedlichen Muster der Einstellungen, nur begrenzt möglich. Wird dies in Rechnung gestellt (in der unten stehenden Grafik durch farblich unterschiedliche Hervorhebungen) dann wird ersichtlich, dass unter den Studierenden eine eindeutig islamisch autoritaristische Einstellung erheblich seltener anzutreffen ist, als in den beiden

Vergleichsstichproben ($\chi^2=156,71$; $df=6$; $p<.001$). Zugleich findet sich indessen unter den Studierenden mit den religiös Rigiden eine auch in gewissem Maße islamismusnahe Gruppe, die etwa ein Viertel ausmacht und sich durchaus als stärker radikalierungsgefährdet erweisen könnte als dies für die Ambivalenten in der Bevölkerung oder bei den Schülerinnen und Schülern der Fall ist. In der muslimischen Allgemeinbevölkerung macht diese ambivalente Gruppe den vergleichsweise geringsten Anteil in Relation zu den beiden anderen Stichproben aus.

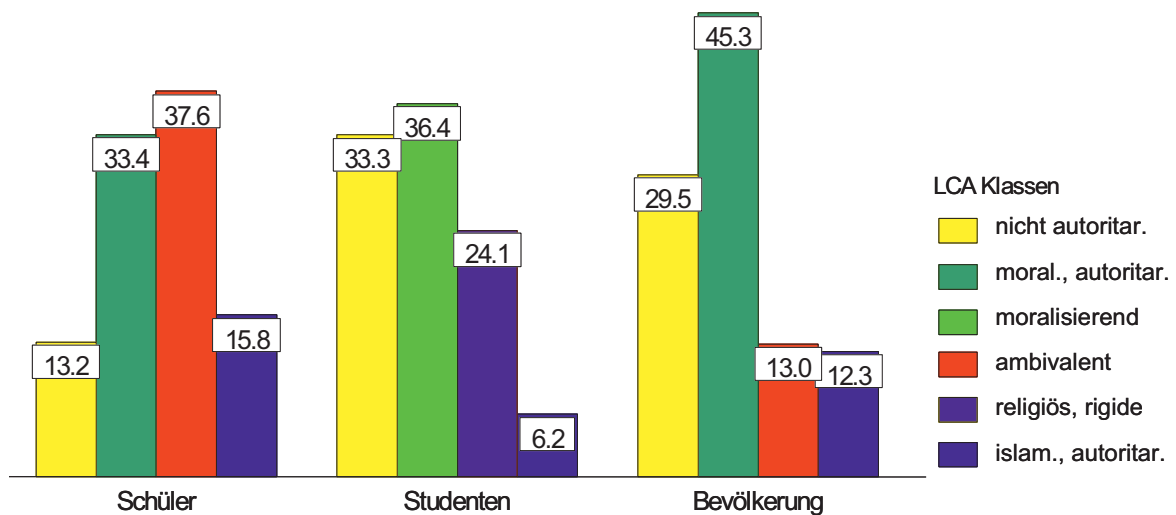


Abbildung 152: Kontrastierung der Verbreitung unterschiedlicher Muster von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit in den drei Teilstichproben

6.5.4 Beschreibung von Extremgruppen religiöser Intoleranz und hoher Demokratiedistanz

Ähnlich wie bereits in den beiden anderen Teilstichproben wurde auch bei den Studierenden, anknüpfend an die dreistufige Variable der Demokratiedistanz, eine Umschreibung der Überlappung von Mustern religiöser Orientierungen unter Beachtung extremer Ausprägungen in den Subdimensionen von Aufwertung, Abwertung, Demokratiedistanz und religiös konnotierten Vorurteilen vorgenommen. Studierende, die neben einem hohen Maß demokratiedistanter Haltungen (im Sinne des o.a. 3-stufigen kategorialen Indikators) zugleich auch über dem Skalenmittelwert liegende (und damit Zustimmung signalisierende) Angaben sowohl in der Subskala der Aufwertung als auch in der Subskala der Abwertung zum Ausdruck bringen, wurden als islamismusaffin gesondert hervorgehoben. Insgesamt treffen diese Kriterien auf 11 der befragten Studierenden (5.6%) zu, die in diesem Sinne als ‚islamismusaffin‘ zu beschreiben wären. Diese 11 Studierenden kommen alle aus der Gruppe der fundamental Orientierten. Keine der anderen religiösen Orientierungen weist bei den Studierenden ansonsten Probanden mit einer derartigen Kombination von Merkmalen auf.

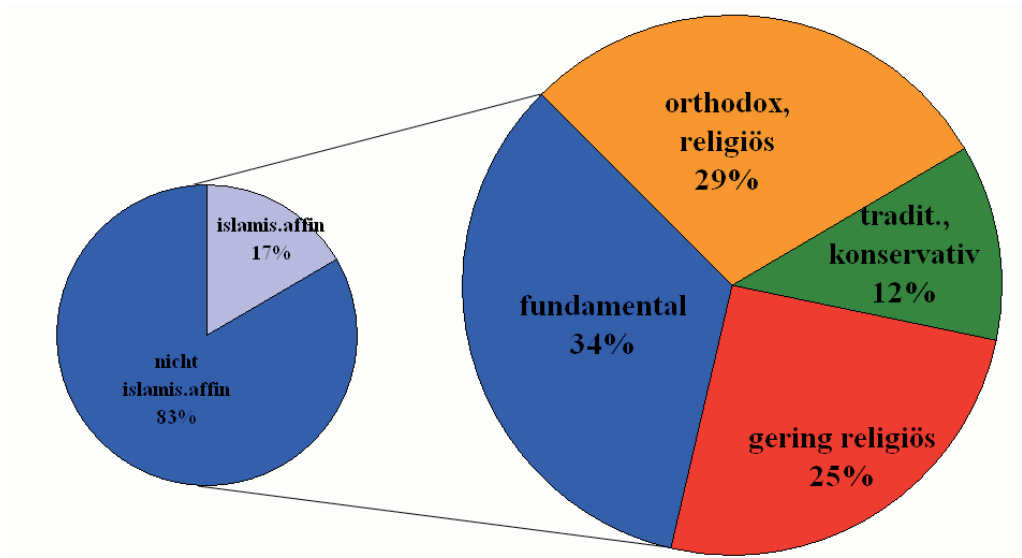


Abbildung 153: Islamismusaffine Haltungen und religiöse Orientierungsmuster bei muslimischen Studierenden

Die Rate von Personen mit einer solchen Merkmalskombination ist somit recht klein. Sie unterscheidet sich zwischen den Schülern (6,4%), der muslimischen Allgemeinbevölkerung (5,4%) und den Studierenden (5,6%) nicht signifikant ($\chi^2=.66$; $df=2$; $p=n.s.$).

Für die Studierenden wurde, zur näheren Umschreibung einer im Hinblick auf ihre Haltungen zu Demokratie und Rechtsstaat sowie in Bezug auf starke religiöse Vorurteile kritischen Gruppe, eine mengentheoretische Umschreibung vorgenommen.³⁹ Wie die folgende Abbildung illustriert, sind in dem blau umrandeten Bereich der Studierenden mit islamismusaffinen Haltungen, die sich ausschließlich im Falle fundamentaler Orientierungen finden, nur die Hälfte auch in besonders hohem Maße religiös (54,5%).

Von den fundamental Orientierten sind insgesamt nur $n=25$ sehr religiös (37,9%). Unter den Traditionalisten finden sich gar keine stark religiösen Probanden im Sinne dieser Definition, ebenso wenig unter den gering Religiösen. Die Gruppe der Orthodoxen weist insgesamt nur $n=3$ hoch religiöse Personen auf (5,3%).

Von der Gesamtgruppe der stark religiösen jungen Muslime ($n=28$; 14,4% der Stichprobe) erweisen sich $n=8$ auch als hoch demokratiedistant (28,6%), davon gehören $n=2$ nicht zu den Islamismusaffinen.

Wie auch bereits bei der Schülerstichprobe gezeigt werden konnte, deckt sich eine hohe Ausprägung von Demokratiedistanz nur partiell mit stark ausgeprägten religiösen Vorurteilen.

39 Religiös konnotierter Vorurteile wurden in dieser Darstellung bei Skalenwerte >75 in den Einzelitems "antisemitisch" und/oder "antichristlich" hier aufgenommen.

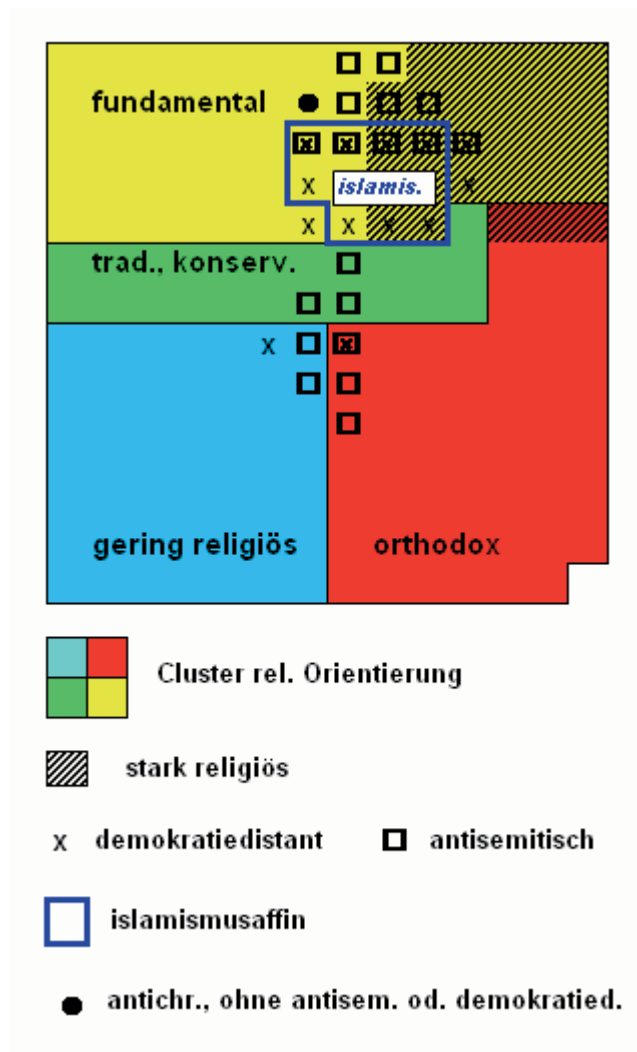


Abbildung 154: Überlappung religiöser Orientierungsmuster mit starker Religiosität, hoher Demokratiedistanz, islamismusaffinen Haltungen und starken antisemitischen/antichristlichen Vorurteilen in mengentheoretischer Darstellung (Flächengrößen entsprechen Fallzahlen)

Die relevante Problemgruppe – Personen, die antisemitische oder antichristliche Vorurteile äußern oder sich als hoch demokratiedistant erweisen – umfasst bei den Studierenden $n=29$ Probanden (14.9% der Gesamtstichprobe), was im Vergleich zu den Schülern einen deutlich geringeren Teil ausmacht (dort 23.8%). Zwei Drittel davon ($n=20$) kommen zwar aus der Gruppe der fundamental Orientierten. Innerhalb dieser Gruppe beträgt ihr Anteil hingegen nur 30.3%. Unter den anderen drei Gruppen, den Traditionalisten, den Orthodoxen und den gering Religiösen finden sich jeweils lediglich $n=3$ Probanden, die man in diesem Sinne als einer Problemgruppe zugehörig bezeichnen muss. Insoweit ist ein Zusammenhang zwischen fundamentalen Orientierungen und Demokratiedistanz/Intoleranz hier offensichtlich gegeben, allerdings ist die Binnendifferenzierung auch innerhalb der Gruppe der fundamental Orientierten erheblich. Eine Lokalisation der Problemgruppe mit Blick auf die Religiosität im Sinne von Gläubigkeit und Religionspraxis wäre ebenfalls hochgradig fehleranfällig, da die Mehrheit der stark religiösen Muslime gerade nicht zu der hier umschriebenen Problemgruppe gehört.

6.5.5 Zwischenfazit: Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Toleranz

Bei der Stichprobe der muslimischen Studierenden findet sich eine Rate von 8,2% die als hoch demokratiedistant zu qualifizieren ist. Bei der weit überwiegenden Mehrheit lässt sich indessen eine bejahende Haltung zu grundlegenden Freiheitsrechten erkennen. Ein Vergleich mit Jugendlichen und der muslimischen Allgemeinbevölkerung unterstreicht weiter, dass das Ausmaß an Demokratiedistanz bei den hoch gebildeten Studierenden geringer ist und klar demokratische Prinzipien bejahende Haltungen hier deutlich häufiger anzutreffen sind. Vergleiche von muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden zeigen weiter, dass Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, wie sie sich in autoritaristischen Haltungen niederschlägt, kein Spezifikum für Muslime ist, sondern sich bei der Referenzgruppe der nichtmuslimischen Studierenden in einer etwa vergleichbaren Größenordnung erkennen lässt.

Eine differenzierte Analyse von Einstellungsmustern lässt aber auch erkennen, dass neben einer kleinen Gruppe von etwa 6% eindeutig als islamisch-autoritaristisch zu qualifizierender Studierender, die hohe Demokratiedistanz bei gleichzeitig hoher Befürwortung der Scharia erkennen lassen – also eine deutliche Nähe zu islamistischen Haltungen in diesem Sinne aufweisen – eine weitaus größere Gruppe von etwa einem Viertel der Studierenden existiert, die man als religiös rigide bezeichnen muss, bei der eine moralische Kritik einzelner Aspekte von Demokratie, insofern als ein mittleres Maß von Demokratiedistanz, gepaart ist mit einer Bejahung der Scharia als Bezugspunkt des Rechts, die als durchaus problematisch zu bezeichnen ist. Es handelt sich hier um eine Gruppe, die zumindest als latent radikalierungsgefährdet umschrieben werden kann. Bivariat zeigt sich für diese Gruppe, dass hier eine Anpassungsbereitschaft an die Gegebenheiten der deutschen Aufnahmegesellschaft eher gering und Segregationstendenzen hier überdurchschnittlich verbreitet sind. Weitere Einflussfaktoren sind, neben einem Effekt fundamentaler religiöser Orientierungsmuster, auch die Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung von Muslimen auf globaler Ebene.

Auffallend ist weiter die relativ hohe Verbreitung pauschaler, antisemitischer Vorurteile unter den muslimischen Studierenden. Solche Vorurteile, die von knapp einem Drittel in der Tendenz und von etwa 10% in extremer Form geäußert werden, finden sich deutlich häufiger als antichristliche Vorurteile. Wendet man sich der Extremgruppe derer zu, die hoch demokratiedistante Äußerungen und/oder starke religiöse Vorurteile artikuliert, dann ist dieses Potenzial in einer Größenordnung von knapp unter 15% bei den muslimischen Studierenden zu schätzen. Dieses Potenzial findet sich zwar überwiegend unter jenen, die auch fundamental religiös orientiert sind, sie stellen dort aber mit etwa einem Drittel immer noch nur eine, freilich substanzielle, Minderheit.

Insgesamt ist die Einschätzung des Umfangs eines kritischen Radikalisierungspotenzials, mit Bezug zu Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat einerseits sowie religiösen Vorurteilen im Sinne von Autoritarismus andererseits, selbstverständlich abhängig davon, wie eng man die Definition von Radikalisierungspotenzialen fasst. Eine sehr enge Fassung, die von hoher Demokratiedistanz gepaart mit einer religiös konnotierten Ideologie der Ungleichheit ausgeht, kommt zu einer Schätzung von etwa 5%. Werden religiöse Vorurteile einbezogen, dann dehnt sich dieses Potenzial auf etwa 15% aus. Wird zusätzlich noch eine ambivalente Haltung zu demokratischen Prinzipien, sofern sie sich mit einer Akzeptanz der Scharia kombiniert, einbezogen, also religiös rigide Einstellungsmuster für ebenfalls relevant erachtet, was eine

denkbar weite Definition wäre, dann ist das kritische Potenzial einer latenten Radikalisierungsanfälligkeit auf der Einstellungsebene auf etwa 30% zu schätzen.

6.6 Einstellungen Studierender zu massiven Formen politisch-religiös motivierter Gewalt

Zur Beantwortung der Frage, inwieweit muslimische Studenten eine explizit politisch oder religiös motivierte Gewalt befürworten, wurden dieselben Fragen verwendet, die auch in der Bevölkerungs- und der Schülerstichprobe verwendet wurden. Daneben wurden nur den Studierenden historisch reale Gewaltakte vorgelegt und, in ähnlicher Weise wie dies in Großbritannien in einer Umfrage in der dortigen muslimischen Wohnbevölkerung geschehen ist, die Bewertung dieser Akte im Sinne von richtig, legitim, verständlich und erklärbar erbeten. Anders als in der britischen Studie wurde dieser Teil der Befragung indessen nicht auf Muslime begrenzt, sondern auch die nichtmuslimischen Studierenden in dieser Hinsicht um ihre Einschätzung gebeten, was eine relativierende Betrachtung erlaubt.

6.6.1 Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt bei muslimischen Studierenden

Zunächst werden die Ergebnisse hinsichtlich der Einstellungen zu nicht auf spezifizierte, historisch reale Akte bezogene Formen von Gewalt analysiert und das entsprechende Risikopotenzial auf dieser Ebene eingeschätzt.

Dazu wurde in der Studierendenbefragung auf jene acht Items zurückgegriffen, die auch in den beiden anderen Teilstichproben der quantitativen Untersuchung eingesetzt wurden.

Anders als in der Bevölkerungsbefragung, wo eine vierstufige Antwortskala (von 1=stimme gar nicht zu bis 4=stimme völlig zu) vorgegeben wurde, wurden den Studierenden, in gleicher Weise wie den Schülern, Antwortmöglichkeiten von -3 ("stimme gar nicht zu") über 0 ("unentschieden") bis +3 ("stimme völlig zu") präsentiert, was eine stärkere Differenzierung und insbesondere auch die Artikulation von Ambivalenz erlaubt. Die Skala wurde linear in POPMPS (Skala von 0-100) transformiert (s.o.). Werte < 50 indizieren danach eine eindeutige Zurückweisung der vorgelegten Aussage, der Wert 50 ist als Ambivalenz zu deuten, während Werte > 50 eine klare Bejahung bedeuten.

Die ersten vier Items sind positiv formuliert (d.h. höhere Werte indizieren höhere Zustimmung zu Gewalt) und beziehen sich auf die Legitimation von Gewalt zur Verteidigung des Islam (defensiv), auf die göttliche Verheißung des Paradieses bezogen auf getötete Glaubenskämpfer (göttliche Legitimation bewaffneten Kampfes), die Legitimation von Gewalt zur Verbreitung und Durchsetzung des Islam (offensiver Einsatz von Gewalt, religiös motiviert) sowie der individuellen Bereitschaft, körperliche Gewalt gegen "Ungläubige" einzusetzen, wenn dies der islamischen Gemeinschaft dient (individuelle Gewaltbereitschaft mit religiös-altruistischem Gemeinschaftsbezug).

Tabelle 113: Einstellung zu bewaffnetem Kampf und körperlicher Gewalt mit religiösem Bezug; Verteilung der Einzelitems (POMPS)

	MW	SD	% <50 Ablehnung	% = 50 Ambivalenz	% > 50 Zustimmung
Die Bedrohung des Islam durch die westliche Welt rechtfertigt, dass Muslime sich mit Gewalt verteidigen.	23.81	29.98	68.3%	16.4%	15.3%
Gewalt ist gerechtfertigt, wenn es um die Verbreitung und Durchsetzung des Islam geht.	7.16	17.39	90.1%	7.9%	2.1%
Wenn es der islamischen Gemeinschaft dient, bin ich bereit, körperliche Gewalt gegen Ungläubige anzuwenden.	5.73	17.86	93.8%	3.6%	2.6%
Muslime, die im bewaffneten Kampf für den Glauben sterben, kommen ins Paradies.	26.15	35.66	63.8%	19.1%	17.0%

Die Aussage, dass Muslime, die im bewaffneten Kampf für den Glauben sterben ins Paradies gelangen, erfährt im Vergleich zu den Schülern (49,3% Zustimmung) bei einem deutlich geringeren Teil der Studierenden (17%) eine eindeutige Bejahung. Zwei Drittel hingegen lehnen eine solche Aussage ab; etwa ein Fünftel äußert sich in dieser Hinsicht ambivalent. Die gewaltsame Verteidigung des Islam gegen eine unterstellte Bedrohung durch die westliche Welt erfährt von 15% Zustimmung (Schüler 33,6%). Eine Rechtfertigung von Gewalt zur Verbreitung des Islam (Schüler 21,4% Zustimmung) sowie die individuelle Bereitschaft zur Anwendung körperlicher Gewalt gegen Ungläubige – soweit dies der Gemeinschaft dient – (Schüler 24% Zustimmung) wird bei den Studierenden von nahezu allen kategorisch abgelehnt. Lediglich ca. 2% stimmt diesen Aussagen jeweils zu. Damit erfahren die in diesen Items erfassten Formen religiös motivierter Gewalt, verglichen mit den anderen Stichproben, seitens der muslimischen Studierenden das geringste Maß an Akzeptanz.

Neben diesen vier Items, die sich auf Legitimationen personaler Gewalt unter Bezug auf den Islam beziehen, wurden den Studenten auch jene Aussagen vorgelegt, die sich auf Formen terroristischer Aktivitäten sowie Tötungs- und Selbstmordattentate mit religiös/politischem Hintergrund beziehen. Diese Aussagen waren in Form negativer Bewertungen derartiger Handlungen formuliert.

Die Verteilung der Angaben zeigt ein enorm hohes Maß an Ablehnung solcher Formen politisch-religiöser Gewalt bei den Studenten. Den negativ formulierten Aussagen wurde durchweg von über 80% der Befragten zugestimmt. In ähnlicher Weise, wenn auch nicht ganz so deutlich, war dies sowohl bei Schülern als auch in der Allgemeinbevölkerung festzustellen.

Lediglich die Aussage, dass Selbstmordattentate feige und der Sache des Islam abträglich sind, sowie die Formulierung, dass kein Moslem berechtigt ist, im Namen Allahs Menschen zu töten, finden ein gewisses – wenn auch sehr geringes Maß (weniger als 1/10 der Stichprobe) – an Ablehnung (i.e. umgepolt als möglicherweise legitimierbar).

*Table 114: Einstellungen zu extremen Gewaltakten mit politisch-religiösem Hintergrund
Verteilung der Einzelitems bei muslimischen Studierenden (POMPS)*

	MW	SD	% < 50 Ablehnung	% = 50 Ambivalenz	% > 50 Zustimmung
Selbstmordattentate sind feige und schaden der Sache des Islam.	86.20	28.72	9.4%	16.1%	83.9%
Terroristische Handlungen im Namen Allahs stellen eine schlimme Sünde und eine Beleidigung Gottes dar.	92.23	22.50	5.2%	4.7%	90.2%
Wer junge Muslime auffordert oder dazu anleitet, Selbstmordattentate zu begehen, ist ein gottloser Krimineller.	89.98	24.30	5.7%	5.7%	88.6%
Kein Moslem ist berechtigt, im Namen Allahs andere Menschen zu töten.	89.64	26.82	7.3%	4.7%	88.1%

Für die weiteren Analysen wurde ein summarischer Indikator der positiven Bewertung politisch-religiös motivierter Gewalt konstruiert. Je Proband wurden dazu die Anzahl der Antworten summiert, die bei den ersten vier Items über dem Skalenwert 50 und bei den letzten vier Items unter dem Wert 50 liegen, also Statements, die im Sinne einer Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt zu verstehen sind. Der so gebildete Indikator kann theoretisch Werte zwischen 0 und 8 annehmen. Empirisch finden sich in der Tat auch Werte zwischen 0 und 8 (allerdings sind die Kategorien 6 und 7 nicht besetzt), wie folgende grafische Darstellung illustriert.⁴⁰ Werte von über vier (was eine Zustimmung zu mindestens einem Item des zweiten Viererblocks voraussetzt kombiniert mit mindestens einem Items des ersten Blocks), findet sich in der Studentens Stichprobe lediglich bei 2.1% (Schülerstichprobe: 11,1%).

40 Werte von 4 (n=3) und mehr (5 (n=3) und 8 (n=1)) sind extrem selten.

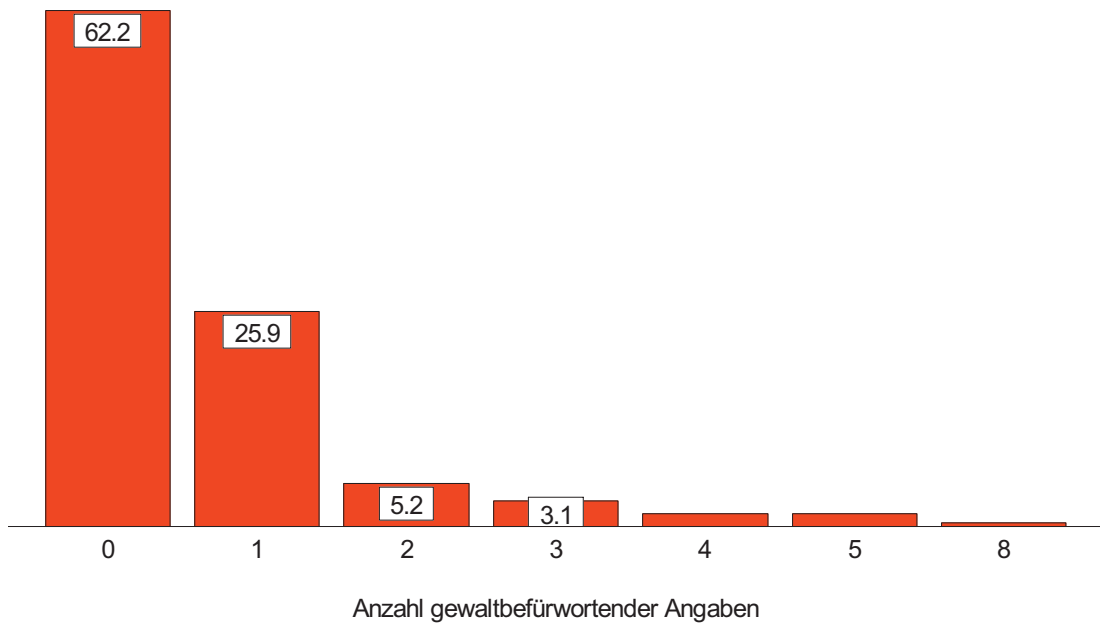


Abbildung 155: Verteilung der Werte im summarischen Indikator der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt bei muslimischen Studierenden in Prozent je Kategorie (Kategorien 6 und 7 sind empirisch nicht besetzt)

Damit ist die Zahl der Studierenden, die eine hohe Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt artikulieren, so klein ($n=7$), dass multivariate Analysen zur Identifikation von Prädiktoren, isoliert bezogen auf diese Größe als AV, in dieser Teilstichprobe nicht mehr vertretbar sind.

6.6.2 Deskription der Risikogruppe Demokratiedistanz/Intoleranz/Gewaltakzeptanz

Im Folgenden werden diese Fälle hoher Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt, zusätzlich zu den Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaat sowie den starken religiösen Vorurteilen, in die bereits vorgestellte mengentheoretische Deskription der Risikogruppe unter muslimischen Studierenden eingefügt.

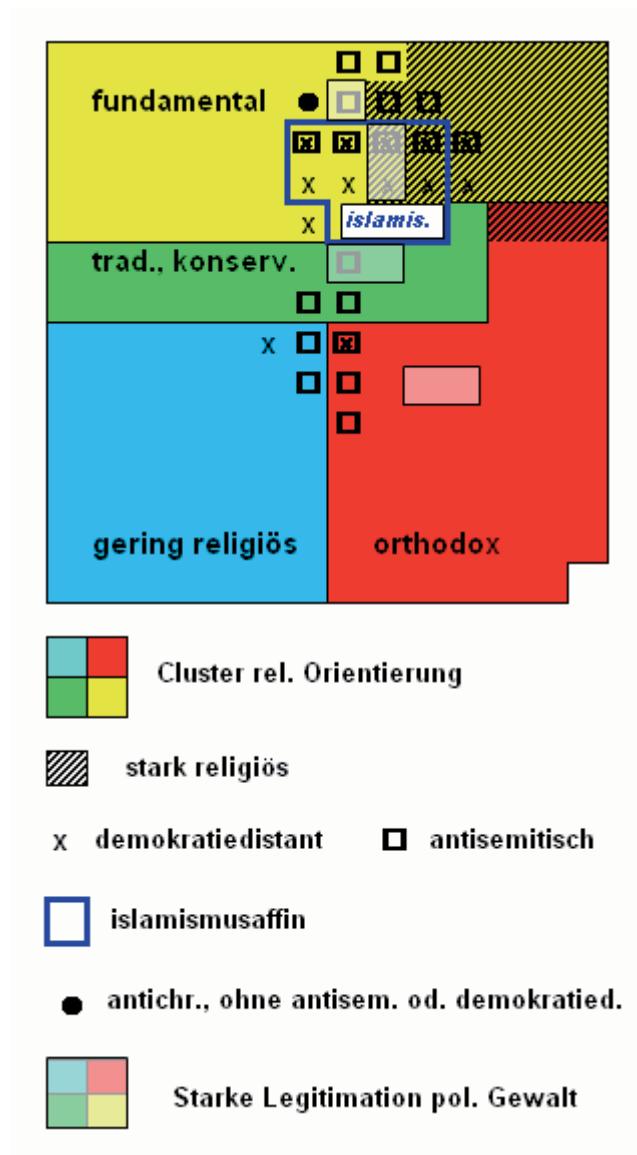


Abbildung 156: Überlappung religiöser Orientierungsmuster mit starker Religiosität, hoher Demokratiedistanz, islamismusaffinen Haltungen, antisemitischen/ antichristlichen negativen Vorurteilen und starker Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt in mengentheoretischer Darstellung (Flächengrößen entsprechen Fallzahlen)

Die Gruppe der Studierenden, die ein hohes Maß der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt aufweisen (n=7), sind in dieser Darstellung durch eine helle Unterlegung kenntlich gemacht worden. Auf die Gruppe der fundamental Orientierten entfallen n=3 dieser Probanden. Alle drei gehören bereits zur oben beschriebenen Problemgruppe, zwei von ihnen sind auf Grund ihrer hohen Demokratiedistanz, gepaart mit einer über dem Skalenmittelpunkt liegenden Aufwertung des Islam und der Abwertung anderer, als islamismusaffin zu kennzeichnen.

Je zwei weitere Personen mit einem hohen Maß politischer Gewaltlegitimation finden sich in der Gruppe der Orthodoxen – hier ohne dass diese Gewaltlegitimation mit hoher Demokratiedistanz oder starken religiös konnotierten Vorurteilen verknüpft wäre – sowie in der Gruppe der Traditionalisten – hier in einem Fall gepaart mit einem hohen Maß antisemitischer Vorurteile.

Fasst man die Probanden zusammen, die hoch demokratiedistant, stark religiös vorurteilsbehaftet oder stark gewaltlegitimierend sind, dann gehören N=32 zu dieser Problemgruppe (16,4% der Gesamtstichprobe). Davon sind zwei Drittel (n=20) unter den Fundamentalisten zu finden (dort ein Anteil von 30,3%), ein Sechstel (n=5) unter den Orthodoxen (dort ein Anteil von 8,8%), unter den gering Religiösen finden sich n=3 der Problemgruppe, darunter indessen keiner mit hoher Gewaltlegitimation im hier untersuchten Sinne. Im Vergleich zur Stichprobe der Schüler ist damit unter den Studierenden, die eine Gruppe mit hohen Bildungsabschlüssen darstellt, der Umfang des in diesem Sinne gebildeten Risikopotenzials nur etwas mehr als halb so hoch (Schüler: 29,2%).

Eine bivariate Analyse möglicher Einflussfaktoren zeigt, dass diese Risikogruppe zu zwei Drittel männlichen Geschlechts ist.

Tabelle 115: Bivariate Zusammenhänge mit der Zugehörigkeit zur Risikogruppe hohe Demokratiedistanz/hohe religiöse Vorurteile/hohe Legitimation polit.-religiös motivierter Gewalt bei muslimischen Studierenden

	Zugehörigkeit zu Risikogruppe		Test	p
	Nein	Ja		
Alter (MW)	25.79	26.90	$F_{[1,176]}=1.07$	n.s.
Geschlecht (% männlich)	36.2%	69.0%	$\chi^2=10.70$	**
Rückkehrwille (%ja)	19.5%	44.8%	$\chi^2=8.66$	**
Studienfach (% Natur/Ingenieurwiss.)	26.8%	41.4%	$\chi^2=2.48$	n.s.
ethnische Herkunft (% nichttürk.)	43.6%	51.7%	$\chi^2=.64$	n.s.
indiv. Diskriminierungserf. (%)			$\chi^2=2.19$	n.s.
Nichtopfer	19.5%	13.8%		
leicht/mittel	49.7%	41.4%		
schwer/sehr schwer	30.9%	44.8%		
Kollekt. Marginalisierungswahrnehmung in D (% > 50 i.e. ja)	50.3%	44.8%	$\chi^2=.29$	n.s.
Kollekt. Marginalisierungswahrnehmung global (Palästina) (% > 50 i.e. ja)	57.0%	86.2%	$\chi^2=8.74$	**
IntegrationsEinstellungsmuster			$\chi^2=2.86$	n.s.
Akzeptanzforderung (%)	33.6%	37.9%		
Segregationstendenz (%)	11.0%	20.7%		
Integration/Anpassung (%)	55.5%	41.4%		
Religiöse Orientierung (%)			$\chi^2=17.70$	***
fundamentale Orientierung	<u>27.5%</u>	65.5%		
traditionalistisch	12.1%	13.8%		
orthodox	32.9%	<u>13.8%</u>		
gering religiös	27.5%	<u>6.9%</u>		

Weiter ist in der Risikogruppe die Quote derer, die nicht in Deutschland verbleiben möchten, deutlich erhöht. Neben einer signifikanten Überrepräsentation der fundamental Orientierten (die sich schon aus der mengentheoretischen Deskription ersehen lässt) ist weiter in der Risikogruppe die Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung von Muslimen, bezogen auf die internationale/globale Ebene, erheblich häufiger anzutreffen, während individuelle Diskriminierungserfahrungen in Deutschland oder die Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung von Muslimen in Deutschland zwischen den beiden Gruppen keine Unterschiede aufweist.

In einer schrittweisen logistischen Regression wurde multivariat weiter geprüft, inwieweit der simultane Effekt dieser Prädiktoren dazu führt, dass die Effekte der religiösen Orientierungsmuster sich ggf. multivariat nicht mehr als relevant erweisen.

Im Modell 0 wurden nur die religiösen Orientierungsmuster berücksichtigt. Hier findet sich ein signifikanter und hinsichtlich der Effektstärke auch hoch relevanter Zusammenhang. Die Zugehörigkeit zur Risikogruppe ist danach für fundamental Orientierte sowie in der Tendenz auch für Traditionalisten deutlich erhöht. In Modell 1 zeigt sich ein signifikanter Effekt des Rückkehrwillens: Das Risiko der Zugehörigkeit zur Risikogruppe ist bei Studierenden, in der Gruppe derer, die nur zum Studium in Deutschland, sind um den Faktor 3 erhöht. Die nationale Herkunft (hier dichotom unterschieden zwischen türkisch und nicht türkisch) hat daneben keinerlei Effekt. Im Modell 2 wurden nur die Diskriminierungserfahrungen und Marginalisierungswahrnehmungen isoliert einbezogen. Hier zeigt sich bei simultaner Berücksichtigung ein hoch signifikanter und relevanter Effekt der Wahrnehmung einer Marginalisierung von Muslimen auf internationaler Ebene. Die beiden anderen Prädiktoren sind indessen nicht signifikant.

Tabelle 116: Hierarchische logistische Regression der Zugehörigkeit zur Risikogruppe hohe Demokratiedistanz/hohe religiöse Vorurteile/hohe Legitimation polit. religiös motivierter Gewalt auf ausgewählte Prädiktoren (muslimische Studierende)

	Modell 0 Odds-Ratio, p	Modell 1 Odds-Ratio, p	Modell 2 Odds-Ratio, p	Modell 3 Odds-Ratio, p	Modell 4 Odds-Ratio, p
Geschlecht (0=weiblich)					2.95*
Rückkehrwille (0=nein)		3.31**		3.21*	2.46#
Studienfach (0=Soz./Geistesw.)		1.87		1.64	1.42
ethnische Herkunft (0=türkisch)		1.01 ⁻¹		1.06 ⁻¹	1.68-1
indiv. Diskriminierungserf. (0=Nichtopfer)					
leicht/mittel			1.01 ⁻¹	1.06 ⁻¹	1.73-1
schwer/sehr schwer			1.75	1.84	1.07-1
Marginalisierung in D (0=nein)			1.72 ⁻¹	1.55 ⁻¹	1.35-1
Marginalisierung Intern. (0=nein)			4.91**	4.54**	3.87*
Religiöse Orientierung (0=gering religiös)					
fundamental	9.48**				6.15*
traditionell	4.55#				3.60
orthodox	1.67				1.33
χ^2 Gesamtmodell	17.91(3)***	9.76(3)*	12.66(4)*	20.62(7)**	35.96(11)***
Pseudo R ²	20.86%	9.71%	17.68%	24.61%	39.86%

In Modell 3 wurden, bis auf die religiösen Orientierungsmuster, alle genannten Prädiktoren simultan einbezogen. Das Modell ist hoch signifikant, die Prädiktoren klären 24,6% der Varianz auf. Als signifikant erweisen sich hier die Frage des Rückkehrwillens (nur zum Studium in Deutschland) und der Wahrnehmung einer globalen Marginalisierung. Werden im abschließenden Modell vier zusätzlich das Geschlecht und das religiöse Orientierungsmuster einbezogen, dann erhöht sich die erklärte Varianz nochmals beträchtlich auf nunmehr 39,9%. Neben dem Geschlecht und der Wahrnehmung einer globalen Marginalisierung von Muslimen,

die nach wie vor hoch signifikant und von der Effektstärke her substantiell bleibt, reduziert sich der Effekt des Rückkehrwillens (nur noch auf dem 10% Niveau signifikant) und auch der Effekt der religiösen Orientierungsmuster geht etwas zurück. Nach wie vor sind jedoch auch hier die Effekte für fundamentale Orientierungen statistisch hoch signifikant und hinsichtlich ihrer Effektstärke recht hoch.

Dieses Ergebnis ist kompatibel mit den Resultaten der Vorhersagemodelle für eher gut gebildete Muslime, wie sie in der Schülerstichprobe und in der Bevölkerungsstichprobe identifiziert werden konnten. Es handelt sich hier um im Vergleich hoch gebildete junge Erwachsene, bei denen danach vor allem junge Männer mit einer deutlichen Vorstellung von einer globalen Marginalisierung von Muslimen gepaart mit einer fundamentalen religiösen Orientierung eine deutlich erhöhte Wahrscheinlichkeit aufweisen, zur Risikogruppe der demokratiedistanten, religiös intoleranten oder politische Gewalt akzeptierenden muslimischen Studierenden zu gehören.

6.6.3 Terrorismus und Krieg gegen den Terror: Einstellungen von muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden zu realen Gewaltakten

Anknüpfend an eine Umfrage, die YouGov im Auftrag der britischen Tageszeitung Daily Telegraph zwischen dem 15. und 26. Juli 2005 unmittelbar nach den Londoner Anschlägen vom 7. Juli 2005 unter erwachsenen britischen Muslimen durchführte, wurden für die Studierenden Fallvignetten entwickelt, um deren Akzeptanz und Haltung zu konkreten, historisch realen Formen von Gewalt im Kontext von Konflikten um Religion, Politik und Terror zu erfassen. Im Vergleich zur britischen Befragung wurde vorliegend jedoch das Erhebungsformat erweitert. In Großbritannien wurden nur Muslime befragt und fokussiert wurde nur ein Anschlag, bei dem Muslime als Täter eines massiven Anschlags in terroristischer Motivation agierten.

Dazu wurden in Großbritannien die Muslime (n=526) gefragt, ob ihrer Ansicht nach die Anschläge vom 7. Juli in London „justified“, d.h. zu rechtfertigen bzw. berechtigt waren oder nicht.⁴¹ Anschließend wurden sie danach gefragt, ob sie „any sympathy with the feelings and motives“ dieser Attentäter hätten, worauf 13% mit „yes, a lot“ und 11% mit „yes, a little“ antworteten. In der dritten Stufe wurde dann gefragt, ob sie verstehen, warum die Attentäter sich so verhalten würden. Dieses Verhalten verstehen zu können erklärten 56% der befragten britischen Muslime; lediglich 39% gaben an, dieses Verhalten nicht verstehen zu können.

Demgegenüber wurde in der vorliegenden Studie die Haltung zu zwei massiven Gewaltakten erhoben. Zum einen, wie in Großbritannien, die Haltung zum dortigen Bombenattentat. Zum anderen die Haltung zur gezielten Tötung von Führern der Hamas im Gaza-Streifen durch das israelische Militär mittels eines Luftwaffenangriffs, unter Verwendung einer zwar präzisen Lenkwaffe, die aber gleichwohl so genannte "Kollateralschäden" in Form der Inkaufnahme der Tötung unbeteiligter Dritter mit sich brachte.

Dies Fragen wurden nicht nur den muslimischen, sondern auch den nichtmuslimischen Studierenden vorgelegt, um eine Relativierungsbasis zu erhalten. Die Abfrage zielte, ähnlich wie in der Umfrage von YouGov darauf ab zu erfassen, inwieweit die Studierenden 1. das jeweilige Handeln (a) der Attentäter (b) der Militärs für *legitimierbar* halten, 2. in welchem Maße sie die Motive der in den geschilderten Situationen Handelnden *nachempfinden* können und 3. inwieweit ihnen das Verhalten der Akteure *erklärlich* erscheint.

41 Auf diese Frage antworteten 6% mit „on balance justified“ und 11% „on balance not justified“.

Die Schilderung der Vorfälle musste für die Abfrage möglichst knapp und prägnant erfolgen, so dass aus heutiger Sicht erforderliche Differenzierungen ausgespart werden mussten (dies war im Übrigen auch bei der Befragung von YouGov nicht anders). Die Vignette zur Erfassung der Haltungen zum Londoner Bombenattentat vom 7. Juli 2005 in London lautet:

"In den letzten Jahren ist es in Europa mehrfach zu Bombenanschlägen und Attentaten durch Islamisten gekommen. So wurden in London am 7. Juli 2005 durch Anhänger islamistischer Gruppen Bomben in U-Bahnstationen und einem Bus zur Detonation gebracht. Dadurch wurden 54 Menschen getötet und viele weitere verletzt. Wie ist Ihre Meinung zu diesem Attentat in London?"

Die zweite Vignette zu den Aktionen des israelischen Militärs, mit denen gezielt palästinensische Führer eliminiert werden sollten, denen aber auch Zivilisten zum Opfer fielen, rekurriert auf die Geschehnisse vom 22. Juli 2002 in Gaza. Diese Vignette lautete folgendermaßen:

"In Israel hat das Militär mehrfach gezielte Aktionen zur Tötung palästinensischer Führer durchgeführt, bei denen zahlreiche Menschen getötet und verletzt wurden. So wurde am 22. Juli 2002 in Gaza durch die israelische Luftwaffe eine Bombe abgeworfen, um einen Anführer der palästinensischen Hamas zu töten. Durch diese Bombe kamen weitere 13 Menschen zu Tode. Wie ist Ihre Meinung zu dieser Vorgehensweise des Militärs?"

Die Antwortformate waren vierstufig (a) von ‚gar nicht legitimierbar‘ bis ‚gut legitimierbar‘, (b) von ‚überhaupt nicht nachempfinden‘ bis ‚völlig nachempfinden‘ und schließlich (c) von ‚überhaupt nicht erklärlich‘ bis ‚gut erklärlich‘. In der nachfolgenden Tabelle sind für Muslime und nichtmuslimische Migranten die Mittelwerte und Standardabweichungen sowie der Anteil der Probanden, die sich eher zustimmend bzw. eher ablehnend (jeweils an der Skalenmitte dichotomisiert) dazu verhalten, wiedergegeben.

Insgesamt zeigt sich danach, dass bei keiner der hier vorgelegten Aussagen der Mittelwert die Skalenmitte überschreitet, was bedeutet, dass die Mehrheit der befragten Studenten allen Aussagen eher ablehnend gegenüber steht.

Tabelle 117: Einstellungen von muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden zum Londoner Bombenattentat vom Juli 2005

	Muslime			Nichtmuslime			F	p
	MW	SD	% Zustimmung.	MW	SD	% Zustimmung.		
Vignette 1								
Legitimierbarkeit	1.21	.49	3.7%	1.14	.41	2.2%	4.17	*
Nachempfinden	1.67	.94	21.8%	1.62	.86	18.7%	.60	n.s.
Nachvollziehen/Erklären	1.90	1.04	29.1%	1.94	1.05	29.7%	.18	n.s.

Es findet sich ein leichter, gerade noch signifikanter Unterschied des Mittelwerts der Legitimierbarkeit des Londoner Bombenattentats zwischen den muslimischen und den nichtmuslimischen Studierenden, der darauf zurückzuführen ist, dass die nichtmuslimischen Studierenden häufiger den Maximalwert der Ablehnung einer Legitimationsmöglichkeit wählen, während muslimische Studierende sich zwar auch zu 96,3% ablehnend äußern, aber dies etwas häufiger unter Verwendung des Skalenwertes 2. In der Frage des Nachempfindens und der

Möglichkeiten, eine Erklärung für diesen Anschlag zu finden, unterscheiden sich muslimische und nichtmuslimische Studierende indessen nicht signifikant. Bezogen auf die muslimischen Studierenden können 21,8% dieses Verhalten der Täter nachempfinden und 29,1% halten es für erklärlich.

Diese Differenz zwischen den Angaben zu Legitimation, Nachempfinden und Verstehen zeigt sich in beiden Vignetten und auch bei allen Befragten, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Hinsichtlich des Vorgehens des israelischen Militärs finden sich in allen drei Dimensionen indessen Unterschiede zwischen Muslimen und Nichtmuslimen.

Tabelle 118: Einstellungen von muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden zur gezielten Tötung von Hamas-Führern unter Inkaufnahme der Tötung unbeteiligter Dritter in Israel bei muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden

	Muslime			Nichtmuslime			F	p
	MW	SD	% Zustimmung	MW	SD	% Zustimmung		
Vignette 2								
Legitimierbarkeit	1.23	.57	4.3%	1.41	.71	9.0%	10.48	**
Nachempfinden	1.62	.90	19.8%	1.86	.95	25.5%	9.99	**
Nachvollziehen/Erklären	1.70	.95	20.9%	2.12	1.09	35.9%	23.73	***

Während die Legitimierbarkeit weit überwiegend verneint wird, ist allerdings zu konstatieren, dass die Gruppe derer, die ein solches Vorgehen für legitimierbar hält, bei Muslimen und Nichtmuslimen im Falle des israelischen Militärs etwas größer ist als im Falle der Bombenattentate in London.

Die Raten für ein Nachempfinden sind bei den Muslimen im Falle des israelischen Militärs allerdings geringfügig niedriger als bezogen auf das Londoner Attentat. Bei den nichtmuslimischen Studierenden verhält es sich umgekehrt.

Es zeigt sich weiter, dass bei den Muslimen ein hohes Maß der Legitimation bzgl. der Vignette 1 auch mit einem höheren Maß an Legitimation bzgl. der zweiten – gegen Muslime gerichteten – Vignette 2 einhergeht ($r=.47$). Dies zeigt sich bei den nichtmuslimischen Migranten nicht so. Dort ist der Zusammenhang mit $r=.24$ wesentlich geringer.

Die nachfolgende Tabelle gibt dazu für muslimische (grau unterlegt) und nichtmuslimische Studierende die Korrelationen der hier verwendeten Items untereinander sowie – nur für Muslime – die Korrelation mit dem o.a. Maß für Legitimation politischer Gewaltbereitschaft (Anzahl zustimmend beantworteter Items) wieder.

Tabelle 119: Korrelationsmatrix für die drei Items der Vignette 1, die drei Items der Vignette 2 und (nur bei Muslimen) der Ausprägung der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt (kontinuierlicher Indikator) (Korrelationen für Muslime grau unterlegt, Nichtmuslime weiß)

		Legit. pol.-rel. motiv Gewalt	Vig. 1			Vig. 2		
			Legit.	Emot.	Kogn.	Legit.	Emot.	Kogn.
	Leg. pol Gewalt		.36***	.21**	.20**	.27***	.20**	.19*
Vig. 1	Legitimation	-		.34***	.32***	.47***	.27***	.22**
	Emotionales Nachvollziehen	-	.29***		.55***	.18*	.50***	.30***
	Kognitives Erklären	-	.19***	.52***		.13	.37***	.71***
Vig. 2	Legitimation	-	.24***	.06	.11**		.43***	.36***
	Emotionales Nachvollziehen	-	.06	.34***	.33***	.55***		.36***
	Kognitives Erklären	-	.06	.29***	.61***	.46***	.66***	

Dieses Ergebnis spricht dafür, dass die Frage der Legitimation von politisch-religiös motivierter Gewalt bei den Muslimen nicht allein auf religiös bzw. politisch motivierte Bereitschaft, Gewaltakte von Mitgliedern der eigenen Religionsgemeinschaft gutzuheißen, zurückzuführen ist.

Dies zeigen auch die zwar positiven aber letztlich doch relativ geringen Zusammenhänge der Legitimation beider, in den Vignetten beschriebenen Geschehnisse mit der Ausprägung der allgemeinen Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt, die im Falle der Vignette 1 $r=.36$ beträgt. Die Korrelation der Legitimation zu Vignette 2 mit der allgemeinen Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt fällt mit $r=.27$ etwas geringer aus.

Eine genauere Inspektion ergibt, dass von diesen $n=7$ Probanden, die diesen Anschlag für legitimierbar halten, $n=3$ zugleich auch schon in der o.a. Problemgruppe derer mit hoher Demokratiedistanz, hoher Gewaltakzeptanz oder religiöser Intoleranz bereits enthalten sind. Hinsichtlich der religiösen Orientierung verteilen sich die Probanden auch quer über die Orientierungsmuster (fundamental: $n=2$; traditionell konservativ: $n=2$; gering religiös: $n=2$ und orthodox: $n=1$).

Insgesamt zeigen diese Befunde, dass die Akzeptanz historisch realer Formen von Gewalt und Terror unter den Muslimen in ähnlicher Weise gering verbreitet ist, wie das für die Nichtmuslime gilt. Insofern ist auch dies nicht für Muslime spezifisch. Insbesondere ist die skandalisierende Darstellung, wie es in Großbritannien der Fall war, dass – bezöge man dies auf Deutschland – knapp ein Drittel der Muslime die Londoner Anschläge für erklärlich halten, so nicht empirisch haltbar, da die entsprechende Rate für Nichtmuslime in etwa gleich hoch ist.

6.6.4 Zwischenfazit: Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt

Die Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt ist unter den muslimischen Studierenden sehr niedrig. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Befund zwischen den Stichproben recht deutlich. Fasst man die Studierenden zusammen, die sich als hoch demokratiedistant und/oder religiös intolerant und/oder als in hohem Maße politisch religiöse Gewalt akzeptierend

darstellen, dann beläuft sich dieses Potenzial auf ca. 16% der muslimischen Studierenden. Multivariate Analysen zeigen, dass in dieser Hinsicht das Geschlecht, die Tatsache des Aufenthalts nur zum Studium in Deutschland, die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen in globalem Maßstab sowie eine fundamentale religiöse Orientierung die Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zur Risikogruppe erheblich erhöhen. Die Nationalität, das Studienfach sowie individuelle Diskriminierungserfahrungen in Deutschland und die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen in Deutschland haben in dieser Hinsicht keine relevanten Effekte.

Insoweit ist eine Risikogruppe unter den hoch gebildeten Muslimen, als welche Studierende hier angesehen werden müssen, sehr wohl zu lokalisieren und ist dort vor allem – neben einer klaren Verbundenheit mit dem Islam, einer religiösen Ausrichtung in einer Form, die eine Starke Abwertung des Westens und eine pauschale Aufwertung des Islam in sich trägt – durch die Auseinandersetzung mit der Lage der Muslime in der Welt und nicht so sehr mit Fragen einer eigenen Diskriminierung in Deutschland oder der Vorstellung von einer Unterdrückung der deutschen Muslime verbunden. Im Hintergrund steht vielmehr, im Einklang mit neueren Befunden der Forschung, wie sie z.B. Roy (2006) mit Blick auf die Bedeutung der fiktiven Umma in der Diaspora analysiert hat, die Vorstellung einer Unterdrückung der Muslime im Weltmaßstab. Wesentlich ist hier, dass dies unter den gebildeten Muslimen – auch im Falle einer fundamentalen Orientierung – immer noch eine Minderheit kennzeichnet, die unter den fundamental Orientierten etwa ein Drittel ausmacht, weshalb eine vorschnelle Gleichsetzung von fundamentalen Orientierungen oder gar starker Religiosität (die sich auch bei anderen Orientierungsmustern findet) mit einem Bedrohungspotenzial nicht nur den Gegebenheiten nicht gerecht würde sondern vermutlich in der Gefahr stünde, die Zustände erst zu erzeugen, die eine weitere Radikalisierung nach sich ziehen. In diesem Sinne sind auch die Argumente von Kemmesies (2006a) zum Problem des Co-Terrorismus mit den Folgerungen aus der vorliegenden Studierendenbefragung gut in Einklang zu bringen.

6.7 Zusammenfassung: Zentrale Befunde der Studierendenbefragung

Im Rahmen der Studierendenbefragung, als drittem Element der quantitativen Studienteile der vorliegenden Untersuchung, wurde auf Basis der Register der Studierendensekretariate von vier Universitäten in Hamburg, Köln, Berlin und Augsburg eine Zufallsstichprobe von Studierenden gezogen, die entweder als Ausländer oder aber als Studierende mit einer ausländischen Hochschulzugangsberechtigung sich bis maximal im 12. Fachsemester befanden. Ziel war es auf diesem Wege mindestens 150 muslimische Studierende zu erreichen.

Insgesamt wurden 1.103 Studierende über eine postalische standardisierte Befragung erreicht. Die Rücklaufquote beträgt 27,7%, was für Befragungen dieser Art als üblich und akzeptabel zu bezeichnen ist. In der erreichten Stichprobe befinden sich n=195 muslimische Studierende. Die Befragten verteilen sich breit gestreut über unterschiedliche Studiengänge.

Die Befragungsergebnisse zeigen, dass die befragten muslimischen Studierenden sich in bemerkenswert hohem Maße in Deutschland heimisch fühlen. Etwa ein Drittel fühlen sich zudem als Bürger Deutschlands, was im Vergleich zu der Stichprobe der muslimischen Allgemeinbevölkerung eine doch erhebliche Quote darstellt. Auffallend ist indessen die enorm hohe Identifikation mit der Kultur des Herkunftslandes. Nur etwa 10% beschreiben eine primäre

kulturelle Identifikation mit Deutschland. Die praktische sprachlich-soziale Integration, die neben der Frage der Verbundenheit und Identifikation den Umfang tatsächlicher Interaktionen mit Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft sowie das Ausmaß des deutschen Sprachgebrauchs in Familie und Freundeskreis erfasst, ist bei den muslimischen Studierenden erheblich besser entwickelt als bei den Schülern und der Allgemeinbevölkerung zu erkennen war. Nur bei etwa einem Fünftel der muslimischen Studierenden lassen sich leichte Defizite der praktischen sprachlich-sozialen Integration feststellen, bei etwa vier Fünftel ist hingegen von einer guten oder sehr guten praktischen sprachlich-sozialen Integration auszugehen.

Mit Blick auf die Einstellungen zu Integration zeigt sich weiter, dass Tendenzen zur Segregation bei muslimischen Studierenden weit überwiegend auf Ablehnung stoßen, und zwar in deutlich höherem Maße, als dies bei nichtmuslimischen Studierenden festzustellen ist und auch deutlich stärker als bei muslimischen Schülern oder der muslimischen Allgemeinbevölkerung. Bei über der Hälfte der Studierenden ist ein Einstellungsmuster zu erkennen, das aus einem hohen Maß an Anpassungsbereitschaft verbunden mit einem deutlichen Bedürfnis nach Pflege und Erhalt der eigenen kulturellen Identität besteht. Etwa ein Drittel der Studierenden vertritt ein anderes Einstellungsmuster, das aus einer Kombination einer geringen Bereitschaft zur Anpassung mit einer Ablehnung von Segregation besteht und einer hohen Betonung der eigenen Kultur und ihres Erhalts. Eine Akzeptanz oder Befürwortung parallelgesellschaftlicher Strukturen findet sich nur bei einer Minderheit von etwas mehr als 10% der muslimischen Studierenden.

Ca. 80% der muslimischen Studierenden haben im letzten Jahr in Deutschland mindestens eine Begebenheiten erlebt, in der sie sich aufgrund der ihnen zugeschriebenen Ausländereigenschaft als ausgrenzend behandelt und negativ bewertet gefühlt haben. Schwere oder sehr schwere Diskriminierungserfahrungen berichten 33,7%. Die entsprechenden Quoten für nichtmuslimische Studierende sind signifikant niedriger. Die Unterschiede zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden betreffen dabei nicht die Viktimisierung durch tätliche Angriffe oder Sachbeschädigungen, sondern beziehen sich vor allem auf Beleidigungen und Benachteiligungen bei Behörden und staatlichen Institutionen. Ein Vergleich mit den Befunden für Schüler einerseits und die muslimische Allgemeinbevölkerung andererseits zeigt weiter, dass die Studierenden, sowohl mit Blick auf die im mittleren Bereich liegenden individuellen Diskriminierungserlebnisse wie auch hinsichtlich der schweren und sehr schweren Formen, die im Vergleich höchsten Raten individueller Diskriminierungserfahrungen aufweisen. Dies könnte auf eine besonders sensible Wahrnehmung von Ablehnungen durch die Aufnahmegesellschaft seitens der Studierenden hinweisen.

Eine solche These wird gestützt durch Befunde zu kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen. So beschreibt fast die Hälfte der Studierenden die Situation der Muslime in Deutschland dahingehend, dass diese von Deutschen abgelehnt und ihre Kinder benachteiligt werden, was im Vergleich mit den anderen beiden Teilstichproben eine relativ um etwa 25% (10 Prozentpunkte) erhöhte Rate bedeutet. Weiter ist unter den muslimischen Studierenden die Rate derer, die in Deutschland die Freiheit der Religionsausübung für Muslime für gegeben erachtet, mit 63,5% zwar relativ hoch, aber im Vergleich zu den beiden anderen untersuchten Teilstichproben ist dies die niedrigste Rate, was gleichfalls auf einen kritischen Blick auf die bundesdeutsche Gesellschaft hindeutet.

In globaler Hinsicht ist bei der überwiegenden Mehrheit der muslimischen Studierenden eine hohe, auch emotionale Betroffenheit durch einen im Kontext von Terrorismus sich gegen Muslime richtenden Generalverdacht anzutreffen. Mit Blick auf die Lage der Muslime in Palästina ist bei etwa zwei Drittel der Studierenden eine sensible Wahrnehmung und Betroffenheit zu vermerken. In der Summe sind ein ganz erheblicher Teil der in Deutschland lebenden Muslime, Schüler wie auch die muslimische Allgemeinbevölkerung davon überzeugt, dass die Gemeinschaft der Muslime in globaler Hinsicht benachteiligt und schlecht behandelt wird. Mit Bezug zur Lebenssituation der Muslime in Deutschland ist dies zwar etwas abgemildert, aber mit Quoten zwischen einem Drittel und der Hälfte der Muslime, die Deutschland so beschreiben, dass Muslime benachteiligt und ausgegrenzt werden, ist eine solche stellvertretende Viktimisierungserfahrung ebenfalls als enorm weit verbreitet zu bezeichnen. Dies bezieht sich allerdings – bezogen auf Deutschland – nicht auf eine Beschränkung der Freiheit von Religionsausübung, die überwiegend positiv beschrieben wird.

Ähnlich wie in der Gesamtbevölkerung zeigt sich auch bei den Studierenden eine enorme Bedeutung der Religion. Drei Viertel der studierenden Muslime beschreiben sich als gläubig oder sehr gläubig. Bei Berücksichtigung der individuellen und der kollektiven Religionspraxis reduziert sich diese Quote etwas, da ein recht hoher Anteil der Studierenden keine regelmäßigen Besucher von Moscheen sind. Eine enge Bindung an eine Gemeinde oder eine Moschee weisen unter den Studierenden lediglich 8,5% auf. Gleichwohl sind, unter Beachtung der Häufigkeit des individuellen Gebets und der Frequenz des Moscheebesuchs, knapp zwei Drittel der Studierenden als religiös oder sehr religiös zu bezeichnen (64,6%).

Bei den Studierenden ließen sich multivariat charakteristische Muster religiöser Orientierungen identifizieren, die sich in ähnlicher Weise auch bei Schülern und Studenten zeigten. In der Studierendenstichprobe sind 21,5% als Orthodoxe, 14,9% als Traditionalisten, 35,4% als gering Religiöse und 28,2% als fundamental Orientierte zu charakterisieren. Auffallend ist, dass fundamentale Orientierungen, und innerhalb derer pauschale Aufwertungen des Islam und pauschale Abwertungen des Westens, eine deutlich geringere Verbreitung haben, als das bei Schülern oder der muslimischen Allgemeinbevölkerung zu finden ist.

Wie auch in den anderen Stichproben zeigen sich Zusammenhänge mit Aspekten der Integration. Fundamental orientierte Studierende sind sprachlich-sozial signifikant schlechter integriert, weisen eine geringere Anpassungsbereitschaft und eine höhere Segregationstendenz auf und berichten zudem signifikant häufiger davon, in der deutschen Aufnahmegesellschaft stark diskriminiert worden zu sein. Fundamental orientierte Studierende nehmen die Lage der Muslime in internationaler Perspektive deutlich sensibler wahr, was dazu führt, dass unter fundamental orientierten Studierenden die Auffassung, dass Muslime in der Welt benachteiligt und schlecht behandelt werden, womit eine emotionale (Mit)Betroffenheit im Sinne einer stellvertretenden Viktimisierungserfahrung assoziiert wird, deutlich häufiger anzutreffen ist.

Bei der weit überwiegenden Mehrheit der muslimischen Studierenden ist eine bejahende Haltung zu Demokratie und grundlegenden Freiheitsrechten zu erkennen. Eine Minderheit von 8,2% zeigt jedoch ausgeprägte demokratiedistante Haltungen. Vergleiche von muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden belegen ferner, dass Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, wie sie sich in autoritaristischen Haltungen niederschlägt, kein Spezifikum

für Muslime ist, sondern sich bei der Referenzgruppe der nichtmuslimischen Studierenden in einer etwa vergleichbaren Größenordnung erkennen lässt.

Eine multivariate Analyse der Muster von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat kommt zu dem Befund, dass neben einer kleinen Gruppe von etwa 6% eindeutig als islamisch autoritaristisch zu qualifizierenden Studierenden, die hohe Demokratiedistanz bei gleichzeitiger hoher Befürwortung der Scharia erkennen lassen und insofern eine deutliche Nähe zu islamistischen Haltungen aufweisen, eine weitaus größere Gruppe von etwa einem Viertel der Studierenden existiert, die man als religiös rigide bezeichnen muss. Bei ihnen ist eine moralische Kritik einzelner Aspekte von Demokratie, die zu einem mittleren Maß von Demokratiedistanz führt, gepaart mit einer Bejahung der Scharia als Bezugspunkt des Rechts zu erkennen. Es handelt sich hier um eine Gruppe, die zumindest als latent radikalierungsgefährdet zu bezeichnen ist. Auffallend ist weiter die Verbreitung pauschaler, antisemitischer Vorurteile auch unter den muslimischen Studierenden. Solche Vorurteile, die von knapp einem Drittel in der Tendenz und von etwa 10% in extremer Form geäußert werden, finden sich deutlich häufiger als antichristliche Vorurteile.

Die Extremgruppe derer unter den muslimischen Studierenden, die hoch demokratiedistante Einstellungen und/oder starke religiöse Vorurteile artikulieren, hat eine Größenordnung von etwa 15%. Studierende dieser Extremgruppe finden sich zwar überwiegend unter jenen, die auch fundamental religiös orientiert sind, sie stellen aber auch dort mit etwa einem Drittel eine, freilich substanzielle, Minderheit.

Insgesamt ist die Einschätzung des Umfangs eines kritischen Radikalisierungspotenzials, mit Bezug auf Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat einerseits sowie religiösen Vorurteilen im Sinne von Autoritarismus andererseits, selbstverständlich abhängig davon, wie eng man die Definition von Radikalisierungspotenzialen fasst. Eine sehr enge Fassung, die von hoher Demokratiedistanz gepaart mit einer religiös konnotierten Ideologie der Ungleichheit ausgeht, d.h. einer extrem pauschalen Aufwertung der Eigen- und starke pauschale Abwertungen von Fremdgruppen, kommt zu einer Schätzung von etwa 5%. Werden religiöse Vorurteile einbezogen, dann dehnt sich dieses Potenzial auf etwa 15% aus. Wird zusätzlich noch eine ambivalente Haltung zu demokratischen Prinzipien, sofern sie mit einer Akzeptanz der Scharia kombiniert ist, also religiös rigide Einstellungsmuster für ebenfalls relevant erachtet, was eine denkbar weite Eingrenzung ist, dann ist das kritische Potenzial einer latenten Radikalisierungsanfälligkeit auf der Einstellungsebene auf etwa 30% zu schätzen.

Die Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt ist unter den muslimischen Studierenden sehr selten. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Schüler, muslimische Allgemeinbevölkerung und muslimische Studierende recht deutlich. Betrachtet man die muslimischen Studierenden, die sich als hoch demokratiedistant und/oder religiös intolerant und/oder als in hohem Maße politisch religiöse Gewalt akzeptierend darstellen, dann beläuft sich dieses Potenzial auf ca. 16% der muslimischen Studierenden.

Multivariate Analysen zeigen weiter, dass männliches Geschlecht, ein auf das Studium begrenzter Aufenthalt in Deutschland, die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen in globalem Maßstab sowie eine fundamentale religiöse Orientierung die Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zur Risikogruppe erheblich erhöhen. Die Nationalität, das

Studienfach sowie individuelle Diskriminierungserfahrungen in Deutschland und die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen in Deutschland haben in dieser Hinsicht keine relevanten Effekte.

Damit ist auch unter den hoch gebildeten Muslimen, als welche Studierende hier angesehen werden müssen, sehr wohl eine Risikogruppe genauer zu lokalisieren. Bedeutsam ist hier – neben einer religiösen Ausrichtung in einer Form, die eine starke Abwertung des Westens und eine pauschale Aufwertung des Islam in sich trägt – die intensive Auseinandersetzung mit der Lage der Muslime in der Welt und die subjektive Wahrnehmung ihrer Benachteiligung und Unterdrückung. Individuelle Erfahrung von Diskriminierung oder die subjektive Wahrnehmung einer Unterdrückung der Muslime in Deutschland spielen bei den muslimischen Studierenden hier keine entscheidende Rolle. Im Hintergrund von Radikalisierungsprozessen steht vielmehr, im Einklang mit neueren Befunden der Forschung, wie sie z.B. Roy (2006) mit Blick auf die Bedeutung der fiktiven Umma in der Diaspora analysiert hat, die Vorstellung einer Unterdrückung der Muslime im Weltmaßstab. Wesentlich ist hier, dass dies unter den gebildeten Muslimen auch im Falle einer fundamentalen Orientierung immer noch eine Minderheit kennzeichnet, die unter den fundamental Orientierten etwa ein Drittel ausmacht, weshalb eine vorschnelle Gleichsetzung von fundamentalen Orientierungen oder gar starker Religiosität (die sich auch bei anderen Orientierungsmustern findet) mit einem Bedrohungspotenzial nicht nur den Gegebenheiten nicht gerecht würde, sondern vermutlich in der Gefahr steht, jene Zustände zu erzeugen, die eine weitere Radikalisierung nach sich ziehen könnte.

7 Die qualitativen Erhebungen im Umfeld islamischer Vereine und Organisationen

Bereits bei der Projektplanung sind wir davon ausgegangen, dass im Rahmen der repräsentativen Befragung Personen, die in islamischen Organisationen aktiv sind bzw. die intensiv derartige Einrichtungen nutzen, nur eine kleine Fallzahl darstellen dürften. Diese Einschätzung wurde in den Focus-Groups bestätigt. In den dargestellten Ergebnissen der standardisierten Befragung zeigt sich damit übereinstimmend, dass der Anteil der dort erreichten Muslime, die sich in Vereinen und Organisationen engagieren in der Tat relativ gering ist.

Weiter mussten wir davon ausgehen, dass im Rahmen der standardisierten Befragung eine Erfassung und Beschreibung von Motiven, weshalb Muslime sich in islamischen Vereinen und Organisationen zusammenschließen und welche Angebote bzw. Aktivitäten dieser Vereine von ihnen genutzt werden und welche Bedeutung diese in ihrem Leben haben, so nicht möglich sein würde.

Schließlich war zusätzlich anzunehmen, dass eine wichtige Teilgruppe der Muslime, nämlich jene, die sich auf die Eigengruppe zurückziehen, die in islamischen Milieus – ohne oder mit nur geringen Bezügen zur deutschen Aufnahmegesellschaft – leben, mit den Methoden der quantitativen Untersuchungsteile kaum zu erreichen ist.

Lediglich in den Befragungen der Schüler wäre damit zu rechnen, Kinder von Muslimen aus derartig stark abgeschotteten Milieus zu erreichen; hier stellt sich aber das Problem einer standardisierten Abfrage. Mit der standardisierten Bevölkerungsbefragung sind hier Zugänge vermutlich eher schwierig, da mit

Verunsicherung gegenüber einer solch distanzierten Kontaktaufnahme durch ein letztlich immer fremdes Forschungsinstitut gerechnet werden muss.

Von daher bot sich an, eine qualitative Teilstudie in das Untersuchungsdesign einzubetten. Deren Ziel ist es, Organisierte, Aktivist*innen und Nutzer*innen zu erreichen, um so auch Informationen aus von der Mehrheitsgesellschaft stärker separierten muslimischen Milieus, entweder direkt oder indirekt (d.h. über Aussagen von Personen aus islamischen Organisationen, die Beziehungen zu Personen aus solchen Milieus haben) zu erhalten. Neben einer tiefergehenden Erörterung der Wahrnehmung und Bewertung der Lebenssituation von Muslim*innen in Deutschland, ihren Erfahrungen mit und Einstellungen zu Integration, soll hier auch auf die Thematik der islamischen Vereine und Organisationen eingegangen werden.

Im Fokus dieses Teils stehen somit Muslim*innen, die in Organisationen als Funktionäre oder Aktivist*innen tätig sind bzw. die Nutzer*innen solcher Einrichtungen, die z.T. aus muslimischen Migrantenmilieus stammen. Es handelt sich um eine Zielgruppe, die von uns als Experten angesehen wird und die in der Lage ist, über ihre eigenen Erfahrungen und Motive hinaus, aus eigener Anschauung auch Verhaltensweisen und Einstellungen anderer Personen im hier anvisierten sozialen Feld zu beschreiben. Die Ziele der qualitativen Erhebung waren insoweit:

- Die Gruppe der in islamischen Organisationen Aktiven bzw. diese Einrichtungen nutzenden Muslim*innen aus Migrantenmilieus zu erreichen;
- Beschreibung der subjektiven Bedeutung islamischer Vereine und der dort angebotenen Aktivitäten aus der Binnenperspektive;
- Beschreibung der Auffassungen dieser Gruppe zu den Themen Integration, der Gestaltung ihres Verhältnisses zur Aufnahmegesellschaft und der Bedeutung der eigenen Kultur und Religion;
- Analyse der Bewertung der gesellschaftlichen und politischen Situation in der Bundesrepublik Deutschland aus der Perspektive organisierter bzw. Organisationen nutzender Muslim*innen;
- Beschreibungen von Auffassungen der Teilnehmer*innen dazu, was Islamismus und Fundamentalismus kennzeichnet und wie diese bewertet werden;
- Anhaltspunkte zu Dynamiken von Radikalisierungsprozessen im Sinne der Entwicklung islamistisch-extremistischer Haltungen zu gewinnen.

Im Folgenden werden die Definition der Zielgruppe für die qualitative Befragung, die gewählte Methode des Zugangs, insbesondere das Verfahren der Stichprobengenerierung (respondent-driven-sampling bzw. Zufallsauswahl im Schneeballsystem) und der Ablauf der Feldarbeit beschrieben. Nach einer Beschreibung der erreichten Stichprobe werden, geordnet nach thematischen Gebieten, zentrale Ergebnisse der qualitativen Erhebungen dargestellt. Hierzu wurden die Interviewinhalte thematisch gruppiert und typische Argumentationsfiguren sowie Deutungen extrahiert. Den Abschluss bildet eine Analyse paradigmatischer Einzelfälle, in denen tDynamiken erkennbar werden, die zu stark fundamentalen bis hin zu islamismusaffinen Haltungen im Einzelfall geführt haben.

7.1 Die Zielgruppe der qualitativen Interviews

Ausgangspunkt für die Integration einer qualitativen Teilstudie in die Gesamtuntersuchung war die Annahme, dass gerade im Umfeld von Moscheen und islamischen Organisationen Personen, die stark traditionell geprägt sind und sich von der Aufnahmegesellschaft zurückziehen, ebenso wie Personen, die extreme Haltungen im Sinne einer Affinität zu islamismusknahen Einstellungen, mit erhöhter Wahrscheinlichkeit anzutreffen sind. Die Befunde der standardisierten Bevölkerungsbefragung zum Engagement in primär oder ausschließlich islamischen Vereinen/Organisationen einerseits sowie die Erkenntnisse der Studierendenbefragung zum Anteil an Personen, die im Bereich von Moscheen oder Gemeinden ihren Hauptrückhalt und ihre soziale Einbindung finden, belegen, dass eine solche Annahme berechtigt ist und dass es sich hier um eine relativ kleine Gruppe handeln dürfte.

Weiter gingen wir davon aus, dass Personen, die sich in einem solchen Umfeld von Vereinen und Organisationen bewegen, nicht nur aus eigener Erfahrung Kenntnisse der dortigen Angebotsstrukturen besitzen und diese zu beschreiben vermögen, sondern auch – über Bekanntschaften zu anderen Personen aus diesen Milieus vermittelt – Erfahrungen mit und Wissen über Muslime haben, die stark traditionelle bis hin zu extremistischen Einstellungen entwickelt haben bzw. die solche Positionen innerhalb dieser Milieus vertreten und verbreiten.

Vor diesem Hintergrund war geplant, Interviews mit Personen aus islamisch geprägten Szenen zu führen, die entweder dort selbst verwurzelt sind und oder in engem Kontakt zu solchen Milieus stehen und von daher über genauere Erkenntnisse aus eigener und/oder vermittelter Erfahrung verfügen. Ein zentraler Anknüpfungspunkt war somit der Bezug zu Organisationen und Vereinen.

Als Zielgruppe für diese Interviews wurden über 20-jährige, erwachsene Muslime männlichen Geschlechts festgelegt, die sich in muslimischen Gruppen, Gemeinden, Organisationen oder Vereinen engagieren bzw. in engem Kontakt zu diesen stehen. Eine formale Mitgliedschaft war kein Kriterium, vielmehr sollten auch aktive Sympathisanten und Nutzer von Einrichtungen in einbezogen werden. Die Beschränkung auf männliche Personen erfolgte vor dem Hintergrund dessen, dass Gewalthandlungen und Gewaltbereitschaft, auch mit Blick auf Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt, bei Männern häufiger anzutreffen sind, wie unsere Vorstudien aber auch andere Studien zu Gewalt und Extremismus konstant zeigen, was auch in den quantitativen Studienteilen dieser Untersuchung nochmals bestätigt wurde. Weiter war zu erwarten, dass in diesem schwierigen Feld weiblichen Muslima mit entsprechender Orientierung, die in stark islamisch geprägte, traditionelle Bezüge eingebettet sind, eine eigenständige Interviewteilnahme z.T. nur unter Schwierigkeiten möglich sein dürfte. Zumindest eine Kontaktaufnahme zu einem Gespräch ohne Begleitung oder Kontrolle anderer könnte sich in einer relevanten Anzahl von Fällen als schwierig herausstellen. Die Bedingungen für sozialen Rückzug in ein islamisches Migrantenumfeld und ggfs. auch eine Radikalisierung können zudem geschlechtsspezifisch sein, weshalb in dieser Teilstudie – auch aus Gründen der begrenzten Kapazitäten – auf eine Spezialuntersuchung zu muslimischen Frauen, die sicherlich theoretisch wie hinsichtlich ihrer praktischen Implikationen interessant wäre, verzichtet wurde (vgl. zu weiblichen Muslima: Boos-Nünning & Karakaşoğlu, 2005a; Nökel, 2002).

Das Alterssegment ab 20 Jahre wurde gewählt, um junge Erwachsene noch einbeziehen zu können, also den Kreis derer, die möglicherweise stark beeinflussbar sind und die ein wichtiges Rekrutierungspotenzial und insofern eine Zielgruppe für Organisationen darstellen. Bei dieser Gruppe war gleichzeitig damit zu rechnen, dass eine eigenständige Entscheidung über eine Teilnahme an einem solchen Gespräch gefällt werden kann, was bei Jugendlichen in jüngerem Alter so nicht ohne weiteres anzunehmen ist. Zudem war zu erwarten, dass Entscheidungsträger und wichtige Multiplikatoren, die auch über Informationen zu anderen Personen in diesen Szenen verfügen, bei Personen jüngerer Alters kaum zu finden sind.

7.2 Der methodische Zugang zur Zielgruppe

Die qualitativen Erhebungen wurden in Form von themenzentrierten, leitfadengestützten Interviews durchgeführt. Teilweise werden dabei auch Themenstellungen der standardisierten Befragungen wieder aufgegriffen. Diese werden aufgrund der offenen Befragungsform allerdings vertiefend behandelt. Die Informationen zu den Themen, die auch schon Gegenstand der standardisierten Befragungen waren, können hier reichhaltiger sein und Aufschluss sowohl über individuelle Motive als auch ggfs. biographische Hintergründe enthalten. Ausführliche Interviews zur Biographie im Sinne qualitativer biographischer Interviews zur Erhebung biographischer Verläufe sowie der Entwicklung entsprechender Deutungsmuster und Sinnkonstruktionen im Zeitverlauf waren jedoch nicht vorgesehen.

Weiter werden in den leitfadengestützten Interviews Themen aufgegriffen, die so in den standardisierten Erhebungen nicht behandelt wurden. Hierbei handelt es sich insbesondere um die Rolle und die Aktivitäten von Organisationen und Vereinen sowie diesbezügliche Erfahrungen der Zielgruppe, sowohl als individuelles Erlebnis und Bedürfnis wie auch in Form der Schilderung von Erfahrungen anderer Muslime aus diesen Kontexten. Insofern sind die Befragten auch Experten über in islamischen Milieus lebende andere Muslime, soweit deren Haltungen und Erfahrungen innerhalb der Milieus kommuniziert werden und den Befragten zugänglich sind.

7.2.1 Die Stichprobenziehung: Das Snowball-Sampling

Die hier in den Blick genommene Zielgruppe ist mit den gängigen Verfahren der Stichprobengewinnung nicht ohne weiteres so zu erreichen, dass eine aussagekräftige, zumindest approximativ verallgemeinerungsfähige Datenbasis generiert wird. Eine echte Zufallstichprobe in Form einer Auswahl von Befragten aus vorliegenden Listen oder Registern ist in diesem Zusammenhang, nicht nur aufgrund dessen, dass an Religion anknüpfende Register nicht existieren, sondern auch mangels genauer Merkmale der nur grob umrissenen Population nicht möglich. Ein reines Verfügbarkeits-sample – über die Ansprache von Personen im Umfeld von muslimischen Organisationen – wäre hinsichtlich der Verallgemeinerbarkeit darauf basierender Erkenntnisse über die anvisierte Zielgruppe aber gleichfalls problematisch. So ist a priori nicht bekannt, an welchen Orten diese Personen für ein Verfügbarkeits-sample überall angetroffen werden könnten, weshalb die Gefahr besteht, dass bestimmte, womöglich wichtige Teilgruppen überhaupt nicht einbezogen werden.

Im Interesse einer möglichst weitgehenden Approximation von Repräsentativität bezogen auf diese grob umrissene Zielgruppe wurde daher auf die Methode des sogenannten respondent-

driven-sampling zurückgegriffen, dass sich in anderen Bereichen kriminologischer Forschung in enger umschriebenen Szenen bewährt hat (vgl. Decker & van Winkle, 1996; Heckathorn, 1997; Bachmann & Schutt, 2003). Es handelt sich um eine Methode, bei der ein Verfügbarkeits-sample mit Zufallsziehungen kombiniert wird, um ein möglichst unverzerrtes Abbild der Zielgruppe zu erreichen.

Mit dieser Methode ist es möglich, in einem nur grob definierten Populationssegment, das im Regelfall eine aus technischen oder auch motivationalen Gründen schwer zu erreichende und nicht anhand objektiver Kriterien eindeutig abzugrenzende kleinere Teilpopulation aus einer größeren Grundgesamtheit darstellt, einen möglichst repräsentativen Mix von Probanden zu erreichen. Durch Nutzung der Kenntnisse der Zielgruppe über sich selbst wird schrittweise ein verkleinertes Abbild der Szene erzeugt, d.h. Repräsentativität in dem Sinne hergestellt, dass eine Abbildung der a priori unbekanntes Zielpopulation in ihrer Diversität iterativ optimiert wird.

Bei dieser Verfahrensweise werden in einem ersten Schritt – über Kontaktpersonen in den anvisierten Szenen – zunächst Teilnehmer für Initialinterviews gewonnen. Die Teilnehmer dieser ersten Interviews werden sodann gebeten, nach dem Interview eine bestimmte Anzahl von Personen zu benennen (inkl. der Möglichkeit, zu diesen Personen in Kontakt zu kommen). Diese Angaben sollen sich auf Personen beziehen, die die Interviewteilnehmer selbst kennen und von denen sie wissen bzw. vermuten, dass diese sich in ähnlicher Weise in den anvisierten Szenen bewegen. Aufgrund des Interviews selbst sind diese Interviewpartner zu diesem Zeitpunkt über die thematischen Schwerpunkte informiert und können insofern über die grobe Beschreibung der Zielgruppe hinaus auch selbst einschätzen, welche Personen zur Zielgruppe gehören könnten, d.h. deren definitorische Eingrenzung wird durch die Befragten damit partiell sowohl verfeinert und ausdifferenziert als auch ggfs. erweitert.

Aus den von den initialen Teilnehmern genannten Personen (maximal 6) werden per Zufall ein oder zwei Personen ausgewählt, mit denen die nächsten Interviews geführt werden sollen. Auf der zweiten Ebene dieses iterativen Vorgehens werden sodann diese zufällig gezogenen Probanden nach einem – im Erfolgsfall der Kontaktaufnahme – gelungenen Interview gleichfalls um eine Nennung von Kontaktpersonen gebeten. Aus den dann Genannten wird erneut eine Zufallsauswahl getroffen. Mit diesen Personen wird dann auf der dritten Ebene in gleicher Weise verfahren. Dabei ist darauf zu achten, dass auf den Ebenen zwei, drei usw. dieses schrittweisen Verfahrens die jeweils neu genannten Personen nicht zuvor bereits von anderen benannt worden waren. Nur bislang nicht schon genannte Kontakte (sofern als solche erkennbar) werden in die Zufallsauswahl einbezogen.

Es handelt sich also um eine im optimalen Falle überschneidungsfreie Zufallsauswahl aus einer größeren Gruppe der von verschiedenen Interviewpartnern benannten Zielpersonen. Diese Verfahrensweise kann solange fortgeführt werden, wie Personen genannt werden, die in früheren Interviews noch nicht als potenzielle Kontakte benannt wurden. Sofern dieser Fall eintritt, also nur noch bereits genannte Personen auftauchen, wird die Suche mit einem neuen Initialinterview wieder von vorne begonnen.

Auf diese Weise werden schrittweise unterschiedliche soziale Netzwerke durch Zufallsziehungen abgebildet. Um diese sozialen Netze, aus denen Zielpersonen stammen, nicht zu stark zu begrenzen, u.a. um ein möglichst vollständiges Spektrum von Orientierungen in den

anvisierten Szenen zu erfassen, ist es einerseits wichtig, die Region, in der ein solches Schneeballsystem angewandt wird, nicht zu eng zu fassen. Andererseits ist zu beachten, dass der Untersuchungsaufwand enorm steigt, wenn die Regionen zu weit gefasst werden. Daher wurde die Entscheidung gefällt, diesen Teil der Gesamtstudie auf eine Großregion zu begrenzen.

Als solche wurde der Bereich Hamburg (und nähere Umgebung) ausgewählt. Entscheidend dafür war, dass hier den Mitgliedern unserer Forschungsgruppe entsprechende Kontaktpersonen aus verschiedenen islamischen Organisationen bekannt sind, die als Startadressen fungieren konnten. Durch die Beschränkung auf den Großraum Hamburg war auch der Aufwand für ein Aufsuchen der Zielpersonen vertretbar. Wesentlich war weiter, dass im Großraum Hamburg ein im Bundesdurchschnitt recht hoher Ausländeranteil an der Bevölkerung zu verzeichnen ist. Zudem sind hier mehrere islamische Organisationen und Gemeinden unterschiedlicher landsmannschaftlicher Zuordnung aktiv, so dass die anvisierte Zielgruppe in ihrer Heterogenität hier vergleichsweise gut vertreten sein dürfte.

Da in diesem Untersuchungsfeld – der Untersuchung von Muslimen in Deutschland – keine Erfahrungswerte mit einer solchen Verfahrensweise vorliegen, wurde entschieden, ein Abbruchkriterium zu definieren. Als solches wurde das Erreichen einer Anzahl von 30 Personen bis zum Ende Dezember 2005 festgelegt. Nachdem dieses Kriterium Ende 2005 erfüllt war, wurde dieser Untersuchungsteil bis in den Spätherbst 2006 fortgesetzt, als die obere Grenze der Zielzahl (N=60) erreicht und die letzten Interviewpartner aufgesucht werden konnten.

7.2.2 Zum Ablauf der Feldarbeiten

Unmittelbar zu Beginn des Projektes wurde ein Leitfaden für die in diesem Untersuchungsteil vorgesehenen qualitativen Interviews entwickelt. Mit Hilfe dieses Leitfadens wurden zwei Probeinterviews mit muslimischen Studierenden geführt und der Leitfaden daraufhin überarbeitet.

Die Erfahrungen aus den Focus-Groups deuteten bereits darauf hin, dass bei der hier in den Blick genommenen Zielgruppe die Sensibilität gegenüber jeglicher Form von Aushorchen oder Kontrolle recht hoch und – im Vergleich zur Situation bei der Machbarkeitsstudie – zudem gewachsen war. Informelle Gespräche mit Vertretern islamischer Vereine und Verbände im Vorfeld der eigentlichen Feldphase unterstrichen diesen Eindruck einer erheblichen Reserviertheit und Skepsis gegenüber jeglicher Art von Forschung und Datensammlung.

Diese skeptischen Haltungen sind mindestens partiell Reaktionen auf islamistische Terroranschläge, die kurz vor wie auch während des Untersuchungszeitraumes stattfanden, sowie die öffentlichen Darstellungen, die diese nach sich zogen. Ein wichtiges Thema waren Maßnahmen der Strafverfolgungsbehörden, insbesondere Durchsuchungen und Observationen von Moscheen und islamischen Vereinsräumen. Mehrfach erwähnt wurden auch negative Effekte der (zunehmenden) Debatten um Islamismus und Terrorismus, die als undifferenziert und pauschal auf Muslime ausstrahlend wahrgenommen wurden. Dies gilt speziell für Diskussionen über die Existenz von sowie den Umgang mit "Hasspredigern". Die Kontaktpersonen schildern diesbezüglich die aktuelle Lage so, dass von ihnen unentwegt Abgrenzung und Distanzierung gefordert würden.

Weiter spielte speziell in Hamburg auch ein im Kontext der Vorfälle des 11. Septembers stehendes Gerichtsverfahren eine Rolle. Die darauf bezogene Berichterstattung und deren Art der Darstellung von Muslimen wurden offenkundig sehr sensibel verfolgt. In Hamburg fanden

im Zeitraum der Studie auch Fortführungen emotionalisierter Debatten um die Integrationsbereitschaft von Migranten sowie parallelgesellschaftliche Tendenzen statt, die u.a. an die Verletzung der Schulpflicht durch muslimische Kinder bzw. deren Eltern, die Pflicht muslimischer Mädchen, am Sport- und Schwimmunterricht teilzunehmen sowie an Schulfreizeiten anknüpfen. Die Behandlung der Ängste und Bedürfnisse muslimischer Eltern wurde hier von vielen der Ansprechpartner im Umfeld muslimischer Einrichtungen als unangemessen und teilweise auch erniedrigend erlebt. Ähnliches gilt für die Diskussionen um das Kopftuchtragen im schulischen Bereich oder überregionale Debatten um Zwangsheirat, die in Hamburg eine erhebliches Medienecho erhielten.

Informelle Gespräche zeigten uns weiter, dass insbesondere die in Vereinen (Moscheevereine, Kulturvereine) und Verbänden aktiven Muslime ein ausgeprägtes Gefühl entwickelt hatten, zunehmend im Blickfeld von Überwachungen zu stehen und stets der Gefahr ausgesetzt zu sein, mit dem Verdacht des Islamismus und der Bekämpfung demokratischer Strukturen überzogen zu werden. Mehrfach wurde der Verdacht geäußert, dass versucht werde, islamische Vereinigungen nicht nur zu überwachen sondern auch zu unterwandern.

Um in dieser Ausgangslage erste Kontakte zu Personen aus der Zielgruppe herstellen und erfolgreich Initialinterviews führen und anschließend Nennungen auch weiterer, geeigneter Interviewpartner erhalten zu können, erschien es unverzichtbar, die verschiedenen Organisationen der Muslime (Dachverbände sowie Moscheevereine in den Gebieten mit Startadressen) über unsere Studie zu informieren. Ziel war es, die Skepsis von wichtigen Entscheidungsträgern, die vermutlich für viele der Zielpersonen Ratgeber und Gesprächspartner darstellen, aufzulösen. Im Wesentlichen ging es uns darum zu vermitteln, dass es sich um anonyme Erhebungen handelt, weshalb den Teilnehmern daraus keine individuellen Nachteile drohen. Insbesondere musste der Aspekt, dass wir gezielt nach weiteren Kontaktadressen fragen würden, von dem Verdacht des Ausspähens entlastet werden.

Darüber hinaus bot die Aufnahme des Kontaktes zu islamischen Einrichtungen und Organisationen auch die Option, Entscheidungsträger und wichtige Multiplikatoren aus diesen Szenen positiv dafür zu gewinnen, eine solche Studie mit zu unterstützen und die Teilnahmebereitschaft von Muslimen in dieser Hinsicht nicht nur nicht zu unterbinden, sondern im Gegenteil nach Möglichkeit zu befördern.

Wir entschlossen uns, gezielt auf Vertreter verschiedener Vereine und Organisationen zuzugehen, um über die Studie zu informieren, vor allem um deutlich zu machen, dass es sich um eine Studie handelt, die als wissenschaftliche Untersuchung nicht unmittelbar Zwecken der Strafverfolgung oder der Observation durch Behörden des Verfassungsschutzes dient. Die Vorstände und Leitungsebenen verschiedener muslimischer Verbände und Vereine wurden von uns kontaktiert. Nach einer Kurzinformation dazu, dass wir mit Muslimen aus unterschiedlichen Vereinen und Organisationen Interviews zu ihrer Einschätzung ihrer Lebenssituation in Deutschland, ihren Einstellungen zu Integration, der Bedeutsamkeit von Religion und ihren Auffassungen von Religion sowie ihren Bedürfnissen als in Deutschland lebenden Muslimen durchzuführen gedenken, haben wir das Interesse geäußert, die Zielsetzung und methodische Verfahrensweise der Studie und auch unsere Forschungsgruppe persönlich vorstellen zu dürfen und um entsprechende Termine gebeten. Weiter wurde von uns das Angebot formuliert, auf kritische Fragen zu dieser Untersuchung Rede und Antwort zu stehen. Ferner wurde unsererseits

die Bereitschaft erklärt, Anregungen aus den Kreisen der Kontaktpersonen aus den islamischen Vereinigungen aufzugreifen, sofern diese mit unserem Wissenschaftsverständnis sowie der inhaltlichen Schwerpunktsetzung des Forschungsvorhabens in Einklang stehen.

Anfang des Jahres 2005 wurden mehrere Termine mit Vertretern muslimischer Organisationen unterschiedlicher Ausrichtung, zum einen unter Beteiligung der Leiter von politisch orientierten Dachverbänden, aber auch unter Beteiligung von Imamen muslimischer Gemeinden, realisiert. Bei diesen Treffen haben wir das Forschungsvorhaben vorgestellt und um Unterstützung gebeten. Von unserer Seite wurde dabei offen gelegt, dass es sich um ein Vorhaben handelt, das durch das Bundesministerium des Inneren zwar finanziell gefördert wird, bei dem aber die Freiheit von Wissenschaft und Forschung und damit die wissenschaftliche Unvoreingenommenheit und Neutralität gewahrt seien.

In diesen vorbereitenden Treffen haben wir mehrfach betont, dass wir in unseren Forschungsberichten nicht einzelne Organisationen erkennbar benennen und bewerten werden. Der Schutz der persönlichen Daten der Beteiligten, für den wir uns – auch persönlich und demonstrativ – verbürgten, war den Vertretern der Vereine und Organisationen (verständlicher- und legitimerweise) enorm wichtig, nicht nur in formaler Hinsicht sondern auch hinsichtlich der Form, in der ihnen dies dargelegt wurde, d.h. durch Aufsuchen von Vereinen unsererseits und die persönliche Erklärung, für den Schutz der Daten einzustehen.

Es wurde unsererseits bei diesen Kontakten mehrfach darauf hingewiesen, dass eine solche Studie auch die Option eröffnet, dass Muslime – ohne Angst vor individueller Sanktionierung oder anderen negativen persönlichen Konsequenzen – ihre Bedürfnisse in Deutschland, ihre Meinungen zu Integration und Integrationsbarrieren sowie ihre Haltungen zu Religion und Politik frei zum Ausdruck bringen können. Insofern haben wir unsere Gesprächspartner ermuntert, durch eine aktive Teilnahme seitens der Mitglieder muslimischer Gemeinden und Organisationen dafür Sorge zu tragen, dass eine möglichst große Spannbreite der unter Muslimen bestehenden Meinungen und Erfahrungen in die Ergebnisse dieses Forschungsvorhabens Eingang findet.

In diesen zum Teil sehr ausführlichen Vorgesprächen wurde uns immer wieder das Argument entgegengehalten, dass die Meinungen der deutschen Öffentlichkeit über Muslime doch schon fest gefügt seien, sowohl in der allgemeinen Bevölkerung als auch in staatlichen Kreisen. Muslime seien von dort als ein fremdartiger, potenzieller Bedrohungsfaktor ohnehin ständig mit Ausgrenzung bedroht. Unsererseits wurde diesbezüglich darauf hingewiesen, dass mit einer wissenschaftlichen Prinzipien folgenden Studie hier ein Beitrag zu einer differenzierteren, weniger von pauschalen Vorurteilen geprägten Sicht geleistet werden kann. Wie Muslime sich in Deutschland fühlen, welche Bedeutung für sie ihre Religion und ihre Kultur haben und in welcher Weise sie mit der Anforderung, eine Anpassung an die Gegebenheiten in Deutschland einerseits vollziehen zu müssen und zugleich andererseits Bedürfnisse nach Ausübung ihrer Religion und Pflege ihrer kulturellen Traditionen befriedigen zu wollen, zurecht kommen, sei auch für die bundesdeutsche Aufnahmegesellschaft sehr wesentlich, um solche Erfahrungen zu verstehen, Bedürfnisse berücksichtigen zu können und wechselseitige Verständigung zu ermöglichen. Eine Einschätzung dieser Situation sei dringend auf die Informationen seitens der Muslime selbst angewiesen, ohne die Beteiligung der Betroffenen selbst sei sie schlechterdings nicht möglich.

In der Summe waren diese Kontakte zu Vereinen und Organisationen erfolgreich. Im Ergebnis wurde die Durchführung einer solchen Studie durch unsere Forschungsgruppe begrüßt und es wurde uns Hilfe bei der Suche nach Kontaktpersonen angeboten.

Ab Anfang April 2005, nachdem die Vorgespräche erfolgreich geführt worden waren, konnte mit der Durchführung der ersten Initialinterviews begonnen werden. Wir wählten für die

Startinterviews Probanden aus zwei räumlich weit auseinander liegenden Gebieten Hamburgs aus, um so schrittweise den Raum Hamburg abdecken zu können. Als Partner der ersten beiden Initialinterviews wurden Personen gewählt, die in Organisationen Leitungsfunktionen innehaben.

Schlussendlich konnten N=60 Interviews realisiert werden. Diese dauerten zwischen 45 und 120 Minuten (im Schnitt etwa 90 Minuten). Die Interviews wurden auf Tonband mitgeschnitten. Insgesamt n=9 Interviews mussten, mangels Sprachkenntnissen der Zielpersonen, komplett in türkischer Sprache geführt werden. Interviewpartner, bei denen das Interview in arabischer oder persischer Sprache geführt werden musste, gab es nicht. Teilnehmer mit entsprechendem nationalen Hintergrund hatten in der erreichten Zielgruppe regelmäßig ausreichende deutsche Sprachkenntnisse, so dass Mitarbeiter mit arabischen oder persischen Sprachkenntnissen nicht hinzugezogen werden mussten.⁴²

Die ursprüngliche Überlegung, den Teilnehmern für die Nennung von Kontaktpersonen einen Anreiz in Form eines Geldbetrages anzubieten und zu zahlen, wurde sofort nach dem ersten Interview fallengelassen, nachdem der Befragte deutlich zu erkennen gab, dass er das als eine Beleidigung auffassen würde, als eine Art 'Bestechung', die er erhält, um andere Personen quasi zu verraten. Die Verfahrensweise wurde daraufhin so geändert, dass die Personen – in Abhängigkeit vom Ort der Befragung – entweder Kaffee und Tee erhielten (sofern das Interview in den Räumlichkeiten der Abteilung Kriminologie durchgeführt wurden), oder unsererseits zu Tee und Gebäcks o.ä. eingeladen wurden. Dies führte auch zu einem relativ entspannten Kontakt, der für das Interview förderlich war.

Die Interviews wurden an verschiedenen Orten geführt. Einige Gespräche fanden privat bei der Zielperson zu Hause statt. Einige weitere wurden in abgesonderten Zimmern von muslimischen Einrichtungen realisiert. Einige Interviewpartner kamen zum Gespräch in die Räumlichkeiten der Abteilung Kriminologie.

Die Interviews wurden stets von dem gleichen Mitarbeiter, teilweise mit Unterstützung eines weiteren Mitarbeiters, geführt. Die persönliche Bekanntheit sowie die personelle Kontinuität erwiesen sich als wichtig, um die Teilnahmebereitschaft zu sichern. Das ergab sich sowohl aus den Vorgesprächen mit den Vertretern von Organisationen als auch aus Nachfragen der interviewten Personen, die regelmäßig auch wissen wollten, welcher Interviewer die von ihnen genannten Kontaktpersonen aufsuchen würde. Der Mitarbeiter, welcher in diesem Feld die Interviews führte, ist türkischer Muttersprachler. Insofern konnte er falls erforderlich das Interview auch auf Türkisch führen.

Zum Ende des Interviews erfolgte die Bitte um Nennung weiterer Zielpersonen für die nächsten Interviews. Dabei wurden die Befragungsteilnehmer gebeten, auch geeignete Wege der Kontaktaufnahme (Handy, Festnetzanschluss, Wohnadresse, Treffpunkte und geeignete Termine eines Antreffens usw.) zu den genannten Personen zu benennen. Im Regelfall wurden telefonische Kontaktmöglichkeiten benannt. In einigen Fällen wurde die Liste in der Weise um die Kontaktmöglichkeit ergänzt, dass der Interviewpartner einige Zeit später angerufen wurde

42 Nur bei Teilnehmern türkischer Herkunft war es auch bei den auf deutsch geführten Interviews mehrmals notwendig, zur Verdeutlichung von der deutschen in die türkische Sprache zu wechseln, um Missverständnisse zu vermeiden bzw. Fragen aufzuklären.

und dann mitteilte, welche Telefonnummern oder Adressen die von ihm namentlich genannten Kontaktpersonen haben.

Die Kontaktaufnahme und die Realisierung von Interviewterminen erwiesen sich als sehr zeitaufwändig. Im Regelfall waren mehrere Versuche nötig, um die jeweilige Zielperson auch persönlich zu erreichen. Sofern dies gelang, konnte oftmals nicht unmittelbar ein Termin vereinbart werden. Die Zielpersonen fragten vielmehr häufiger auch zurück, auf welchem Wege man an ihren Namen und ihre Adresse gelangt sei. Weiterhin erbaten sie sich Bedenkzeit und erklärten, entweder von sich aus zurückrufen zu wollen, um einen Termin zu vereinbaren oder aber sie baten um einen Rückruf nach einigen Tagen. In jedem Fall wurde der Versuch unternommen, die Personen über Rückrufe zu erreichen und zwar auch dann, wenn die Personen sich selbst nicht zurückmeldeten. Wenn es zu einer Terminvereinbarung gekommen war, war es in fast der Hälfte der Fälle so, dass der Mitarbeiter vergeblich auf die Zielperson warten musste bzw. diese am vereinbarten Ort nicht antraf. Hier wurden häufiger unvorhergesehene Termine oder ein Vergessen des Termins von den Zielpersonen bei dem anschließenden telefonischen Nachfassen genannt um sodann einen neuen Termin zu vereinbaren. Teilweise waren bis zu fünf Kontaktversuche nötig, bis es zu einem Gespräch kam. Solche erneuten Versuche wurden nur solange unternommen, wie die Person nicht von sich aus erklärte, entgegen ihrer früher erklärten Bereitschaft doch nicht teilnehmen zu wollen.

7.2.3 Die Auswertung des Interviewmaterials

Unmittelbar im Anschluss an das Interview wurde ein kurzes Memo erstellt, in dem der Interviewer wesentliche Informationen zur erreichten Zielperson, die Umstände des Interviews sowie zentrale auf den Leitfaden bezogene Inhalte protokollierte. Die auf Tonband aufgenommenen Interviews wurden ferner fortlaufend transkribiert.

Um in der Forschungsgruppe eine Auswertung der Interviews im Team zu ermöglichen und Kontrollen der vorgenommenen Paraphrasierungen, Kategorisierungen sowie Interpretationen und Beschreibungen zu gewährleisten, wurden alle Interviews, die nicht in Deutsch geführt wurden, bei der Transkription durch Muttersprachler in die deutsche Sprache übertragen.

Nach der Transkription wurde für jede erreichte Person eine Kurzdarstellung des Falles erstellt, welche das unmittelbar nach dem Interview erstellte Memo inhaltlich ergänzte.

Die transkribierten Interviews wurden ferner fortlaufend gesichtet und in einem ersten Schritt eine Auswertung in der Weise vorgenommen, dass zu den thematischen Schwerpunkten der qualitativen Untersuchung zentrale Aussagen aus dem Textmaterial bestimmt wurden, welche die jeweilige Person charakterisieren. Diese fortlaufenden Erstausswertungen solcher zentraler Einstellungen, Deutungen wie auch Schilderungen individueller Erfahrungen und Einschätzungen wurden auch dazu verwendet, den Leitfaden für die qualitativen, themenzentrierten Interviews fortlaufend zu überarbeiten, um neu hinzutretende Gesichtspunkte, die bei der Konzipierung so noch nicht gesehen worden waren, in die Erhebung aufnehmen zu können.

Weiter wurden die Interviews unter Verwendung der für qualitative Analysen speziell entwickelten Software MAXQDA über die EDV in der Weise erfasst, dass zu den Themenkomplexen des Leitfadens die dazu im Einzelfall vorfindliche Äußerungen klassifiziert

und codiert wurden. Auf diese Weise wurden in allen Fällen Codierungen zu bestimmten Teilthemen vorgenommen. Dies erlaubt es, über die Einzelfälle und deren Beschreibung hinaus, wiederkehrende Muster in dem umfangreichen Material auffinden und zusammenführen zu können. Aus dem in dieser Weise reduzierten Material lassen sich dann innerhalb der einzelnen Themenkomplexe die jeweils identifizierbaren unterschiedlichen Haltungen kontrastieren und ggfs. vorliegende unterschiedliche Klassen von Begründungs- und Beschreibungsmustern zu spezifizierten Themenstellungen erkennen. Schließlich ist es dadurch möglich, Konfigurationen von Einstellungen, Erfahrungen und Deutungen für die Identifikation thematisch relevanter, paradigmatischer Einzelfälle zu analysieren, die ihrerseits wieder, unter Verwendung der Paraphrasierungen und Codierungen, auf das Originalmaterial zurückbezogen werden können.

7.3 Feldablauf und die Teilnahmequoten

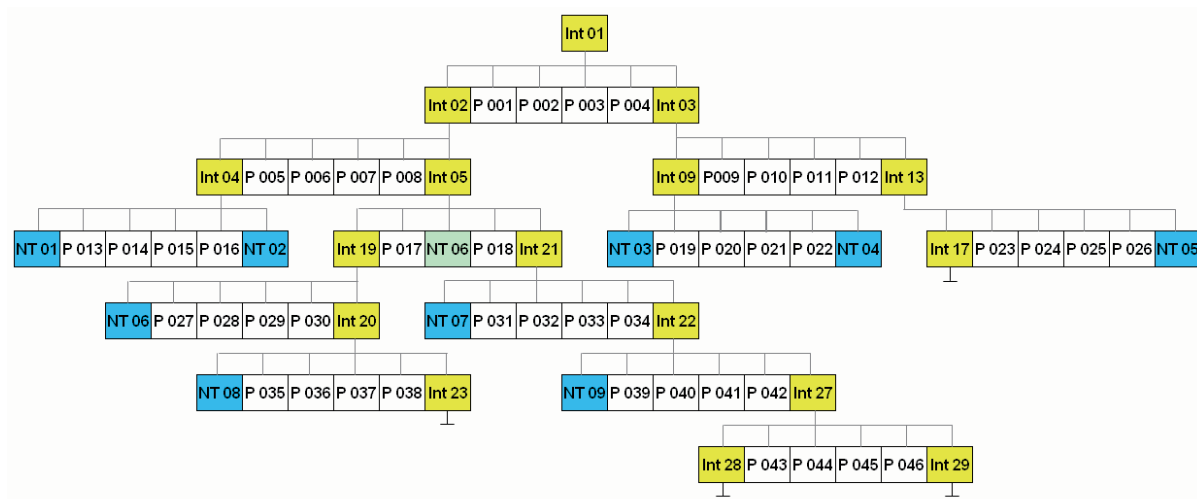
Bis Anfang Dezember 2006 wurden N=60 Interviews beginnend mit 7 verschiedenen Startadressen (d.h. in 7 verschiedenen Netzen, von denen allerdings eine Startadresse nicht zu weiteren Kontakten führte) realisiert. Insgesamt wurden, ausgehend von diesen 7 Startadressen (einschließlich der Initialkontakte), n=211 verschiedene Personen als potenzielle Ansprechpartner benannt. Über die geschilderte Zufallsprozedur wurden 83 Personen als zu interviewende Zielpersonen bestimmt. Davon haben n=23 Personen eine Interviewteilnahme entweder abgelehnt oder einen vereinbarten Termin, trotz Zusage, nicht wahrgenommen. Damit beläuft sich die Teilnahmequote auf 72,2%, was als ein sehr guter Wert in einem so sensiblen Feld zu bezeichnen ist.

Im Folgenden wird beschrieben, wie die Auswahl der Interviewteilnehmer verlief und wie sich die Teilnahmebereitschaft der Zielgruppe darstellt. Dabei werden, mit dem Initialinterview beginnend, die jeweiligen Netze, die von diesem Start ausgehend abgebildet wurden, quantitativ umschrieben. Dazu bietet sich eine grafische Darstellung der erfassten Netze in Form eines Baumdiagramms der realisierten Kontakte an.

Kontakte zu Personen, bei denen sich trotz telefonischer Bereitschaftserklärung in der Feldzeit kein Interviewtermin realisieren ließ, werden in diesen Darstellungen als NT (Nichtteilnehmer) gekennzeichnet und ebenso als ein Ausfall (Verweigerung) gewertet, wie Kontakte, in denen eine Zielperson direkt erklärte, nicht zu einem Interview bereit zu sein. Genannte Kontaktadressen, die nicht in die Auswahl einbezogen wurden (die also im Rahmen der Zufallsauswahl nicht gezogen wurden), werden fortlaufend nummeriert. Diese *Nichtteilnehmer* werden in dem Netz dunkelblau unterlegt, bei welchem sie für eine Teilnahme ausgewählt wurden, ein Interview aber nicht zustande kam. Nichtteilnehmer, die in einem anderen Netz als potenzielle Kontaktperson benannt, dort aber nicht ausgewählt wurden, werden hellblau unterlegt, so dass in dieser Hinsicht Überschneidungen der Netze erkennbar werden. Interviewteilnehmer werden gelb unterlegt und in der zeitlichen Abfolge der realisierten Interviews durchnummeriert. Personen, die nicht für eine Teilnahme ausgewählt wurden, die also gar nicht um ein Interview gebeten wurden, weil sie über die Zufallsauswahl nicht in die Stichprobe gelangten, werden fortlaufend durchnummeriert, wobei identische Personen auch mit identischen Nummern versehen werden, womit gleichfalls Überschneidungen der Netze erkennbar werden.

Das Netz I konnte bis zur siebten Ebene geführt werden. Anschließend standen keine Namensnennungen in diesem Netz mehr zur Verfügung. Durch den Partner des Initialinterviews wurden sechs Personen genannt. Per Zufall wurden die Interviewpartner 02 und 03 ausgewählt. Von dieser zweiten Ebene ausgehend wurden 12 weitere Kontaktpersonen genannt und per Zufall 4 Teilnehmer bestimmt.⁴³ Auch diese Interviews konnten realisiert werden. Von den Teilnehmern auf der dritten Ebene wurden insgesamt 24 potentielle Kontakte benannt. Darunter befindet sich eine nicht ausgewählte Person, die eine Stufe später erneut als Kontaktperson benannt und fehlerhafterweise nicht als ein bereits in der höheren Ebene benannter Fall per Zufall ausgewählt wurde, dann aber an dem Interview nicht teilnahm (NT 06). Per Zufall ausgewählt wurden auf der dritten Ebene davon 8 Zielpersonen. In fünf dieser Fälle waren die Kontaktperson nicht zu einer Interviewteilnahme bereit. Drei Interviews konnten realisiert werden. In einem Fall war der Interviewpartner (Int 17) zwar zum Interview bereit aber nicht dazu, weitere Adressen zu nennen. In den beiden übrigen Fällen wurden jeweils 6 (also insgesamt 12) Adressen genannt, welche die vierte Ebene bilden. Davon konnte in zwei Fällen ein Interview realisiert werden. In zwei weiteren Fällen kam es zu einer Interviewverweigerung, wobei ein Fall die o.a. Doppelnennung einer bereits zuvor aufgeführten Person betraf, was jedoch erst nachträglich erkennbar wurde, weshalb es hier zu einem Ausfall kam. Aus den beiden auf der fünften Ebene realisierten Interviews resultierten weitere 8 Nennungen von Kontaktpersonen. Erneut wurden 4 davon per Zufall für die Teilnahme ausgewählt, bei denen in zwei Fällen ein Interview gelang. In einem dieser Fälle (Int 22) war der Teilnehmer allerdings nicht bereit, weitere Adressen zu nennen, so dass auf der siebten Ebene nur noch 8 Kontaktpersonennennungen vorliegen. Die beiden hier ausgewählten Personen waren auch teilnahmebereit, verweigerten aber ihrerseits die Nennungen weiterer Kontaktpersonen, so dass dieses Netz hier enden musste.

43 Die Nummerierung der Interviewpartner ist innerhalb der Netze nicht mehr fortlaufend, da parallel auch andere Netze liefen, in denen ebenfalls Interviews realisiert wurden. Bezogen auf die Gesamtgruppe aller Netze sind die Interviews der Chronologie ihrer Durchführung folgend fortlaufend nummeriert.



Legende:

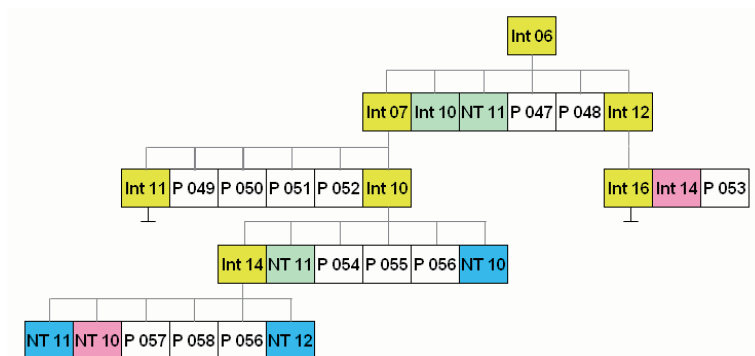
- Int .. realisiertes Interview (I/d. Nr)
- NT .. nichtrealisiertes Interview (Termin durch Zielperson nicht bestimmt/eingehalten)
- P .. genannte Person, die in der zufälligen Auswahl nicht gewählt wurde
- nichtintendierte Doppelverwertung von Personen
- Doppelnennung von Interviewpartnern
- ⊥ es wurden keine weiteren potentiellen Interviewpartner benannt

Abbildung 157: Verlauf des Snowball-Sample in Netz I

In dem Netz I wurden neben der Startadresse weitere 72 Kontaktpersonen genannt, 25 wurden per Zufall für eine Teilnahme ausgewählt. Davon konnten in 16 Fällen Interviews realisiert werden. In 9 Fällen kam es zu einer Verweigerung, darunter in einem Fall eine irrtümliche Doppelnennung die ausgewählt wurde, aber nicht zum Interview führte. Die Rücklaufquote in diesem Netz I liegt somit bei 64%. Weigerungen, weitere Kontaktadressen anzugeben, die letztlich in Kombination mit einer Totalverweigerung zur Schließung dieses Netzes führten, kamen vier Mal vor.

In Netz II wurden vom Partner des Initialinterviews sechs Kontaktpersonen benannt, von denen zwei per Zufall ausgewählt wurden, mit denen auch ein Interview zustande kam. Während einer der Interviewten (Int 07) ebenfalls 6 Personen benennen konnte, von denen zwei per Zufall ausgewählt wurden, konnte der andere (Int 12) lediglich 3 Personen benennen. Hier wurde nur eine Person per Zufall ausgewählt. Mit allen 3 per Zufall ausgewählten Zielpersonen konnte auch ein Interview realisiert werden, wobei sich nachträglich herausstellte, dass Int 10 eine Zielperson betraf, die schon als potenzielle Kontaktperson im Initialinterview von Int 06 benannt worden war. Gleichwohl wurde dieses Interview, da es inhaltlich besonders interessant war, in der Stichprobe belassen. Nur einer der drei Personen auf Ebene drei konnte weitere Kontaktpersonen benennen (insgesamt 6). Daraus wurden zwei per Zufall ausgewählt, wobei nur bei einem auch ein Interview realisiert werden konnte. Auch hier stellte sich heraus, dass die Zielperson von Int 14 bereits auf der zweiten Ebene von Int 12 schon benannt worden war, was aufgrund des zeitlichen Ablaufs und unterschiedlicher Namensschreibung erst ex post erkennbar wurde. Auch hier wurde das Interview im Sample belassen. Der Interviewpartner Int 14 benannte seinerseits 6 Kontaktoptionen, von denen eine (NT 10) bereits auf der zweiten Ebene von Int 10 bereits einmal benannt worden war und dort ein Interview verweigerte. P056 war ebenfalls von Int 10 schon einmal genannt worden, weshalb auch diese Person bei der

Zufallsziehung nicht einbezogen wurde. Bei den aus den verbleibenden vier Fällen per Zufall ausgewählten Zielpersonen kam es jedoch nicht zu einem Interview, so dass das zweite Netz hier zum Erliegen kam.



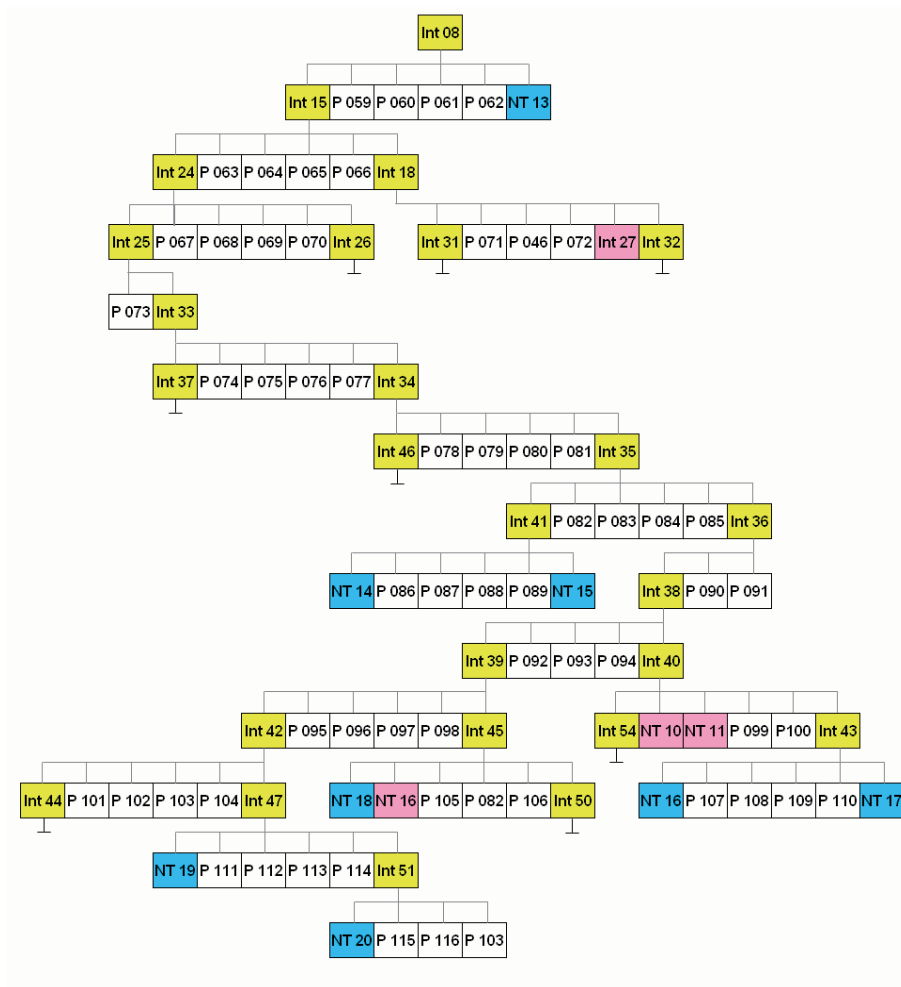
Legende:

- Int .. realisiertes Interview (lfd. Nr)
- NT .. nichtrealisiertes Interview (Termin durch Zielperson nicht bestimmt/eingehalten)
- P .. genannte Person, die in der zufälligen Auswahl nicht gewählt wurde
- nichtintendierte Doppelverwertung von Personen
- Doppelnennung von Interviewpartnern
- ⊥ es wurden keine weiteren potentiellen Interviewpartner benannt

Abbildung 158: Verlauf des Snow- Sample in Netz II

Insgesamt zeigt sich, dass das Netz II deutlich enger ist als Netz I, was sich aus den Doppelnennungen ergibt. Gerade in diesem Netz finden sich stark traditionell und in Richtung auf die Aufnahmegesellschaft auch kritisch eingestellte Personen, die zudem eine starke Nähe zu islamischen Organisationen aufweisen. Mit Netz II wurden insgesamt (einschließlich Startinterview) 22 verschiedene Kontaktpersonen abgedeckt. In 10 Fällen wurde versucht, einen Interviewtermin zu realisieren. Dies gelang in sieben Fällen, in drei Fällen kam es zu Verweigerungen. In zwei der gelungenen Fälle wurden keine Kontaktpersonen benannt, in einem Fall wurde nur eine kleinere Zahl benannt, als es gewünscht war. Die Beteiligungsquote in diesem Netz liegt somit bei 70% der versuchten Kontakte.

Im dritten Netz, das sehr ausgedehnt ist und sich über vierzehn Ebenen erstreckt, ist das Phänomen einer Verengung und anschließenden erneuten Ausweitung eines solchen Netzes zu erkennen, das sich aus der unterschiedlichen Teilnahmebereitschaft ergibt.



Legende:

- Int .. realisiertes Interview (lfd. Nr)
- NT .. nichtrealisiertes Interview (Termin durch Zielperson nicht bestimmt/eingehalten)
- P .. genannte Person, die in der zufälligen Auswahl nicht gewählt wurde
- nichtintendierte Doppelverwertung von Personen
- Doppelnennung von Interviewpartnern
- ⊥ es wurden keine weiteren potentiellen Interviewpartner benannt

Abbildung 159: Verlauf des Snowball-Sample in Netz III

Auf der ersten Ebene wurden vom Initialteilnehmer (Int 08), wie gewünscht, sechs neue Kontaktadressen benannt. Von Int 15 auf der zweiten Ebene wurden wiederum sechs Kontaktadressen genannt. Hier konnten die beiden per Zufall auf der dritten Ebene ausgewählten Personen zu einer Teilnahme motiviert werden. Sie nannten ihrerseits wiederum je sechs Personen. Diese bilden die Personengruppe für die Zufallsauswahl auf Ebene vier. Hier findet sich, genannt von Int 18, eine Person, die bereits im ersten Netz benannt, ausgewählt und auch erfolgreich interviewt wurde (Int 27), sowie die Person P046, die bereits in Netz I genannt worden war, so dass sich die für einen Zufallsauswahl verfügbare Gruppe hier auf 4 Personen reduziert.

Von den erfolgreich befragten Int 26, Int 31 und Int 32 wurden keine Kontaktpersonen benannt, die nicht bereits erfasst worden waren, so dass für diesen Teil das Netz nicht weitergeführt wurde. Int 25 benannte nur zwei bislang noch nicht bekannte Zielpersonen, von denen eine für

ein Interview per Zufall auf der Ebene fünf des Netzes III ausgewählt und auch erfolgreich befragt wurde.

Int 33 benannte seinerseits für die Ebene sechs dieses Netzes sechs bislang noch nicht benannte Personen. Zwei wurden davon per Zufall ausgewählt und auch tatsächlich interviewt. Davon konnte eine Person (Int 37) keine neuen, bislang noch nicht benannten Zielpersonen benennen. Dieser Ast der Ebene sechs kam damit zum Erliegen. Int 34 benannte hingegen sechs mögliche Zielpersonen, von denen zwei per Zufall ausgewählt und auf Ebene sieben des Netzes auch befragt wurden (Int 35 und Int 46). (Die Nummerierung zeigt hier u.a. auch, dass es bei einzelnen Fällen zu erheblichen Wartezeiten und zeitlichen Verzögerungen der schließlich erfolgreich realisierten Interviews kam). Int 46 benannte keine bis dato noch nicht benannten Zielpersonen.

Int 35 konnte demgegenüber 6 neue Zielpersonen für die Ebene acht benennen, von denen 2 Personen ausgewählt und erfolgreich erreicht wurden. Int 41 benannte für die Ebene neun des Netzes sechs neue Personen, von denen zwei ausgewählt wurden, ein Interview aber verweigerten. Int 36 benannte nur drei neue Zielpersonen, von denen eine ausgewählt und auf Ebene neun interviewt wurde.

Dieser Teilnehmer (Int 38) benannte für die Ebene zehn des Netzes wiederum fünf neue Zielpersonen, von denen zwei erfolgreich erreicht werden konnten (Int 39 und Int 40).

Auch diese Personen benannten jeweils 6 Zielpersonen für die Ebene elf, von denen zwei allerdings bereits durch Int 40 benannt worden waren (die Interviewverweigerer NT 10 und NT 11), so dass sich die Auswahloptionen hier auf vier Personen reduzierten.

Auf der elften Ebene des Netzes wurden die vier per Zufall ausgewählten Zielpersonen auch tatsächlich erreicht und befragt. Int 54 konnte keine weiteren bis dato noch unbekanntes Zielpersonen für die Ebene zwölf benennen. Int 43 benannte zwar 6 Zielpersonen für die Ebene zwölf; von den daraus ausgewählten Personen verweigerten jedoch beide ein Interview (NT 16 und NT 17). Int 42 benannte ebenfalls 6 neue Zielpersonen für die Ebene zwölf des Netzes, mit zweien wurde auch ein Interview geführt. Int 45 benannte ebenfalls 6 Zielpersonen für diese Ebene zwölf, von denen allerdings eine auch von Int 43 schon benannt worden war und dort zu einer Interviewverweigerung geführt hatte (NT 16) und eine weitere Person (P082) schon auf der Ebene acht dieses Netzes III genannt worden war, so dass die Auswahloptionen sich auf vier Zielpersonen beschränkte, bei denen es in einem Fall zu einer Interviewverweigerung kam (NT 18) und in einem Fall zu einem erfolgreichen Interview (Int 50).

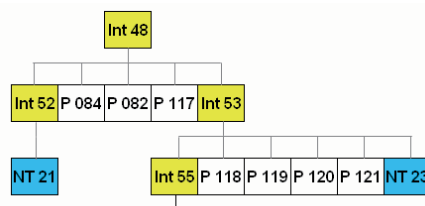
Nur Int 47 konnte noch weitere 6, bislang noch nicht erfasste Kontaktadressen benennen, bei Int 44 und Int 50 war das nicht der Fall. Int 47 benannte für die Ebene dreizehn des Netzes 6 neue Zielpersonen, von denen zwei ausgewählt wurden. Einer der Ausgewählten verweigerte ein Interview (NT 19) und in einem Fall war die Bitte um Teilnahme erfolgreich (Int 51). Dieser Teilnehmer benannte seinerseits wiederum vier Zielpersonen, von denen eine (P 103) indessen bereits auf der Ebene zwölf durch Int 42 schon einmal benannt worden war und daher nicht in die Auswahl einbezogen wurde. Von den verbleibenden drei Personen wurde per Zufall eine für eine Teilnahme ausgewählt, verweigerte aber ein Interview (NT 20), so dass dieses große Netz hier schließlich zum Erliegen kam.

Insgesamt wurden mit Netz III 92 potenzielle Zielpersonen abgedeckt. Bei N=34 Personen, die per Zufall ausgewählt wurden, wurde der Versuch eines Interviews unternommen. Dieser war in n=26 Fällen auch erfolgreich, was einem Rücklauf von 76,5% in diesem Netz entspricht.

Das Netz IV wurde mit einer Startadresse (Int 30) begonnen, bei der zwar ein Interview realisiert werden konnte, wo allerdings der Teilnehmer keine weiteren Kontaktpersonen benannte, so dass sich daraus keine weiteren Interviews ergeben (daher wird dieses Netz hier auch grafisch nicht dargestellt).

Es handelt sich hier um eine Person, welche nach dem Interview die Befürchtung hatte, dass Personen aus seinem Umfeld nicht damit einverstanden sein könnten, wenn er von sich aus Informationen weitergibt. Inhaltliche Bedenken bezogen auf das Interview standen hier nicht dahinter, sondern eine grundsätzliche Haltung der Form, dass wir auch von uns aus doch direkt auf Personen im Umfeld seiner Einrichtung zugehen könnten, ohne dass dies über ihn vermittelt sein müsse.

Das Netz V dieses Samples ist demgegenüber deutlich kleiner und überschneidet sich schon zu Beginn etwas mit dem großen Netz III. Die Initialperson (Int 48) benannte fünf potenzielle Kontaktpersonen, von denen allerdings schon zwei (P 082 und P 084) in Netz III auch von Int 35 für die Ebene acht benannt worden, dort aber nicht ausgewählt worden waren. Um dieses Netz nicht zu früh zum Erliegen zu bringen, wurden aus den verbleibenden drei Personen zwei per Zufall für ein Interview ausgewählt. Diese beteiligten sich auch, wobei Int 52 nur eine neue Zielperson benennen konnte, die auch auf eine Teilnahme hin angesprochen wurde. Diese verweigerte die Teilnahme zwar nicht, nahm aber mehrfache Terminvereinbarungen nicht wahr, so dass es schließlich hier zu einem Ausfall und dem Erliegen dieses Astes des Netzes V kam. Int 53 benannte für die dritte Ebene dieses Netzes V sechs neue Kontaktadressen, die auch überschneidungsfrei zu den anderen Netzen waren. Davon wurden zwei ausgewählt, von denen einer indessen ein Interview verweigerte (NT 23) und einer sich als teilnahmebereit erwies, aber seinerseits keine neuen Adressen zu benennen vermochte, so dass auf der dritten Ebene dieses Netz zum Ende kam.



Legende:

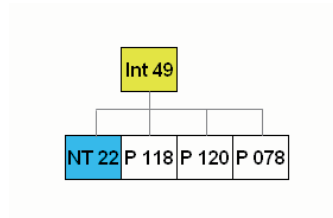
- Int .. realisiertes Interview (lfd. Nr)
- NT .. nichtrealisiertes Interview (Termin durch Zielperson nicht bestimmt/eingehalten)
- P .. genannte Person, die in der zufälligen Auswahl nicht gewählt wurde
- nichtintendierte Doppelverwertung von Personen
- Doppelnennung von Interviewpartnern
- es wurden keine weiteren potentiellen Interviewpartner benannt

Abbildung 160: Snowball-Sample, Netz V

Mit Netz V wurden somit insgesamt 11 Personen abgedeckt. N=6 wurden um Teilnahme gebeten, davon nahmen n=4 auch Teil was einem Rücklauf von zwei Drittel entspricht.

Auch Netz VI ist recht klein. Der initial befragte Int 49 konnte seinerseits vier neue Kontaktpersonen benennen, bei denen sich allerdings herausstellte, dass Person P 078 bereits in

dem großen Netz III, dort von Int 34 benannt worden war, und P 118 und P 120 bereits in Netz V benannt worden waren, so dass sich die Auswahl auf eine neue Personen beschränkte. Diese wurde auch ausgewählt, verweigerte aber ein Interview, so dass Netz VI sehr schnell zum Erliegen kam. Es deckt nur zwei neue Personen (inkl. Startadresse) ab und umfasst zwei Interviewversuche, von denen einer gelang.

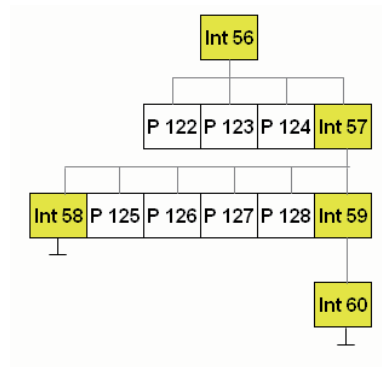


Legende:

- realisiertes Interview (Ifd. Nr)*
- nichtrealisiertes Interview (Termin durch Zielperson nicht bestimmt/eingehalten)*
- genannte Person, die in der zufälligen Auswahl nicht gewählt wurde*
- nichtintendierte Doppelverwertung von Personen*
- Doppelnennung von Interviewpartnern*
- es wurden keine weiteren potentiellen Interviewpartner benannt*

Abbildung 161: Snow-Sample, Netz VI

Netz VII ist wiederum etwas umfänglicher. Ausgehend von der Startadresse (Int 56) wurden für die Ebene zwei dieses Netzes vier Personen benannt. Davon wurde eine per Zufall ausgewählt und nahm auch an einem Interview teil. Dieser Teilnehmer benannte seinerseits für die dritte Ebene 6 neue, bislang noch nicht bekannte Kontaktpersonen, von denen zwei per Zufall ausgewählt wurden und mit denen je ein Interview erfolgreich realisiert werden konnte. Int 58 benannte seinerseits jedoch keine neuen potenziellen Kandidaten für ein Interview. Int 59 benannte nur eine Person, zu der dann auch erfolgreich ein Kontaktversuch unternommen wurde. Int 60 markiert das letzte Interview in diesem Untersuchungsteil, hier wurde die kontaktierte Person, weil nunmehr die Feldphase angesichts der zeitlichen Planung des Gesamtvorhabens beendet werden musste, gar nicht mehr um weitere Nennungen ersucht.



Legende:

- Int .. realisiertes Interview (I/d. Nr)
- NT .. nichtrealisiertes Interview (Termin durch Zielperson nicht bestimmt/eingehalten)
- P .. genannte Person, die in der zufälligen Auswahl nicht gewählt wurde
- nichtintendierte Doppelverwertung von Personen
- Doppelnennung von Interviewpartnern
- └ es wurden keine weiteren potentiellen Interviewpartner benannt

Abbildung 162: Snowball-Sample, Netz VII

Damit werden durch das Netz VII n=12 Personen überschneidungsfrei zu den anderen Netzen erfasst. Mit n=5 wurde ein Kontaktversuch unternommen, der in allen Fällen erfolgreich war.

7.4 Beschreibung der Analysestichprobe

Wie vorgesehen wurden ausschließlich männliche Muslime interviewt. Von den Interviewpartnern hatte keiner an der repräsentativen Bevölkerungsbefragung oder der Befragung der Studierenden teilgenommen. Es handelt sich also um eine Gruppe, die über die anderen Untersuchungsteile noch nicht erreicht wurde.

Das Alter der erreichten Personen liegt zwischen 25 und 55 Jahren und beträgt im Mittel 35,3 Jahre. n=29 (48,3%) sind unter 30 Jahre alt, n=19 (31,7%) unter 40, n=10 (16,7%) unter 50 und n=2 Personen sind über 50 Jahre alt.

Hinsichtlich ihrer nationalen/ethnischen Herkunft finden sich in der Stichprobe n=27 Befragte mit türkischer (darunter einer mit kurdischer) Herkunft, insgesamt n=8 stammen aus Iran/Irak/Afghanistan/Pakistan, n=16 stammen aus arabischsprachigen Ländern (Libanon, Ägypten, Palästina, Syrien, Marokko), weitere n=8 sind europäische Muslime, darunter ein deutscher Konvertit und zwei Personen aus Albanien. Eine Person stammt aus Indonesien. Damit wurde im Hinblick auf die ethnische/nationale Herkunft ein recht weites Spektrum abgedeckt, das sich zu weniger als der Hälfte auf Muslime mit türkischer Herkunft bezieht.

N=34 der Befragten, und damit mehr als die Hälfte unserer Interviewpartner, hat eine deutsche Staatsbürgerschaft. Nur bei einem (Konvertit) besteht in dieser Teilgruppe kein Migrationshintergrund. Bei den Übrigen besteht eine andere nationale oder ethnische Herkunft, d.h. es liegt ein Migrationshintergrund vor.

Hinsichtlich ihrer religiösen Ausrichtung handelt es sich zu zwei Drittel (n=42) um Sunniten, n=11 sind Schiiten, 6 geben keine spezielle Ausrichtung an und eine Person ist Alevit.

N=31 der Befragten sind aktive Mitglieder in mindestens einem islamischen Verein, in erster Linie Moscheevereine (24 Nennungen) und Kulturvereine (17 Nennungen). Weitere 20 Personen geben an, regelmäßig einen muslimischen Verein zu besuchen, auch wenn sie dort nicht als Mitglied formal organisiert sind. Auch hier werden Moscheevereine am häufigsten besucht (19 Nennungen). N=6 Personen suchen eine Moschee häufig, allerdings in erster Linie zum Gebet auf, weitere 3 Personen waren früher einmal sehr häufige Besucher einer Moschee, haben dies aber eingeschränkt. Nur eine Person besucht die Moschee oder einen islamischen Verein, nach früherer starker Aktivität, heute gar nicht mehr. 18 der Befragten haben eine leitende Funktion in einer muslimischen Organisation inne. Neun dieser Personen sind in unterschiedlichen Dachverbänden aktiv. Die Funktion eines Imams üben drei Befragte aus.

Insoweit wurde durch das Schneeballsample tatsächlich eine Gruppe besonders aktiver Muslime erreicht, die einen engen Bezug zu islamischen Organisationen haben, was vor dem Hintergrund der Suchstrategie im Sinne der Zielsetzung dieses Teils des Forschungsvorhabens so auch erhofft wurde. Dieses Ziel konnte mithin erreicht werden.

Von den befragten Teilnehmern haben n=17 Personen einen Universitäts- oder Fachhochschulabschluss. Weitere n=19 befinden sich noch in einer Ausbildung an einer Fachhochschule oder einer Universität. Weitere n=24 Personen sind Nichtakademiker. Drei Personen sind aktuell arbeitslos, einer davon ungelernt, die anderen beiden mit einer Ausbildung als Facharbeiter.

Der im Vergleich zu muslimischen Allgemeinbevölkerung relativ hohe Anteil von gebildeten Personen ist darauf zurückzuführen, dass in Organisationen aktive Muslime, insbesondere dann, wenn sie Leitungsfunktionen innehaben, überdurchschnittliche Bildungsabschlüsse in Relation zum Durchschnitt aller Muslime aufweisen. Diese waren für uns eine erklärte Zielgruppe dieser qualitativen Interviews. Des Weiteren gilt für die Muslime aus dem Bereich Iran, Irak sowie aus arabischsprachigen Ländern, die ebenfalls über die Auswahl der Startadressen gezielt in das Sample einbezogen wurden, dass deren Bildungsniveau in Relation zu den Muslimen türkischer Herkunft im Schnitt höher ist.

In der Summe wurde ein Sample erreicht, dass sich durch ein hohes Engagement und Aktivität im Kontext islamischer Vereine und Organisationen kennzeichnet und in gewünschter Weise hinsichtlich der nationalen Herkunft und seiner religiösen Ausrichtung auch heterogen ist.

7.5 Ergebnisse der qualitativen Interviews

Im Folgenden werden die Ergebnisse der Interviews zu den verschiedenen Themenbereichen dargestellt und das Spektrum der Haltungen und Erfahrungen der Befragten sowie ihre subjektiven Deutungsmuster und individuellen Theorien beschrieben. Die zentralen Themen sind Freiheit bzw. Beschränkungen der Religionsausübung in Deutschland, Auffassungen zu Integration und sozialer Teilhabe der Muslime in Bezug auf die deutsche Aufnahmegesellschaft, die Bedeutung muslimischer Vereinigungen, ihre Angebote und die von den Befragten dort wahrgenommenen Probleme. Weiter wird auf Auffassungen der Befragten zu Religion eingegangen und das Thema Islamismus und Extremismus in der Wahrnehmung der Interviewteilnehmer behandelt. Zum Abschluss erfolgt eine Analyse paradigmatischer Fälle

einzelner Personen um Dynamiken nachzuvollziehen, die zur Etablierung unterschiedlicher Varianten von fundamentalen bis hin zu islamismusaffinen Haltungen führen.

7.5.1 Lebenssituation für Muslime in Deutschland: Globale Wertungen

Einleitend wird zunächst die Einschätzung der Lebenslage von Muslimen in Deutschland, wie sie von den Interviewpartnern umschrieben wurde, in einem Gesamtbild knapp skizziert. Die Befragten äußerten sich weit überwiegend positiv hinsichtlich ihrer persönlichen Situation in Deutschland. Lediglich drei Personen beschrieben ihre persönliche Lebenssituation eher negativ, wobei dies vor allem auf die wirtschaftliche Lage und eigene Probleme am Arbeitsmarkt bezogen waren.

Insbesondere die in Organisationen aktiven Muslime der jüngeren Altersgruppen orientieren sich mehrheitlich, mit einzelnen Ausnahmen, klar darauf, dass Deutschland ihr Lebensmittelpunkt ist und auch bleiben wird, verbunden mit einem Interesse dafür Sorge zu tragen, dass muslimisches Leben und islamische Kultur einen subjektiv für angemessen erachteten Platz in dieser Gesellschaft erhalten. Für die jüngere Teilgruppe ist die Lebenslage für Muslime in Deutschland generell in ein positives Licht gerückt, im Detail werden aber sowohl Diskriminierungs- als auch vor allen Dingen kollektive Marginalisierungswahrnehmungen recht häufig artikuliert.

Bei den Älteren war der Bezug zur deutschen Gesellschaft weniger deutlich akzentuiert. Hier war ein stärkerer Rückzug auf die Eigengruppe sowie ein sich bescheiden, ein Einrichten in einer "kleinen, muslimischen Lebenswelt", wie sie in Deutschland nach ihren Beschreibungen auch besteht, häufiger zu verzeichnen. Auch von dieser Gruppe wird global die Lebenssituation für Muslime in Deutschland positiv umschrieben, erst wenn einzelne Details fokussiert werden tauchen auch in dieser Gruppe Kritikpunkte auf.

Im Vordergrund der überwiegend positiven Bewertung steht eine hohe Wertschätzung der Sicherung von Freiheits- und Grundrechten in Deutschland. Die Interviewten betonten fast ausnahmslos den hohen Wert von Rechtsstaatlichkeit und die Garantie von Freiheitsrechten in Deutschland, deren Bedeutung und Qualität sie in vielen Fällen auch dadurch unterstreichen, dass sie Vergleiche mit anderen Ländern, darunter auch ihren Herkunftsländern, ziehen, wo ihrer Wahrnehmung nach Freiheitsrechte nicht in dem Maße gesichert sind wie in Deutschland.

Andererseits kontrastiert diese sehr positive Beschreibung der eigenen Lebenslage ganz erheblich mit artikulierten Kritikpunkten, sobald Details angesprochen werden. Diese betreffen zum einen Fragen der Religionsausübung sowie der an religiöse Regeln anknüpfenden Alltagsgestaltung. Dieses Thema hat bei allen Befragten einen hohen Stellenwert und braucht kaum angestoßen zu werden. Sie formulieren im Grunde alle, wenn auch in unterschiedlicher Form, zahlreiche Hinweise auf Benachteiligungen von Muslimen, die sich in der Summe als eine ausgeprägte Form der Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung lesen lassen. Neben konkreten Beispielen, welche religiöse Rituale, Kleidung oder die Frage der Anerkennung des Islam als gleichberechtigte Religion betreffen, die an viele Einzelheiten anknüpfend vorgebracht werden, wobei die Befragten hier in lange Ausführungen geraten und eine Begebenheit an die andere reihen, thematisieren die Befragten auch umfänglich ein allgemeineres Klima von Vorurteilen und Zurückweisungen, das ihrer Wahrnehmung und Erfahrung nach die Lebenslage von Muslimen in Deutschland nachhaltig negativ prägt.

Marginalisierung und Viktimisierung "der Muslime" sind ein in allen Bereichen wiederkehrendes Muster. Die Beschreibungen sind in hohem Maße durchsetzt von einem solchen Topos der Muslime als "Opfer" in unterschiedlichsten Schattierungen, bei der die eigene Referenzgruppe als benachteiligt und ungerecht behandelt gezeichnet wird. Dies wird zwar in gewissem Umfang mit Hinweisen auf Details untermauert, die aber in den wenigsten Fällen auf eigene direkte Erfahrungen rekurrieren. Dominant ist die Schilderung der Situation anderer, die man kennt und von denen man weiß. Diese Beispiele beziehen sich auf die deutsche Situation in relativ konkreten Formen. Daneben wird auch auf die internationale Lage der Muslime rekurriert, hier dann aber gröber und nur mit begrenzten Konkretisierungen versehen.

Ein Thema, das alle Beteiligten berührt und umtreibt, betrifft das Phänomen des islamischem Extremismus und Terrorakte. Hier beschreiben die Befragten ihre Einschätzung der Entwicklungen in Deutschland mit Blick auf die Reaktionen der deutschen Mehrheitsgesellschaft auf entsprechende Bedrohungswahrnehmungen als ein Klima von Misstrauen und Kontrolle. Mit Blick auf den Umfang und die Hintergründe der Entwicklung von Extremismen unter Muslimen, was sie durchaus auch als ein in Deutschland bestehendes Problem sehen, werden Gründe sowohl in Aspekten der Situation der Muslime in Deutschland als auch vor allem auf globaler Ebene gesucht. Vielfach wird hervorgehoben, dass es sich hier um Einstellungen und Verhaltensweisen handelt, die von bestimmten Organisationen und einzelnen Muslimen – auch in Deutschland – gezielt befördert werden.

7.5.2 Religionsfreiheit und Grenzen der Religionsausübung in Deutschland

Eine besondere Bedeutung hat für die Befragten die Religionsfreiheit. Diesbezüglich wird die Situation in Deutschland einerseits sehr positiv beschrieben.

„Also Religionsfreiheit ist ein hohes Gut, dass in vielen unserer Herkunftsländer als Muslim uns verwehrt wird. Ähm, das ist was, was man hoch schätzen muss, denn wir kommen aus meistens aus Ländern als Muslime, in denen Gewalt als Mittel der politischen Auseinandersetzung, sowohl von der staatlichen Autorität als auch von den Gegnern benutzt wird. Also ähm Repression ist ein Mittel in vielen muslimischen Staaten und äh Gegenwehr oder in der Ausdruckform als Terror ist ein Mittel den die Unterdrückten benutzen, um sich gegen die staatliche Autorität aufzulehnen... äh, dass das beides hier nicht vorhanden ist, dass man also seine Interessen seine Wünsche zivilisiert in einer geeigneten Form, schriftlich, mündlich, im Sinn mit einer Demonstration, mit einer Kundgebung, mit einer Presseerklärung auch kundtun darf, ohne zu befürchten, dass es für den Einzelnen negative Konsequenzen haben muss in dem er zum Beispiel abgeführt wird, abgehört wird, ähm gefoltert wird und so weiter, dass sind Güter, die wir nicht eigentlich hoch genug schätzen können.“

Dieser Bezug zur Religionsfreiheit ist in erster Linie ein Bezug zu staatlichen Garantien, die in islamischen Ländern bzw. in den Herkunftsländern in dieser Form nach Wahrnehmung der Befragten so nicht bestehen.

Ein weiterer Interviewpartner sieht darin sogar eine Chance, Differenzen innerhalb der Umma, also zwischen Muslimen, die sich aus seiner Sicht in den Herkunftsländern in Beschränkungen bestimmter Varianten des Islam zeigen, aufgrund der Gewährung von Freiheitsrechten, wie sie in Deutschland bestehen, beilegen zu können.

"Also, das Schöne ist ja hier, dass man hier eigentlich den Islam so ausleben wie man es möchte, sprich man ist hier frei. Hier werden gewisse Freiheiten gewährleistet. Man kann hier jegliche Literatur lesen. Man kann sich weiterbilden, man kann Sachen kritisieren und, sagen wirs mal so, wenn ich jetzt in einem anderen Land den Islam praktizieren müsste oder wollen würde, dann müsste ich da halt mich an einem gewissen Mainstream orientieren. Das heißt, in Saudi-Arabien

hätte ich vielleicht Probleme Schiit zu sein oder so was, im Iran vielleicht andersherum. Das heißt, hier hab ich auch den Kontakt zu ganz vielen anderen Muslimen verschiedener Ausprägung: Sufis, Salafis, Schiiten, Sunniten, sprich alles. ... Ähm, ein großes Problem unserer Umma ist einfach dass wir alle so zerstritten sind, nicht zerstritten sondern dass wir uns gerne in kleine Gruppen zerteilen und sagen, ich bin so, du bist so. Und hier find ich, haben wir eine Chance dass wir wieder alle zusammenkommen, dass wir wieder eine richtige Gemeinschaft werden. Und da find ich werden uns hier in Deutschland halt die grundlegenden Sachen gewährleistet. Meinungsfreiheit, Freiheit der Religionsausübung."

Während dieser Bezug sowohl zu allgemeinen politischen Freiheitsrechten als auch zur Religionsfreiheit von allen deutlich akzentuiert wird, kommen bei der Frage danach, ob die eigene Religionsausübung möglicherweise auf Probleme stoßen könnte und worin diese bestehen, auch kritische Stimmen auf.

Ein wesentlicher Aspekt betrifft nicht die Frage staatlich garantierter Freiheitsrechte im Sinne von Freiheiten der Religionsausübung, sondern thematisiert Reaktionen des Umfeldes im Sinne von Zurückweisung und Feindseligkeit, verbunden mit einem Bedauern über unzureichendes oder fehlendes Wissen über den Islam bei der einheimischen Bevölkerung.

"Trotz der zufrieden stellenden Situation auf individueller Basis, bin ich der Ansicht, dass sämtliche Probleme, die auf kollektiver Ebene bestehen, im Gegensatz zum 18. und 19. Jahrhundert, auf die mangelnde Kenntnis der deutschen Bevölkerung über den Islam zurückzuführen ist. Wenn wir die Kenntnis und die Bewertung eines Goethe, der im 18. Jahrhundert gelebt hat, oder eines Bismarck, der im selben Jahrhundert gelebt hat, oder anderer europäischer Denker über den Islam betrachten, dann sehen wir, dass diese wesentlich überzeugendere, wesentlich tolerantere und wesentlich objektivere Bewertungen abgegeben haben. Damit meine ich, dass der Kenntnisstand der Deutschen über den Islam, welches sie vor zweihundert Jahren hatten, heute nicht mehr existiert. Also, ich beobachte mit Bedauern, dass der Kenntnisstand in den letzten zweihundert, insbesondere in den letzten hundert Jahren, trotz eines intensiveren Kontaktes zur islamischen Welt, abgenommen hat. Und diese Abnahme hat zum Ergebnis geführt, dass die Moslems bei der kollektiven Religionsausübung mit Schwierigkeiten konfrontiert werden, frei nach dem Motto, dort wo keine Information, Kenntnis vorherrscht, herrschen Vorurteile."

Dieses Unwissen hat bei dem oben zitierten Befragten aber auch gewissen Züge von Überlegenheitsansprüchen. Es findet sich nicht nur unterschwellig eine Kritik der christlichen Einheimischen, die seiner Auffassung nach ihren eigenen Glauben nicht richtig kennen und fundamentale Werte ihres eigenen Glaubens verloren haben, was auch eine der Ursachen für Wissensdefizite wie auch Verständnisprobleme sei.

"Würde die Gesellschaft in der wir leben, den Islam genauso gut kennen wie ich das Christentum, dann würden sie mich besser kennen und verstehen, und würden mich anders behandeln. So denke ich. Ich weiß, dass das Christentum eine wahre Religion ist, dass der Prophet des Christentum, Jesus, ein wahrer Prophet ist, und dass er zu respektieren und zu ehren ist. Ferner weiß ich, dass die Art und Weise der heutigen Christen zu leben, nicht ihrer Religion entspricht. In diesem Sinne würde auch ein Christ, der nicht sämtliches Handeln von Muslimen oder muslimischen Gruppen gleich der Religion anhaftet, sicherlich richtig oder zumindest richtiger handeln. Aber leider ist Gegenteil Realität."

Einig waren sich die Befragten in der Einschätzung, dass nach ihren Erfahrungen der Islam in Deutschland zwar gelebt werden kann, aber als Religion nicht dem Christentum gleichgestellt sei. Daraus resultieren Probleme, die unterschiedliche Formen annehmen können. N=30 Befragte beschreiben, dass ihnen die Ausübung ihrer Religion keinerlei Probleme bereitet. Die andere Hälfte schätzt zwar die staatliche Garantie der Religionsfreiheit, beschreibt aber Beschränkungen in der alltäglichen Religionspraxis, die bei ihnen letztlich die Frage aufwerfen, ob das Recht der Religionsfreiheit ungleich angewendet wird, weil Muslime in der konkreten Praxis letztendlich doch Einschränkungen erleben, womit staatliche Garantien subjektiv als

leerlaufende bzw. in letzter Konsequenz wertlose Lippenbekenntnisse erscheinen. Sechs Befragte monieren, dass der Islam als Religion, anders als andere Glaubensrichtungen nicht offiziell anerkannt und gleichgestellt sei. Elf Befragte beschreiben Probleme am Arbeitsplatz wegen ihres Interesses an der Religionsausübung und der Befolgung der Gebetsvorschriften.

Acht Befragte greifen im Zusammenhang mit religiösen Regeln und der Religionsausübung die Frage des Kopftuches auf. Sie betrachten die Diskussion in Deutschland nicht nur als Anhaltspunkt für eine Einschränkung ihrer Religionsfreiheit, sondern auch als einen Eingriff in die Optionen ihrer beruflichen Entwicklung und Freiheit, die sie nicht hinzunehmen gewillt seien und die sie als intern inkonsistent erleben.

Soweit es den Arbeitsplatz betrifft handelt es sich allerdings zumeist, das erscheint schon fast paradigmatisch, nicht um konkretisierte eigene Erlebnisse der Unterbindung von religiösen Praktiken, sondern um Ausführungen oder Geschichten über die Viktimisierung und Zurücksetzung anderer. Dies ist eine Argumentationsfigur, die in den Interviews bemerkenswert oft auftaucht, so dass hier am ehesten von Topoi stellvertretender Viktimisierung zu sprechen ist, von offenkundig häufig kolportierten Geschichten, die ihr Eigenleben zu entwickeln scheinen und dabei offensichtlich in nicht unerheblichem Maße die Sicht auf die deutsche Gesellschaft mit prägen. Als Beispiel ist im Folgenden ein Interviewpartner beschrieben, der selbst keinerlei Beschränkungen seiner eigenen Religionsausübung beschreibt und gleichwohl die Lage in Deutschland sehr kritisch betrachtet.

"An einigen Arbeitsstellen können die Menschen nicht mehr frei ihre Gebete verrichten. Die Vorarbeiter und Meister verbieten es ihnen teilweise, oder geben auch erniedrigende Bemerkungen über den Islam von sich, und verletzen somit die Menschen dort. Können wir aber sagen, dass es überall so ist? Vielleicht nicht, aber im Vergleich zu früher gibt es das, also wenn es das früher nicht gab, dann gibt es das aber heute, das ist leider Realität. ... Erst vor kurzem hat mir jemand berichtet, dass ihn sein Chef vor die Wahl gestellt hat, entweder zu arbeiten oder zu beten."

Diese Problematik erweist sich als weiter zugespitzt, wenn nicht unmittelbar eigene Erfahrungen oder stellvertretende Erfahrungen angeführt werden, sondern Einschätzungen dazu, dass in einigen Fällen Muslime aus Angst vor Repressalien gar nicht erst versuchen würden, den Regeln der Religion zu folgen und ihre Gebete zu verrichten. Einer der Befragten berichtet in diesem Sinne über eine Art "Schere im Kopf" in der Form, dass Angst besteht, sich am Arbeitsplatz als gläubiger Muslim zu erkennen zu geben.

"Im Zuge dieser, dieser Auseinandersetzung mit, mit dem Islam und Muslimen, traut man sich vielleicht nicht bestimmte Rechte, die eigentlich zuge..., einem zugesichert sind, äh...wahrzunehmen... zum Beispiel das Gebet am...am Arbeitsort. Äh...also ich kenn das von vielen Muslimen, die sie sich da nicht trauen äh...und das verbergen, dass sie eigentlich jetzt beten müssten und weil wenn sie das ansprechen würden, würden sie jetzt denken, hätten sie die Befürchtungen gehabt, dass man natürlich ähm unterm Verdacht steht äh mehr noch als das Gebet (lacht) im Sinne der Religion äh auszuüben, und das ist ein Punkt, was, also so ne äh, eine, äh subtile Behinderung der religiösen Ausübung, ist eben dass man äh denn Furcht hat seine, sich als religiös erkenntlich zu geben."

Dies wird hier nicht mit einer Zurückweisung der Religion in Verbindung gebracht, sondern mit der Formulierung "Verdacht, dass man mehr noch als das Gebet..." wird hier die Reaktion auf eine islamophobe Haltung im Sinne einer Bedrohungswahrnehmung seitens des Umfeldes als Grund dafür angeführt, dass vorsorglich die Tatsache der Gläubigkeit auf Seiten von Muslimen unterdrückt und verborgen wird, was wiederum als eine Behinderung der Religionsausübung durch die Aufnahmegesellschaft in subtiler Form gedeutet wird.

Hier deutet sich insofern einer mehrfach vermittelte, stellvertretende Viktimisierungserfahrung an, in der in letzter Konsequenz die Bedrohungswahrnehmung der Umgebung in ihrer Antizipation zum Anlass wird, sich als Mitbetroffene der in diesem Sinne subtilen, weil im Kopf der eigentlichen Opfer vorweggenommenen Unterdrückung, zu beschreiben.

Eine direkte unmittelbare Erfahrung, bei der Ausübung des individuellen Gebets behindert worden zu sein oder am Arbeitsplatz aus Gründen, die nicht arbeitsorganisatorisch als sachlich gerechtfertigt erscheinen, seine Religion nicht ausüben zu können, schildert in dieser konkreten Form keiner der Beteiligten. Im Hinblick auf die individuelle Situation werden zwar auch Beschränkungen erlebt, die aber als nicht weiter problematisch, sondern ausgleichbar geschildert werden.

"Das ist ein berufsbedingtes Problem. Außerdem ist die Religion selbst in dieser Hinsicht sehr tolerant, und sieht keine Sanktionierung vor."

Einen besonderen Stellenwert hat hier die Diskussion um das Kopftuch bei muslimischen Frauen. Teilweise wird hier eine Einschränkung vermutet, die so derzeit nicht existiert (z.B. gibt es kein Verbot für Studentinnen, ein Kopftuch zu tragen, wie der Teilnehmer des folgenden Interviews implizit seinen Ausführungen zugrunde legt). In diesem wie auch in weiteren Interviews wird deutlich, dass in dieser Frage eine Einschränkung der Möglichkeiten des Auslebens persönlicher Überzeugungen, aber auch der Erwartungen, die an Frauen gerichtet werden (hier an die Tochter), wahrgenommen werden, die als Ausgrenzungserleben bzw. -gefahr erlebt werden.

"Ja, es gibt Einschränkungen. Zwar ist uns so was noch nicht passiert, da mein Kind noch relativ jung ist, und noch kein Kopftuch trägt. Aber wenn sie älter ist und zur Universität gehen möchte, dann werden wir der Situation ausgeliefert sein, dass sie ihren Kopf nicht bedecken kann. Und das macht mir Angst. Die Eindrücke, die ich bis heute gewonnen haben, sind in dieser Richtung. Und das empfinde ich als nicht normal. Bei der Kopftuchfrage müssten die Einschränkungen aufgehoben werden."

Die Haltung in dieser Frage ist allerdings durchaus heterogen. So heben eine Reihe der Befragten positiv hervor, dass Muslima mit Kopftuch Bildungsfreiheit hätten, Schulen und Universitäten besuchen könnten, was in einigen, auch islamischen Staaten, nicht der Fall sei. Diese Befragten sehen aber gleichwohl auch Probleme, die sich eher auf Barrieren am Arbeitsmarkt für Muslima beziehen. So wurde darauf hingewiesen, dass die Bereitschaft, Muslima mit Kopftuch einzustellen, sowohl in der Privatwirtschaft als auch in staatlichen Institutionen sehr eingeschränkt sei.

Ein besonders wichtiges Thema ist für die Befragten – neben der Diskussion über das Kopftuch – auch die Lage hinsichtlich der Anerkennung als Religionsgemeinschaft sowie der Einrichtung und Unterhaltung von Moscheen oder Gebetsräumen. Auch dies scheint für einen erheblichen Teil der Interviewteilnehmer ein Thema von hoher emotionaler wie auch symbolischer Bedeutung zu sein. Die Meinungen gehen hier allerdings zum Teil auseinander. Von den Befragten werden in unterschiedlichsten Aspekten Probleme gesehen. Etwa die Hälfte der Interviewpartner sieht hier keinerlei Probleme.

Insbesondere jene Befragten, die eher traditionell orientiert sind bzw. die als Aktivisten in Moscheevereinen tätig sind, weisen auf eine Reihe von Missständen bzw. Unzulänglichkeiten hin, die sie wahrnehmen. In der Summe führen diese zu der Einschätzung, dass der Islam als Religion vor allem gegenüber christlichen Bekenntnissen benachteiligt sei. Von einer

Gleichsetzung von Christentum und Islam, was deren staatliche Förderung anbelangt, könne keine Rede sein. Das betrachteten neun der Befragten als einen erheblichen Mangel.

"Ist es, das so, dass wir Muslime das Gefühl haben und die Gemeinden, dass äh hier mit zweierlei Maß gemessen wird, auch was Religionsfreiheit an..angeht, die Muslime sind immer noch keine anerkannte Religionsgemeinschaft in Deutschland, so wie die Christen oder die Juden zum Beispiel und dementsprechend können wir uns nur als Vereine organisieren und das hat entsprechende Nachteile eben auch an der Integration oder an der Anteilnahme im Gemeinleben. Wenn man sich nicht entsprechend organisieren kann, kann man is es...stehen einem Sachen nicht zur Verfügung, die einem als Religionsgemeinschaft zum Beispiel zur Verfügung stehen würden. ja vor allem weil wir uns ja als Schwesterreligion des Christen- beziehungsweise des Judentums sehen, wir aber von deren Seite nicht so betrachtet werden und das ist ganz besonders hart, vor allem weil es in andern ähm... europäischen Ländern anders ist."

Die Neuerrichtung von Moscheen stoße weiter nicht nur auf finanzielle Probleme im Kontext fehlender staatlicher Unterstützung. Diesbezüglich wurde von mehreren Befragten betont, dass eine Förderung und offensive Unterstützung des Baus von Moscheen auch durch staatliche Stellen in Deutschland ein wichtiges Symbol dafür sein könnte, dass Muslime als gleichwertige Mitglieder der Gesellschaft anerkannt werden und auch ihre Religion, die schließlich eine Weltreligion und keine Sekte sei, so den nötigen Respekt erhalte.

"Eine Moschee an sich braucht nur vier Wände zu haben. Aber um das Gefühl zu haben, man ist in der Moschee, braucht man auch dementsprechend die Teppiche, braucht man dementsprechend die Menschen natürlich - lassen wir die Menschen aus der Sache - die Teppiche, die Wandbeschrückung, und und und. Und dazu gehört auch unter anderem, um sich noch mehr, noch wohler zu fühlen, und sich noch eher in einer Moschee zu fühlen, braucht man das Minarett, so wie man in der Kirche die Glocken braucht."

In diesem Kontext wurde mehrfach thematisiert, dass Moscheen, die sich als solche auch prachtvoll nach außen zeigen, bei denen die islamische Architektur auch entfaltet wird, den Muslimen ein Bedürfnis seien. Während aber christliche Kirchen hier keinerlei Beschränkungen unterlägen, könnten Moscheen nicht ohne weiteres so gebaut werden, wie es die Gläubigen wünschen würden. Davon gäbe es nur seltene Ausnahmen.

Oftmals seien Moscheen in schäbigen Hinterhofräumen untergebracht, was angesichts dessen, dass es sich um heilige Räume handele, beschämend sei und auch zu negativen Gefühlen führen könne. Einer der Befragten weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die mangelnde Unterstützung staatlicher Stellen beim Moscheebau bzw. die mangelnde Lenkung überhaupt erst die Voraussetzung dafür geschaffen habe, dass Bereiche entstanden seien, die eine größere Distanz zur Aufnahmegesellschaft haben, wo letztlich auch schlecht erkennbar sei, welche auch politischen Botschaften dort verbreitet würden.

"Beispielsweise finde ich das absolut nicht akzeptabel, wenn äh (überlegt). In Deutschland zum Beispiel in den letzten vierzig Jahren die ersten [Moscheen] in irgendwelchen Hinterhöfen, irgendwelchen Lagerhallen, irgendwelchen was auch immer, was auch heute sehr negativ äh berichtet wird, da solche, für mich sehr heiligen Einrichtungen geschaffen worden sind, oder die Notwendigkeit existiert hat, dass man sie eben halt nur dort hat schaffen können. Da hätte ich mir ein bisschen mehr staatliche Unterstützung, bisschen mehr Lenkung, bisschen mehr Ordnung und bisschen mehr Zuwendung vielleicht auch gewünscht. Und dadurch wäre auch vielleicht eine größere Transparenz und Ansprechbarkeit auch erreicht worden."

Ein weiterer Kritikpunkt, insbesondere durch Interviewte in leitenden Positionen bei Moscheevereinen, war, dass in letzter Zeit vermehrt Hindernisse seitens Behörden (Versagung von Genehmigungen; restriktive Auflagen) zu registrieren seien, was den Aus- oder Umbau oder die Neueinrichtung von Moscheen anbelange, deren sachliche Berechtigung ihnen nicht

ersichtlich sei. Dies erweckt bei einigen Befragten den Eindruck, dass bisweilen in der deutschen Politik wie auch in der Exekutive der Versuch zu erkennen sei, den Islam sich nicht entfalten zu lassen.

"Wir sind jetzt seit über zwei Jahren auf der Suche nach einem neuen Gebäude. Weil unsere Moschee ist in einer unterirdische Garage, sozusagen, seit 12 Jahre. Und wir möchten und müssen raus und wir wollen auch gerne raus. Wir wollen halt über die Erde raus und die Gläser machen durchsichtig und unsere Arbeit der Öffentlichkeit zeigen. Wir sind seit zwei Jahren auf der Suche nach einem anderen Gebäude und wir sind immer noch nicht erfolgreich in der Hinsicht. Und ich bin sicher hätten wir jetzt vorgehabt ein, sage ich ganz krass, ein Bordell zu eröffnen, hätten wir zwanzig tausend Genehmigungen dafür bekommen. Aber jetzt für eine Moschee ist es schwierig."

Zusammenfassend kann hier festgehalten werden, dass abseits einer grundsätzlich positiven Beschreibung der Lebenssituation von Muslimen in Deutschland, die sich in erster Linie aus einer negativen Abgrenzung zu Herkunftsländern ergibt, bei einer detaillierteren Betrachtung die Lage als im Vergleich zur Mehrheitsgesellschaft, die christlich geprägt geschildert wird, als zumindest partiell marginalisiert erlebt wird.

7.5.3 Integrationserfahrungen und Integrationsverständnis

Hinsichtlich des Integrationsverständnisses wie auch der eigenen Erfahrungen damit, wie die Beziehung zwischen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime, die überwiegend als Gemeinschaft von Zuwanderern beschrieben wird, und der Aufnahmegesellschaft beschaffen ist, zeigen sich deutliche Differenzen innerhalb der Gruppe der hier erreichten Interviewpartner.

Die Mehrheit der Befragten fühlt sich selbst explizit in Deutschland gut integriert (n=34). Es finden sich aber auch n=6 die von sich sagen gar nicht und n=7 die erklären kaum in die Aufnahmegesellschaft integriert zu sein. Die Übrigen machen zu dieser Selbsteinschätzung Angaben, die eher im Mittelfeld angesiedelt sind.

Unterschiede sind am ehesten als eine Differenzierung entlang einer Generationen- oder Alterslinie zu umschreiben. Die jüngeren Teilnehmer (unter 35 Jahren) bringen vehement zum Ausdruck, dass sie am gesellschaftlichen Leben in Deutschland partizipieren, ein vollwertiges und anerkanntes Mitglied der deutschen Gesellschaft bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer kulturellen und religiösen Eigenart sein wollen.

"Das ist mein Land, und ich fühle mich hier zu Hause. Und deswegen haben wir, hat man auch ein, wie soll man sagen eine gegenseitige Verantwortung innerhalb der Gesellschaft, also ich hab eine Verantwortung gegenüber der Gesellschaft und die Gesellschaft eine Verantwortung gegenüber mir. Das heißt ich muss mich einbringen, und die Gesellschaft muss bereit sein mich aufzunehmen so wie ich bin. Das heißt ich trage einen Bart, meine Frau trägt ein Kopftuch, ich bin in dieser Gesellschaft so wie es ist, und es müsste, das muss die Gesellschaft so akzeptieren wie es is. Punkt so, das is, daran mach ich keinen Abstrich. Dafür bin ich aber bereit, ich spreche die deutsche Sprache, ich akzeptiere die, die Regierung, das Regierungssystem und die Verfassung, und lebe, also lebe nach ihr und befolge, beziehungsweise verstoße nicht gegen sie. Und, versuche mein Bestes in dieser Gesellschaft zu geben. Das ist für mich Integration, dass man ein Miteinander schafft, Integration ein neues Miteinander jeweils schafft. Wenn man jemanden integriert hat, dann macht man ein gemeinsames Miteinander. Natürlich gibts einen gewissen Leitfaden an dem man sich, an den man sich orientieren muss, aber, das sind, man kann nicht von einem Menschen verlangen, dass er seine Identität aufgibt. Das ist für mich nicht Integration, das ist für mich Assimilation."

Diese Gegenüberstellung von Assimilation und Anerkennung von Andersartigkeit zieht sich wie ein roter Faden durch die Äußerungen nahezu aller Befragten.

"Wenn ich im Fernsehen höre und sehe, Integration, möchten die Menschen, oder die Deutschen, dass die Mitbürger oder Ausländer lebenden hier, die Menschen, sich integrieren, sprich, dass sie alles, was sie haben, kulturell, vom Lande, wo die herkommen, alles niederlassen und sich integrieren. Sprich integrieren, alles, also, alles mitmachen was, was die Menschen hier. Ja was heißt integrieren: Also für mich ist integrieren einfach nur die Gesetze, beachten, die Gesetze des Landes beachten und ausüben, aber meine kulturellen, ähm, (sucht nach dem Wort) kulturellische, wie soll ich sagen..."

I: „... Eigenschaften.“

"Ja, Eigenschaften die muss ich behalten, die will ich behalten. Ja das heißt, jetzt hier Weihnachten feiern, und Ostern und so was alles, das ist alles kulturell. Soll ich hier jetzt Bierchen und Klöße essen, das ist alles Kultur, diese Kultur, die Kultur will ich behalten, ich will die Kultur, ich will meine, meine Sache behalten, meine Kultur ausüben. Das ist meine Kultur, keiner kann mir sie nehmen. Das ist Integration. Integration ist für mich, Sprache lernen, die Gesetze achten, und beachten, und äh, arbeiten gehen. Also, das ist Integration, aber kulturellmäßig, nicht. Da will ich meine Sache behalten."

Mehrfach wurde darauf verwiesen, dass im Umfeld der Vertreter der Mehrheitsgesellschaft offenkundig Ressentiments bestehen, kulturelle Andersartigkeit zu akzeptieren. Im öffentlichen Diskurs, so die Wahrnehmung der Interviewpartner, wird ihnen zugemutet bzw. von ihnen verlangt, ihre kulturelle Eigenart aufzugeben.

"Aber, von der anderen Seite (überlegt kurz) wird es, wird die Integration so beurteilt, dass man möchte, dass man komplett seine Welt aufgibt, und überhaupt seine Kultur aufgibt, und so einfach die Kultur und sich komplett der neuen Gesellschaft hingibt. Also und das (überlegt kurz) geht nicht. Also man kann jetzt nicht einem Muslimen oder ein Andersgläubigen vorschreiben jetzt ne Bockwurst zu essen und n Bier zu trinken."

Gleichzeitig wird von einigen Teilnehmern auch anerkannt und hervorgehoben, dass zumindest partielle Anpassungen unvermeidlich sind.

"Und jeder Mensch der, oder jeder Ausländer der von sich behaupten kann dass er wirklich integriert ist, der kann mir nicht vorstellen dass er genau die gleichen, die gleiche Mentalität behalten hatte, die er früher mal hatte. Sonst hätte ers nicht geschafft soweit sich denn in der Gesellschaft zu integrieren. Also er müsste, und er hat es vielleicht bewusst oder unbewusst, was abgegeben, und was Neues auch angenommen. Ansonst hätte er die, die Integration nicht geschafft."

Einvernehmlich wird, selbst von jenen, die sich im Interview nicht in deutscher Sprache mitteilen können, die hohe Bedeutung der Sprache betont. Hier sehen die Befragten bei einer Reihe der in Deutschland lebenden Muslime zudem Defizite.

"Ist halt weil die Sprache das Fundament ist für alle. Um die Ideologie zu verstehen, um die Geschichte zu verstehen, um, die ganzen Probleme die auftauchen, hängen nur mit der Sprache zusammen. Und ob dieser Mensch diese Sachen annimmt oder nicht, sie müssen ihm gelassen werden, als Individuum. Aber er muss die Sprache beherrschen um diese Sachen annehmen zu können, oder es zu lassen."

Einer der Befragten bemerkt dazu selbstkritisch seine eigenen Grenzen an.

I: „Würden Sie von sich behaupten, dass Sie hier in Deutschland integriert sind?“

"Nein, leider nicht. Zum Beispiel bin ich jetzt nicht in der Lage, das Interview mit Ihnen in deutscher Sprache zu führen, weil ich nicht alles, was ich sagen möchte, in Deutsch wiedergeben kann."

Das Erlernen der deutschen Sprache wird von der Mehrheit der Befragten als unabdingbare Voraussetzung einer erfolgreichen Integration angesehen, wie es das folgende Interview sehr deutlich zum Ausdruck bringt. Gleichzeitig wird geäußert, dass die deutsche Aufnahmegesellschaft gerade in diesem Punkt deutlich mehr Unterstützung leisten könnte.

Dieser Befund wird durch die Bevölkerungsbefragung gestützt, wonach 91.6% ein Angebot kostenloser Deutschkurse für Migranten befürworten.

"Also zu meiner Integration hat keinerseits eine deutsche Seite mir zu Hilfe gekommen. Ich habe in mein Herkunftsland Gymnasium beendet und ich habe genügend Informationen über jeden Land gehabt. Also ich bin ein gebildeter Mensch sage ich, aus meinem Land her und wusste als ich hier ankam in Deutschland, die Sprache als Erstes damit ich mich mit den Menschen mich verstehe, als Erstes lernen sollte. Nachdem man die Sprache lernt dann liest man ja viel über diesen Volk, über diesen Land, dann findet man seinen Weg schon. Also das erleichtert alles. Also, aber meine Vorfahren hatte diese Möglichkeit nicht. Die sind sofort aus ... der Türkei, sofort in den Fabriken reingelandet und die hatten gar keine Gedanken über diesen Integration gemacht."

I: *„Also glauben Sie, dass ...die Kenntnis der deutschen Sprache wichtig für die Integration ist?“*

"Ja. Sehr, sehr wichtig. Weil man muss ja diesen, man muss ja lesen äh damit man Informationen reinholt und dass hat man ja nur, man muss ja verstehen, damit man über diesen Fernsehen, Medien was versteht. Was hier abläuft muss man ja verstehen. Deswegen ist das sehr wichtig, dass man die Sprache beherrscht."

I: *„Welche Maßnahmen hätte Ihnen denn die Aufnahmegesellschaft beziehungsweise der deutsche Staat damals zur Verfügung stellen sollen, was hätten Sie sich gewünscht damit die Integration schneller und noch besser gelingt?“*

"Also ich hätte gewünscht, dass meine Vater, als er hier ankam, erst mal die deutsche Sprache lernt, bevor er ein Teil der Maschine wird. Nach meiner Meinung wurden die Menschen damals als nur ein Teil, ein Teil der Maschine gesehen und die hatten niemals die Möglichkeit gehabt, die deutsche Sprache zu lernen, weil die müssen nur mehr Arbeit, mehr Arbeit, die haben außer Arbeit nix getan.....Das, das was mein Vater mit mir gemacht hat. Der hat mich gleich an die, in die ersten Monat zu Colonade hingeschickt, also Sprachkursus und hat 550 Mark damals monatlich bezahlt, damit ich diese Sprache beherrsche. Dass was mein Vater mit mir gemacht hat, hätte deutsche Regierung damals mit den Menschen, die integriert werden sollten machen."

Danach ist zwar die Relevanz von Sprache, die Kenntnis der deutschen Gesellschaft und Kultur eine unabdingbare Voraussetzung vollständiger Gleichberechtigung und Teilhaberechte. Gleichwohl verhindere dies in der gegenwärtigen Lage nicht, dass Menschen als Ausländer beschimpft oder in "Ghettos" abgedrängt werden.

Im Vergleich zu den jüngeren Erwachsenen beschränkt sich ein Teil der älteren Teilnehmer eher auf die Möglichkeiten einer geregelten Arbeit und die Verfügbarkeit von Wohnraum. Insoweit sind die Ansprüche, welche die Jüngeren an die Aufnahmegesellschaft richten, deutlich höher. Es geht ihnen auch darum, mit Einheimischen in einem Viertel zu wohnen, von ihnen nicht nur am Arbeitsmarkt, sondern auch in der Freizeit akzeptiert und angenommen zu werden. Die Beschränkung auf ein wirtschaftlich abgesichertes Leben innerhalb muslimischer Migrantenmilieus ist ihnen offenkundig nicht genug. In diesem Zusammenhang wird auch deutliche Kritik, sowohl an der älteren Generation als generell an solchen Muslimen geäußert, die sich mit weniger zufrieden geben.

"Die [Älteren] können selber nicht richtig mal, Deutsch sprechen. Wie wollen sie da, wie wollen die sich da, integrieren? Das geht nicht. Integration kommt nur von, von den, neuer Generation. Die meisten die da sind, in den Vereinen so, sind da die Älteren. Ach was heißt die Älteren. Die ältere Generation. Und die sind nicht integriert, das ist klar."

Angesichts des Bildungshintergrundes und der beruflichen Stellung ist es nicht erstaunlich, dass gerade die jüngeren, besser gebildeten Interviewteilnehmer sich selbst als integriert ansehen. Dies beziehen sie in erster Linie auf das von ihnen ökonomisch oder mit Blick auf Bildung und soziale Anerkennung Erreichte und auf ihre eigenen Bemühungen, einen Zugang zur Aufnahmegesellschaft zu finden. Ein Teilnehmer bringt seinen Anspruch deutlich in der Form zum Ausdruck, dass schon der Begriff der Integration hier unangemessen sei.

„Ich fühle mich nicht als integriert, ich fühle mich als Deutscher. Ich bin hier geboren, ich habe zwar einen Migrationshintergrund, aber ich fühle mich als Deutscher so wie mein Freund Tobias auch. Den zu fragen, ob er integriert ist, ist genau so dämlich im Grunde wie mich zu fragen“.

Die Befragten betonen zum überwiegenden Teil nachdrücklich, dass Integration ein zweiseitiger Prozess sei, und dass ihrer Wahrnehmung nach die deutsche Aufnahmegesellschaft hier ihren Anteil nicht in vollem Umfange erbringen würde. Hintergrund dessen ist bei einigen nicht die Frage wirtschaftlicher oder politischer Teilhabe, sondern einesteils die stellvertretende Erfahrung der Ausgrenzung eines Teils der eher älteren und traditionelleren Muslime. Zum anderen berichten sie davon, dass auf der Ebene informeller Kontakte und Beziehungen selbst bei hoher Qualifikation und guten sprachlichen Kenntnissen immer noch eine Trennlinie spürbar sei.

Einige schildern eher resignativ, dass ihre Bemühungen um Aufnahme in Deutschland in sozialer Hinsicht letztlich gescheitert sind. So artikuliert der im Folgenden geschilderte Teilnehmer Erfahrungen von Zurückweisung und den Eindruck einer Verschiebung in ein "Ghetto".

„Ich sehe mich nicht als integriert an. Ich glaube auch nicht, dass ich jemals integriert sein werde. Es entstehen Ghettos, da man als Ausländer gesteuert in bestimmte Wohnviertel gezwungen wird. Die Deutschen wollen keine Vermischung mit den Ausländern. Sie wollen unter sich bleiben, und keinen Kontakt zu den Ausländern haben. Ich bemühe mich ja um Kontakt zu Deutschen, aber ich werde abgewiesen“.

Auch eine mangelnde Anerkennung im politischen Bereich wurde benannt, wobei dies als ein großes Hindernis mit hohem Symbolwert bewertet und wahrgenommen wird.

"Wenn man guckt ist das erstmal rein äußerlich wenig was man erreicht hat, denn ähm man ähm ist weitestgehend von vielen gesellschaftlichen Anlässen, die auf höchster Ebene ablaufen, wo die Vertreter anderer Religionsgemeinschaften eingeladen werden nicht dabei. Der Bürgermeister geht zur Eröffnung ähh j... einer jüdischen Grundschule zu jedem gesellschaftlichen Anlass zu dem die Juden in einladen oder der Weihbischof oder die Bischöfin ist er dabei. Aber er lässt sich auch nicht sein Senat zum Beispiel bei unseren Empfängen was für uns von gesellschaftlicher Bedeutung ist blicken... Es gibt einen Integrationsbeirat in dem keine muslimische Gemeinde sitzt. Bleibt die Frage, wen möchte die Sozialsenatorin in dieser Stadt integrieren, wenn nicht in erster Linie die Muslime? Das heißt wir werden gar nicht gefragt, was unsere Vorstellungen von Integration sind. Das sind natürlich Erlebnisse die manchen Kritikern ähh der dialogoffenen Muslime als ... Faustpfand dienen und sagen: ‚Guck Dialog bringt doch nix!‘"

7.5.4 Ausgrenzung, individuelle Diskriminierung und kollektive Marginalisierungswahrnehmung

Unter den Befragten sind Erfahrungen von individueller Ausgrenzung und Benachteiligung, insbesondere aber stellvertretende Viktimisierungserfahrungen im Sinne kollektiver Viktimisierungserfahrungen, sehr weit verbreitet.

Einer der Befragten, der sich selbst als Hamburger begreift und stark lokal verankert fühlt, schildert dazu die fortbestehende Fremdheit seiner Person in den Augen der Mehrheitsgesellschaft recht plastisch.

"Also dass ich jetzt Hamburg... in mein Herz eingeschlossen habe, also dass ich sage, ich bin äh...ich bin Hamburger, hat nichts damit zu...äh...hat nichts...äh mit der Aufnahmegesellschaft zu tun, nicht dass ich von denen irgendwas positiv, Positives erhalten hab. Ähm (denkt kurz nach)...äh...das halt eher weil, ich bin hier aufgewachsen und äh Hamburg ist halt für mich äh ne schöne Stadt und... ich halt Hamburg ist meine Heimat, kann ich sagen. Und äh... ja und äh warum ich mich jetzt als Marokkaner fühl, das hat eher was damit zu tun, dass man so ein äh äh so einen Bestätigung bekommt von der Aufnahmegesellschaft, nämlich, wenn schon, weil, also in der

Grundschule wird einem immer, wurde mir beigebracht man ist äh wir sind alle gleich. Chinesen, Schwarze ähm Weiß, Rot, alles, wir sind...wir sind alle Menschen. Aber dann wenn man älter wird, wird man konfrontiert: Woher kommst du? Oder: Macht man das in deinem Land auch so? Also das sind halt Sachen, da frag ich mich doch: Hey, zuerst wird einem gesagt, wir sind alle gleich aber dann interessiert einem doch, woher man kommt. Naja."

Diese zugeschriebene Fremdheit wird offenkundig dann auch in den Fortbestand eines Selbstkonzeptes als Fremder (hier Marokkaner) übernommen.

Diskriminierungserfahrungen beziehen sich dabei auch auf Formen der Erfahrung mit institutionellem Umgang bei Behörden oder Schulen.

"Ich bin hier nach Deutschland, und hab deutsche Sprache gelernt, sprech sie auch besser als meine eigene, also Muttersprache, und fühl mich eigentlich als Deutscher. Nur, wie gesagt, man gibt den andern das Gefühl, dass du keiner bist. Also ich dachte immer ich wär Deutscher, aber man hat mir im wirklich immer dann, klargemacht, du bist kein Deutscher, du bist ein Ausländer. Ob das bei Behörden oder Schulen oder wie auch immer. Und da wirklich merkt man dann, ich gehör nicht dazu. Oder ich soll nicht dazugehören."

Diese zugeschriebenen Eigenschaften als Fremder stoßen den Befragten extrem negativ auf. Insgesamt ist diese Erfahrung, auch als deutscher Staatsbürger immer noch Ausländer zu sein und nicht dazu zu gehören, in diesem Sample im Grunde eine Konstante. Nahezu alle Befragten (n=58) berichten über solche Benachteiligungen, sei es in Bereichen der Bildung, dem Berufsleben oder ganz allgemein im öffentlichen Leben.

"Behördengänge mit meinen Eltern, also wenn ich alleine unterwegs bin, dann nicht so sehr, als das wie wenn ich mit meinen Eltern unterwegs bin...äh, das beginnt da, dass die entsprechenden Beamten...äh...mit einer (kurze Pause) mit einer Sprache einem entgegen treten, also es ist nicht...nicht...nicht normaler deutscher Umgangssprache, es wird dann versucht...äh...ja keine Ahnung (lacht)...bewusst grammatikalisch falsch zu sprechen (extra langsam betont)...damit der gegenüber einen versteht. So und dass von vorneherein, ohne dass unserer Seitens irgendwie ein Wort gefallen ist, von wegen, also der und der...also ohne zu wissen, ob wir der Sprache voll mächtig sind, oder nicht...und das zeugt schon von gewissen Vorbehalten, wie diesen Menschen gegenübergetreten wird."

Dies gilt auch für Erfahrungen im schulischen Bereich, wo einige retrospektiv über Benachteiligungen sprechen, die an ihre nationale Herkunft und ihren Migrantenstatus anknüpften.

"Na ja, das hat man, das erlebt schon, das fängt ja schon in der Schule an, dass man mhh (überlegt kurz) nicht wirklich, zum Beispiel im äh im Fach Deutsch, dass da eigentlich äh es gibt immer Ausnahmen, aber dass man eigentlich da immer als Ausländer oder als insbesondere irgendwie ich weiß nicht als Türke, äh irgendwie nicht dazu in der Lage, also dass man einen dazu nicht irgendwie in der Lage sieht gut darin zu sein."

Derartige Benachteiligungen beziehen sich auch auf Fragen der sozialräumlichen Verortung. Diesbezüglich monieren mehrere Befragte, dass sie bei der Wohnungsvergabe gezielt benachteiligt werden, was dazu führe, dass sich ethnisch segregierte Wohnviertel bilden, deren Existenz auch durch das Handeln von Behörden und Wohnungsbaugesellschaften mit verursacht sei.

"Man kann auf der Landkarte schon sagen, auf ner Hamburger Landkarte schon sagen, wo entsprechende Ausländeranteile weit über den Durchschnitt liegen als sonst...ist vielleicht nicht ausschlaggebend oder bzw.äh...wie soll ich sagen...äh...(denkt nach) Fakt ist halt, dass es gewisse Trennungen gibt, auch geographische äh...wo...es zwangsläufig zu dieser Ausgrenzung, bzw. Grenzbildung, Distanzbildung zu einander gibt, und schon rein geographisch...äh Migrantenfamilien oder Menschen aus nicht-deutschem Hintergrund (denkt nach) es schwer gemacht wird, diese Distanz zu überbrücken...diese Grenzen zu überwinden."

Ein zentraler Anknüpfungspunkt kollektiver Marginalisierungswahrnehmungen ist, anknüpfend an die Geschehnisse des 11. September 2001, die bei allen Befragten existierende Erfahrung, dass Muslime von Einheimischen als gefährlich gesehen, als potenzielle Bombenleger gebrandmarkt werden. Dies geht einher mit dem Gefühl, in einem Klima der ständigen Kontrolle, eines Rechtfertigungsdrucks mit regelmäßigen Distanzierungserfordernissen zu leben.

"Ich, da ... möchte ich sehr gerne auf die Dings zu sprechen kommen, auf die ... Überprüfungen .. der Moscheen zum Beispiel, vor allem nach dem 11. September. Ähm, das führt dazu, dass ich persönlich schon als Moslem dann ein wenig ... (überrascht) stimmt! ... fällt mir jetzt so auf ein wenig eingeschränkt bin in meiner Religion, sprich dass ich dann einfach nur ähm benachteiligt bin, weil ich Moslem bin, nach dem elften September, und weil ich einfach aufpassen muss, wann und zu welchem Zeitpunkt ich wo bin. Also, wenn zum Beispiel ich an fünf Tagen die Woche sehe, dass mindestens an drei Tagen Polizisten, mindestens zwei drei vor der türkischen Moschee, die zentrale Moschee hier in Hamburg, ähm dort Wache schieben, und dort kontrollieren wer dort ein und aus geht, da überleg ich mir das ehrlich gesagt schon zweimal, wann ich wo hin gehe und ob ich dann überhaupt noch zur Moschee gehe."

Ein weiterer Interviewpartner bringt dies unmittelbar mit dem Begriff der Diskriminierung in Zusammenhang.

"Diskriminierung von Muslimen ist da, ist ein Teil unseres Alltags, wie zum Beispiel dass die Polizei vor einem Moschee steht am Freitagsgebet und Ausweise kontrolliert. Und stellen sie sich mal vor, die Polizei würde jetzt halt am Sonntag vor der Kirche stehen und die Kirchenbesucher die Ausweise kontrollieren und Personalien feststellen. Das wäre eine Katastrophe."

Zu diesen Erfahrungen, die von allen Betroffenen äußerst sensibel registriert werden, gehören auch öffentliche Verlautbarungen von verantwortlichen Politikern, die als vorurteilsbehaftet und pauschalisierend bewertet und insofern negativ registriert werden. Auch diese tragen zu einer Wahrnehmung der Marginalisierung des Kollektivs der Muslime bei.

"Beispiel der Stoiber. Was hat er letzstens gesagt gehabt vor einer Woche? Der Unterschied, der Hauptunterschied zwischen den Muslimen und Christen ist, dass die Christen für, für die Gleichberechtigung sind von Mann und Frau, was weiß ich, nicht ihre Religion mit Gewalt ausüben und dass wir absolut gegen Zwangsheirat sind. Obwohl das natürlich die gleichen Predigten sind die auch ein, gleichen Werte sind die auch ein Muslim vertritt, Gleichberechtigung, keine Gewalt in der Verbreitung der Religion, und, Zwangsheirat ist ja sowieso nicht rechtsgültig in der islamischen Lehre. Das ist Propaganda, womit zum Beispiel Stoiber, ein sehr ranghoher Sprecher der CSU, der ranghöchste wenn überhaupt, wenn er schon sowas sagt: Das macht mir Angst. Das driftet in die falsche Richtung, auf jeden Fall."

Daneben findet sich weiter der Bezug auf eine undifferenzierte, negative Seiten dramatisierende und gleichfalls als pauschalisierend sowie vorurteilsbehaftet wahrgenommen Skizzierung des Bildes von Muslimen in den Medien wieder.

"Die sind infiziert von den Medien, weil ich meine, vor allem was die Muslime angeht, dass wenn sie einen Moslem sehen, dass sie mit ihm meistens einen Terroristen verbinden, der einen, vor allem Bart hat und ein praktizierender ist, dazu noch. Da haben sie ein bisschen den Bezug zur Realität meiner Ansicht nach verloren, weil ich weiß auch nicht, vielleicht haben sie zu viel Fernsehen geguckt oder weiß ich nicht was."

I: „Was wird denn in den Medien dargestellt?“

"Ja in den Medien werden immer dargestellt, dass die Terroristen überall auf der ganzen Welt dabei sind, irgendwie den Westen zu zerstören. Und die haben überall Bomben in ihren Taschen, und jederzeit könnte das hochgehen. Sogar in Deutschland haben sie das ja versucht. Und dann sind wir dran. Und das beeinflusst ja, vor allem die etwas naiveren und unwissenderen Menschen in Deutschland, da denken sie, ja das kann wirklich sein, dass - früher oder später - wir alle untergehen. Die fühlen sich auch immer bedroht; das ist meistens ungerechtfertigt weil es so in das Übertriebene gezogen wird. Weil das krass ist. Und so ist das einfach nicht."

Vereinzelt finden sich aber auch kritische Stimmen, die sich auf die eigene Gruppe und das unangemessene Verhalten von Muslimen in der Öffentlichkeit richten, die sich nicht nur selbst mit ihrem Auftreten an den Rand stellen, sondern Reaktionen provozieren würden, die auch auf andere Muslime ausstrahlen.

"Die befördern, sie beschwören sogar mit ihrem Benehmen, beschwören den Hass. Also sie wollen dann unbedingt den anderen sagen, wir sind anderes, ne, und wir sind vielleicht besser. Wir haben den Glauben. Wenn du den Glauben hast, musst du es nicht unbedingt dann laut sagen. Und ich glaub, mit ihrem Erscheinen wollen sie das einfach laut sagen, und als ob das die anderen auch interessieren würde. Sie vergessen dabei dass das den anderen gar nicht interessiert. Die wollens gar nicht wissen. Warum muss er es dann unbedingt auf der Straße so, er wird dann, wenn du mit ihm diskutierst, er wird dann bestimmt sagen ja, das ist dann die Sunna des Propheten, und, ja gut, aber die Sunna selber ist, naja ob das dann, ob der Prophet das gleiche hier getan hätte wenn er jetzt heute, in der heutigen Zeit hier in Deutschland leben würde das ist dann fraglich, ne?"

7.5.5 Islamische Vereine und Organisationen

Vereine und Organisationen mit moslemischem Hintergrund hatten unter den Interviewten einen hohen Bekanntheitsgrad. Die IGMG (Milli Görüs) und die DITIB wurden von etwa der Hälfte erwähnt. Als weitere größere Organisationen wurden noch der Verband der Islamischen Kulturzentren (Süleymancis) sowie die Türk Federasyon (Graue Wölfe) aus eigener Kenntnis genannt. Erwähnt wurden ferner arabische, albanische, pakistanische und afghanische Moscheevereine und Gebetshäuser. Wie bei der Beschreibung der Analysestichprobe bereits erläutert, ist der weit überwiegende Teil im Bereich der Vereine und Gemeinden aktiv.

Hinsichtlich der Frage, was die Attraktivität der Vereine und Gemeinden ausmacht wurde vor allem auf die Option des Treffens mit Gleichgesinnten verwiesen. Darüber hinaus spielt nach Angaben von mehr als der Hälfte der Befragten die religiöse Praxis und vor allem das Erlernen der Religion und der Kultur des Heimatlandes die entscheidende Rolle. Das Spektrum der Aktivitäten, mit denen die in Hamburg lebenden Muslime angesprochen werden sollen, ist dabei recht weit gestreut.

"Wir sind als Moscheeverein zu klassifizieren, weil wir in jedem unserer Vereine auch Moscheen haben, jedoch gehen unsere Aktivitäten über das bloße Betreiben, Unterhalten einer Moschee, bzw. das Bieten der Möglichkeit der Verrichtung von Gebeten hinaus. In unseren Moscheen werden Deutschkurse angeboten, wir haben Moscheen, in denen Nähkurse angeboten werden, wir haben Sport- und Reiseangebote, künstlerische Aktivitäten, Jugendprogramme, wir haben Studentenvereinigungen, wir bieten Hausaufgabenhilfen an. Ferner haben wir Dialogarbeit mit den Deutschen. Wir stehen in engem Kontakt zu den Bürgerhäusern und anderen Vereinen unseres Stadtteils, veranstalten Stadtteilstefen mit ihnen, und andere Aktivitäten. Wir machen ferner Hausbesuche, Besuche von Haftanstalten, Krankenhäusern, bieten Seelsorge an, haben Unternehmungen, getrennte Eheleute wieder zusammenzuführen, bieten Hilfestellungen bei innerfamiliären Konflikten. Weiterhin informieren wir deutsche Besucher unserer Moscheen über uns und den Islam, bieten Fastenbruch-Programme zur Ramadanzeit an. Und zudem haben wir auch Informationsveranstaltungen, die von der Universität Hamburg bis hin zur Polizei Hamburg besucht werden, hierbei informieren wir die Priester und Lehrer über den Islam und uns. Wir haben also eine sehr breite Spanne in dieser Hinsicht."

Das Bildungsangebot der Organisationen richtet sich in hohem Maße auch darauf, den Bezug nicht nur zur Religion, sondern auch zum Herkunftsland und dortigen politischen Gegebenheiten herzustellen.

"Erstmal, dass Gebet, wir verrichten regelmäßig, zweitens wir haben Religionsunterricht regelmäßig in Moschee und dann organisieren wir so islamische Feste, verschiedene Feste, die da sind und ähm versuchen wir so äh Vorträge von verschiedene Leute hier, für die Jugend, für die allgemein für so unsere Mitglieder."

I: „Was für Vorträge?“

"Verschiedene Vorträge, über Islam, über verschiedene Situationen, zum Beispiel äh (überlegt kurz) pff, pff, Schule und Jugend, Chancen und Probleme unserer Jugend, der unsere Jugend in Hamburg, in Deutschland, was können wir machen, was ist falsch, was ist gut, so und ja Beiträge haben wir regelmäßig von verschiedene Leute, die ich, zum Beispiel organisiere mit, mit, mit unsere Vorstand, äh und wir haben so regelmäßig wöchentlich eine Frau, eine deutsche Frau die Muslima ist, seit langer Zeit für die deutschsprachigen Muslime hat so eine bestimmte Unterricht jede Sonntag von 14 - 16 Uhr und ja, wir haben so mit Sanierungsbeirat äh, äh Sprachkurse für Frauen organisiert..."

Ähnlich äußert sich ein weiterer Befragter:

„... Als Beispiel kann aufgeführt werden, dass von Zeit zu Zeit Redner eingeladen werden, die dann in Bezug auf die Türkei oder das allgemeine Weltgeschehen vortragen, und so zu einer Aufklärung und Meinungsbildung beitragen. Es werden aber auch Vorträge von Funktionären der Türk Föderation [gemeint ist Dachorganisation der Idealistenvereine in Europa, die so genannten Grauen Wölfe] gehalten, dann in unmittelbarem Bezug zu Deutschland, und das Leben hier. Dabei werden Themen wie die Integration, generelle Probleme der hier lebenden türkischen Bevölkerung, Problemlösungsansätze- und Vorschläge erörtert."

Ein wichtiges Motiv, das sich in zahlreichen Interviews findet, ist die Option, in solchen Vereinen und Organisationen die Kälte und Isolation, die in Deutschland erlebt wird, hinter sich lassen zu können. Dabei spielt auch das Bemühen um einen religionskonformen, muslimischen Lebenswandel eine Rolle. Ein solcher frommer Lebenswandel hindert einige der jungen Erwachsenen in gewissem Maße daran, die Freizeit mit nichtmuslimischen Gleichaltrigen zu verbringen.

"Ja letztlich isses die Einsamkeit, die einen dort hinführt weil, wenn man versucht islamisch zu leben, in einer Gesellschaft wie, diese, wie die hier in Deutschland, dann (überlegt kurz) muss man ja offen zugeben, dass wenn man zum Beispiel den Islam, praktizieren möchte, dass man dann nicht gleichzeitig auch irgendwie von den Privilegien der anderen Jugendlichen irgendwie, teil genießen kann. Man muss irgendwie, Prioritäten in der Hinsicht setzen, und wenn man mit denen nichts zu tun hat und, zu Hause kannst du ja auch nicht bleiben, ne, und du musst ja auch dein Imam, den Glauben stärken und Kraft holen von irgendwoher, damit du zum Beispiel weiterhin diesen Weg gehen kannst. Und dann eignet sich diese Moschee am besten, weil du dort gewisse Leute Brüder sehen kannst, mit denen du dann irgendwas unternehmen kannst und irgendwo in einem Cafe oder Bar sitzen gehst und dort unterhältst du dich ja auch nur, um andere Gesprächsthemen zwar, aber immerhin islamische Themen die dir Kraft geben sollen, für die nächste Woche zum Beispiel, dass du dann nicht dich alleine fühlst, weil die anderen [Deutschen] sind ja nicht so eingestellt wie du."

Diese Option, ein Gefühl der Geborgenheit und Zugehörigkeit erleben zu können, wird eng mit der Lage als Migrant und Muslim in der Diaspora verknüpft. Ein Befragungsteilnehmer umschrieb dies für sich persönlich in folgender Form recht plastisch:

"Für die [von] draußen kommenden Leute, sag ich mal, ist es dann positiv, weil es ist, ich sag mal so menschenwarmlich, die sind so warm zu den Menschen. Also sagen auch Guten Tag wenn sie jetzt neue Leute sehen. Das Verhalten der Menschen ist da ganz gut."

Dieser Topos, die Beschreibung der Aufnahmegesellschaft als "kalt" taucht immer wieder auf. Dieser knüpft gerade nicht an Fragen ökonomischer und politischer Partizipationsoptionen an, sondern daran, wie einzelne Vertreter der Aufnahmegesellschaft als unerreichbar, distanziert und letztlich nicht an Kontakten interessiert erlebt werden. Hier bestehen offenbar auch seitens der gut integrierten und wirtschaftlich erfolgreichen Muslime Erfahrungen, wonach selbst das intensivste Bemühen um Integration, perfekte Sprache und hohe Bildung nicht ausreichen, um aus der marginalisierten Stellung des Fremden heraustreten zu können.

Gerade in diesem Punkte sehen die Befragten auf der einen Seite wichtige Funktionen von Vereinen und Organisationen, andererseits aber auch Schwierigkeiten, weil die Gefahr besteht, dass Segregation verstärkt und zementiert werden könnte.

„Aber es ist auch traurige Realität, dass nahezu 80-90% der Menschen, die sich in solchen Vereinen befinden, solche sind, die kein Platz in der deutschen Gesellschaft gefunden haben, und sich deshalb abgekapselt haben, und bei solchen Vereinen Zuflucht suchen, um zumindest in die türkische Gesellschaft involviert zu sein, damit sie nicht völlig ohne Bezug und alleine bleiben.“

Ein als Funktionär tätiger Interviewteilnehmer beschrieb hier Aktivitäten, die in den Bereich der sozialen Arbeit bzw. der Betreuungsarbeit hineinreichen, wie sie auch ansonsten von freien Trägern der Wohlfahrtspflege betrieben werden bis hin in Randbereiche der Rechtsberatung.

"Weiterhin gibt es auch Beratungen und Hilfe in sozialen Angelegenheiten. Wir haben z.B. Menschen, die trotz einer Aufenthaltsdauer von 30-35 Jahren immer noch nicht die Sprachprobleme überwunden haben, und somit Schwierigkeiten haben einen erhaltenen Brief zu verstehen, oder Schwierigkeiten haben einen Arzttermin einzuholen, oder bei einem juristischen Problem zum Anwalt zu gehen und dem darzulegen, was für ein Problem sie haben, oder ein sehr einfaches Beispiel wäre, wenn sie ein Bußgeldbescheid wegen eines Verkehrsverstosses erhalten können sie darauf nicht sachgemäß reagieren, selbst dann nicht, wenn der Vorwurf im Bescheid nicht stimmt. Und gerade in diesen Angelegenheiten wird in unserem Verein aktive Beratung/Hilfe geboten, damit diese Probleme überwunden werden."

Speziell mit Blick auf die ältere Generation werden von den Jüngeren auch problematische Aspekte der muslimischen Vereinigungen gesehen. Vereinigungen werden zwar für erforderlich gehalten und als eine positive Möglichkeit der Unterstützung bei der Bewältigung von Einsamkeits- und Ausgrenzungserleben gesehen. Andererseits werden Teile islamischer Organisationen, insbesondere Moscheevereine, als eine Form einer sich selbst marginalisierenden Subkultur aber auch recht kritisch betrachtet. Dazu aus der Binnenperspektive die Einschätzung eines selbst innerhalb eines Dachverbandes tätigen, stark religiös geprägten aber zugleich wirtschaftlich und sozial erfolgreichen Muslim:

„Die hiesigen Moscheevereine bilden eine Subkultur. Die Verbindung zur deutschen Gesellschaft fehlt. Es gibt zwar einige Moscheen, die eine einigermaßen gute Verbindung zur deutschen Gesellschaft haben, aber diese sind in der absoluten Minderheit. In den Moscheen werden nicht Probleme behandelt, die die hiesige Gesellschaft betreffen, sondern, Probleme ihrer Herkunftsländer oder Probleme anderer islamischer Regionen oder Gebiete. Moscheen bilden hauptsächlich einen Rückzugspunkt für Menschen dar, die sich aus der deutschen Gesellschaft zurückziehen wollen.“

Hintergrund eines Rückzuges und damit auch Anknüpfungspunkt für die Gewinnung von Mitgliedern sind danach, neben Erfahrungen von Diskriminierung und Ausgrenzung, vor allem emotionale Qualitäten des Angebots von Zugehörigkeit, was mit Blick auf Integration zugleich aber auch für problematisch erachtet wird.

Auffallend ist, dass die Rolle von Vereinen und Organisationen mit Blick auf die Frage der Gestaltung des Verhältnisses zur Aufnahmegesellschaft entlang einer Alters- oder Generationenlinie unterschiedlich bewertet und auch deren mögliche künftige Funktionen insoweit unterschiedlich gesehen werden. Während die älteren, weniger gebildeten Teilnehmer die Situation im Hinblick auf die existierenden islamischen Vereine und Organisationen sehr positiv beschreiben, in erster Linie indem sie deren Angebot an alltäglichem Kontakt, Gebet, das Treffen von anderen Muslimen, in den Vordergrund rücken und auch in Bezug auf die innere Struktur der Vereine/Organisationen keine Probleme sehen, äußern die Jüngeren zum

Teil erhebliche Bedenken. So werden Bedenken geäußert, dass die islamischen Vereine häufig eher ein Hemmschuh denn eine Institution der Förderung von Integration seien.

I: „Wenn ich sie richtig verstehe dann sagen sie, die Vereine tragen nicht zur Integration bei.“

"Ganz genau. Was wollen sie da, die Menschen die da arbeiten sind ja selber nicht richtig integriert. (lacht) Würd ich mal sagen. Die Vor-, vor-, der Sekretär oder der, die können selber nicht richtig mal, deutsch sprechen. Wie wollen die da, wie wollen die da, integrieren?"

Eine weitere Kritik lautet, dass Vereine und Organisationen derzeit in hohem Maße als Orte des Rückzugs von der Gesellschaft fungieren. Das Publikum sei einseitig zusammengesetzt und der Kontakt zu Deutschen und der deutschen Gesellschaft sei diesen Nutzern kein eigenes Bedürfnis. Sie zögen sich in die Selbstzufriedenheit einer abgeschotteten Gemeinschaft zurück.

"Aus der Perspektive eines Menschen, der neu nach Deutschland zugezogen ist, sieht es zunächst einmal positiv aus, da dieser Mensch, wenn er hier ist, dort Ansprechpartner und Seinesgleichen findet. Aber aus einer breiteren Perspektive betrachtet sieht man, dass solche Vereine die Umgebung eines Menschen sehr weit einschränken. Vielleicht hätte dieser Mensch, der solch einen Verein nicht auffindet, sich selber um seine Sachen gekümmert, und hätte selber Bestrebungen unternommen, hätte andere Menschen, Sprachen und Kulturen kennen gelernt, hätte eine andere Weltanschauung, gelöst von bestimmten Vorannahmen. Aber in solchen Vereinen wird genau das gemacht. Menschen die dort hinkommen, haben quasi eine Pferdeblick, sie betrachten alles zu einseitig, schauen weder nach links, rechts, oben, unten, noch in ihre Umgebung. Und jeder der außerhalb ihres Betrachtungswinkels liegt, wird ausgeschlossen. Wie ich sagte, einerseits sind diese Vereine positiv, weil die Menschen dort eine funktionierende Situation vorfinden, aber auf der anderen Seite verlieren die Menschen, die solche Vereine regelmäßig besuchen ihre Flexibilität, und verlieren ihre Umgebung, ihre Beziehungen."

I: „Was meinen sie damit genau?“

"Ja, sie schotten sich ab, und beanspruchen für sich, die einzig Wahren zu sein, glauben, dass nur das, was sie denken, tun und lassen, das einzig Richtige ist."

Die Jüngeren kritisierten dies vor allem vor dem Hintergrund eigener Motive. Danach sollten islamische Organisationen nicht nur der Erfüllung individueller Bedürfnisse und Sehnsüchte dienen – wie dem Gebet, der Kulturpflege und dem Treffen mit Gleichgesinnten – sondern eine wichtige Brückenfunktion zur Aufnahmegesellschaft einnehmen. Diese Funktion werde aber aktuell von einer Reihe der Vereine und Organisationen nicht erfüllt.

"Man darf eins nicht vergessen, wir leben in Deutschland, für uns ist das natürlich ja wichtig, dass wir der deutschen Sprache mächtig sind. Und es gibt's Vereine, die dann sagen, nein, erst kommt, zu erst kommt meine eigene Sprache, Türkisch in diesem Fall, zu erst kommt meine Religion, und erst dann kommt die deutsche Religion, Deutsch, bzw. andere Kultur, was ich dann als, für mich persönlich was Falsches, so und das führt dann natürlich nicht zur Integration, eher für das Gegenteil."

Einzelne verweisen auch darauf, dass es Vereine und Organisationen gibt, die innerhalb der Muslime Trennlinien ziehen und zum Teil an Religion anknüpfende Formen der Ausgrenzung praktizieren.

"Ich bin Schiit und ich bete auf, so ne Art Stein - das ist reine Erde. Und das ist von, aus Überzeugung weil Gott sagt, ich habe die Erde zur Niederwerfung gemacht. Für alle Religionen. Und dieser Stein, bei uns ist das unbeliebt oder nicht gut, wenn wir aufem Teppich beten. So, ich hab das Ding einmal, diesen Stein, in der XXYY-Moschee ...hab ich da hingehabt, und da haben die mich mehr oder weniger rausgeschmissen, haben mir den Stein weggenommen, beim Beten und weggeschmissen und haben gesagt, nee so betest du hier nicht. Und da hab ich mich gefragt, in welchem Zeitalter sind wir."

Diese Trennlinie verläuft auch entlang nationaler Kategorien, was von einigen als nachteilig erlebt wird.

"Man sagt ja eine Moschee ist Gotteshaus. Das, da find hab ich nicht das Gefühl dass es Gottes Haus ist, sondern landesbezogene, Gotteshäuser sind. Das is ne albanische, das is ne kurdische, das is ne türkische. Die Moschee ist nen Gotteshaus und für jeden offen. Auch wie die Kirchen, man kann jetzt nicht sagen, das ist ne deutsche Kirche oder, und da ist, das mehr oder weniger das große Problem."

Ähnlich ein weiterer Teilnehmer, der die Uneinigkeit der Muslime beklagt.

"Ich wünsche mir halt, dass wir Muslime mehr miteinander als gegeneinander sind. Gibt's ja halt so Leute, die sich ein bisschen in ihren Gedanken verbohrnt haben und wenig tolerant sind und, sobald jemand nicht ihrer Meinung ist, dann, ist diese Person irgendwie abgestempelt, dass sie falsch liegt. Also sie haben nicht diese Fähigkeit zu sagen vielleicht liege ich, vielleicht bin ich ja doch nicht so ganz richtig. Und das führt halt dazu, dass es mehrere Moscheen auf einem Fleck gibt anstatt eine große Moschee wo alle gemeinsam beten."

7.5.6 Religion und religiöse Orientierung

Die erreichten Interviewteilnehmer sind ausnahmslos stark religiös. Für sie spielt der Islam als Religion in ihrem Leben eine ganz zentrale Rolle. Das findet auch darin seinen Ausdruck, dass für alle Befragten die Sicherstellung der religiösen Unterrichtung ihrer Kinder ein wichtiges persönliches Bedürfnis ist.

Andererseits findet sich eine gewisse Diversität mit Blick auf die Frage, wie die Interviewteilnehmer persönlich mit Regeln und Geboten umgehen, in welchem Maße sie Abweichung von religiösen Vorschriften selbst praktizieren bzw. auch bei anderen tolerieren.

Die Grundpfeiler des Islam, insbesondere das Glaubensbekenntnis, das Bekenntnis zu Allah als dem einzigen Gott und zu Mohammed als seinem Propheten eint alle Interviewteilnehmer. Die weit überwiegende Mehrheit (n=54) sieht das regelmäßige Gebet als das entscheidende Merkmal eines gläubigen, guten Muslim an.

Auffallend ist in den Interviews allerdings, dass sich – auch hier entlang des Alters bzw. von Generationen – eine Differenz des Musters von Religiosität identifizieren lässt. Bei den eher älteren und geringer gebildeten Personen dominiert eine Haltung, die sich durch eine Forderung nach strenger Beachtung von Ritualen kennzeichnet, die offenkundig als Sicherheit und Orientierung bietende Option der leichten Identifikation dessen betrachtet wird, was von gottgefälligen Muslimen erwartet wird, ein einfaches Kriterium der Unterscheidung von "echten" bzw. "guten" Muslimen.

"Eine gute Muslim glaubt an Gott und weiß seine Rechte und seine Pflichten Gott gegenüber und sein, und weiß genau seine Pflichten und Rechte Menschen gegenüber, sich selbst gegenüber, der Familie gegenüber und wenn in diese Richtung so diese, diese Rechte und diese Pflichten richtig macht, dann ist er eine gute Muslim."

I: „So muss er auch beten?“

"Er muss auch!"

I: „Was ist, wenn er das nicht tut?“

"Kann guter Mensch sein, aber kein guter Muslim....Kein guter Muslim sein, nein. Er ist, er, er, er ist nicht klar mit seine Islam, es fehlt ihm was. Ja."

I: „Gilt das gleiche auch für Alkohol und Schweinefleisch?“

"Richtig. Eine Muslim darf nichts trinken und darf nicht Schweinefleisch essen. Wenn er mal isst, dann fehlt ihm von Islam etwas. Er hat eine defekte Islam. Eine Islam der ist defekt."

Ein Anderer greift auf die fünf Säulen des Islam zurück und nutzt das Bild der Säule, um die zentrale Bedeutung entsprechender Ge- und Verbote zu verdeutlichen.

„Das Gebet gehört zur Eigenschaft dazu. Es ist wie ein Gebäude mit vielen Säulen anzusehen. Fehlt eine Säule, fällt das Gebäude in sich zusammen. Deshalb kann man zwar Moslem sein, wenn eine Säule fehlt, aber man kann kein guter Moslem sein. Das Gesagte gilt in gleichem Maße für den Konsum von Schweinefleisch und Alkohol“.

Insgesamt ist auffallend, in welchem hohem Maße ein großer Teil der Befragten zur Begründung ihrer individuellen religiösen Haltung auf die Autorität des Koran und die wortwortlichen Inhalte der heiligen Schriften rekurriert, ohne diese historisch einzubetten oder selbst zu deuten. Die weit überwiegende Mehrheit der Befragten hat ersichtliche Schwierigkeiten, eine individuelle persönliche Haltung zum Glauben zu umschreiben, die sich nicht in erster Linie als ein Rekurs auf von außen gesetzte Regeln zu erkennen gibt. Benannt werden hier das Alkoholverbot, das Verbot des Genusses von Schweinefleisch, das regelmäßige Gebet und die Spende von Almosen an Arme und Bedürftige. Weiter werden Hilfsbereitschaft sowie, ganz allgemein, ein Lebenswandel als guter Mensch als Merkmale eines guten Muslim benannt, der sich nicht nur von Ungläubigen, sondern auch von "schlechten Muslimen" unterscheidet.

In Einzelfällen finden sich auch Haltungen, die einer Integration in die bundesdeutsche Aufnahmegesellschaft deutlich entgegenstehen. Insoweit zeigt sich auch in den qualitativen Interviews der in den Ergebnissen der standardisierten Erhebung beschriebene Zusammenhang zwischen Problemen einer Ausbalancierung von Nähe und Distanz zur Aufnahmegesellschaft einerseits und religiösen Haltungen andererseits. Recht drastisch wird dies von einem Teilnehmer im Zusammenhang mit der Frage zum Ausdruck gebracht, ob es vorstellbar sei, dass die Kinder muslimischer Eltern auch nicht muslimische Partner/innen wählen können bzw. dürfen.

I: „Wenn jetzt (äh) wir nen Szenario abspielen, ihr religiös erzogenes Kind ist im Erwachsenenalter angekommen und (äh) entscheidet sich für einen nicht muslimischen Partner. Wie würden sie das auffassen? Wie würden Sie da reagieren?“

"Ich würde nach den islamischen Kriterien reagieren. Ähm wenn mein Sohn eine nicht muslimische (äh) Partnerin wählt, dann ist das Ok, aber wenn meine Tochter einen nicht muslimischen Partner wählen würde, dann ist das äh also mit einer Strafe verbunden im Islam. Äh es ist natürlich schwer diese Strafe hier umzusetzen, aber das würden wir nicht akzeptieren."

I: „Wie lautet die Strafe?“

"Die Strafe...wenn sie das so leugnet ist sie eben keine Muslimin mehr, also ich weiß es jetzt nicht ganz genau was der islamische, die islamische Rechtslehre bei Frauen sagt, aber dem, einem Mann, also dass gibt es natürlich meistens nicht, könnte es auch auf eine Hinrichtung... also kommen."

I: „Sie sagen also die Strafe, wenn eine Muslimin einen nicht muslimischen Partner auswählt könnte die Hinrichtung sein?“

"Bei einer Frau, weiß es nicht. Frauen werden nicht hingerichtet, eigentlich im Islam."

I: „Aber die Strafe könnte kommen?“

"(pff)...Ja. Das ist schon ganz hart, also da gibt es bestimmte Regeln. Die Hinrichtung ist auch eine Regel des Islams ähm die greift manchmal ein."

Hier wird in extremer Form der Rückbezug zum islamischen Recht hergestellt, der einem Verständnis nicht nur im Wege steht, sondern eine deutliche Tendenz erkennen lässt, Grundpostulate einer freiheitlichen Grundordnung in Frage zu stellen. Dies deutet darauf hin, dass wir mit dieser Stichprobe auch in Teilbereichen jene Elemente der muslimischen Migrantenumilieus erreicht haben, in denen die Frage der Zwangsverheiratung bzw. der

Sanktionierung der Missachtung des elterlichen Partnerwunsches ein virulentes Problem darstellt.

Demgegenüber findet sich in nur wenigen Fällen (n=6) eine stärker individualisierte Auffassung, für welche die Regeln des Islam zwar eine Orientierungsfunktion besitzen, deren Befolgung alleine macht aber nicht einen guten Moslem aus. Zur Kennzeichnung dessen, was einen guten Moslem ausmacht, beziehen die Befragten dieser Gruppe sich oft auf den Topos des "guten Menschen".

"Das ist schwer zu sagen. Niemand weiß was ein guter Moslem ist. Aus meiner, aus meinem Verständnis was ein guter Moslem ist kann man, kann man das äh schwer beurteilen. Ein guter Moslem ist nicht jemand der fünf Mal am Tag betet oder der nicht die Moschee verlässt oder so, ein guter Moslem ist (atmet schwer aus, überlegt kurz) jemand der, also im Türkischen sagt man immer jemand der nichts Schlechtes in seinem Herzen hat."

Dies zeigt sich auch in einem weiteren Beispiel, in dem der Teilnehmer auf seine individuelle Beziehung zu Gott rekurriert, die sich ebenfalls nicht auf äußerlich beobachtbare Verhaltensweisen reduzieren lasse, sondern eine innere, ethisch-moralische Basis habe. Von ihm wird ein Bekenntnis zu religiösen Regeln, wenn dies gleichwohl mit unmoralischen, in religiöser Hinsicht negativ zu bewertenden unethischen Handlungen einhergehe, für verlogen und problematisch erachtet, während ein Verstoß gegen Gebetsregeln oder das Alkoholverbot auch mit einem "an die Gebote des Islam halten" einhergehen kann. Dies kann als Forderung nach Aufrichtigkeit im Alltagsleben bezeichnet werden. Betont wird hier zudem die Relevanz einer individuellen Beziehung zwischen dem Gläubigen und Gott.

"Das kann man so nicht reduzieren, äh auf so eine einfache Formel auf solche Sachen die teilweise oberflächlich sind. Also wir wissen von Leuten, die kein Schweinefleisch essen, die kein Alkohol trinken und die ihre fünfmaligen Gebete machen, aber die hoch ungerecht sind in dieser Welt, dass sind sogar Führer von Regimen, die diese Grundprinzipien, die Sie gerade gesagt haben, einhalten und äh wirklich Diktatoren sind in ihrem Land und auf der anderen Seite finden wir Leute, die vielleicht nicht beten, Alkohol trinken aber sich an Gebote des Islams halten. Meine Erfüllung des Gebets ist eine Verpflichtung zwischen mir und meinem Herrscher aber ..Gott zu dienen bedeutet dem Schöpfer zu dienen."

Ganz ähnlich auch die Äußerung eines weiteren Interviewpartners aus dieser Gruppe der stark gläubigen, aber individualisierten Glaubenshaltung:

"Ja und die anderen Regeln, die ich zur Zeit ja mach, kommt alles später. Wenn man liest, wenn man, wenn man forscht, dann kommt man auch auf die Einzelheiten, aber als Erstes würde ich von keinem Menschen erwarten, dass er nicht Alkohol trinkt, dass er nicht Schweinefleisch ist, dass er von vor an fünf mal am Tag betet soll, dass sind nicht erste Regeln die man von einem Mensch erwarten sollte. Man sollte erst mal Mensch sein, der für gesamte Gesellschaft nützlich ist, danach kommt, kommen die Einzelheiten."

Ein anderer der jüngeren Teilnehmer (28 Jahre) benennt hier das Problem der Ritualisierung bei gleichzeitigem Verhalten, das dem Gebot eines moralischen Lebenswandels nicht entspricht, als eine Variante von Unehrlichkeit bzw. Unaufrichtigkeit, um die Fragwürdigkeit einer starren Fixierung auf Regeln zu untermauern. Gleichzeitig dokumentiert dieser junge Mann seine tiefe religiöse Verbundenheit und eine innere Suche, die auch durch Lektüre der heiligen Schriften nicht einfach zu einem Ergebnis zu kommen vermag.

"Gott hat zum Beispiel im Koran gesagt, du sollst fünfmal beten. Weiß ich selber. Der Moslem der fünfmal betet, und dann trotzdem Hass, und Unruhe stiftet, kann er guter Moslem sein? Zweifel ich dran. Da hab ich lieber einen Moslem, der, nicht fünfmal betet aber dafür, neutral bleibt. Also, neutral in dem Sinne dass er keinen Hass verbreitet und keinen Unfrieden und Unruhe stiftet. Und, andererseits, wer bin ich überhaupt dass ich so was sagen kann, beispielsweise. Bin ich Gott, der

über seine eigenen Forderungen besser Bescheid weiß? (Pause) Nein! Und wenn ich seine Schriften nutze, dann kann ichs nur auf eine Art nutzen, die mein Verstand, mein menschlicher Verstand verstehen kann. Und die Schriften haben so viele Differenzen, so viele Lücken ... Ich weiß nicht, wie ein guter Moslem sein kann. Ich strebe es, ist auch vielleicht son Problem von mir selbst, ich strebe es zwar an, aber ich weiß nicht wohin."

Ein weiterer Teilnehmer betont seine persönliche Toleranz und Offenheit in der Weise, dass er zwar selbst entsprechenden Regeln des Koran streng folgt, diese aber nicht als das Kernelement seines Glaubens ansieht, sondern als eine vernunftbegründete, mit der Religion in Einklang stehende Variante der Führung eines gesunden und geordneten Lebens.

"Der Islam gibt ja eigentlich vor, dass man die Güte eines Moslems, bzw. eines Glaubenden nicht allein an dem Äußeren und an seinen Verrichtungen usw. messen kann. Das ist eine zutiefst individuelle Geschichte. Es ist, also wenn jemand das für sich individuell so auslegt, beispielsweise ‚Ich möchte mein Kopftuch tragen‘ ich möchte das so und so machen, wie ich das empfinde, wie ich das erlebe, dann ist das, denke ich, in Ordnung. Wie wenn jemand sagt, ich empfinde das so und so. Und deshalb steht es mir nicht zu, zu sagen, du bist ein besserer und du bist ein weniger guter Moslem. Zu sagen das, denke ich, ist allein die Entscheidung Gottes..... Und bei Alkohol wissen wir ja, was der Prophet hier gesagt hat: Für die, die es wissen, steckt darin Gutes – sinngemäß jetzt – und für die, die es damit nicht umzugehen wissen, steckt sehr viel Unheil und sehr viel Schlechtes drin. Und das, denke ich, ist auch jedem selbst überlassen. Ich persönlich trinke es nicht, konsumiere es nicht. Ich persönlich esse auch kein Schweinefleisch, achte darauf, dass ich kein Schweinefleisch esse, und bilde mir auch ein, dass ich auch sehr viele, ja, wissenschaftliche Belege dafür habe, warum ich das nicht tun soll und werde. Von daher habe ich damit auch keine Schwierigkeiten. Und es ist auch kein Widerspruch."

Auch hier findet sich eine Auseinandersetzung mit Regeln. Deren Handhabung wird als letztlich individuelle Sache, eine persönliche Entscheidungen angesehen. Eine Ausgrenzung anderer aus solchen Gründen wird als einen Übergriff in einen Entscheidungsbereich angesehen, der Menschen nicht zusteht (das ist allein Sache Gottes).

Auch diese Haltungen enthalten immer wieder Ausführungen zur Suche nach dem richtigen Leben, dem gottgefälligen Dasein, aber in einer Form, welche sich von der Rigidität der Befolgung dessen, was äußerlich leicht erkennbar damit auch für andere leicht beurteilbar ist löst, indem innere Werte, ohne Entwertung der Regeln selbst, hervorgehoben und die göttliche Instanz als eigentlich entscheidend betont wird.

Insgesamt zeigt sich hier also eine Ausdifferenzierung der Religiosität, mit der innerhalb der Gruppe der deutlich religiös orientierten Muslime – nur solche wurden hier erreicht – abseits der in den standardisierten Erhebungen vorgenommenen Unterscheidung zwischen Traditionalismus, Orthodoxie und fundamentalen Orientierungen – noch eine weitere Form erkennbar wird, die als Individualisierung einer strengen Gläubigkeit bezeichnet werden kann (im Gegensatz zu einer Autoritätsorientierung), als individuelle Flexibilität innerhalb einer starken religiösen Prägung, die ansonsten auch durchaus orthodoxe Züge trägt.

Der Aspekt der Ausgrenzung anderer Muslime als nicht zugehörig, als "schlechte, nicht echte Muslime", was ja ein wichtiges Element fundamentaler Orientierungen in Abgrenzung zu Orthodoxie darstellt, findet sich nur in der ersten Gruppe derer, die eine strenge Anlehnung an Rituale und Autoritäten propagieren.

Bei einem Teil von ihnen findet sich auch die pauschale Abwertung westlicher Gesellschaften, die als moralisch wenig Halt bietend und eine ständige Gefährdung betrachtet werden. Diese Form der Kritik westlicher Lebensart ist zum einen in der Gruppe der älteren, stärker an Ritualen Orientierten in einer Weise erkennbar, die nicht als pauschalisierte Zurückweisung von

Personen, sondern als eine mahnende Problematisierung einer sich abzeichnenden moralischen Fehlentwicklung angesehen wird, die u.a. für die im Westen lebenden Muslime immer wieder auch Versuchung und Gefährdung bedeute.

Bei jüngeren Menschen findet sich hier aber auch eine Variante, die individuelle Freiheiten im Westen als Ausdruck von Beliebigkeit, als Fehlen von Werten und Orientierungspunkten wahrnimmt und insoweit das "Westliche" als dekadent, verkommen und moralisch unterlegen ansieht, was für sie selbst eine ständige Herausforderung bedeute. In den weiteren Darstellungen der Ergebnisse wird in einem gesonderten Abschnitt auf solche Argumentationsfiguren im Kontext einer Analyse individueller Dynamiken und Hintergründe der Etablierung fundamentaler Orientierungen noch im Detail eingegangen.

7.5.7 Islamismus und Extremismus

Für alle Befragten ist das Thema Islamismus und Radikalisierung – hin zu einem gewaltbejahenden und -bereiten Extremismus – nicht nur im Kontext islamistisch-terroristischer Vorfälle, sondern in unterschiedlichen Facetten ein bedeutsames Thema, zu dem sie eine Auffassung besitzen und das für eine Mehrheit auch in ihrem persönlichen Alltag präsent ist.

Was unter Islamismus bzw. islamischem Extremismus verstanden werden sollte, ist bei den Befragten recht deutlich konturiert. Sie beschreiben hier übereinstimmend Formen einer Radikalisierung, die durch die Vision einer doktrinären, von Intoleranz geprägten Gesellschaft geleitet sind, die keine andere Vorstellung von gesellschaftlichem Leben und Moral neben sich duldet.

„Diese Organisationen sind radikal, weil sie ihre Vorstellungen, ihre Ansichten anderen mit Gewalt aufzwingen wollen. Und das Recht brechen und sich dadurch vom Islam distanzieren. Menschen sind Gewalt und Unterdrückung ausgesetzt, und setzen sich zur Wehr. Man kann es verstehen aber nicht legitimisieren. Sie sehen lediglich schwarz und weiß, also gut und böse. Da sie nicht die Bösen sind, sind diejenigen die Bösen, die sie bekämpfen“.

Die Befragten beschreiben, teilweise aus eigener Anschauung, dass es Religionsgelehrte und Prediger gebe, die auch in Deutschland in einigen Gemeinden entsprechende Positionen vertreten. Zu deren Beschreibung greifen sie unter anderem auf den in den Medien und den politischen Debatten gängigen Begriff des Hasspredigers zurück.

"Es gibt eben verschiedene ähm Gelehrte und äh Denker im islamischen Glauben äh die sagen äh solange wir nicht die Macht haben, können wir nicht äh unsere Religion richtig praktizieren, deswegen muss man die Macht ergreifen und jeden unterdrücken. Es gibt davon einige sehr wenige nach meinem Ersehen, aber es gibt welche."

„Die Hassprediger predigen, dass das westliche, demokratische System gottlos ist, und dass man die Ungläubigen bekämpfen muss“.

Mehrfach wurde von den Befragten auf bestimmte Gemeinden verwiesen, in denen eine Lehre vertreten wird, die sich durch Abgrenzung von der deutschen Gesellschaft und eine deutliche Ideologie der Ungleichheit bis – im Extremfall – hin zu einer menschenverachtenden Gesinnung gegenüber den Ungläubigen kennzeichnen lässt. Der Mehrzahl der befragten Muslime ist bekannt, an welchen Orten entsprechende Prediger zu finden sind und welche Positionen dort vertreten werden. Einer der Befragten beschreibt dazu, in Abgrenzung zur eigenen Moscheegemeinde, eine andere Moschee, die er als "Hassmoschee" charakterisiert, die aufgesucht werden könne, um eine ggfs. schon bestehende Haltung weiter zu bestätigen, um wie er es formuliert "Hass auftanken" zu können.

"Hassmoscheen wie zum Beispiel die XXYY-Moschee beispielsweise. Diese sind natürlich, wie gesagt, das ist keine Dialog-Moschee, das ist eine, da geht man hin um Hass aufzutanken und nicht um Harmonie aufzutanken."

Einer der Befragten berichtet dazu konkret über die Aussagen eines Predigers, die ihn schockiert hätten und die er als Hasspredigt umschreibt.

"Er hat von sich Sachen gegeben, die mich sehr schockiert haben, als aktiver Muslim äh vom keinem anderen also bis jetzt gehört habe, also so ein Hassprediger, das sind aber die absolute Minderheit, die äh sieht man vor allem im wahabitischen, salafitischen Milieu sieht man sie womöglich, mehr trifft man sie da, mehr als in anderen äh zum Beispiel."

I: „Was hat er denn gepredigt? Wenn sie sagen, sie waren geschockt?“

"Äh zum Beispiel dass ähm Nicht-Muslime ähm...dass Nicht-Muslime kein Recht haben, ah, kein Recht auf Leben, kein Recht auf Besitz, dass also erlaubt ist, dass sie ihr Leben äh.. wenn man ihr Leben nimmt ist das, ist das keine Sünde, also Freivögel mit anderen Worten. Das ganze Diskussion ging darum, dann hatte er das natürlich argumentiert, wieso das so ist."

Hinsichtlich der tatsächlichen Größenordnung einer Bedrohung durch islamischen Extremismus im Sinne des Risikos religiös-politisch motivierter Gewalt gehen etwa ein Drittel der Befragten davon aus, dass ein solches Risiko in Deutschland kaum oder gar nicht bestehe. Ein weiteres Drittel vermutet ein zwar bestehendes, aber eher geringes Risiko. Einer der Interviewten argumentiert, dass es sich um eine kleine Gruppe von organisierten Muslimen handle (wobei er dies in seine Vorstellungen von kleinen Zahlen kleidet), die aber einen umfassenden Vertretungsanspruch artikulierten, was in der einheimischen Bevölkerung zu einer Wahrnehmungsverzerrung und negativen Folgen für andere Muslime führe.

"Aber diese Personen, unter zehn Prozent, glauben, dass sie auch die restlichen neunzig Prozent (der Muslime) repräsentieren. Alleine das Bestehen solcher Organisationen stellt eine Barriere für die Integration der hiesigen ausländisch-moslemischen Bevölkerung dar. Die Deutsche Bevölkerung hat diese Menschen im Blickfeld. Sieht diese Menschen. Sieht sie auf der Strasse. Diese Menschen sind in Hamburg vielleicht tausend, vielleicht zweitausend Leute, aber es gibt in Hamburg über hunderttausend ausländisch-muslimische Menschen, aber auch diese sind Moslem heißt es. Wir, als die moslemische Gesellschaft, befürworten solche, und deren Agieren nicht. Ich für meine Person akzeptiere sie überhaupt nicht."

Ein letztes Drittel nimmt eine ernstzunehmende Gefahr von Gewalt, nicht nur für die einheimische deutsche Bevölkerung, sondern auch für die Mehrheit der Muslime wahr, die sich als eher friedfertig darstellen. So beschreibt einer der jüngeren Erwachsenen aus seinem unmittelbaren Umfeld im universitären Bereich, wo seiner Wahrnehmung nach ernstzunehmende Potenziale radikalierter und gewaltbereiter Muslime leben, die Existenz von Gewaltbereitschaft, die sich auch gegen "Glaubensbrüder und -schwestern" richten kann.

"...da muss man sich nur mal das aktuelle Geschehen ansehen sprich die, die Verurteilten im Prozess des 11. Septembers, die aus Harburg kamen.... Ich hab viele Kommilitonen die auch aus Harburg kommen, die allgemein aus dem Süden Hamburgs kommen und die auch sehr gut mit diesen Menschen in Kontakt gekommen sind oder auch weiterhin noch Kontakt zu diesen Menschen haben. Und die sind sehr wohl dazu geneigt Gewalt anzuwenden auch gegen ihre eigene Religion und gegen ihre eigenen Brüdern und Schwestern."

Hinsichtlich einer möglichen Distanz der Befragten selbst zu demokratisch-freiheitlichen Strukturen zeigt sich zunächst, dass eine Abweichung von Grundprinzipien der entsprechenden Strukturen in der Bundesrepublik – beschränkt auf die eigenen Milieus der muslimischen Migranten – von Einzelnen durchaus als Option gesehen wird. Die Ausdehnung gesellschaftlicher und politischer Gestaltungsvorstellungen, die sich an den Regeln des Islam orientieren, teilweise unter Bezug auf die Scharia als normative Richtschnur und Gesetz, über

die eigenen Milieus hinaus auf die deutsche Gesellschaft insgesamt, wird zwar von einigen als wünschenswert gesehen, aber als unrealistische Zielsetzung bis auf wenige Ausnahmen – auf die in den Falldarstellungen noch eingegangen wird – zumeist nicht weiter verfolgt.

Neben den bereits dargestellten Ausführungen eines Teilnehmers zur Frage der Partnerwahl, in der sich solche Tendenzen dokumentieren, formuliert ein anderer Interviewpartner die aus einer solchen Haltung resultierende Hinwendung zu einer Option islamisch strukturierter Parallelwelten in etwas verallgemeinerter Form. Seine diesbezüglichen Äußerungen sind dabei – vermutlich auch angesichts der selbst erkannten Problematik solcher Äußerungen – eher verhalten, gleichwohl aber in ihrer Grundausrichtung deutlich.

"Also wenn man mit einer religiösen Ansicht politische äh Sachen verfolgt und die durchsetzen will, die nichtdemokratisch sind da wird man schon auf große Hindernisse stoßen... Ja."

I: „Was das Ausleben Ihrer eigenen Kultur anbelangt?“

"Ja, (pff) also man kann eigentlich in seiner eigenen Umgebung die kulturellen Werte durchsetzen. Da sind eigentlich wenige Probleme. Aber, also ...wenn man es aber auf der kollektiven Seite eben auf in der gesamten Gesellschaft durchsetzen will, dann wird man natürlich auf jeder Hinsicht große Probleme bekommen, weil die eigene Person auch nicht mehr eine eigene ähm also ... einwandfreie Kulturansicht haben, weil jeder von einer verschiedenen Kultur kommt, jedes Haus hat eine verschiedene Kultur äh. ...aber sonst, wenn man das in der eigenen Umgebung macht, da gibt es eigentlich wenige Barrieren."

Im Vordergrund steht für die überwiegende Mehrzahl der Befragten die Thematisierung einer Gefahr, die solchen Tendenzen, die ihrer Ansicht nach in Deutschland durchaus bestehen, mit Blick auf mögliche negative Einflüsse auf die Lebenssituation der in Deutschland lebenden Muslime beigemessen wird.

"Und in Deutschland ist es so, die [Islamisten] haben das erreicht, dass die Moslems als, hier von den Mitbürgern, von den Deutschen als etwas Schlechtes, als etwas Negatives empfunden, empfunden werden, dass haben sie damit erreicht. Also die haben auf der Welt und in Deutschland sehr Schlechtes getan."

Es dominieren bei der überwiegenden Mehrheit (n=42 der Befragten) Äußerungen, die neben einer Distanzierung von Gewalt und Terror regelmäßig betonen, wie schädlich islamische Extremisten – sowohl von ihnen verübte Terroranschläge als auch deren Propaganda und deren Forderungen, wie sie u.a. als von Hasspredigern vertreten beschrieben werden – für die in Deutschland lebenden Muslime insgesamt sind.

Immer wieder taucht dabei der Topos vom Generalverdacht auf, mit dem Muslime belegt würden. Dieser erschwere das Alltagsleben und die Anerkennung in der deutschen Aufnahmegesellschaft und könne zur Marginalisierung beitragen.

"Also, man kriegt es ja selber hier mit. Wenn irgendwelche Sachen, gemacht werden, dann sind wir eigentlich diejenigen die darunter leiden. Weil diejenigen die das machen, die sind dann weg, oder waren ein zwei Personen aber, die darunter leiden ist ne ganze, die ganzen Muslime auf der ganzen Welt."

N=27 der Befragten sprechen die Problematik eines solchen Generalverdachts sowie die negativen Folgen in ihrer unmittelbaren sozialen Umgebung ganz direkt an. Als Beispiel sind im Folgenden die Äußerungen eines der befragten Imame wiedergegeben, der die Erfahrungen eines seiner Gemeindemitglieder beschreibt, die als Reaktion des Umfeldes in Form einer konkretisierten sozialen Exklusion umschrieben werden können und auf der Seite des betroffenen Muslim mit Rat- und Hilflosigkeit verbunden war.

"Ähm, am 11. September (überlegt kurz)... nächste Tag eine meine Mitglied um 6 Uhr ging zu seine Arbeit, aber um 6 Uhr auch sein Nachbar ging zu Arbeit und sie haben jeden Tag sich getroffen, nee(?), und in diese Tag meine Mitglied von diese Moschee hat gesagt zu Nachbar: „Guten Morgen!“, da hat die, die, der, der Rucken so gedreht und hat nicht geantwortet, und mit diese Mann, diese, diese Mitglied von unserer Moschee hat vieles früher Tee zusammen getrunken, mh Kuchen zusammen gegessen, Kaffee getrunken, in einmal, mit einmal, in einem Tag, da kam er abends bei mir und sagte: „Imam, was ist los? Der hat mir die Rucken gedreht und hat mir nicht geantwortet.“

Ein weiterer Befragter berichtet recht plastisch über eigene diesbezügliche Erfahrungen der Art, dass er persönlich aufgrund der Vorfälle des 11. September seine Arbeit verloren hat.

"Also ich hab keine Schwierigkeit meine Religion auszuüben. Also ich wurde äh ich bin ein Opfer des 11. Septembers, ich wurde entlassen aufgrund des 11. Septembers habe mich selbständig gemacht und kann natürlich jetzt meine Religion so ausüben, wie ich's möchte. Ich fühle mich in meiner Weise nicht beschnitten meine Religion auszuüben, ich kann beten wo ich möchte und alle anderen religiösen Praktiken auch ausüben."

I: „Können Sie das vielleicht etwas ausführen, was Ihnen da widerfahren ist?“

"Ja das fiel natürlich unter den großen Generalverdacht und ich war in einer großen deutschen Luftfahrtgesellschaft äh im Beratungsbereich tätig und hatte dementsprechend auch nen Sicherheitsausweis mit Zugriff oder Zugang zu sämtlichen sensiblen Bereichen an Flughäfen etc. und ich wurde nach dem 11. September auch erst angestellt und bin dann wohl aufgrund einer Sicherheitsüberprüfung irgendwie aufgefallen, weil ich nen Bart hab und irgendwie fünf mal am Tag bete und zum Freitagsgebet geh und das stellte wohl ein zu großes Risiko für die keiner seine Hand ins Feuer legt will. Also ich kann die Leute da auch verstehen, die mich entlassen haben (lacht ein bisschen) aber aufgrund der medialen Präsenz und der ... Hetze gegen die Muslime ist das natürlich eine ganz natürliche Reaktion so was zu tun."

I: Trotz solch einer Reaktion seitens des Arbeitgebers, schätzen Sie das als verständlich ein?

"Ja von Seiten der Person die das macht... man muss natürlich, man muss ehrlich sein, ne? Natürlich auch betrachten, wie, wie die Bevölkerung sich in Deutschland uns betrachtet, sie sieht, sie bekommt die Information über uns durch die Medien die wir haben und ähm ...wenn wir uns die Mediensituation angucken, dann haben wir teilweise selber Angst vor uns selbst. Ja, wenn man davon ausgeht, dass das so ist, wie es geschrieben wird von denen, wenn man keine andere Information hat und auf der Grundlage Entscheidungen zu treffen für einen sicherheitsrelevanten Bereich im Flughafen, wobei gesagt werden muss, dass in dem Moment wo man zum Beispiel für die Lufthansa arbeitet unterschreibt man sowieso eine Klausel in der zu jedem Zeitpunkt bei Sicherheitsbedenken eine Entlassung, eine fristlose Kündigung, glaub ich, möglich ist. Das ist einfach so und das ist auch gut so, dass es so ist. Das... und wenn ich ähm mich in die Lage versetze der Leute, die mich beurteilen müssen, mit dem Wissen was sie haben und sie haben nicht viel Wissen, das weiß ich...Man kann vielleicht ähh den Leuten vorhalten, dass sie sich nicht Mühe machen mehr Wissen zu erlangen, aber woher sollen sie das Wissen kriegen, wenn wir Muslime in Deutschland es ihnen nicht richtig vorleben? Und das haben wir vierzig Jahre nicht gemacht. Insofern ist es sicherlich hart für mich und es ist auch ungerecht, ich habe siebzehn Jahre bin ich zur Schule gegangen, ich habe als eines der besten Diplome meine, meinen Abschluss gemacht und ähm es ist quasi nen Traumjob von mir gewesen, dass auszuüben Unternehmensberater oder IT-Berater bei der Lufthansa zu werden und dann nach nem, nicht mal nem halben Jahr gekündigt zu werden ohne Chance auf Wiedereinstellungen im gleichen Bereich ist natürlich hart, ist Schicksal, aber es ist Realität in diesem Land und wir müssen uns natürlich fragen, wie denn auch ... es sind beide Teile mit Schuld. Ja?"

Hier dokumentiert sich einerseits ein Verständnis für das Bestreben nach Sicherheit, dem der Befragte hier in seiner Sicht zum Opfer gefallen ist, wie auch andererseits eine Enttäuschung über die Zerstörung eigener Entwicklungsoptionen, an der "beide Seiten" in seiner Sicht Schuld tragen.

Insgesamt betrachtet zwar ein erheblicher Teil der in diesem Sample erreichten Muslime die westliche Gesellschaft und deren Moral mit einer gewissen Skepsis und Distanz. Dies gilt für

die Älteren unter den Befragten in besonderem Maße, bei denen diese Wahrnehmung in der Tendenz zu einem Rückzug auf die Eigengruppe beiträgt.

Für die Mehrzahl der Befragten gilt indessen zugleich, dass sie sich kritisch gegenüber gewaltaffinen Varianten von politischer Agitation und Islamisierung positionieren, die sie sowohl in Bezug auf die Gemeinschaft der Muslime als auch bezogen auf die deutsche Aufnahmegesellschaft für gefährlich halten, weswegen sie sich davon überwiegend recht deutlich distanzieren. Dass Formen einer politisch-religiösen Radikalisierung auch in Deutschland tatsächlich stattfinden, wird von der Mehrheit indessen eindeutig bejaht.

"Es existieren (in Deutschland) politische (islamische) Vereine, die in ihren Herkunftsländern illegal sind, und versuchen sich hier als legal darzustellen. Zweitens gibt es so religiöse Gruppen. Obwohl sie eine absolute Minderheit darstellen, scheint es so, als ob sie in der ausländischen Gesellschaft eine recht hohe Anhängerschaft hätten. Nun, und wenn die deutsche Gesellschaft über die Ausländer spricht, dann stehen diese beiden Gruppen im Vordergrund. Solche Gruppen sind sehr radikal, und diese Gruppen stellen in ihren Herkunftsländern illegale Gruppen dar, hier jedoch stellen sie sich so dar, als ob sie legal wären. Das es hier solche Vereine gibt, ist sowohl für Deutschland sehr gefährlich, als auch für die Herkunftsländer."

Der Umfang eines solchen extremistischen Potenzials in Deutschland wird recht unterschiedlich beurteilt. Weiter finden sich auch divergierende Ansichten darüber, wie eine islamisch geprägte, als extrem bis hin zur Gewaltakzeptanz zu kennzeichnende Haltung zustande kommt, welche Faktoren dafür entscheidend sind. Bei den Ausführungen zu dieser Thematik rekurren die Befragten sowohl auf eigene Erlebnisse und Erfahrungen als auch auf Wahrnehmungen in ihrem unmittelbaren sozialen Umfeld, das sie quasi als Experten aus der Binnensicht hier beschreiben.

In Bezug auf den Befragten persönlich aus eigener Anschauung vertraute soziale Milieus wird beispielsweise darauf hingewiesen, dass in einzelnen Moscheen in der näheren Umgebung ein politisch-ideologischer Islam mit deutlich antidemokratischen Zügen vertreten wird. Dies wird als problematisch und – wegen der sowohl für Einzelne als auch für die Muslime insgesamt nachteiligen Folgen – mit Sorge betrachtet. So berichtet einer der Teilnehmer, dass er sich bei der Wahl seiner Moschee bewusst nicht zu Einrichtungen begibt, die in diesem Sinne den Islam politisieren.

"Was ich persönlich sehr bemängelt ist, das es sehr viele untergeordnete Einrichtungen, Institutionen, in Anführungszeichen Moscheen gibt, die dann auch teilweise, auch leider ääh (überlegt) den Kern der Religion verlassen, und letztlich auch sehr politisch und sehr, auch länderpolitisch ja belastet sind, so dass es da auch schon zu Schwierigkeiten kommen kann, oder auch Konfliktbereichen kommen kann."

Die subjektiven Vorstellungen über Hintergründe und daran anknüpfende Erklärungsansätze sind recht weit gespannt. Sie reichen von dem Verweis auf ein grundlegend falsches Verständnis des Islam, das solche Formen von Radikalisierung kennzeichne, über Benachteiligungs- und Diskriminierungserlebnisse in Deutschland, die sowohl individuell gemacht als auch als kollektive Marginalisierungswahrnehmung bezogen auf Deutschland erlebt werden, bis hin zur Relevanz der Umma auf internationaler Ebene und der Skandalisierung einer dem Westen zugeschriebenen Benachteiligung der Muslime, die zum einen dessen "Verlogenheit" dokumentiere als auch zum anderen emotionale Betroffenheit, Distanzierung und Radikalisierung nach sich ziehen könne. Solche auf globale Gegebenheiten verweisenden Wahrnehmungen reichen im Einzelfall bis hin zu Verschwörungstheorien, die in terroristischen Übergriffen und ihrer vermeintlich medial falschen Darstellung ein Moment des gezielten

Versuchs der Exklusion und Marginalisierung der Muslime der Welt durch den Westen vermuten.

Ein Beispiel für eine Sichtweise, die in erster Linie das religiöse Fehlverständnis in den Vordergrund rückt, sind Äußerungen eines Befragten, der darauf verweist, dass Radikalisierungen als Ausnutzung mangelnden Wissens um religiöse Regeln und Prinzipien zu verstehen seien.

„Radikale sind Menschen, die in gewissem Maße den Islam nicht verstanden haben. Der Islam verbietet es, radikal zu handeln, Menschen zu töten oder zu verletzen. Das sind Menschen, die den Islam zu ihrem eigenen Vorteil ausnutzen. Es gibt weltweite Missstände, die von bestimmten Menschen ausgenutzt werden, andere zu radikalisieren“.

Ähnlich wie dieser Befragte, der eine klare Trennlinie zwischen Radikalisierungstendenzen und einem in seinem Sinne richtigem Verständnis des Islam zieht, beschreibt auch eine weitere Person, dass der Islam selbst nicht zur Legitimation terroristischer Handlungen verwendet werden dürfe, was zu einer religiös begründeten Distanzierung von Extremismen führt, die als dem Islam abträglich angesehen werden.

„Diese Sachen sind nicht im Namen des Islam. Ein Moslem ist niemals in Bestrebungen verwickelt, die dem Islam schaden. Deshalb akzeptiere ich diese Menschen nicht als Moslems“.

Ein weiterer Befragter sieht diesbezüglich eine wesentliche Ursache in einer unkritischen, ahistorischen Rezeption des Koran und der heiligen Schriften, die er letztlich als mangelndes Verständnis kennzeichnet, von dem er sich persönlich abgrenzen möchte, das aber als Sichtweise unter Muslimen, so seine kritische Beobachtung, durchaus existiert.

"Wenn man sich da die Geschichte anguckt gab es durchaus Sachen die sehr radikal äh, beschlossen wurden. Das hängt aber mit der Geschichte zusammen weil damals die Mongolen einmarschiert sind und sehr viele Leute der Gesellschaft abgeschlachtet haben. Entsprechend gibt es eine religiöse Reaktion die durchaus radikal ist. Also es gibt Sachen im Islam, die einen Ursprung haben. Man muss sie aber auch betrachten woher kommt das und warum, gibt es das. Und diese Menschen, das ist leider sehr oft zu sehen, die leben immer noch in der Vergangenheit. Sie beziehen sich auf solche Werke auf solche Menschen, die bestimmte Ansichten hatten, die auch begründet waren zu der Zeit, die aber nicht mehr zeitgemäß sind. Und das ist wieder ein Zeugnis davon dass man ein mangelndes Verständnis hat. Der Koran beschreibt so was mit einer Metapher er sagt: Wie Esel die Bücher tragen. Also sie verstehen nicht, was sie da haben, also was sie tragen."

In eine ähnliche Richtung gehen die Erfahrungen eines weiteren Befragten, der hinsichtlich radikaler Muslime auf mangelnde Bildung und damit einhergehende Naivität und leichte Beeinflussbarkeit hinweist.

"Dann gibt's natürlich auch diejenigen die ganz naiv... die fühlen sich dem Islam hingezogen und sind irgendwie auch von den Eltern einigermaßen islamisch erzogen worden, und dann stoßen sie halt in so ner Gruppe hinzu. Ähm, die dann irgendwie sagt ja das ist richtig, das ist falsch. Und die machen halt einfach naiv mit, und wiederholen einfach nur diese Worte, dann, sind sie ja auch mit dabei.... wenn man versucht sich mit denen zu unterhalten dann, ist das so als wenn, sobald man selbst redet, machts bei denen so Klick, und dann gucken sie nur, tun sie so als wenn sie zuhören aber man merkt: Sie hören gar nicht zu weil sie auch danach gar nicht darauf eingehen was man so gesagt hat, und wenn sie merken dass der eine ausgesprochen hat, dann machts wieder Klick, und dann fangen sie an wieder zu erzählen. Sprich, sie geben nur. Das ist im Endeffekt so ne Art Monolog. Sie wollen nur sonstwas erzählen, wie schlimm die Amerikaner sind und sonstwas. Viele, sind auch, oder viele von denen, von denen ich das mitbekommen hab, die (überlegt kurz) hatten, denen ging es auch in der Schule überhaupt nicht gut. Sehr stark kommt das dann auch von der Schule oder wie sie in den Schulen behandelt wurden. Ähm, noch dazu, viele von denen sind wirklich nicht Leute die viel Zeitung lesen, die sich wirklich beschäftigen. Ich mein, die sind in ihrer Illusion gefangen."

Neben individueller Unkenntnis und intellektuellen Defiziten werden als Hintergründe von Radikalisierungsbestrebungen von einigen Befragten auch aktuelle Gegebenheiten der westlichen Gesellschaft, so auch Deutschlands, angeführt, die als individuelle Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen zu umschreiben sind, von denen Bildungsdefizite, wie sie der o.a. Befragte benannte, nur einen Teilaspekt darstellen.

"...weil ihnen Schaden zugefügt wurde, und sie sich rächen wollen. Es ist wie eine Kettenreaktion. Einem wird Schaden zugefügt, die rächen sich dafür, worum andere sich wiederum für die Racheaktion rächen".

"Hass ist der Nährboden im Endeffekt für Radikalität ... und Hass entsteht ja auch da, wo Neid entsteht, wo Ausgrenzungen entsteht, wo äh wo man benachteiligt wird und so oder auch wo einem was Schlechtes angetan wurde und so Schlimmes angetan, Unterdrückung ist und das sind eben Sachen die ... die Menschen zu radikalen Menschen machen. Menschen die nicht eine große Hoffnung haben in den Menschen an sich, die keine Hoffnung auf Veränderung sehen und das sind halt die Menschen die dann schneller in die Radikalität abdriften."

Ein weiterer Aspekt, der von einer größeren Anzahl Befragter als Hintergrund von Ablehnung und als Anknüpfungspunkt für Radikalisierungen beschrieben wird, ist die Wahrnehmung des Westens als moralisch beliebig oder verkommen und damit verknüpfte Vorstellungen von einer Gefährdung der eigenen Moral. So beschreibt einer der Teilnehmer die Konfrontation mit der "Sünde" in westlichen Gesellschaften, die seiner Erfahrung nach geeignet ist, bei einigen Muslimen Gefühle von "Hass" auszulösen.

"Ja also sie fühlen sich nicht wohl in ihrer Situation äh, äh sie möchten eben nach ihrem Verständnis ihre Religion besser ausleben, freier ausleben. Sie fühlen sich von anderen Ung... also sagen wir mal Ungläubigen bedrängt in ihrer religiösen Ausübung. Zum Beispiel sagen sie, wenn wir auf die Straße gehen, sehen wir halbnackte Frauen und das führt uns zur Sünde, deswegen muss man die bekämpfen. Also es kann sein das viele Leute so denken, ich hab wenige gesehen, aber manchmal sehe ich das an Gläubigen, dass die eben zu solchen Personen mit Hass blicken."

I: „Zu welchen Personen?“

„Also äh die halbnackten Frauen (lacht) so kann man's sagen, nach deren Verständnis und die möchten eben, dass solche Personen nicht auf der Straße rumlaufen und äh deswegen sagen, müsse man Macht ergreifen und solche Menschen zu einer normalen Bedeckung bringen."

... Also so extrem ist das nicht, dass ist schon sehr wenig, aber manchmal trifft man auf solche Leute. Aber meistens ist das nicht so. Meistens sagen diese Personen, die können machen was sie wollen, ich muss mich einfach äh darauf fern halten und meine Blicke senken und äh muss mich davor bewahren. Also diese Hassbeobachtungen haben eigentlich sehr wenige."

Eine ganz wichtige Argumentationsfigur ist ferner der Verweis auf die Umma im globalen Maßstab und eine auf internationalem Niveau bestehende Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung der Muslime im Weltmaßstab. Ein zentraler Topos ist dabei die "Verlogenheit" des Westens, der eigene Prinzipien von Recht, Gerechtigkeit und Menschlichkeit, so die Sichtweise, auf gegen Muslime gerichtete Akte bzw. generell in Bezug auf Muslime selektiv außer Kraft setzt.

Zum einen wird abstrakt auf die Rolle der USA und deren Agieren gegen Muslime bzw. das Schweigen des Westens angesichts von als unrechtmäßig bis hin zu skandalös betrachteten Übergriffen gegen Muslime verwiesen. Ein aus Palästina stammender Befragter verweist hier auf Erlebnisse in seiner Heimat, die ihn emotional während seiner Äußerungen massiv bewegen. Er wird im Interview laut und aufgeregt, während er formuliert:

"Bei uns haben die letzte zwei Monate fünfhundert Leute getötet, die Juden!!! In Bethlehem bestimmt haben Sie davon gehört? In Bethlehem eine äh Stadtteil ein Kilometer ein Kilometer und

das verbindet diese Stadtteil ...Fünfhundert Leute in zwei Monate!!! Keiner hatte was gesagt, keiner, keiner hatte was gesagt!! Oh was die Juden da machen, das ist nicht normal. Keiner!"

Ein anderer Befragter, der selbst nicht aus Palästina stammt, verweist auf die Idee der Solidarität der Umma. Diese mache es unerträglich, die Einseitigkeit des Westens zu sehen. Es sei daher nicht möglich, sofern andere Muslime betroffen sind, sich nicht selbst auch mitbetroffen zu fühlen.

"Also, ich als Moslem habe immer das Gefühl.. das Gefühl dass ähm, die Palästinenser.. bestraft werden, grundsätzlich, und dass der Westen sehr einseitig mit Israel ist. Und die Muslime als Ganzes oder wir fühlen uns ja - vielleicht existiert die Umma nicht, wie sie existieren sollte in den Köpfen der Muslime aber sie is ja noch lose vorhanden, das heißt ein Moslem fühlt immer solidarisch mit nem anderen Moslem. Und wenn ich mir jetzt angucke was in Palästina geschieht da sind Israelis, hochbewaffnet, ein Staat der seit fünfzig Jahren die Palästinenser unterdrückt und die Palästinenser - denen sämtliche Zukunft, ich weiß is etwas subjektiv, muss man auch die andere Seite beobachten, aber ich möchte das nur kurz erläutern: Ähm, wenn man das ma beobachtet, dann seh ich das halt, dass eine gewisse Einseitigkeit herrscht. Der Westen, unterstützt Israel, und sehr stark, sowohl Waffen als auch wirtschaftlich, genauso die Amerikaner, und da fühlen sich halt die Muslime son biss- nicht en bisschen sondern da fühlen sich die Muslime negativ oder vielleicht sogar schlecht ähhh, behandelt."

Derselbe Befragte führt dann diese Einschätzung weiter aus mit Blick auf seine Wahrnehmung des durch die USA geführten Kriegs gegen den Terror, den er als "Kreuzzug" kennzeichnet, eine Wahrnehmung, die in seinen Augen auch "Hasspredigern" die Sache leicht mache.

"Und genau da kommen halt die Hassprediger die immer dann sagen der Westen ist böse der Westen ist dies der Westen ist das, und sie wollen unser Land sie wollen unser Öl. Irak zum Beispiel.. muss ich das noch näher erläutern? Ein Krieg der aufgebaut wurde auf Lügen ... schlicht und einfach nur Lügen. (dramatische Pause) So.. es gab keine Argumente, nichts, und trotzdem wurde en Krieg geführt, genau das sind die Punkte die ich erwähne. Da fühlen sich die Muslime halt.. betrogen, sie fühlen sich.. ausgebeutet, sie fühlen sich und vor allem, im im im, im äh sie fühlen, ich sag mal in Anführungszeichen das als einen Kreuzzug.. teilweise, es gab ja den, es gab ja das Zitat von George Bush der nach dem elften September explizit von Kreuzzug sprach. Und genau da kommen halt die Hassprediger ins Spiel die immer wieder darauf schie- ähh hinzeigen wollen und sagen: Hier, wir Muslime als Ganzes werden bekämpft. Nicht die die und die, sondern ihr Mus- wir Muslime als Ganzes."

Zwar muten diese Äußerungen zunächst wie allgemeinere, fast schon theoretische Erwägungen an. Diese sind bei diesem Teilnehmer, angesichts seiner Einleitung, die auf seine persönlichen Gefühle als Muslim Bezug nimmt (Ich als Muslim habe...), jedoch als eigenes emotionales Miterleben kontextualisiert und insofern auch als individuelle Haltung erkennbar. Ein ähnliches Muster des emotionalen Nacherlebens internationaler Abläufe, hier nun mit einem deutlichen Bezug zu eigenen religiösen Werten, die als mit Füßen getreten erlebt werden, formuliert ein anderer Interviewter mit Blick auf die Geschehnisse in Afghanistan, verbunden mit einem hohen Maß an Erregung und Anteilnahme.

" Man stelle sich mal vor!!! Die US-Soldaten haben in der Imam-Azam-Moschee, Imam Azam ist der höchste Imam der sunnitischen Richtung des Islam, man hat die Tore seines Grabes gewaltsam aufgebrochen!! Das hat uns ein Freund mit einer Diashow gezeigt."

Schließlich findet sich auch die Beobachtung, dass bestimmte Teilgruppen der in Deutschland lebenden Muslime aufgrund von Erfahrungen, die sich vor nicht allzulanger Zeit individuell und recht unmittelbar in ihren Herkunftsländern machen mussten, eine "Anti-Einstellung" gegen den Westen entwickeln, deren Grundlage in traumatisierenden Erfahrungen im Einzelfall zu suchen ist.

"Die meisten von denen, die ich so kenne die so eine gewisse Einstellung haben, sind Leute die aus dem Libanon hierhergekommen sind, also ältere auch, ähm, Leute aus Afghanistan, und ich

mein, wenn ich mir überlege warum diese Leute hier sind. Wenn jemand über die Schiiten herfällt wie sonst was, oder jemand über den Rest der Welt voll negativ und aggressiv redet, da merke ich, beispielsweise bei den Afghanern weiß ich, dass über neunzig Prozent der Afghanen, die hier sind ja Flüchtlinge sind. Die haben auf dem Weg hierher verbrannte Babyköpfe oder so was gesehen. Die Hälfte ihrer Familie wurde umgebracht. Oder die haben halt mitbekommen wie, Bekannte Verwandte oder Leute die sie lieben so etwas erleiden mussten. Schon von den persönlichen Dispositionen sind diese Leute etwas - ja wie soll ich sagen - eingeschränkt ist das falsche Wort. Aber, sie haben, emotionell ist da schon etwas bei denen nicht in Ordnung, so dass sie eine gewisse, Anti-Einstellung, haben."

Eine weitere Person greift zur Erklärung von terroristischen Handlungen, hier in Bezug auf die Ereignisse des 11. September, auf eine Verschwörungstheorie zurück, die dahinter Geheimdienste und die USA als treibende Kräfte zur Zerstörung des Islam vermutet.

"Erstens ich glaub niemals, dass ein islamisches Organisation, die nicht mal in seinem Land so frei rumlaufen können, in Amerika so was ausüben können, glaub ich nicht. Und die ganze terroristische Organisationen auf der Welt nach meiner Meinung ist unter der Kontrolle von die, Mensch, die weltregierende Länder, USA. Weil man hat in Afghanistan gesehen, was sie gegen Russland gemacht haben mit afghanisches Volk... USA, was sie nachher in gesamten Welt, also dazu, in diesen Aktionen sehe ich diese islamisches Volk nicht direkt drin. Das sind ausgewählte Menschen die jahrelang für Amerika gearbeitet haben. Meiner Meinung nach."

Insgesamt findet sich bei den Interviewpartnern ein Spektrum von Beschreibungen, bei dem, neben einer Distanzierung unter Verweis auf den "wahren" Islam, vor allen Dingen die Formulierung einer Marginalisierung der Muslime einen enorm hohen Stellenwert einnimmt. Ganz prominent ist dabei der Bezug zu internationalen Begebenheiten, der Beeinträchtigung der Umma in einem globalen Maßstab einerseits, sowie andererseits Hinweise darauf, dass die Reaktionen der deutschen Gesellschaft im Umgang mit einer entsprechenden Bedrohung als diskriminierend und ihrerseits eine Radikalisierungstendenz verschärfend wahrgenommen werden.

Insbesondere Teilnehmer, die in Leitungsfunktionen in Verbänden tätig sind, kommen, ohne im Interview darauf direkt angesprochen worden zu sein, von sich aus auf die Frage zu sprechen, wie ein Beitrag der Muslime selbst aussehen könnte, solche Prozesse einer Radikalisierung hin zu islamistischem Extremismus zu vermeiden.

Die folgende Äußerung eines der Befragten ist ein Beispiel für eine Argumentation, die an die Vorstellung anknüpft, dass extremistische Haltungen immer auch Ausdruck eines grundlegenden Fehlverständnisses des Islam seien. Vor diesem Hintergrund wird eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem Islam, nicht dessen Ausgrenzung, sondern seine offensive Thematisierung und Reflexion, als ein wichtiger Weg gesehen, entsprechende Radikalisierungsprozesse gar nicht erst entstehen zu lassen.

„Radikalismus kann man vorbeugen, wenn man insbesondere mit den Muslimen und muslimischen Gemeinden zusammenarbeitet, und die Bevölkerung aufklärt, wenn man den Islam intensiver erforscht, und den Islam versteht“.

Die Suche nach Dialog und die Veränderung des staatlichen Umgangs mit Bedrohungsszenarien, deren Berechtigung im Kern nicht negiert, deren Übertreibung und Pauschalisierung jedoch als unberechtigter Generalverdacht von einem großen Teil der Befragten immer wieder unterstrichen wird, wird mehrfach betont. Andernfalls wird das Risiko einer Verstärkung genau der Probleme befürchtet, die sowohl die Muslime in Deutschland als Gemeinschaft als auch die deutsche Aufnahmegesellschaft gerade vermeiden wollen.

"Was Radikalität anbelangt ist das beste Mittel, die Muslime in Deutschland zu radikalieren, ist sie weiter auszugrenzen beziehungsweise sie, zu, äh, zu diskriminieren."

Ein anderer Teilnehmer geht noch einen Schritt weiter, indem er sich nicht nur persönlich abgrenzt, sondern deutlich macht, dass die Zusammenarbeit muslimischer Vereine und Organisationen mit staatlichen Stellen der richtige Weg sei, um zu Akzeptanz, Verständigung und darüber auch zur Vermeidung entsprechender Radikalisierungsprozesse zu gelangen. Im Interesse der größeren Gemeinschaft der Muslime wird von ihm eine Ausgrenzung von Extremisten innerhalb der Muslime für erforderlich erachtet. Hier sieht er eine Grenze von Solidarität und Gemeinschaft, indem radikalisierte Personengruppen aus seiner Sicht als nicht mehr zugehörig identifiziert werden.

„Da würde auch mit staatlichen Institutionen kooperieren, weil ich um das Allgemeinwohl und auch das Gemeinwohl meiner Religionsgemeinschaft bemüht bin zu kooperieren, wenn ich also in meinem Umfeld einen Menschen hätte, der Terroranschlag verüben will, weil er glaubt damit dem Islam dienlich zu sein, würde ich ihn anzeigen. Weil mir das Wohl meiner Glaubensgemeinschaft wichtiger ist, nämlich der Mehrheit als die Interessen ein paar Hirnrissiger um mich herum, die sich Muslime nennen.“

In ähnlicher Weise argumentiert ein weiterer junger Erwachsener, der sich auf extrem radikalisierte Muslime im Umfeld von Universitäten bezieht. Er akzentuiert zunächst das Erfordernis, einen Dialog zumindest zu versuchen. Er bekundet aber zugleich auch, dass bei dieser von ihm ins Auge gefassten Teilgruppe nicht mit einem Erfolg dessen zu rechnen sei, weshalb er als ultima ratio nur noch die Option der Ausgrenzung (Abschiebung) sieht.

"Ich würde versuchen sie eines Besseren zu beleben (verbessert sich) eines Besseren zum belehren. Aber das würde sicherlich scheitern! Im Großen und Ganzen, wenn ich die Möglichkeit hätte würde ich solche Menschen abschieben."

Aus dem Dilemma, das in einem solchen Fall der Eindruck einer allgemeineren Tendenz zur sozialen Exklusion von Muslimen verstärkt werden könnte, sieht er keinen klaren Ausweg bis auf den Hinweis, dass zumindest der Dialogversuch unter Beteiligung der in Deutschland lebenden Muslime unternommen worden sein sollte. Eine Exklusion unter Beteiligung der in der Aufnahmegesellschaft lebenden Muslime selbst ist in dieser Sichtweise der letzte Ausweg, der sich auch im Interesse der Muslime insgesamt als unvermeidbar herausstellen könnte.

Hinsichtlich der Rolle, welche die subjektive Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung der Muslime mit Blick auf internationale Politik innehat – die Benachteiligung der Muslime in globalem Maßstab – formuliert ein Teilnehmer, der Leitungsfunktionen in einer islamischen Organisation innehat und dort auch mit Jugendarbeit befasst ist – ausgehend von der Bestätigung genau dieser Wahrnehmung als einer Grundlage von Prozessen einer auch stark emotional getönten Radikalisierung –, dass eine Aufgabe islamischer Einrichtungen im Rahmen politischer Bildungsarbeit sei, solche internationalen Entwicklungen und Phänomene nicht zu negieren, aber dazu beizutragen, sie differenziert betrachten zu können.

"Und da kann man sagen dass viele Jugendlichen sehr emotional sind, dass heißt sie reagieren sehr emotional. Wenn sie die Bilder aus Palästina im Kopf haben oder aus dem ersten Irak-Krieg oder aus dem zweiten Irak-Krieg zum Beispiel im Kopf haben wo dann Zivilisten gezeigt werden die tot sind oder Kinder sind, die verwundet sind, dann reagieren die Menschen emotional und verfluchen zum Beispiel auch die Amerikaner. Das geht dann so weit dass man dann sagt, Tod den Amerikanern oder Tod den Juden zum Beispiel. Und da muss man ansetzen. Israelische Politik bedeutet nicht Judentum. Und Judentum bedeutet auch nicht gleich israelische Politik. Deswegen muss man dran arbeiten dass man den Jugendlichen ein Mindestmaß an differenzierter Betrachtung heranführt, wo sie sagen können wie muss ich das eigentlich betrachten..... Und da

wie gesagt es ist sehr emotional, klar, und wenn man tagtäglich die Bilder sieht, die gelaufen.. auch für beide Seiten also für Muslime ist es natürlich auch sehr schrecklich ...auch sehr schwer, aber die einzige Waffe die wir haben ist eben zu erklären dass man differenziert herangehen muss und dass man das von vielen, vielen Seiten betrachten muss."

7.5.8 Individuelle Hintergründe fundamentaler und islamismusaffiner Orientierungen: Paradigmatische Muster und Dynamiken

Im Folgenden werden anhand von vier paradigmatischen Einzelfällen individuelle Konfigurationen von Einstellungen umschrieben, bei denen fundamentale bis hin zu islamismusaffinen Haltungen auf Seiten der Befragten, allerdings vor divergierenden sozialen Hintergründen und Bedingungskonstellationen festzustellen sind. Es lassen sich hier mehrere charakteristische Konfigurationen identifizieren, die allerdings nicht im Sinne einer einfachen Ursache-Wirkungsbeziehung zu interpretieren sind, sondern im Einzelfall erkennbare Muster dokumentieren, die inhaltlich gewisse Parallelen zu den Befunden erkennen lassen, wie sie sich auch in den quantitativen Erhebungen zeigten (vgl. dazu die Kapitel 4-6).

Die vorliegenden qualitativen Befunde gehen jedoch insofern über die quantitativen Analysen hinaus, als dass auch auf biographische Abfolgen und familiäre sowie soziale Dynamiken, freilich in der retrospektiven Rekonstruktion von Entwicklungen seitens der Befragten, eingegangen werden kann, was im Rahmen der querschnittlichen standardisierten Erhebungen nicht möglich war, die zwar auf korrelativer Basis Zusammenhänge erkennen, chronologische Abläufe oder individuelle soziale Dynamiken aufgrund des Verweises auf einen zeitlichen Querschnitt jedoch nicht abzubilden vermögen.

Um eine Reidentifikation der Teilnehmer durch Externe, insbesondere auch durch Personen aus ihrem sozialen Netzwerk, zu vermeiden, wurden in den folgenden Darstellungen gezielt, freilich ohne damit die Muster oder Kontexte substantiell zu überdecken oder zu ändern, Modifikationen vorgenommen. Örtlichkeiten wurden entweder weggelassen oder umbenannt, die Nennung von Bezugspersonen nur kategorial vorgenommen, das Alter nicht exakt wiedergegeben und auch Institutionen (Vereine, Organisationen etc.) nicht konkret benannt. Die Personen werden mit zufällig gewählten Buchstabenkombinationen benannt, die keinen Rückschluss auf ihren Namen oder ihre soziale Verortung mehr erlauben. Im Verlauf der Interviews gab es mehrfach Passagen, an denen die Interviewpartner zögerten und erst nach nochmaliger Zusage des Interviewers, dass ihre Aussagen und Informationen anonym behandelt werden, wurden von ihnen subjektiv brisant erscheinende Haltungen und Informationen formuliert. In einigen Fällen waren unsere Interviewteilnehmer zwar gewillt weiter zu sprechen, baten aber darum, das Aufnahmegerät auszuschalten. In diesen Fällen wurden die entsprechenden Sequenzen unmittelbar im Anschluss an das Gespräch in einem ausführlichen Gedächtnisprotokoll auf Basis von Notizen, die im Gespräch bereits gemacht worden waren, protokolliert. Solche Sequenzen wurden im Rahmen der Auswertungen zwar kategorial, nicht jedoch mit wörtlichen Zitaten wiedergegeben.

Ein Muster, das zwei der vier hier fokussierten Fälle kennzeichnet, beinhaltet eine Art Erweckungs- und Wandlungsprozess im Verlauf der individuellen Entwicklung. Es ist ein Muster, wie es auch mehrere andere qualitativen Studien (siehe dazu den Forschungsstand in Kapitel 2) beschrieben haben. Dieses Muster ist somit ein über unterschiedliche

Untersuchungen hinweg offensichtlich wiederkehrendes Phänomen, dessen quantitativer Umfang freilich auf Basis qualitativen Materials nicht einzuschätzen ist.

Das Thema ist der Wandel von einem ehemals sündigen Leben hin zu einer gottgefälligen Lebensweise, entweder als plötzliche Erkenntnis und Einsicht, häufiger jedoch als ein etwas länger dauernder und sozial eingebetteter Prozess. Dieses Muster, das als eine Entwicklungsdynamik in der Variante des sich vom Saulus zum Paulus wandelnden Individuums umschrieben werden könnte, geht nach dem Vollzug dieses Prozesses mit einem deutlich erhöhten Maß an religiöser Rigidität einher, das bis hin zu einer offensiven Akzeptanz von Gewalt zur Verteidigung der Religion oder Bekämpfung der Unmoral reichen kann.

Daneben finden sich Muster, die nicht auf Erweckung rekurrieren, sondern entweder auf die Fortsetzung von Traditionen verweisen oder aber auf die bewusste Abkehr von der Generation der Eltern, die als verwestlicht, verweichlicht und letztlich nicht überzeugend betrachtet werden.

Wenn solche Formen von religiös begründeter Rigidität, bei denen man durchaus von islamischem Autoritarismus sprechen kann, auch nicht notwendigerweise mit einer Akzeptanz religiös-politisch konnotierter Gewalt, teilweise eher sogar mit deren – auch wiederum religiös begründeten – Zurückweisung verbunden sind, so verbleiben hier gleichwohl noch Momente der Exklusion anderer oder der Akzeptanz von Gewalt und Beschränkungen der Freiheiten anderer unter Verweis auf religiöse Gebote. Dies betrifft zum einen Ausgrenzungen anderer Muslime als "verblendete", in Sünde lebende und deshalb zu bekehrende Personen, die den wahren Islam noch nicht entdeckt haben. Dies betrifft zum anderen Haltungen, die im eigenen sozialen Umfeld Einschränkungen von Freiheitsrechten sowie Teilhabeoptionen der eigenen Kinder sowie von Partnerinnen/Ehefrauen für religiös legitimierbar erachten in einer Weise, die in Deutschland in dieser Form keinesfalls akzeptabel ist. Zu nennen wäre beispielsweise die strikte Unterbindung von Partnerbeziehungen der Kinder mit Nichtmuslimen, wenn dies, wie die Teilnehmer an solchen regelmäßig hoch emotional besetzten Stellen erkennen ließen, nötigenfalls auch gewaltförmig durchgesetzt werden soll.

Diesbezüglich wird bei Nachfragen und Konfrontation typischerweise darauf insistiert, dass dies bei Muslimen nun mal so ist oder dass es sich hier um die Wahrnehmung eines Grundrechts auf Religionsfreiheit im privaten Bereich handeln würde.

7.5.8.1 Fallbeispiel 1

Das erste Beispiel ist ein aus dem Libanon stammender Schiit, der seit mehr als 25 Jahren in Deutschland lebt und die deutsche Staatsbürgerschaft besitzt. Dieser Teilnehmer Z.C., der einen handwerklichen Beruf erlernt hat und derzeit erfolgreich als Selbstständiger in einem eigenen Betrieb arbeitet, formuliert aktuell, im Alter von Mitte dreißig, dass die deutsche Gesellschaft materialistisch, ohne verbindliche Werte und insofern moralisch verkommen sei. Andererseits sei Deutschland wegen seiner freiheitlichen Grundordnung eine vorbildliche Staatsform.

Z.C. berichtet recht kritisch über andere Muslime, die sich in Kaffeehäuser treffen und dort Aktivitäten entfalten, die dem wahren Islam zuwider seien. Er beschreibt damit eine seiner Auffassung nach weit verbreitete Form des Bezugs auf die eigene Kultur als eine Variante von Hedonismus, die weder die Integration in die deutsche Gesellschaft positiv beeinflusse noch mit dem Islam etwas zu tun habe und die zudem für das Familienleben abträglich sei.

Z.C. beschreibt einen familiären Sozialisationsprozess, der in seiner Kindheit noch in seinem Herkunftsland im Libanon begonnen hat, wo er bis zum Alter von drei Jahren lebte, und der seine Fortsetzung in Deutschland fand. Er schildert diese Zeit bis zum frühen Erwachsenenalter als einen biographischen Abschnitt des Unwissens, bei dem der Islam oder die Religion generell keine Rolle gespielt habe. Seine Mutter habe kein Kopftuch getragen, beide Eltern hätten auch nicht gebetet.

Als Jugendlicher habe er noch einen sündigen Lebenswandel gehabt (z.B. Alkohol, keine Gebete etc.). Zu Gott und dem wahren Islam habe er erst nach seiner Zeit bei der Bundeswehr im Alter von etwa 20 Jahren gefunden, vermittelt über einen Mitbewohner, der regelmäßig eine Moschee besucht habe. Hier habe er die Vorzüge des Islam kennen gelernt, der ihm, der in dieser Zeit nach Halt suchte und in seiner Umgebung viele unmoralische Menschen sah, eine klare Orientierung bot, welche er ansonsten in Deutschland bis dahin nicht gefunden habe. Hier im Islam habe er sich nun endlich zu Hause gefühlt.

Seitdem sind die religiösen Regeln und Gebote für Z.C. zentrale Richtschnur in seinem Leben. Die Beachtung der Ge- und Verbote des Islam sei eine unabdingbare Voraussetzung dafür, dass man eine Person überhaupt als Muslim bezeichnen könne. Damit beschreibt er ein Muster, dass sich (a) ob seiner starken Betonung religiöser Gebote, die als unveränderliche, für alle Zeiten gültige Wahrheiten direkt dem Koran zu entnehmen sind, und (b) aufgrund seiner abschätzigen Haltung zu den "falschen", noch nicht geläuterten Muslimen als fundamentale Orientierung umschreiben lässt.

Z.C. distanziert sich im Gespräch mehrfach von Gewalthandlungen radikaler Muslime. Seine Begründungsmuster sind jedoch nicht Bezüge zu Toleranz oder Menschenrechten, sondern der Verweis darauf, dass solche Verhaltensweisen "unislamisch" sind und gegen göttliche Gebote verstoßen. Insbesondere Gewalt in Form von Selbstmordattentaten sei deshalb durch nichts zu rechtfertigen, weil damit auch Unschuldige getötet würden. In diesem Sinne gewaltpropagierende Muslime würden nicht nur in religiöser Hinsicht fehlgeleitet handeln, sondern zudem ein völlig verfälschtes Bild des Islam provozieren, das sich auf alle Muslime nachteilig auswirke.

Auf der anderen Seite ist nach Auffassung von Z.C. physische Gewalt, die der Verteidigung des Landes oder der Verteidigung der Familie und der Aufrechterhaltung der Ehre diene, solange es sich nicht um Selbstmord handle und nicht Unbeteiligte betroffen würden, mit den Regeln seiner Religion im Einklang und daher akzeptabel.

In seinem Privatleben insistiert Z.C., der von sich selbst erklärt, er sei gut integriert (er spreche die deutsche Sprache fehlerfrei (was zutreffend ist) und habe die deutsche Staatsbürgerschaft) darauf, dass auch seine Familie, d.h. Frau und Kinder, den Regeln des Islam eindeutig folgen. Für ihn bedeutet dies, dass seine Frau ein Kopftuch tragen muss und sein Sohn keine Nichtmuslima heiraten solle. Während dies bei seinem Sohn allerdings im negativen Falle gerade noch hinnehmbar sei, wäre es im Falle seiner Tochter strikt verboten, sich einen Partner zu suchen, der selbst nicht Muslim ist. Auf die Frage, wie er dann wohl reagieren würde, macht Z.C. keine weiteren Angaben und verweist darauf, dass das schon nicht passieren werde.

Die politische Lage in Deutschland beschreibt Z.C., nach einer positiven Betonung von Sozialstaatlichkeit und Religionsfreiheit, als ein Klima der Angst, in dem aufgrund eines gegen

Muslime gerichteten Generalverdachts der Moscheebesuch immer eine Überwindung bedeute, da man davon ausgehen müsse, dort observiert zu werden, was einem freiheitlichen Land nicht würdig sei. Er erlebe es so, dass in Deutschland das frühere Feindbild des Kommunismus nun durch das Feindbild des Islam ersetzt worden sei. Er habe zwar persönlich keine unmittelbaren Akte von Ausländerfeindlichkeit oder systematischer Benachteiligung erlebt, empfinde aber die aktuelle Situation in Deutschland für Muslime so, dass Muslime seitens der Politik intentional als Bedrohungsfaktor konstruiert würden, um so Stimmung in der Bevölkerung zu erzeugen und Akzeptanz auf Kosten der Muslime herstellen zu können.

Es handelt sich um ein Einstellungsmuster, das im Rahmen der quantitativen Befragung als religiös rigide, fundamental orientiert umschrieben wurde. Trotz der Distanzierung von terroristischen Akten und Selbstmordanschlägen sind eine gewisse Gewaltaffinität (Verteidigung der Ehre) und eine Form der Wahrnehmung der Marginalisierung von Muslimen in Deutschland (Konstruktion als Bedrohungsfaktor) nicht zu übersehen. Gleichwohl wird die Marginalisierungswahrnehmung in diesem Falle nicht als Grund für die Berechtigung von Gewalt durch Z.C. hervorgehoben. Er beschreibt vielmehr unabhängig davon Gewalt als durch religiöse Regeln dann legitimierbar, wenn sie der Verteidigung von Ehre, Familie, Land oder Religion diene.

Es ist ein islamisch-autoritaristisches, insofern rigides, fundamental orientiertes Religionsverständnis zu erkennen, dass andere "Falschgläubige" Muslime exkludiert und sich als im Besitz der alleinigen Wahrheit wählend beschreibt. Diese Orientierung war bei Z.C. nicht familiär angelegt. Auch mangelnde Integration in die Aufnahmegesellschaft im Sinne von Defiziten sprachlich-sozialer Integration oder in Form reduzierter Partizipationsoptionen spielt bei diesem Befragten im Kontext der Entstehung seiner Einstellungen und des bei ihm erkennbaren Musters religiöser Orientierung ersichtlich keine Rolle. Es ist vielmehr eine subjektive Orientierungsunsicherheit in der Diaspora, die ihn als jungen Erwachsenen zum Islam führte, der ihm über strengen Regeln ein Korsett bietet, das Orientierungs- und Verhaltenssicherheit zu erzeugen vermag, die er als ein Mensch, der schon im Kindesalter nach Deutschland kam und der sich hier einpasste, als Heranwachsender zu vermissen begann.

7.5.8.2 Fallbeispiel 2

Eine ähnliche Dynamik findet sich bei einem weiteren 20jährigen Befragten K.Q., dessen Eltern aus Pakistan stammen und der seine Kindheit bis zu seinem dritten Lebensjahr in Großbritannien verbracht hat, wohin er zum Besuch von Familienangehörigen in gewissen Abständen immer wieder reist. Dieser junge Mann, der mittlerweile die deutsche Staatsbürgerschaft besitzt und in Deutschland eine Ausbildung als Großhandelskaufmann absolviert, beschreibt seine Situation in Deutschland in erster Linie in Abgrenzung zu der von ihm als gänzlich anders wahrgenommenen Situation der Muslime in England. Er schildert seine Lebenssituation in Deutschland als von Einsamkeit geprägt. Wohl fühlt er sich eher in Großbritannien, was er zum einen mit den Kontakten zu den dort lebenden Verwandten begründet aber auch damit, dass dort mehr Muslime pakistanischer Herkunft leben würden, die er als "echte", regelkonforme und daher wahre Muslime ansieht, die es so in Deutschland nicht gibt. In Deutschland sei der Islam bei Personen seiner Altersgruppe eher verwässert, die Einhaltung der Regeln werde hier nicht ganz so genau genommen.

K.Q.: *"Ich würd meine Verortung machen in England. Weil... das das Leben ist einfach ganz anders, sozusagen. Ich sag mal so, ich bin hier in Deutschland, ähm ich bin sehr, sehr streng Moslem und ich bin ganz früh, ich bin ja schon zwanzig, und ganz früh, als ich achtzehn, siebzehn, achtzehn war, da hab ich auch, bin richtig oft raus gegangen, mit Freunden und dies und das, hab ich viel mehr Kontakte gehabt mit dann mit Deutschen, mit Türkischen. Aber jetzt. (Pause) Hier gibt's welche Muslime, die sind zwar Moslem, aber oberflächlich Moslem, da kann man die echt vergessen. Wir haben jetzt nur zu solchen Kontakt, wo ich auch ähm...zu bestimmten Leuten, sag ich mal.*

Die Leute hier, die passen sich mehr an, sag ich mal so. Die passen sich mehr hier an, leben nicht nach den islamischen Gesetzen."

I: *"Ist das in England anders?"*

K.Q.: *"Ja, da ist es mehr islamisch und es ist ganz anders."*

K.Q. beschreibt weiter, dass er als Jugendlicher häufig ausgegangen sei, Alkohol getrunken habe und auch Beziehungen zu Mädchen gehabt habe. Das habe er damals vor seinen Eltern verborgen. Das habe sich heute aber grundlegend geändert.

K.Q.: *"Früher war ich auch ganz anders. Und bin ja früher oft raus gegangen, hab mich gar nicht darum gekümmert, aber jetzt. Und früher hab ich meinen Eltern auch nichts gesagt, wo ich immer hingeh. Aber jetzt, jetzt will ich kein Geheimnis machen, ich sag immer, wo ich hingeh. Weil ich hab mal, so einen jüngeren Bruder ne? Und der ist gerade in meinem Alter, so siebzehn, achtzehn. Und da muss ich immer halt aufpassen, dass er nicht in Gefahr ist, in die Richtung zu gehen. Zum Beispiel, dass er jetzt nicht raucht, okay, rauchen ist ja nicht so schlimm, also dass er nicht Alkohol trinkt."*

Diese Änderung kam bei K.Q. in Deutschland über Kontakte zu Freunden und den Besuch der Moschee zustande.

K.Q.: *"Ich bin eigentlich so durch Freunde, die haben mich oftmals immer eingeladen in die Moschee. Früher bin ich gar nicht hingegangen aber jetzt geh ich regelmäßig so hin. Haben mich eingeladen, und da durch hab ich eben halt Informationen gesammelt, also das gibt's und das gibt's und dann kam der Umwandel, sag ich mal so...Weil, durch die Moschee hab ich andere kennen gelernt, weil früher hab ich, kannte ich die Leute überhaupt nicht. Und jetzt hab ich regelmäßig Kontakt, und mal geh ich zur unserer Moschee, mal gehe ich jemanden anders. So."*

In der Moschee habe er den Islam kennen gelernt und Orientierung gefunden. Über den Imam erfahre er, was richtig und falsch sei und erhalte konkrete Hinweise für seine Lebensgestaltung.

K.Q.: *"Das meiste davon, hab ich von der Moschee gelernt, ich gehe ja immer ein, zweimal in der Woche in so ne Moschee. Also es ist für mich immer ein Muss eigentlich. von denen hab ich das immer gelernt, vom Imam. Da gab's dann welche Vorträge, zum Beispiel letzte Woche gab's ein Vortrag über...Verhaltensweise. In Deutsch, für Muslimen in Deutsch dann, ne? Da gab's ein Vortrag. Es war sehr gut. Daraus hab ich das auch gelernt, ne? Man lernt auch daraus.... Wenn ich zum Beispiel von, von meinem Imam höre: Okay die Regel ist jetzt durchgesetzt, das ist jetzt verboten. Dann guck ich erstmal in den Koran"*

K.Q. beschreibt ausführlich, dass die Lebensformen in Deutschland unmoralisch und in seiner heutigen Sicht keinesfalls akzeptabel seien. Er verweist darauf, dass Mädchen sich zu eng kleiden, dass Jugendliche Alkohol trinken und dass insgesamt keine klaren Regeln existieren, wie ein guter Lebenswandel auszugestalten sei. In dieser Hinsicht seien auch viele Muslime in Deutschland in seinen Augen minderwertig. K.Q. beschreibt eine sehr strenge Auffassung von Regeln, die für ihn wichtig seien. Muslime, die diese Regeln nicht befolgen, würden nicht zur Gemeinschaft der Muslime gehören. Leider wüssten auch viele Muslime nicht, was richtig sei, sie hätten das richtige Bewusstsein durch ihre Zeit im Westen verloren.

K.Q.: *"Die Muslime, und jetzt, da ist das Wissen verloren gegangen. Das, kümmert, haben die gar kein Interesse daran, Islamunterricht kommen nur ganz wenig. Und das stört mich so dran. Das ist da auch, sag ich mal so, das ist da auch vorgeschrieben, die Gesetze, was man darf, was man*

nicht darf. Das sind nicht so, dass man dass man jetzt nur zu streng ist, also in dem Islam. Man hat auch, irgendwie auch Grenzen, sag ich mal so.“

I: „Wie sehen sie Muslime, die solche Regeln nicht beachten?“

K.Q.: „Für mich, für mich sind das Leute, Ungläubige sind das. Halt, sagen wir mal, mit solchen Leuten will ich keinen Kontakt haben.“

Gerade in einem nichtmuslimischen Land wie Deutschland, würden solche nicht akzeptablen Muslime dem Ansehen der ganzen Gemeinschaft Schaden zufügen. In dieser Hinsicht sei die Lage unter den aus Pakistan stammenden Muslimen in Großbritannien völlig anders, weshalb er sich dort auch wohl fühle und vorhabe, nach dem Ende seiner Ausbildung nach Großbritannien oder nach Kanada auszuwandern.

Auch K.Q. schildert somit ein Erlebnis von Läuterung nach seiner Jugendzeit. Bis dahin hat er, so seine Sicht der Dinge, nicht genügend vom Islam gewusst. Mit dem Imam begegnete ihm in dieser Phase eine Person, der er Weisheit zuschreibt, Echtheit und die Fähigkeit, Antworten auf die wichtigen Fragen seines Alltags zu geben, was ihm Orientierung zu bieten vermag. Die Regeln der Religion werden von ihm sehr rigoros als zu befolgende "Gesetze" vertreten. Deren Infragestellen oder die Entwicklung einer eigenen Position kommen für ihn nicht in Frage, damit würde er wohl auch die mühsam gerade gewonnene Sicherheit wieder zu verlieren drohen. Mit der Befürwortung eines Ausschlusses anderer Muslime, die in seiner Sicht nicht regelkonform sind, die eher verächtlich betrachtet werden, zeigt sich hier ein klares Element einer fundamentalen Orientierung.

Die Schwierigkeiten, in Deutschland als frommer Muslim zu leben, werden auch von diesem jungen Erwachsenen nicht mit einer ablehnenden Haltung der deutschen Aufnahmegesellschaft in Zusammenhang gebracht, sondern in erster Linie damit, dass in Deutschland die anderen hier lebenden Muslime sich an die sündigen Verhältnisse angepasst haben. Es fehlen ihm in Deutschland genügend echte Glaubensbrüder, was zu Einsamkeit und auch, angesichts des Verhaltens der anderen, zu Verärgerung führt. Dies ist der Grund, weshalb sich für ihn Großbritannien als attraktiv darstellt, wo er eine andere Ausgangslage, eine größere Anzahl echter Muslime die zudem seinem Sprachraum entstammen und Urdu sprechen, erlebt hat. Insofern ist hier eine Tendenz zu einer Art grenzüberschreitender ethnisch-religiöser Selbstsegregation zu erkennen.

Von diesem Teilnehmer wird auch ein klarer Bezug zum islamischen Recht hergestellt, das er für eine wünschenswerte Rechtsordnung hält. Nachfragen zeigen indessen, dass er davon nur rudimentäre Vorstellungen hat. Seine Grundhaltung ist davon geprägt, dass die Regeln des Koran, die ihm in seinem Leben ein Korsett der Orientierung bieten, als absolut gültig, d.h. nicht diskutierbar oder an veränderte gesellschaftliche Verhältnisse anpassbar, gesehen werden. Dies ist Grundlage seiner neu gewonnenen, allerdings auch fragil erscheinenden Orientierungssicherheit, die auf die ewige Gültigkeit und Unverbrüchlichkeit der Regeln angewiesen ist. Allerdings benötigt er dazu auch Hilfe und Unterstützung, weil diese Regeln nicht auf der Hand liegen, sondern dem Koran entnommen werden müssen, den es daher intensiv zu studieren und im Einzelfall, ggfs. mit Konsultation eines weisen Religionsgelehrten, auszulegen gilt. Die Frage, ob beispielsweise die Steinigung einer Frau die einen Ehebruch begangen hat, richtig sei, irritiert ihn. Er hat noch keine Position dazu, weil diese Frage sich in seinem Alltag nicht stellte. Er bezieht sich aber nicht auf ein grundsätzliches Recht auf Leben

oder darauf, dass so etwas unmenschlich sein könnte, sondern er antwortet mit dem Hinweis darauf, dass er nicht wisse, ob das im Koran stehe. Wenn dem aber so sei, dann sei das auch richtig. Ähnlich seine Haltung zur Todesstrafe: Hier verweist er zunächst darauf, dass diese nach dem Koran verboten sei. Nach Hinweis darauf, dass in einigen islamisch geprägten Ländern aber sehr wohl die Todesstrafe praktiziert werde, erklärt er, das im Koran nachlesen zu wollen. Wenn darin die Todesstrafe als richtig und zulässig beschrieben sein sollte, dann wäre das als von Gott gegeben hinzunehmen und er würde sich dem anschließen.

Hinsichtlich politisch-religiös motivierter Gewalt ist ebenfalls eine deutliche Orientierung an solchen, bei ihm individuell im Einzelnen noch nicht fest verankerten, weil nicht umfassend bekannten, gleichwohl aber im Grundsatz individuell für entscheidend gehaltenen Regeln der Religion zu erkennen. So bewertet K.Q. religiös-politisch motivierte Bombenattentate als eine Variante der Vergeltung, als eine Form der gerechten Strafe, die er für legitim und insofern akzeptabel erachtet.

K.Q.: "Leute jetzt, die sich in die Luft sprengen, die haben entweder, es gibt meistens immer der Grund, dass zum Beispiel ähm....wie soll ich sagen? Sagen wir, ich spreng mich jetzt in die Luft und ähm...es wurde zum Beispiel mein Vater getötet und meine Mutter und mein Bruder, und dann würde ich eben auch, alleine auf der Welt und hab niemanden mehr und es ist eben halt, diedie gerechte Strafe eben, dass sie die Leute in die Luft sprengen."

Auf der anderen Seite verweist er auf die Regeln des Islam und darauf, dass Selbstmord verboten ist, weshalb solche Attentäter in die Hölle kämen.

K.Q.: "So Leute, die ähm...kommen in die Hölle, weil Selbstmord ist nicht erlaubt im Islam... Man darf nicht jemanden anderen töten, nur Gott kann Leben, von jemanden anderes diese Seele nehmen."

In der Summe handelt es sich hier um den Fall eines jungen Muslim, der in drei Welten aufgewachsen und zutiefst verunsichert ist. Bezugssystem sind die Eltern und Pakistan, die deutsche Aufnahmegesellschaft und die pakistanische Muslime und deren Gemeinschaften in der englischen Diaspora, die er positiv von der Gemeinschaft der Muslime in Deutschland abhebt.

In der deutschen Aufnahmegesellschaft sucht er gegen Ende der Jugendzeit nach Orientierung und findet in diesem Prozess einen ersten Halt, vermittelt über Freunde, bei dem Imam einer Moschee und im Glauben. Diesem möchte er fortan alle Antworten auf drängende Fragen entnehmen. Er sieht in seiner Religion in erster Linie ein System umfassender Regeln für das alltägliche Leben, an denen er sich festzuklammern versucht und die in ihren Konsequenzen hinzunehmen sind, da sie durch eine höhere, weisere Instanz geschaffen wurden und nicht hinterfragbar sind.

Auch bei K.Q. sind weder Erlebnisse einer individuellen Diskriminierung im Sinne einer direkten Konfrontation mit Ausländerfeindlichkeit zu erkennen noch eine frühe familiäre Prägung in Richtung auf eine fundamentale oder gar radikal islamistische Haltung. Anders als im ersten Fall ist hier allerdings das Verhältnis zu Gewaltanwendung bei K.Q. deutlich problematischer, auch wenn sich in seinem Bezug auf die Regeln der Religion noch gewisse Ambivalenzen finden, die aber eher als Unsicherheiten des Wissens, nicht jedoch als Verunsicherung der prinzipiellen Ausrichtung zu kennzeichnen sind.

Mit Blick auf demokratische Strukturen und deren Bewertung liegt hier ein Fall eines jungen Erwachsenen vor, der in erster Linie nach Autoritäten in einer ihm unübersichtlich erscheinenden und hinsichtlich ihrer Werte kaum Halt gebenden Umwelt sucht. In diesem Zusammenhang artikuliert er auch eine große Faszination für einen islamischen Staat, dessen genaue Eigenschaften ihm allerdings nur rudimentär bekannt zu sein scheinen. Er versteht darunter die Herrschaft von weisen Männern, wobei Khomeini für ihn hier offenbar eine positive Orientierungsfigur darstellt.

K.Q.: „Für mich sind, für mich ist das weise, weise Leute, sind das Imame, Im Iran zum Beispiel. Im Iran ist es so, dass Ayatollah Khomeini der gehört da. Der verstorbene. Nachkommen, ich weiß ja nicht genau, wie der heißt, der der Ali Khamanei, der regiert da.“

I: „Und ist das eine Form von Staat, den sie gut finden?“

K.Q.: „Ja.“

I: „Wie ist das denn mit den Menschen, die das nicht für richtig halten? Also im Iran zum Beispiel. Was sollten die tun?“

K.Q.: „Die sollten Meinung darstellen. Wenn ihnen das jetzt nicht gefallen tut, dann könnten sie sich zusammensetzen und sagen: Das gefällt mir nicht und dies und dies und dies. Und können sie vielleicht ein Vorschlag oder irgendwas, sich einigen oder so.“

I: „Und geht das, wenn ein Religionsgelehrter regiert? Kann man dann eine andere Meinung haben?“

K.Q.: „Eigentlich nicht, das ist.. würd ich sagen, im Iran sind ja ist ja eigentlich ein muslimisches Land. Und wenn jemand jetzt'n Christ ist oder so, dann ist es schade, zwar, wenn er jetzt da lebt, der kann sich jetzt nicht alles erlauben, ist ein islamischer Staat, gibt's auch welche Grenzen, die das Leben hat da.“

Auch hier erscheint wieder das Muster einer fast schon fatalistisch anmutende Unterwerfung unter Regeln, die göttlich bzw. durch weise Männer legitimiert sind.

Insgesamt ist die bei K.Q. zu konstatierende Glaubenshaltung stark regelorientiert, der Bezug zur Religion zentral und die Haltung zu Abweichung klar intolerant und exkludierend. Der Hinweis auf islamisches Recht und die Unterwerfung von Rechtsstaatlichkeit unter die Autorität von Religionsgelehrten macht dieses Muster als deutlich islamismusaffin erkennbar. Besonders problematisch ist hier, dass das Wissen um den Islam selbst recht begrenzt und leicht lenkbar erscheint. Eine historisch kritische Auseinandersetzung mit dem Koran, den heiligen Schriften oder auch mit Fragen von Moral und Ethik ist K.Q. abseits des Korsetts der Regeln offenkundig unmöglich. Er reagiert auf diskrepante Informationen und kritische Einwände massiv irritiert und sucht seine Ausflucht darin, Unklarheiten später durch das Studium des Koran beseitigen zu können. Eine Akzeptanz von Gewalt, sei es nun in Form der Todesstrafe oder aber in Form von massiver politischer Gewalt, ist nicht ganz eindeutig als gegeben zu erkennen, wohl aber die Bereitschaft, im Falle ihrer externen Legitimation durch von ihm anerkannte religiöse Autoritäten dem ggfs. doch zustimmen zu können.

7.5.8.3 Fallbeispiel 3

Die beiden nächsten Fälle zeigen deutlich andere Strukturen. Es geht hier nicht um ein Erweckungserlebnis, einen Wandel eines vormals sündigen Lebens. Es handelt sich um zwei recht unterschiedlich gelagerte Beispiele von Personen, die sich als Mitglied der hiesigen Gesellschaft verstehen, sich also innerhalb der deutschen Aufnahmegesellschaft verorten, in

dieser bleiben und aus einer islamischen Perspektive die vorliegende Gesellschaft politisch im Sinne des Islam gestalten wollen.

Ein direkter Bezug zu Gewalt im Sinne politisch motivierter physischer Gewalt oder terroristischer Aktivität ist in diesen Fällen nicht erkennbar. Wenn es um Gewalt geht, dann bezieht sich diese auf Akte der – grundrechtlich freilich auch problematischen – Einschränkung von Freiheitsrechten anderer im unmittelbaren eigenen Umfeld.

Ein erster Fall ist der von P.B. Er ist türkischer Abstammung, deutscher Staatsbürger, Sunnit und ca. 30 Jahre alt. Von Beruf ist er Facharbeiter, derzeit allerdings arbeitslos. P.B. kleidet sich sehr traditionell, trägt einen langen Bart und erlebt schon aufgrund seines Äußeren Schwierigkeiten im Kontakt mit der deutschen Mehrheitsgesellschaft.

P.B.: „Ja es ist recht schwer geworden für uns. Wenn man Bart hat, wenn man moslemisch gekleidet ist, dann wird man schief angeguckt, wird man ... ab...gemieden ähm ... man geht, die Deutschen gehen einem, jemanden aus dem Weg, man hat weniger Kontakte als früher... ja, dass ist erstmal das Grobe. Dass Schlimme ist man findet recht schwer ne Arbeit, man hat bei den Behörden, wenn auch verdeckt, Probleme und das, das ist recht ... unangenehm ... Islamische Kleidung, erstmal hat man ein, eine Kopfbedeckung. Eine schöne handgeknüpfte, so ne, wie bei den Juden. Ungefähr das gleiche haben wir und dann, wenn man sehr darauf achtet, dann hat man auch nen Stoff drumherumgewickelt, dann hat man meistens immer sehr lange und sehr weite Anzug, dass kann ein, wie nennt sich das? Öh Fistan.“

P.B. beschreibt sich selbst als nicht in die deutsche Gesellschaft integriert, attribuiert dies jedoch nicht mangelnden eigenen sprachlichen Fertigkeiten, sondern dem Umstand, dass die deutsche Gesellschaft Muslime zurückweise und damit deren Integration, die er als Aufnahme und völlige Anerkennung in ihrer kulturellen Eigenart und Besonderheit versteht, verhindert. P.B. sieht sich selbst in diesem Sinne an Integration gehindert.

I: „Würden sie dann von sich selbst sagen, die sind hier in Deutschland integriert?“

P.B.: „Mh, ich schätze nein.“

I: „Und warum?“

P.B.: „Wie gesagt ich fühle mich hier in den letzten Zeit nicht wohl, seit dem 11. September. Ich werd schief angeguckt, ich bekomme keinen Job, weil ich ein Bart habe, weil ich mich einigermaßen moslemisch kleide und äh ja, ich fühl mich nicht wohl, ich werde schief angeguckt, dass merkt man. Ich hab kein Erlaubnis, wo ich früher gearbeitet habe, durft ich nicht beten, also öffentlich, ich hab es immer versteckt gemacht, dass ist keine Integration.“

Neben unmittelbaren Erlebnissen, am Arbeitsplatz diskriminiert worden zu sein, sowie dem Verdacht gegen Muslime im Gefolge des 11. September 2001 beschreibt P.B. auch, dass die Politik aus seiner Sicht den Muslimen, die Wert auf ihre Kultur und ihre Religion legen, feindlich gesonnen sei. In seiner Sicht wird versucht, Muslime an die westliche Kultur anzupassen.

P.B.: „Die... Politiker, die wollen ja eine gewisse deutsche Leitkultur aufbauen und dagegen ist ja diese moslemische Kultur sehr hinderlich. Ja ich... wenn ich den Politikern zuhör, dann denke ich, dass sind eigentlich so ähnlich wie die Feinde von den Moslems die hier leben. Das wollen Sie eigentlich nicht, das merkt man auch, das spür ich.“

I: „Was wollen die nicht?“

P.B.: „Dass ich so lebe wie ein Moslem, dass, dass ich mich nicht so kleide, dass ich nicht so kleide wie sie, so esse wie sie, so lebe wie sie. Das wollen sie eigentlich, damit wollen sie das ausdrücken, dass sie die deutsche Leitkultur hier leben und dass die gelebt werden muss.“

P.B. zeigt sich auch enttäuscht von türkischstämmigen Vertretern in der Politik, die er als Verräter ansieht und als Personen, die sich dem Westen angepasst haben und daher seine Interessen nicht vertreten. Auch die Interessenvertretung durch muslimische Verbände und Vereinigungen ist seiner Ansicht nach allenfalls auf der Ebene des Stadtteils noch funktionsfähig, auf der bundespolitischen Ebene sieht er keine adäquate Vertretung seiner Interessen.

P.B.: „Es gibt keine Gruppe oder kein Verein, der uns auf der Bundesebene vertritt. Das wird eher behindert indem man eigentlich mos-...äh, moslemfeindliche äh Menschen auf die politische Bühne bringt, so wie Cem Özdemir, und Ozan Ceyhun, der eigentlich mit dem moslemischen Kultur nichts zu tun haben will, der für mich eher wie ein Deutscher denkt und dabei auch so handelt, der uns eigentlich gar nicht behilflich ist auf Bundesebene...“

P.B.: „Dann haben die, dann haben die großen Parteien bestimmte türkische öh Politiker bei sich aufgenommen, die aber alle anti-islamisch sind, die mit, die eigentlich schon den Islam, fast schon bekämpfen oder es nicht so stark sehen wollen. Das erkenne ich an ihren Gesprächen, an ihren Haltungen, so dass sie uns auch gar nicht helfen, dass sie uns gar nicht beachten, dass sie eigentlich da nur als Marionetten dastehen.“

P.B. beschreibt, dass für ihn der Islam – worunter er im übrigen ausschließlich den sunnitischen Islam versteht – den er von anderen islamischen Glaubensrichtungen, die Irrlehren seien, abgrenzt, die entscheidende Richtschnur in seinem Leben sei. Er legt großen Wert auf die Einhaltung der Ernährungsregeln, auf das fünfmalige tägliche Gebet sowie darauf, regelmäßig die Moschee zu besuchen.

P.B., der in Deutschland geboren ist, berichtet, dass er nicht über seine Familie zur Religion gefunden habe, sondern über einen Moscheeverein. P.B. berichtet, zwar in traditionellen familiären Bezügen aufgewachsen zu sein, aber den Islam und die Regeln der Religion, das was einen guten Muslim ausmache, das habe er nicht von zu Hause mitbekommen.

Anders als K.Q. und Z.C. berichtet P.B. keinen früheren sündigen Lebenswandel und keine Variante eines Erweckungserlebnisses, sondern er schildert ein Hineinwachsen in ein islamisch geprägtes Migrantenumfeld, innerhalb dessen er eine orthodoxe Variante der Glaubenspraxis entwickelt, die für ihn nicht äußerlich oder ritualisiert, sondern mit echten inneren Überzeugungen und einem Bezug zu Transzendenz verbunden sind. Diese Entwicklung verlief über Kontakte zu anderen Muslimen im Moscheeverein eher langsam und allmählich.

P.B.: „Ja erstmal natürlich musste ich, ich bin hier geboren, musste ich hier wissen, was ich überhaupt als Moslem bin, was ich als Türke bin. Das habe ich in meinem Verein gelernt von den Mitgliedern. Hier habe ich eigentlich, ich hab recht wenig von meinen Eltern mitbekommen, weil die ja recht wenig selber gewusst haben. Alles andere hab ich in meinem Verein von den Mitgliedern erfahren. Was für, was ich als Moslem praktizieren muss oder wie ich ähm mich zu verhalten habe, wie ich ein guter Mensch sein kann, wie ich jemanden helfen kann, solche Sachen hab ich natürlich im Verein gelernt.“

P.B. erlebt zwar Diskriminierung und sieht die deutsche Aufnahmegesellschaft als den Muslimen gegenüber eher ablehnend eingestellt, was ihn allerdings nicht veranlasst, sich von der deutschen Gesellschaft abzuwenden. Er sieht eine Hoffnung darin, dass sich muslimische Verbände und Vereine zusammenschließen und sich für eine stärkere Verankerung des Islam auch in der deutschen Gesellschaft erfolgreich stark machen.

P.B.: „Es wird wohl oder es kommt dazu, dass die Moslems früher oder später ihre eigene politischen Kräfte mobilisieren, dass ist klar. Wann es soweit ist, dass weiß ich nicht, aber dass wir immer stärker werden, da wird uns wohl keiner mehr aufhalten, aber in der Zwischenzeit, was wir da für gute Sachen jetzt machen können in der Zwischenzeit, auch wenn wir nur jetzt recht wenig

was machen für die moslemische Gemeinde, zum Beispiel dass viele Jugendliche nicht in die Kriminalität, in die Drogenabhängigkeit abrutschen. Da ist die Frage, wie viel Zeit werden wir verlieren?“

Mit Blick auf die islamischen Vereine und Organisationen beschreibt P.B. zunächst den positiven Aspekt der Möglichkeit der Etablierung solcher Vereine in Deutschland, verweist aber unmittelbar daran anschließend darauf, dass Vereinigungen, die sich nicht als pro-islamisch darstellen, nicht entstehen sollten im Interesse einer starken islamischen Interessensvertretung.

P.B.: „Klar erstmal ist es immer positiv, dass man Vereine gründen darf, Interessensvereine. Das ist immer eine gute Sache. Aber... es wird ja immer... gewisse öh Vereine gegründet, der auch gegen eine Interesse sein kann. Das heißt, wenn man eine moslemische Gemeinde, einen moslemischen Verein gründet, dann kann man auch dagegen eine anti-moslemische Vereinigung gründen, was zurzeit der Fall ist....Das sollte es nicht geben, weil wir wollen hier ja zusammenleben und nicht uns bekriegen. Mit dem anti-islamischen Vereinen, will man ja eigentlich eine gewisse öh sehr starke Interessensverband vermeiden.“

Hier wie an anderen Stellen scheint ein instrumentelles, mit Ambivalenzen durchsetztes Verhältnis zu Demokratie und Freiheitsrechten durch, die einerseits als dem eigenen Interesse günstig begrüßt werden, auf die insistiert wird, die aber dann, wenn es um die Frage der Toleranz von Abweichung geht, als Problem gesehen werden, dass es zu bekämpfen und auch staatlicherseits zu unterbinden gilt. Es ist deutlich eine eher geringe Ambiguitätstoleranz ersichtlich, was einer der Hintergründe für die bei P.B. zu beobachtende Tendenz zur Rigidität darstellen dürfte.

Für P.B. ist ein guter Muslim eine Person, die nicht kriminell ist, kein Alkohol trinkt, kein Schweinefleisch isst und sich tolerant gegenüber anderen Glaubensrichtungen außerhalb des Islam verhält. Das müsste seiner Ansicht nach auch im Interesse der Deutschen sein. Bezogen auf die Binnenperspektive der muslimischen Gemeinschaft wird indessen diese auf moralische und ethische Kategorien bezogene Beschreibung wiederum durchbrochen. So ist P.B. in der Frage, welche Menschen zu dieser Gemeinschaft dazu gehören, deutlich strikter und nicht mehr als tolerant zu bezeichnen. Er ist z.B. der Ansicht, dass Muslime in jedem Falle die Regeln des Koran wortwörtlich befolgen und minutiös einhalten müssen. Muslime, die dies nicht tun, sollten nicht als der Gemeinschaft der Muslime zugehörig angesehen werden. Er befürchtet, dass Muslime, die religiöse Gebote und Regeln nicht strikt beachten, insgesamt haltlos werden.

P.B.: „Jeder Moslem müsse das machen. Natürlich haben wir viele Menschen oder viele Moslems die das nicht machen und da fängt ja auch das Problem an, dass man ein Moslem ist, aber nach sein Religion oder nach sein, ja, nach den Religion nicht lebt so dass man äh nach ner gewissen Zeit dann sein Religion völlig vergisst und völlig offen ist für das Schlechte oder für das ähm ja für das Schlechte im Gesellschaft. Wie gesagt, Alkoholkonsum und Drogenmissbrauch äh sehr viel Diebstähle, so dass man alles will, weil man ja das alles haben will, weil das im Fernsehen sehr viel propagiert wird, immer konsumieren, konsumieren... ja dann wie gesagt, lebt man danach.“

P.B. ist sehr an einer weiteren Verbreitung des Islam – auch in Deutschland – interessiert. Er fordert u.a., dass muslimische Feiertage in Deutschland anerkannt werden. Wichtig ist ihm auch, dass muslimische Kinder in der Schule islamischen Religionsunterricht erhalten und ihnen "das richtige" Islamverständnis vermittelt wird. Insgesamt lässt er deutlich werden, dass die Pflege des Islam, die Anerkennung seiner Rituale und Gepflogenheiten und seine Verbreitung in Deutschland ihm persönlich sehr am Herzen liegen.

Auch hier scheint wieder eine gewisse Rigidität durch, wenn er ausführt, dass ein solcher Religionsunterricht zwar durchaus auch in den jeweiligen Landessprachen erteilt werden könne,

d.h. auf türkisch, arabisch, albanisch oder persisch, dass aber keinesfalls ein anderer Unterricht erteilt werden dürfe als die Vermittlung des sunnitischen Islam.

P.B.: „Aber natürlich auch das richtige Islamverständnis. Das sunnitische Islamverständnis sollte dort beigebracht werden und nicht dem Sunnit das sunnitische, dem Alevit das alevitische, dem Schiit dem schiitische und so. Das ist falsch. Es sollte das Akzeptierte von dem großen Imam und den großen Gelehrten, das Richtige, die sunnitische Richtung für alle gelehrt werden.“

P.B. zeigt sich, soweit die Frage einer negativen Religionsfreiheit angesprochen ist, deutlich autoritaristisch. Dies äußert sich u.a. in seinen Erwartungen an andere Muslime, denen er eine bestimmte Glaubensrichtung vermitteln, andere hingegen ausgrenzen will. Weitere Aspekte beziehen sich darauf, dass ein Religionswechsel ihm unvorstellbar und nicht akzeptabel erscheint, soweit es sich darum handelt, dass ein Muslim den Islam verlässt und einen anderen Glauben annimmt.

Im privaten Bereich zeigt sich ebenfalls ein hohes Maß an Rigidität, dass seinen sinnfälligen Ausdruck darin findet, dass er in Bezug auf seinen Sohn eine Ehe mit einer Nichtmuslimin noch tolerieren würde, mit Blick auf seine Tochter dann aber ganz strikt und apodiktisch reagiert.

P.B.: „Ich habe eine Tochter. Da ist unsere Religion sehr streng und sie darf keinen Andersgläubigen heiraten. Da wird dann auch so danach gehandelt. Da gibt es keine andere Möglichkeit!“

Diese Rigidität und Intoleranz gerät indessen nicht zu einer pauschalen Abwertung des Westens bzw. christlicher Orientierungen. Hier ist er eher jemand, der ein nebeneinander Leben mit wechselseitiger Anerkennung der Andersartigkeit befürwortet. Seine Diskriminierungserlebnisse wie auch seine Enttäuschung über eigene Landsleute führen in nicht dazu, sich subjektiv von der hiesigen Gesellschaft völlig abzuwenden. Vielmehr wünscht er sich in Deutschland ein Nebeneinander von Religionen und Kulturen in gegenseitiger Achtung.

P.B.: „Jetzt wo wie in Deutschland sind, dass ein Deutscher, ein Christ, neben mir das machen darf was ein Christ machen darf und ich darf machen was ein Moslem machen darf, dass ist eigentlich mein Verständnis von Integration. Dass jeder nach seiner Religion, nach seiner Kultur leben darf.“

Gleichzeitig verbindet er dies mit einer Vision einer muslimischen Teilgesellschaft, was er u.a. auch auf eigene wirtschaftliche Strukturen bezieht.

P.B.: „Zum Beispiel auch im wirtschaftlichen Sinn, dass eine gewisse äh wirtschaftlicher äh Schwerpunkt auf die Moslems bezogen wird, so dass wir zum Beispiel eine Wirtschaft aufbauen können, die nichts mit Schweinefleisch zu tun hat, vielleicht, dass ist aber erstmal in sehr langer Zukunft.“

Weiter formuliert er die Vision, dass innerhalb Deutschlands eine staatliche Absicherung des Islam einschließlich der Anerkennung seines religiös fundierten Rechts erfolgen solle.

P.B.: „Ich würde vorschlagen ähm dass die Moscheen hier, wie die Kirche, ins, ins deutsche Gesellschaft aufgenommen wird und dass es eine moslemische Behörde gibt, so dass eigentlich die zweite Religion von Bundesrepublik Deutschland das Moslemische ist, so dass wir in unseren Feiertagen eine Urlaub haben, so dass wir in bestimmten öh Gesetzgebung von, zum, von moslemischen Gesetzen...äh wie nennt man das? Von moslemischen Gesetzen äh die Gesetzgebung be... anerkannt werden, also dass, dass wir die moslemische Gesetze auf uns angewendet werden.“

Gewalt als Mittel der Durchsetzung von Politik und Religion, wie es in seinen Augen von Hasspredigern vertreten wird, ist in seiner Sicht jedoch völlig fehlgeleitet. Anfällig dafür sind in seinen Augen vor allem weniger gebildete Muslime, die wegen ihres mangelnden Wissens um die Wesensmerkmale und Kernbestandteile des Islam leicht manipulierbar seien.

P.B.: „Da sind auch Hassprediger und die hassen auch die Gesellschaft, wie gesagt, dass lehnen wir auch völlig ab, weil nach ihrem Verständnis...“

I: „Was lehnen sie ab?“

P.B.: „Diese Hassprediger und was sie auch predigen. Das lehnen wir ab. Weil die eigentlich nur ein, ein Teil des Islam nehmen und es verfälschen und das den Menschen so erzählen, weil viele Moslems ihre Religion nicht richtig kennen, glauben sie daran. Aber, wie gesagt, das ist alles Quatsch was die erzählen, das ist alles Lüge, meistens ist es so ... Ja erstmal sind das die Menschen, die in den, die von falschen Prediger, die eine gewisse Randerscheinung des Islams ähm...(überlegt kurz) ähm mit denen zusammen, äh die, die eine falsche Islam propagandieren und auch danach leben äh was der große Islamverständnis, unsere Richtung die Sunna, die sunnitische Richtung ablehnt, solche äh Islambild, das ist für uns eine falsche Richtung.“

I: „Was bringt den die Menschen in die falsche Richtung?“

P.B.: „Erstmal sind ja diese Menschen recht äh leer. Die wissen ja nicht wie der Islam ist. Und nach ner gewissen Zeit wollen ja diese Menschen ihre Religion leben und wenn sie in diese Vereine kommen dann wird eben dieses falsche Islam den Leuten eingepredigt und da werden die zum großen äh Radikalen. Man ist kein Radikale, Radikaler... man wird nicht radikal geboren. Man wird da eben radikal gemacht. Weil man eben sein eigenes äh sein eigenes äh Religion nicht kennt.“

Insgesamt zeigt sich hier eine Gemengelage aus Orthodoxie und fundamentalen Orientierungen. P.B., der sich nicht von demokratischen Grundprinzipien völlig distanziert, sondern diese für seine Interessen nutzen würde, zeigt gleichzeitig deutliche Tendenzen der Befürwortung einer Etablierung parallelgesellschaftlicher, rein muslimischer Teilsegmente der Gesellschaft. Eine Anpassung seines Verhaltens oder des Verhaltens anderer Muslime an Regeln der deutschen Aufnahmegesellschaft ist in seinen Augen eine unvertretbare Zumutung. Er bezieht sich hier allerdings nicht auf Gewalt, sondern formuliert Hoffnungen, durch eine Stärkung von Vereinen und Verbänden irgendwann einmal dazu zu gelangen, auch die muslimischen Interessen adäquat vertreten zu sehen. Hinsichtlich seiner Haltung zu Integration würde man P.B. wohl dem Muster "Akzeptanzforderung" zuordnen, d.h. Insistieren auf Andersartigkeit ohne einen völligen Rückzug von der Aufnahmegesellschaft, bei gleichzeitiger Betonung der Eigenständigkeit ethnisch homogener, religiös geprägter Milieus.

Problematisch ist in diesem Falle nicht seine Haltung zu politischer Gewalt oder eine generalisierte Ablehnung von Demokratie unter Verweis auf göttliche Prinzipien oder die Scharia. Was sich hier als Problem zeigt, sind zum einen religiös konnotierte Beschränkungen von Freiheitsrechten im unmittelbaren sozialen Nahraum und eine gewisse Intoleranz gegenüber anderen Muslimen, zu denen eben die Distanz klein und von daher ein klares Abgrenzungsbedürfnis groß ist. Dies nimmt hier den Charakter von Exklusionstendenzen innerhalb der muslimischen Bevölkerung an, bspw. mit Blick auf das Bedürfnis, den Religionsunterricht nur im Sinne seines eigenen Bekenntnisses zulassen zu wollen.

Auffallend ist auch die gut erkennbare Tendenz, vor dem Hintergrund eines eher intoleranten Verständnisses islamischen Glaubens, das nur seine Sichtweise eines sunnitischen, orthodox bis hin zu fundamentalen Islam gelten lässt, zugleich sozial segregierte gesellschaftliche Teilbereiche in wirtschaftlicher wie auch politischer Hinsicht zu etablieren. Ferner wird über den Bezug zum muslimischen Recht auch ein ambivalentes Verhältnis zu Rechtsstaatlichkeit sichtbar, wenn zumindest für Muslime ein Recht eingefordert wird, das nicht mehr als demokratisch legitimiert, sondern primär als religiös begründetes Regelwerk speziell für diese Teilgruppe – die Nichtmuslime mögen in seiner Sicht anderen Regeln folgen – deren

Parallelwelt durch ein von der Mehrheitsgesellschaft geschiedenes Ausnahmeregelwerk absichert.

7.5.8.4 Fallbeispiel 4

Einen anderen Hintergrund in Bezug auf seine Bildung hat V.J., der ebenfalls türkischer Herkunft ist. Er ist in Deutschland geboren und studiert hier gegenwärtig. Er beschreibt sich selbst als sehr gut integriert, seine Sprachkenntnisse sind hervorragend und er hat im Studium auch keinerlei Probleme, den Leistungsanforderungen gerecht zu werden.

Für V.J. stellt sich die Situation in Deutschland so dar, dass seit dem 11. September 2001 seiner Ansicht nach Muslime beäugt und mit Argwohn betrachtet werden. Er ist sich auch nicht sicher, ob er seine Ansichten ohne weiteres frei äußern kann. Er verweist darauf, dass seine Überzeugungen stark religiös geprägt und mit der Verfassung nicht in Einklang zu bringen seien.

V.J.: „Also es ist ja so, dass ähm (überlegt kurz) ...zum Beispiel...das Kopftuchverbot, man spricht sich dagegen aus, ist ja klar, aber man kann wirklich tun kann man dagegen nichts. Und ähm da man sich ja nicht grundsätzlich dem Grundgesetz, sondern eher dem Islam Recht verpflichtet fühlt ähm sind einige Dinge, vielleicht mit dem Grundgesetz nicht kompatibel. Ja ich denke, die kann man nicht frei äußern. Schwieriger zumindest.“

Auch hier wird der Bezug zu einem religiös begründeten, islamischen Recht ersichtlich, das klar als mit grundlegenden Regeln der Mehrheitsgesellschaft in Konflikt stehend erkannt wird.

Hinsichtlich seines eigenen familiären Hintergrundes merkt V.J. an, dass seine Eltern sich nicht in dem Maße dem Islam verpflichtet fühlen, wie er selbst. So würden die Eltern es befremdlich finden, wenn er darauf bestehe, nur Fleisch zu essen, das von nach islamischen Regeln geschlachteten Tieren stammt.

V.J.: „Ich nehm mal nen ganz simples Beispiel, bei mir zu Hause, wenn ich sage, dass ich nur Halal-Fleisch esse, dann finden das meine Eltern auch schon zu radikal. Also die sagen, ja Hühnchen und so kannst Du ja essen, aber ich sag zum Beispiel, dass muss halal geschlachtet sein, weil so nach dem islamischen Recht beziehungsweise das muss so sein und deswegen allgemein, deswegen also meine Eltern, hm wie soll ich sagen? (überlegt kurz) ... bei denen hat man ja noch so Hoffnung, sag ich mal (schmunzelt), die sagen ok.“

Mit seiner eigenen religiösen Orientierung grenzt sich V.J. also von seinen Eltern ab, die ihrerseits die Regeln des Islam in ihrem Alltag nicht so genau nehmen, was V.J. als sündig und nach seiner Auffassung des Islam für problematisch erachtet.

V.J.: „Zum Beispiel bei mir mhh meine Eltern trinken zum Beispiel Alkohol, also halten Sie sich in diesem Punkt nicht an das Gebot. Das heißt, dass Sie, also nach dem islamischen Verständnis sündigen und dementsprechend sind Sie denn in diesem Punkt eh nicht gut.“

V.J. ist in einer islamischen Organisation aktiv. Dieses Engagement wird von seinen Eltern eher mit Sorge und Argwohn betrachtet, weshalb er sich aktuell noch etwas zurückhält. Er bezeichnet sich als passives Mitglied wegen der Rücksichtnahme auf seine Eltern. Mit seinem Vater hat er früher einen anderen Kulturverein besucht, der ihm jedoch als Heranwachsendem nicht mehr zusagte, da dort der Islam und die Religion nicht so klar und eindeutig im Vordergrund standen.

V.J.: „Bin das erste Mal dort [Kulturverein] hingekommen, weil mein Vater mich mitgenommen hat und ich bin in dieser Organisation groß geworden, sozusagen... Dann hab ich gesehen, dass das doch nicht genau das ist was ich suche. Dann habe ich vermehrt auch Moscheevereine besucht. und im Moment bin ich dort [Organisation] passiv sozusagen, aktiv mach ich noch nicht so mit, weil

mein Vater, dass noch nicht so gern möchte, aber passiv beteilige ich mich. Zum Beispiel an Unterrichten.“

I: „Wenn Sie sagen, dass hat mir da nicht so sehr gefallen, ich hab dann den Weg zu den Moscheevereinen gesucht, was hat Ihnen da gefehlt, was Ihnen die Moscheevereine gegeben haben?“

V.J.: „Die politische Gesinnung. Also, weil die dem Islam nicht so viel (überlegt kurz) ähm wie soll ich sagen (?)... der Islam hat nicht so eine Rolle gespielt, wie ich wollte, dass sie eine Rolle spielt.“

Bei V.J. findet sich eine stark ausgeprägte islamische, tief religiöse Identifizierung. Zwar beschreibt V.J. zunächst, dass ein guter Muslim ein Mensch ist, der ethischen Prinzipien folgt und als guter Mensch in seiner Gemeinde sowie der Gesellschaft lebt.

V.J.: „Ein guter Moslem muss nach den Aussagen des Propheten äh mit den Menschen sehr umgänglich sein, äh keine Menschen ächten. Zweitens er sollte in der Religionsaus... in der Religionsausübung äh also keine äh Schlenker machen. Er sollte schon die Richtlinien des Propheten äh also richtig... ähm also befolgen, den Richtlinien folgen, ähm dazu, er sollte seine äh Zeit äh nicht vor dem Fernseher, vor Filmen also totschlagen, sondern sollte seine Religion besser lernen. Sollte das Leben des Propheten studieren, den Koran studieren ähm dann einen also die meisten Fehler entstehen durch Unwissenheit und damit man Unwissenheit bekämpft muss man eben seine Freizeit sehr gut nutzen.“

Darauf angesprochen, ob denn auch Muslime, die nicht alle Regeln beachten, z.B. den Anforderungen des fünfmaligen Gebetes nicht vollständig folgen, seiner Ansicht nach ebenfalls gute Muslime seien, verneint er dies jedoch eindeutig.

V.J.: „Wenn jemand gute ethische Eigenschaften hat und die Gebete nicht verrichtet, dann kann man von dieser Person nicht also sagen, dass er gläubig ist äh weil unser Prophet sagt: Der Unterschied zwischen einem Ungläubigen und einem Gläubigen ist das Gebet. Das ist äh die Grundvoraussetzung damit man irgendwie in die Gläubigenkategorie reinkommt und wenn man dann zu einem vollkommen Gläubigen werden will, dann muss man eben alles mit einbeziehen und das Ganze betrachten.“

Obschon er selbst sich als gut integriert bezeichnet und keine persönlichen diskriminierenden Erfahrungen zu berichten weiß, in denen er direkt als Ausländer geschädigt, beleidigt oder gar verletzt oder bei einer Behörde benachteiligt worden ist, wird deutlich ersichtlich, dass für ihn die Situation der Muslime in Deutschland aufgrund dessen, dass sie mit Misstrauen überzogen werden und als potenzielle Bedrohungsfaktoren behandelt werden, deutlich durch das Erleben einer stellvertretenden Viktimisierung gekennzeichnet.

V.J.: „Ich denke, dass jemand oder dass oft oder dass viele, sag ich mal, die fünf Mal am Tag beten etc., die werden schon als Radikale eingestuft. Also die sind dann nicht mehr sozusagen diese liberalen Moslems, sondern die sind dann schon, weil sie praktizieren, sind sie dann schon verdächtig, sag ich mal.....nur weil ich zum Gebet komme werd ich hier wie ein Terrorist behandelt und angeschaut, dass da fühlt man sich eben nicht so wohl.“

Dies bezieht sich auch auf die Diskussion um islamische geprägte Regeln und deren Einhaltung. Auch hier sieht er Hindernisse für andere Muslime, erneut also eine stellvertretende Viktimisierung, deren Wahrnehmung für ihn auch mit einer hohen emotionalen Anteilnahme einhergeht.

V.J. „Wenn man in Deutschland oder in Hamburg ähm die muslimischen Frauen versucht so stark zu benachteiligen, dass man mit Kopftuch fast gar nichts mehr machen kann, dann regt das einen innerlich auf, dass man schon sehr ag...also man wird aggressiv, also ich weiß nicht, wie das bei den anderen ist, aber bei mir ist das zumindestens so, dass mich das sehr stark aufregt.“

V.J. sieht in den Anschlägen des 11. September 2001 einen entscheidenden Einschnitt. Seitdem ist seiner Wahrnehmung nach die Situation der Muslime durch einen Generalverdacht

gekennzeichnet, der sie schnell in die Ecke potenzieller Terroristen zu bringen vermag. Auf der anderen Seite kann V.J. dieser Diskussion in gewisser Weise auch etwas Positives abgewinnen, weil auf diesem Wege die Diskussion um den Islam und das Gespräch mit Muslimen stärker in Gang gebracht und damit seine Interessen am Islam, wenn auch unter problematischen Vorzeichen, zugenommen hat.

V.J.: „Der einzige Nutzen, den das, also so was wie der 11. September gebracht hat, ist, dass jetzt sehr massivst alles in Gespräche gekommen ist. Das interrelig, das interreligiöse Dialog etc. oder diese Studie und so weiter und so fort, das heißt man hat jetzt, man sieht die muslimische Minderheit nicht mehr einfach so, sondern man beschäftigt sich auch damit. Das ist eigentlich das einzige Positive, was ich sagen könnte. Dazu. Und negativ natürlich, weil ähm alles sofort mit Islam in Verbindung gebracht wird, zum Beispiel, wenn irgendwo etwas passiert, dann versichert man sich sofort, dass es kein Anschlag, dass es kein Anschlag war von Al Kaida oder sonst was. Man denkt immer sofort es war eine muslimische Org...äh sich, islamische nennende Organisation. Und ähm, dass man anfängt alles mit dem Islam zu assoziieren was schlecht ist. Das ist der Nachteil.“

V.J. vertritt hinsichtlich der Frage von Integration, die für ihn in sprachlicher Hinsicht wie auch mit Blick auf Bildung, Partizipationsoptionen wie auch bezogen auf soziale Kontakte zu Deutschen persönlich keinerlei Probleme aufwirft, eine Auffassung, die man in gewissem Maße in die Nähe des in den quantitativen Analysen umschriebenen Musters der Akzeptanzforderung rücken kann. Gleichwohl darf nicht übersehen werden, dass V.J. sich in der Mehrheitsgesellschaft auch souverän zu bewegen versteht und in manchen Feldern sein Verhalten den Erwartungen der Umgebung anzupassen in der Lage ist. Er nimmt in der Mehrheitsgesellschaft jedoch eine Tendenz wahr, völlige Assimilation einzufordern, ein Ansinnen, was er zurückweist. In seiner Sicht kommt demgegenüber der Beibehaltung der eigenen Kultur ein hoher Stellenwert zu.

V.J.: „Generell wird Integration leider falsch verstanden, man, also wenn man das von den Deutschen hört oder nehmen wir lieber nicht den Begriff Deutsche, weil es ja auch deutsche Moslems gibt ähm, sondern der nichtmuslimischen Gesellschaft, der mehrheitlich nicht muslimischen Gesellschaft, denkt sie, dass Integration heißt, dass wir Ihre Kultur oder Ihre Dinge annehmen und uns assimilieren. Ich denke allerdings, dass Integration zweiseitig ist....das heißt, dass wir, dass er seine Kultur und seine Identität beibehält und dass ich meine Kultur und meine Identität beibehalte und es ein Zusammenhalt gibt sozusagen....dann fühle ich mich integriert. Also das heißt, wenn man mich genauso akzeptiert wie ich bin.“

Eine generalisierte Ablehnung demokratischer Strukturen und Willensbildungsprozesse ist bei V.J. nicht zu erkennen. Es handelt sich hier um einen politisch interessierten und gebildeten jungen Mann, dessen Interessen sich u.a. darauf richten, anders als die politisch von ihm eher als desinteressiert oder naiv wahrgenommene Generation der Eltern, nunmehr auch aktiv in das politische Geschehen einzugreifen. Er beschreibt die junge Generation der Muslime in dieser Hinsicht als eine neue Generation, die sich auch darauf besinnt, im Interesse der Vertretung der eigenen politisch-religiösen Auffassungen sich auf eine Art Marsch durch die Institutionen zu machen.

V.J.: „Die so genannte Gastarbeitergeneration hat sich halt darauf fixiert zurückzufahren, also zurückzukehren und als man sich dann hier sesshaft gemacht hat, hat sich dann so langsam, die Leute haben angefangen, sich, die Nachbarn und so weiter zu verständigen etc. und jetzt so langsam, also bei uns müsste das die dritte Generation sein oder bei andern die zweite Generation bei den Arabern oder so ähnlich, also meine Jugend sach ich mal, die fängt jetzt an sich so langsam auch aktiv zu beteiligen.....“

Es besteht das Problem, dass viel zu wenige Muslime in den Parlamenten sitzen und es ist eigentlich schon so geworden, dass zum Beispiel ein Deutscher SPD-Politiker ist und er versucht

dann die Interessen der Muslime zu oder äh CDU-Politiker, dass ist ja irrelevant, die Interessen der Muslime zu verteidigen, aber im Grunde versteht er sie nicht und deswegen kann er sie nicht wirklich verteidigen. Deswegen denke ich muss es eine muslimische Organisation geben, die verteidigt.“

In politischer Hinsicht spielt für V.J. in der Auseinandersetzung mit Fragen politischer Gewalt auch der Bezug zu den heiligen Schriften und dem Koran eine sehr wichtige Rolle. Während er im globalen Maßstab islamisch-extremistische Organisationen so beschreibt, dass sie von der westlichen Welt als Risikofaktor angesehen werden, spricht er ihnen in Bezug auf die Situation in Deutschland gleichwohl einen Nutzen zu.

V.J.: „Also in Deutschland kann man sagen mit fast hundertprozentiger Wahrscheinlichkeit sind sie [radikale islamistische Organisationen] für die Muslime von Nutzen, aber man sieht global auf der Welt, dass solche Organisationen eben ihren Schaden dazu beitragen, dass die Muslime gewalttätiger werden, einen Hassblick entwickeln und dass dies eben die Welt zu Unruhe anstiftet.“

I: „Mh, also Sie sagen auf der Welt schaden sie den Muslimen aber in Deutschland mit einer hundertprozentigen Wahrscheinlichkeit nutzen sie den Muslimen.“

V.J.: „Ja.“

I: „Inwiefern nutzen Sie den Muslimen hier?“

V.J.: „Weil Sie den Menschen und äh die Muslime ähm Werte geben, die sie in der Gesellschaft nützlicher machen ...“

Gleichzeitig spricht sich V.J. indessen gegen die Anwendung von politischer Gewalt aus, weil diese auch nach den Regeln des Islam, soweit damit auch Dritte betroffen werden, nicht vereinbar sei.

V.J.: „Ja genau weil zum Beispiel [der Prophet] es verboten hat, Zivilisten zu töten ähm also explizit wird in der Hadise überliefert, Frauen und Kinder, aber Zivilisten im Allgemeinen. Deswegen hat zum Beispiel in einem Unterricht, zum Beispiel, ein Lehrer sag ich mal [gemeint ist ein Religionslehrer im Moscheevereine], gesagt, dass niemals ein Muslim oder ein wirklich islamischer Staat niemals so viel gemacht haben könnte wie Amerika, weil, weil ein islamischer Staat niemals willkürlich ähm eine Gegenbombe nehmen könnte oder würde, weil es Zivilisten halt auch trifft.“

Auch in dieser Hinsicht ist seine Orientierung an den Schriften und dem Leben des Propheten deutlich. So erklärt V.J. dass er bei Auseinandersetzung mit ungeduldigen, auf Gewalt insistierenden jungen Muslimen, die es auch gebe, auf das Beispiel des Propheten verweisen wolle, was eine hohe Überzeugungskraft in seinen Augen habe.

V.J.: „Würde ich in einfach ganz simpel darauf ansprechen, wie es der Prophet gemacht hat. Also, dass er zum Beispiel ähm in Mekka, dreizehn Jahre unterdrückt, gequält etc. wurde, aber trotzdem sich nicht, trotzdem geduldig war! Und das heißt, dass er dann diesem, also diesem Vorbild, was wir haben, nachstreben sollte. Also religiös gibt es da, glaub ich denk ich viele Argumente.“

V.J. macht sich, vor dem Hintergrund seiner gesellschaftlichen und politischen Visionen, auch dafür stark, dass in Deutschland lebende muslimische Kinder eine umfassende religiöse Erziehung erhalten.

I: „Islamischer Religionsunterricht in deutschen Schulen. Wie denken Sie über dieses Thema?“

V.J.: „Finde ich gut. ...Aber das darf nicht den Unterricht in den Moscheen ersetzen!!!“

I: „Könnten Sie das ein bisschen näher ausführen?“

V.J.: „Das zum Beispiel in den Schulen die Lehrer zumeist nicht Muslime sind und den Islam beibringen und in den Moscheen sind das eigentlich immer Imame eigentlich oder Leute, die sich mit Islam gut auskennen, die bringen dann den Islam bei,... Das heißt er kann auch, zum Beispiel auf bestimmte Fragen eher eingehen und aus islamischer Perspektive, aber eine Lehrerin zum Beispiel nicht. Und wenn dann zum Beispiel, jemand, zum Beispiel die Lehrerin denkt, oh ja die weiß ja viel und so, dann fragt er sie, was heißt jetzt dies und das und sie weiß es nicht und sie

sagt zum Beispiel, ja, kannst du ruhig machen und so weiter, dann geht das schon so. Man versucht dann sozusagen einen eigenen Islam zu kreieren...Also zum Beispiel finde ich, dass es muslimische Kindergärten geben sollte, ich selbst bin zum Beispiel in einem christlichen Kindergarten groß geworden...ich finde das...wenn man das von klein auf lernt, man erstens seine Identität von selbst verfestigt, befestigt, sozusagen, und man, wenn man von klein auf lernt, weiß man viel mehr und kann selbst... auch weil man so viel weiß, zum Beispiel sagen wir mal jemand kann, kennt die ganzen Hadise, zum Beispiel oder den ganzen Koran auswendig, aber nicht nur auf arabisch, sondern er weiß wirklich, was es bedeutet"

Bemerkenswert ist hier das Plädoyer für einen unverwässerten, echten Islam, durch eine Person, deren Eltern nicht nur selbst nicht streng religiös sind, sondern die ihr Kind (V.J.) in Deutschland in einen christlichen Kindergarten geschickt haben. V.J. vertritt in Relation dazu eine radikal entgegengesetzte Position. Er spricht sich gegen die Beliebigkeit und für eine klare Konturierung des Islam in Schule und Kindergarten aus, um den jungen Menschen eindeutige Orientierungen zu bieten. Ersichtlich will er die Ursprünglichkeit, die Orientierung an den "wahren" Quellen des Islam gewahrt sehen, weshalb er nachdrücklich darauf besteht, dass Islamunterricht an Schulen nicht ein Ersatz für Koranunterricht sein könne. Am besten sei es, wenn in den Schulen "echte" Imame unterrichten.

V.J. stellt ein paradigmatisches Beispiel eines hoch gebildeten, sprachlich und sozial gut integrierten jungen Moslem aus diesem Sample dar, der in der zweiten Generation in Deutschland aufgewachsen ist und sich auf den Islam zurückbesinnt, den seine Eltern verloren zu haben scheinen. Er kehrt an die Quellen seiner kulturellen und religiösen kollektiven Identität zurück. Er nimmt vor diesem Hintergrund auch sehr sensible Sicherheitsmaßnahmen und auf die Gemeinschaft der Muslime gerichtete staatliche Kontrollen wahr, was dazu führt, dass er sich in einem Klima der Überwachung wähnt. Er zeigt ein starkes Gespür dafür, dass die Muslime als Gemeinschaft kollektiv marginalisiert werden könnten. So erlebt er in der Frage des Kopftuches eine Variante einer stellvertretenden Viktimisierung, die ihn aggressiv werden lässt aufgrund des Nachfühlers einer solchen Ausgrenzung.

V.J. ist selbst kein direkter und unmittelbarer Befürworter politischer Gewalt. Er sieht indessen gewisse nützliche Züge radikal islamistischer Organisationen. Für ihn ist einerseits mit dem Namen Atta und Al Quaida in Hamburg das Handeln eines Menschen verbunden, der ob seiner intellektuellen Fähigkeiten der islamischen Gemeinschaft andere und viel bessere Dienste hätte leisten können, der sich sozusagen der Gemeinschaft verweigert hat, indem er sich bei dem Anschlag vom 11. September 2001 selbst tötete. Dies ist zugleich ein historisches Ereignis, das für Muslime das Leben in Deutschland schwieriger gemacht hat. Andererseits sieht V.J. in der dadurch ausgelösten Debatte um den Islam auch ein positives Resultat, das aufgegriffen und auch politisch umgesetzt werden könnte. Der Islam wird nicht mehr ignoriert, sondern wurde, so die Sicht von V.J., durch dieses Attentat auf die Agenda auch im Westen gesetzt. In seiner Sicht haben radikale Organisationen, auch wenn sie international durch Gewalt eher dem Ansehen der Muslime schaden und Restriktionen provozieren, den positiven Aspekt, dass sie äußerlich ersichtlich islamische Werte mit Nachdruck vertreten und somit, sieht man von dem Aspekt der Gewalt gegen unschuldige Dritte ab, auch Wertvermittlung betreiben. Insgesamt ist damit eine Ambivalenz nicht zu übersehen, die radikalen Strömungen sowie religiös politischer Gewalt auch positive Seiten abzugewinnen vermag, auch wenn unter Verweis auf den Propheten die Gewaltakte selbst religiös nicht zu legitimieren sind.

Seine strikte religiöse Orientierung hat V.J. in Abgrenzung zu seinen nicht so religiösen Eltern entfaltet. Sein Ansinnen richtet sich darauf, auch politisch die Sache der Muslime in der deutschen Gesellschaft zu verfechten. Letztlich wünscht er sich, wie er explizit formuliert, einen islamisch geprägten Staat, wobei er glaubt dass sich Muslime hierfür mit eigenen Parteien im parlamentarischen System einsetzen könnten und sollten.

Es findet sich hier also ein Muster einer fundamentalen Orientierung, die deutliche islamismusaffine Züge aufweist, ohne selbst schon als unmittelbar gewaltbereit gelten zu können. Fundamentale Orientierungen verbinden sich hier mit einer politischen Idee eines islamischen Staates und Gemeinwesens im Westen, ohne dass dies indessen in eine ganz extreme Form gelangt. Allerdings ist sich V.J. seiner partiellen Distanzierungen von Prinzipien des demokratischen Rechtsstaates sehr wohl bewusst, weshalb er auch zunächst zögert diese offen zu thematisieren.

V.J. ist nicht orientierungsunsicher und seine Haltungen sind nicht im Kontext von Ausgrenzung oder persönlicher Diskriminierung entstanden. In seiner Entwicklung hat vielmehr eine Form der Rückbesinnung auf den Islam stattgefunden, den seine Elterngeneration verloren zu haben scheint. Die klare islamische Identität ist hier auch intellektuell stärker fundiert als bei P.B. oder K.Q. Sie nimmt bei V.J. keine äußerlich frömmelnden Züge an und auch äußerliche traditionalistische Merkmale sind hier nicht zu erkennen. Es ist eine Variante der Abgrenzung gegen die Elterngeneration, in Form einer konsequenten, auch politischen Aktivität rational und überlegt ins Auge fassenden Besinnung auf den Islam. Diese kennzeichnet sich u.a. durch einen stetigen Rückbezug auf das Beispiel des Propheten, die Suche nach einer spirituellen Autorität, die auch der nächsten Generation vermittelt werden soll, weshalb V.J. sich klar für einen unverwässerten islamischen Religionsunterricht ausspricht.

7.6 Zusammenfassung: Zentrale Ergebnisse der qualitativen Befragungen

Über ein so genanntes respondent-driven Sampling wurde wie geplant eine Zielgruppe von N=60 männlichen Muslimen im Umfeld islamischer Organisationen erreicht. Die Zusammensetzung nach Nationalität, Alter und Glaubensrichtung ist wie bei den Planungen erhofft recht heterogen. Die Verfahrensweise der iterativen Zufallsauswahl, bei der sich die Rücklaufquote auf 72,2% beläuft, hat sich bewährt, wenn man die Diversität der sozialen Merkmale sowie die Unterschiedlichkeit der Organisationen und Vereine, in denen die Befragten tätig sind, zum Kriterium macht. Die erreichten Personen sind alle stark im Islam verwurzelt.

Sie entstammen unterschiedlichen nationalen Herkunftsgruppen und auch die religiöse Ausrichtung ist im erwünschten Maße divers. Auffallend war die hohe Bedeutung der Schilderung von Viktimisierung und Ausgrenzung als Muslim. Die Befragten berichten hier zum einen nahezu ausnahmslos, dass Deutschland ein Land ist, in dem sie ihre Religion frei ausüben können, dass sie gerade wegen der Religionsfreiheit sehr schätzen. Auf der anderen Seite beschreiben sie eine in Reaktion auf den 11. September 2001 einsetzende Stimmungslage, in der sie sich ständig als Bedrohungsfaktor betrachtet, als potenzielle Bombenleger beäugt fühlen. Sie beschreiben ein Klima der Kontrolle und des Verdachts, dass sich auch unmittelbar in ihrem Alltag niederschlägt.

Es lassen sich entlang einer Generationen- oder Alterslinie unterschiedliche Orientierungen identifizieren. Während bei den Älteren Haltungen dominieren, die als eher resignative Abwendung von der Aufnahmegesellschaft und Rückzug in das wärmende und schützende Umfeld der Migrantenmilieus und Moscheevereine charakterisiert werden können, findet sich bei den Jüngern häufiger die Bestrebung, als selbstbewusster Muslim anerkanntes Mitglied der Aufnahmegesellschaft sein zu wollen. Selbstbewusste Muslime kennzeichnet eine Ablehnung von Assimilation, was als Begriff für eine von der Aufnahmegesellschaft ausgehende Zumutung verwendet wird, dem das eigene Anliegen einer Beibehaltung der eigenen Kultur, eine Anerkennung in der Andersartigkeit gegenübergestellt wird.

Die muslimischen Organisationen und Vereine und deren Rolle werden ambivalent gesehen. Es finden sich danach einerseits Schilderungen muslimischer Organisationen und Vereine als Orte, die primär dem Rückzug dienen. Dies sind Beschreibungen, wonach muslimische Vereine und Organisationen Subkulturen sind, die nur wenige Bezüge zur Aufnahmegesellschaft herzustellen vermögen. Dem werden die Interessen der jüngeren Generation gegenübergestellt, die islamische Organisationen auch für wichtig erachten, dabei allerdings stärker in der Rolle als Bindeglieder zur Aufnahmegesellschaft. Es handelt sich um Auffassungen, die sich mit der Pflege einer Subkultur nicht mehr zufrieden geben.

Die jüngere Generation artikuliert damit eine Hinwendung zu und Orientierung auf die deutsche Aufnahmegesellschaft. Diese Orientierung wird allerdings partiell durch Reaktionen der Aufnahmegesellschaft konterkariert und gestört. Die deutsche Aufnahmegesellschaft wird von der Mehrzahl nicht pauschal abgelehnt, sondern auch als die eigene Gesellschaft angesehen, innerhalb derer man seine Position finden und als Muslim Anerkennung erhalten möchte.

Auch die Verteilung der Orientierungsmuster mit Blick auf die Religion unterscheidet sich entlang der Generationenlinie. Bei den jüngeren Erwachsenen finden sich sowohl stark fundamentale bis hin zu islamismusaffinen Haltungen, daneben aber auch bei einer kleinen Gruppe eine individualisierte Variante einer Hinwendung zum Islam, die sich nicht mehr primär durch den Bezug auf Autoritäten definiert. Dieses Muster, das sich in dieser Form in den standardisierten Befragungen so nicht separat entdecken ließ – es ist dort bei einer kleinen Gruppe vermutlich in das Muster der Orthodoxie eingebettet – lässt sich als eine tiefe Gläubigkeit, eine damit assoziierte hohe Bedeutung der Transzendenz bei gleichzeitiger hoher Flexibilität im Umgang mit Regeln und religiösen Quellen und Schriften umschreiben. In psychologischen Termini der Moralentwicklung kann man hier von einer autonomen, stark religiös geprägten Moral sprechen, bei der Äußerlichkeiten sekundär werden.

Ersichtlich ist indessen bei den jüngeren Erwachsenen die Suche nach Orientierung als Muslim in einer Umgebung, die kein umfassendes Verständnis des Islam besitzt und die auch nicht als als rücksichts- und respektvoll im Umgang mit dem Islam wahrgenommen wird. Für die flexible, individualisierte Variante religiöser Orientierung ist insoweit in Konfrontation mit einer westlichen Kultur, die im Hinblick auf Wertorientierungen tendenziell als wenig entwickelt, als libertär und beliebig erlebt wird, auch ein hohes Maß an Eigenständigkeit wie auch Ambiguitätstoleranz erforderlich.

Bei den älteren Befragten dominieren demgegenüber eher orthodoxe oder traditionale Orientierungen im Bereich der Religion, während Fallbeispiele für Islamismusaffinität sich bei

den älteren Befragten genauso kaum identifizieren ließen wie Hinweise auf eine autonome Gestaltung individueller Auffassungen zu Religion.

Hinsichtlich ihrer Erfahrungen mit Extremismen beschreiben die Befragten übereinstimmend, dass derartige Phänomene in ihrem Umfeld existieren. Hinsichtlich der möglichen Hintergründe islamistischer Gewalt fällt die hohe emotionale Relevanz der kollektiven Benachteiligung von Muslimen im Nahen Osten auf, die von einigen selbst noch im Interview als Gefühl quasi nacherlebt wird.

Von vielen wird die Position vertreten, dass eine Agitation für Zwecke islamistischer Gewalt umso leichter ist, je unzureichender das Wissen über den Islam mangels religiöser Unterweisung ist. Interessant ist auch, dass jene Befragten, die sich in Leitungsfunktionen befinden, die Bereitschaft erkennen lassen, ausgehend von einem Selbstverständnis als Mitglieder der bundesdeutschen Gesellschaft, der sie sich zugehörig fühlen, aktiv dazu beizutragen, dass die positive Bejahung grundlegender Freiheitsrechte und demokratischer Strukturen unter Muslimen befördert und mit Gewalt verbundene Extremismen verhindert werden.

Aufschlussreich waren weiter die Analysen einzelner paradigmatischer Fälle. Es handelte sich hier ausnahmslos um jüngere Teilnehmer, bei denen in unterschiedlicher Ausprägung und Struktur deutliche Züge stark fundamentaler bis hin zu islamismusaffinen Haltungen zu erkennen waren. Die vier Fälle lassen sich zwei verschiedenen Kategorien zuordnen. Die erste Kategorie ist jene, in welcher die Probanden als junge Menschen noch keinen entwickelten Zugang zum Islam hatten, sondern in der westlichen Welt mit all ihren Annehmlichkeiten und Freiheiten lebten und diese auch auskosteten. Die beiden Männer, die diesem Muster zugehören, geraten im frühen Heranwachsendenalter in eine Situation, in der sie Sinnfragen stellen und nach Orientierungen suchen. In dieser offenkundig sensiblen Zeit treffen sie auf subjektiv überzeugende, rigide und klare Regeln anbietende Orientierungsfiguren, denen sie sich anschließen. Im Falle von Z.C. wird deutlich, dass ein solche rigide fundamentale Orientierung durchaus eine bedenkliche Nähe zu Gewalt und ein hohes Risiko von Handlungen aufweist, die als Beschränkungen der Freiheitsrechte Anderer im unmittelbaren sozialen Nahraum durchaus problematisch sind, auch wenn eine direkte Propagierung religiös-politischer Gewalt damit nicht verbunden ist. Es handelt sich hier um einen erwachsenen Mann, der sozial gut integriert, wirtschaftlich erfolgreich, von durchschnittlicher Bildung und individuell in der Aufnahmegesellschaft nicht diskriminiert ist, also keinesfalls um einen sozial deklassierten, gering gebildeten Muslim.

Im zweiten Fallbeispiel ist der Ausgangspunkt recht ähnlich, bis auf den Umstand, dass hier eine Orientierungsunsicherheit aufgrund der Einbettung in drei verschiedene Bezugswelten vorliegt (Pakistan, Diaspora in Deutschland und Diaspora in Großbritannien). Es findet sich auch hier eine Art Erweckungserlebnis, auch hier über den Imam einer Moschee. Im Ergebnis orientiert sich dieser Mann neu und entwickelt eine extrem rigide, zugleich aber von wenig Detailkenntnis getragene Ausrichtung am Koran und orientiert sich an Menschen, denen eine Kenntnis des Korans zugeschrieben wird. Es handelt sich um einen jungen Mann Anfang 20, der in höchstem Maße durch radikale Vertreter des Islam lenkbar erscheint und der sich schon aktuell für die Etablierung eines islamischen Staates einsetzen möchte. Das intellektuelle Potenzial dazu ist in diesem konkreten Fall indessen recht begrenzt.

Bei den beiden Fällen der zweiten Kategorie hat ein "Erweckungserlebnis", also ein plötzlicher Wandel eines eigenen, vormals sündigen Lebens so nicht stattgefunden. Es handelt sich um zwei recht unterschiedlich gelagerte Beispiele von Personen, die sich als Mitglied der hiesigen Gesellschaft verstehen, in der sie bleiben und die sie im Sinne des Islam umgestalten möchten. In einem Fall geht es um einen Mann Anfang 30, der sich als sozial nicht integriert und äußerlich erkennbar sehr konservativ beschreibt. Er erlebt direkte soziale Exklusion durch die Aufnahmegesellschaft, die er als moralisch verkommen beschreibt. Er will sich innerhalb der Gemeinschaft der Muslime für die reine Lehre, das heißt in seinem Fall den sunnitischen Glauben einsetzen und fordert von der Aufnahmegesellschaft die Akzeptanz seiner Andersartigkeit sowie rechtliche Freiräume, in denen nach islamischem Recht gelebt werden kann. Auch in diesem Fall ist keine direkte Akzeptanz politischer Gewalt zu erkennen, wohl aber eine Auffassung, wonach für Muslime Sonderregelungen gelten sollten, die ihrerseits mit gravierenden Beschränkungen der Grundrechte von Töchtern und Ehefrauen verbunden sind.

Etwas anders gelagert ist der Fall von V.J.: Dieser junge Mann entscheidet sich gegen Ende seiner Jugendzeit dezidiert gegen seine Eltern und engagiert sich für eine politische Variante eines fundamentalen Islam. Bei ihm ist ein hohes intellektuelles Potenzial gegeben. Er distanziert sich von Teilen demokratischer Grundprinzipien, entwickelt die Vision eines islamischen Staats- und Rechtswesens. Individuelle Viktimisierungserfahrungen spielen in diesem Fall keine Rolle. Es handelt sich um einen jungen Akademiker, der sich in der Situation des Muslim in der Diaspora bewusst von seinen Eltern absetzt, die ihm in religiöser Hinsicht verwässert und nicht glaubwürdig, zu sehr dem Westen verhaftet erscheinen. Bei diesem jungen Mann sind Wahrnehmungen einer kollektiven Marginalisierung der Muslime relevant, die als vom Westen unterdrückt geschildert werden. Er propagiert nicht selbst die Anwendung politischer Gewalt, argumentiert aber sehr wohl damit, dass terroristische Aktivitäten, neben dem Nachteil der Entstehung eines Klimas von Bespitzelung und Kontrolle, in Deutschland den positiven Effekt gehabt hätten, dass nunmehr der Islam ein öffentliches und wichtiges Thema sei. Es handelt sich um einen jungen Mann, der sich nicht aus der deutschen Gesellschaft verabschiedet, sondern der in gewisser Weise Vorstellungen von einer jungen politischen Avantgarde innerhalb der deutschen Gesellschaft artikuliert, wenn er davon spricht, dass die junge Generation nun das Heft in die Hand nehmen und, anders als die erste Generation, die eher als angepasst oder lethargisch beschrieben wird, innerhalb Deutschlands im Sinne des Islam politisch aktiv werden müsse.

Die qualitativen Befunde ergänzen die Erkenntnisse aus den quantitativen Erhebungen um genauere Hinweise auf zugrunde liegende Dynamiken. Sie bieten damit zugleich eine Bestätigung des Befundes, dass für verschiedenen Teilgruppen unterschiedliche Bedingungsgefüge zu jenen Entwicklungen führen können, die letztlich Extremismen entstehen lassen.

Die beiden Fälle der Schilderung eines Erweckungserlebnisses sind konsistent mit den marginalisierungstheoretischen Erwägungen, wie sie von Heckmann vorgetragen wurden. Sie verweisen darauf, dass Formen von Islamismus und politischem Extremismus zum einen Spezifika aufweisen, die mit Migrationsprozessen und daraus resultierenden Orientierungsunsicherheiten in Zusammenhang stehen. Gleichzeitig ist aber auch deutlich, dass die individuellen Dynamiken recht heterogen sein können, was mit Befunden der Forschung,

dass es den typischen Verlauf zum Extremismus letztlich nicht gibt, gut in Einklang zu bringen ist.

Insgesamt wird in diesen Fallbeispielen sichtbar, welche hohe Bedeutung in diesem Prozess die Auseinandersetzung mit Werten, die Frage nach Orientierung in einer unübersichtlichen Welt für die jungen Muslime hat. In dieser Suche hat offenkundig für einen Teil von ihnen die Mehrheitsgesellschaft keine glaubhaften und überzeugenden Angebote zu offerieren. Sofern in einer solchen sensiblen Phase Menschen individuell überzeugenden Vertretern des Islam begegnen, die ihnen klare Regeln und Antworten auf Sinnfragen und damit Orientierung bieten, kann es durchaus zu biographischen Umorientierungen kommen, die den Weg zur Etablierung von religiös konnotierten Extremismen bereiten.

8 Zusammenfassung und erstes Resümee: Religiöse Orientierungen und das Verhältnis zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit bei Muslimen in Deutschland

Abschließend wird ein erstes Resümee der wesentlichen Ergebnisse dieses Forschungsvorhabens mit Blick auf die Erkenntnisse über Einstellungen von Muslimen zu Demokratie und Rechtsstaat sowie die Verbreitung der Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt gezogen. Wesentlich sind neben der Einschätzung des Umfangs von Risikopotentialen auch die Erkenntnisse zu Faktoren, welche die Etablierung entsprechender Einstellungsmuster bei Muslimen begünstigen, einschließlich der Frage, welcher Stellenwert der Religion diesbezüglich überhaupt zukommt.

Insgesamt ist bei der Bewertung der vorgelegten Ergebnisse zu beachten, dass sich die Erhebungen auf vier großstädtische Agglomerationen beschränkt haben. Zwar ist davon auszugehen, dass Muslime in erhöhtem Maße in solchen großstädtischen Gebieten leben. Dennoch ist das mit der vorliegenden Studie gezeichnete Bild angesichts der Ausklammerung ländlicher Gebiete nicht auf alle in Deutschland lebenden Muslime ohne weiteres übertragbar. Kriminologische wie soziologische Studien legen zudem nahe, dass für die Frage der Integration wie auch der interkulturellen Verständigung lokale Gegebenheiten auf der Ebene von Stadtteilen und Nachbarschaften eine besondere Relevanz besitzen können. Diese konnten in der vorliegenden Untersuchung schon vom Design her nicht in der theoretisch wünschenswerten Art und Weise berücksichtigt werden. Hier sind sicherlich, auch mit Blick auf Maßnahmen der Förderung von Dialog und Verständigung sowie darüber vermittelter Prävention von Extremismen, künftig weitere Forschungsarbeiten vonnöten.

Weiter ist in der Stichprobe der muslimischen Allgemeinbevölkerung ein gewisser Altersbias konstatiert worden, was angesichts der erhöhten Raten demokratiedistanter, gewaltbereiter Personen in den jüngeren Alterssegmenten auch zu einer leichten Überschätzung der entsprechenden Raten geführt haben kann. Andererseits stimmen die vorliegenden Befunde, soweit Referenzstudien zu den jeweiligen Themen vorliegen, recht gut mit dem einschlägigen Forschungsstand überein. Dies gilt beispielsweise für die enorm hohe Bedeutung der Religion und der Religiosität für in Deutschland lebende Muslime. Insoweit ist eher nicht davon auszugehen, dass die über diesen Forschungsstand hinausgehende, hier vorgenommene Binnendifferenzierung der religiösen Orientierungsmuster substanziell von den Gegebenheiten in der Grundgesamtheit abweicht, zumal die Befunde sich in drei verschiedenen Teilstichproben

mit unterschiedlichen methodischen Zugängen in ihrer Struktur wiederholt zeigen ließen. Auch die qualitativen Befunde sind mit den Erkenntnissen aus den standardisierten Erhebungen gut in Einklang zu bringen.

Alle Untersuchungsteile zeigen übereinstimmend, und im Einklang mit dem vorliegenden Forschungsstand, diese enorm hohe Bedeutung, die der Religion für die in Deutschland lebenden Muslime zukommt. Bei der weit überwiegenden Mehrheit bestehen starke religiöse Bindungen, die zudem, wie die Schülerbefragungen zeigen konnten, deutlich stärker sind als das für einheimische Nichtmuslime gilt. Diese Bindungen nehmen freilich unterschiedliche Formen an. Unsere theoretischen Überlegungen, dass zwischen Orthodoxie, Traditionalismus sowie Fundamentalismus zu differenzieren ist haben sich empirisch als fruchtbar und tragfähig erwiesen.

Fundamentale Orientierungen, die ein enge religiöse Bindung, hohe Alltagsrelevanz der Religion, starke Ausrichtung an religiösen Regeln und Ritualen verbinden mit einer Tendenz, Muslime die dem nicht folgen auszugrenzen sowie den Islam pauschal auf- und westliche, christlich geprägte Kulturen abzuwerten, zeigen eine enorme Verbreitung. In der Allgemeinbevölkerung sind etwa 40% einem solchen Orientierungsmuster zuzuordnen. Dies ist aber bei weitem nicht gleichzusetzen mit dem Umfang des Potenzials demokratiedistanter, intoleranter oder gar islamismusaffiner Haltungen unter Muslimen.

Weiter hat es sich als sinnvoll erwiesen, Religiosität und die Klassifikation von religiösen Orientierungsmusters einerseits sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und politisch-religiös motivierter Gewalt andererseits analytisch wie auch bei den Messungen voneinander zu trennen. Nicht alle fundamental orientierten Muslime sind demokratiedistant und nicht alle demokratiedistanten oder gar gewaltakzeptierenden Personen sind fundamental orientiert. Es finden sich indessen gewisse Überlappungen. So zeigt sich, dass eine Minderheit, die in der muslimischen Allgemeinbevölkerung etwa 8%-12% ausmacht, deutliche demokratiedistante Einstellungen aufweist. Bei etwa der Hälfte von ihnen steht eine solche Demokratiedistanz in einem Zusammenhang mit einer fundamentalen religiösen Orientierung, die eine starke Aufwertung des Islam und starke pauschale Abwertungen des Westens erkennen lässt.

Multivariat ließ sich über latente Klassenanalysen bei 12% der muslimischen Wohnbevölkerung ein Einstellungsmuster identifizieren, das als islamisch-autoritaristisch zu umschreiben ist. Dieses Muster kennzeichnet sich durch eine Kombination einer starken moralischen Kritik sowohl an westlicher Demokratie als auch an westlichen Gesellschaften, kombiniert mit einer starken Befürwortung von Todesstrafe und von Körperstrafen unter Bezug auf islamisches Recht.

Multivariate Analysen zeigten weiter, dass Faktoren, die dazu beitragen, dass Personen eine solche islamisch-autoritaristische Haltung entwickeln, für verschiedene Subgruppen unterschiedlich sind. In der Subgruppe der eher gut gebildeten, individuell wenig diskriminierten Muslime geht die Wahrnehmung einer Benachteiligung des Kollektivs der Muslime in Deutschland (kollektive Marginalisierungswahrnehmung) in Kombination mit einem fundamental religiösen Orientierungsmuster mit einer deutlichen Steigerung der Wahrscheinlichkeit einer islamisch-autoritaristischen Haltung einher. Auf knapp unter ein

Drittel der islamisch-autoritaristischen Muslime trifft dies zu. Davon zu trennen sind Muslime, bei denen eine Kombination von geringer Bildung mit individuellen Diskriminierungserfahrungen in Deutschland und fundamentalen religiösen Orientierungen die Wahrscheinlichkeit einer islamisch-autoritaristischen Haltung ganz erheblich steigert. Diese Gruppe macht etwa die Hälfte der Probanden mit einer islamisch-autoritaristischen Haltung aus.

Während bei diesen beiden Teilgruppen eine Erklärung, die auf (stellvertretende oder aber persönlich direkt erfahrene) Formen der sozialen Exklusion durch die Aufnahmegesellschaft verweist, angemessen erscheint, ist bei der dritten Gruppe, die etwa ein Fünftel der islamisch-autoritaristisch Eingestellten ausmacht, die Kombination eines traditionalistischen religiösen Orientierungsmusters – d.h. einer eher ritualisierten Variante religiöser Orientierung, die vor allem auf die Beachtung von Regeln Wert legt, ohne dass dies mit tiefer innerer Gläubigkeit verbunden wäre – mit einer auf Segregation gerichteten Haltung zur Integration entscheidend. Individuelle Diskriminierungserlebnisse oder Wahrnehmungen einer Marginalisierung von Muslimen sind hier als Prädiktoren nicht bedeutsam. Eine Exklusion durch die Aufnahmegesellschaft wird von diesen Befragten subjektiv auch nicht erlebt. In dieser dritten Gruppe ist eher von Selbstexklusion im Sinne eines Rückzugs auf die Eigengruppe, insofern also auch von selbst gewählter Segregation zu sprechen.

Nach diesen Ergebnissen wäre es unzureichend, das Potenzial für eine islamisch konnotierte Radikalisierung, das in einer Größenordnung von 10-12% der Muslime zu schätzen ist, alleine auf religiöse Orientierungen oder auf individuelle soziale Exklusionserfahrungen in der deutschen Aufnahmegesellschaft zurückzuführen. Ein solches Radikalisierungspotenzial besteht bei einer relevanten Teilgruppe trotz des Vorliegens eigentlich günstiger Partizipationsoptionen (vermittelt über hohe Bildung), und findet seine Erklärung dort eher in der Wahrnehmung einer stellvertretenden Viktimisierung im Sinne kollektiver Marginalisierungswahrnehmung, der Vorstellung einer Ausgrenzung, Schlechterstellung und Unterdrückung von Muslimen auf nationaler wie auch internationaler Ebene. Eine andere davon getrennte Teilgruppe beschreibt Erfahrungen, die als Erlebnisse der Enttäuschung durch die Aufnahmegesellschaft umschrieben werden können. Diese Probanden sind im Grundsatz integrationsorientiert und anpassungsbereit. Ihre Offenheit für Radikalisierung ergibt sich aus einer Verbindung geringer Partizipationsoptionen (vermittelt über niedrige Bildung) mit tatsächlichem individuellem Erleben von Diskriminierung und Ausschluss. Deutlich davon zu trennen ist eine dritte Gruppe, bei der eher von einem selbst gewählten Rückzug in ein traditionelles ethnisches Milieu gesprochen werden kann. Dies sind vor allem religiös traditionalistisch Orientierte, die weniger starke innere religiöse Überzeugungen zeigen, sondern auf äußere Rituale insistieren. Sie distanzieren sich von der Aufnahmegesellschaft und zeigen in letzter Konsequenz selbst exkludierende Haltungen, die mit Radikalisierungstendenzen verbunden sind.

Mit Blick auf die Umschreibung von Radikalisierungspotenzialen wurden zusätzlich zu den Einstellungen bezüglich Demokratie und Rechtsstaat auch Einstellungen zu Formen religiös-politisch motivierter Gewalt erhoben. Hier lässt sich ein Potenzial von knapp 6% der Muslime erkennen, die als gewaltaffin im Sinne einer Akzeptanz massiver Formen politisch-religiös motivierter Gewalt zu kennzeichnen sind, was in etwa auch der Größenordnung entspricht, die die Gallup in Berlin mit Blick auf die Legitimation von politischer Gewalt finden konnte.

Eine zusammenfassende Betrachtung einer kritischen Gruppe, bei der entweder eine hohe Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit und/oder eine hohe Akzeptanz von politisch-religiös motivierter Gewalt bestehen, kommt zu der Schätzung, dass knapp 14% der Muslime in diesem Sinne problematische Einstellungsmuster aufweisen. Für die Gesamtbevölkerung der Muslime ist danach, bei Beachtung eines 95% Konfidenzintervalls, von einer Rate auszugehen, die zwischen 11,9% und 16,4% liegt.

Die Befunde der Schülerbefragungen ergänzen diese Ergebnisse in wichtigen Punkten. Auch hier zeigt sich die enorm hohe Bedeutung der Religion, die bei Muslimen höher ist als bei anderen Religionszugehörigkeiten. In diesem Studienteil wurden einheimische Jugendliche auch zu ihren Einstellungen zu Ausländern befragt, sowie die nichtmuslimischen Migranten wie auch die einheimischen Jugendlichen zu ihren Einstellungen zum Islam und zu Muslimen. Es zeigte sich, dass jugendliche Zuwanderer in nicht unerheblichem Maße mit zurückweisenden, ausgrenzenden Haltungen im Bereich der Gleichaltrigen konfrontiert werden. Etwa 14% der einheimischen Jugendlichen waren als stark ausländerablehnend bis –feindlich zu kennzeichnen. Speziell auf den Islam und Muslime gerichtete negative Vorurteile fanden sich sowohl unter den jungen nichtmuslimischen Migranten als auch unter den einheimischen Nichtmuslimen. Etwa ein Fünftel aller nichtmuslimischen Jugendlichen äußerte eindeutige negative Vorurteile gegenüber Muslimen in extremer Form, indem diese pauschal als intolerant und gewalttätig etikettiert wurden. Insgesamt werden die jungen Muslime danach in erheblichem Maße unter Gleichaltrigen mit negativen Vorurteilen konfrontiert

Die Muster der religiösen Orientierung sind unter den Jugendlichen in ähnlicher Struktur wie in der Gesamtbevölkerung wiederzufinden. Mit 13,2% ist unter den Jugendlichen im Vergleich zur Allgemeinbevölkerung die Gruppe der wenig bis nicht Religiösen etwas kleiner. 25,8% der Jugendlichen sind demgegenüber als Orthodoxe zu bezeichnen. 16,8% der Jugendlichen sind Traditionalisten, bei denen die Befolgung von Geboten und Ritualen einen hohen Stellenwert hat, ohne dass dies mit einer starken Gläubigkeit kombiniert wäre. Die größte Gruppe stellen mit 44,2% bei den Jugendlichen die fundamental Orientierten. Wie in der Allgemeinbevölkerung sind auch bei den Jugendlichen deutlichen Binnendifferenzen innerhalb der fundamentalen Orientierten zu erkennen. Eine extreme Ausprägung dieser Haltung ist nur bei etwas mehr als 10% der fundamental Orientierten zu finden, was 4,6% der Gesamtstichprobe der Jugendlichen entspricht.

Auf Basis gleichartiger Skalen konnte die Ausprägung von Autoritarismus/Demokratiekritik zwischen Muslimen, nichtmuslimischen Migranten und einheimischen Jugendlichen verglichen werden. Multivariate Prüfungen unter Kontrolle des Bildungshintergrundes der Eltern, des Bildungsniveaus der Jugendlichen sowie der Frage, ob die Jugendlichen in Deutschland geboren wurden, führen zu dem Ergebnis, dass ein signifikant höheres Maß an Autoritarismus/Demokratiedistanz junger Muslime im Vergleich zu einheimischen Nichtmuslimen nicht nachzuweisen ist. Einheimische Jugendliche in ähnlicher sozialer Lage erweisen sich als in vergleichbarem Maße autoritaristisch-demokratiedistant, es handelt sich hier also nicht um ein für junge Muslime spezifisches Phänomen.

Bei etwa 17% der muslimischen Jugendlichen ließ sich ein Muster eines islamischen Autoritarismus identifizieren, der in etwa dem entspricht, was sich auch in der Bevölkerungsbefragung zeigte. Multivariate Analysen zeigen, dass auch bei Jugendlichen die

Faktoren, die ein solches Einstellungsmuster wahrscheinlich machen, in unterschiedliche Bedingungskonfigurationen zu differenzieren sind. Für etwa zwei Drittel gilt, dass derartige Haltungen sich aus der Kombination von starken, als ausländerfeindlich erlebten Diskriminierungserfahrungen und deutlichen Wahrnehmungen einer kollektiven Marginalisierung von Muslimen ergeben. Religiösen Orientierungsmustern, insbesondere fundamentalen Orientierungen, kommt hier eine verstärkende, aber nicht die entscheidende Rolle zu. Bei dem restlichen Drittel der islamisch-autoritaristischen Jugendlichen ist demgegenüber eine solche Haltung in erster Linie im Kontext von fundamentalen Orientierungen gepaart mit einer deutlichen Segregationstendenz zu verstehen, ohne dass hier individuelle Diskriminierungen oder kollektive Marginalisierungswahrnehmungen wesentlich wären. Insoweit bestätigte sich auch hier, dass unterschiedliche Erklärungsansätze für verschiedene Subgruppen erforderlich sind, was auch in praktischer Hinsicht für die Frage von Intervention wie auch Prävention bedeutsam ist.

Bei den Jugendlichen wurden auch religiöse Vorurteile und Intoleranz untersucht. Bei den jungen Muslimen waren erheblich häufiger antisemitische Haltungen festzustellen als unter nichtmuslimischen Migranten oder einheimischen Nichtmuslimen. Bei diesen beiden letztgenannten Gruppen fand sich anstelle dessen ein hohes Maß auf den Islam bezogener Vorurteile, die im Vergleich zu der deutlich geringeren Verbreitung klar antichristlicher Vorurteile bei Muslimen wesentlich stärker verbreitet sind. Betrachtet man die verschiedenen Zielrichtungen der Vorurteile als vergleichbare Formen religiöser Intoleranz, dann zeigt sich multivariat, ähnlich wie bei den Maßen für Autoritarismus, dass nach Kontrolle des Bildungsniveaus (der Eltern und der Jugendlichen) Unterschiede des Ausmaßes religiöser Intoleranz zwischen jugendlichen Muslimen und einheimischen Nichtmuslimen nicht mehr nachweisbar sind. Insgesamt spricht dies dafür, dass die Arten von Intoleranz, die Zielgruppen pauschaler negativer Vorurteile, sich zwar zwischen den Religionsgruppen unterscheidet, dass aber eine religiös-intolerante Haltung nach Berücksichtigung unterschiedlicher Bildungsvoraussetzungen, die starke Effekte zeitigen, bei jungen Muslimen in etwa genauso wahrscheinlich ist wie bei den einheimischen Nichtmuslimen.

Werden starke antisemitische oder antichristliche Vorurteile und/oder hohe Demokratiedistanz als Merkmale zusammengefasst, die eine Risikogruppe umschreiben, dann lässt sich auf Basis der vorliegenden Daten für fast ein Viertel der jungen Muslimen eine solche Problematik erkennen (23,8%). Diese Merkmale treten bei traditionalistischen und fundamental orientierten Jugendlichen mit erheblich erhöhter Wahrscheinlichkeit auf, kennzeichnen aber innerhalb dieser Orientierungsmuster nicht die jeweilige Mehrheit.

Weiter ist auch hier festzustellen, dass die so umrissene Problemgruppe in zwei Untergruppen aufzuteilen ist, bei denen je verschiedene Kombinationen von Risikofaktoren mit den problematischen Einstellungsgefügen einhergehen. Bei etwa der Hälfte der Jugendlichen mit extremen Haltungen im Sinne von religiöser Intoleranz und/oder Demokratiedistanz lassen diese sich marginalisierungstheoretisch unter Bezug auf schlechte Bildungsoptionen, eigene Erfahrung von Diskriminierung und die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierungen von Muslimen erklären. Die religiösen Orientierungsmuster haben hier kaum noch zusätzliche Effekte. Bei der anderen Hälfte hingegen, die sich nicht durch deutliche Nachteile mit Blick auf geringe Bildungschancen kennzeichnet, sind andere Faktoren bedeutsam. Hier gehen die Effekte

deutlich stärker von religiösen Orientierungsmustern, vor allem von fundamentalen und traditionalistischen Orientierungen aus, die in Kombination mit kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen das Risiko erhöhen, zu dieser kritischen Gruppe mit hoher Demokratiedistanz und/oder religiöser Intoleranz zu gehören.

Die Befunde aus den Befragungen der Studierenden ergänzen das Bild weiter. Auch bei den Studierenden war eine hohe Relevanz der Religion festzustellen; auch hier bestätigte sich die Differenzierung der verschiedenen religiösen Orientierungsmuster. Von den Studierenden waren 21,5% als Orthodoxe, 14,9% als Traditionalisten, 35,4% als gering Religiöse und 28,2% als fundamental Orientierte zu charakterisieren. Auffallend ist, dass fundamentale Orientierungen sowie pauschale Aufwertungen des Islam und pauschale Abwertungen des Westens eine deutlich geringere Verbreitung haben, als das bei Schülern oder der muslimischen Allgemeinbevölkerung zu finden ist.

Eine Minderheit von 8,2% der Studierenden zeigt ausgeprägte demokratiedistante Haltungen. Vergleiche von muslimischen und nichtmuslimischen Studierenden belegen ferner, dass Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, wie sie sich in autoritaristischen Haltungen niederschlägt, kein Spezifikum für Muslime ist, sondern sich bei der Referenzgruppe der nichtmuslimischen Studierenden in einer etwa vergleichbaren Größenordnung erkennen lässt. Damit werden die Befunde aus den Schülerbefragungen durch diese Teilstudie zusätzlich untermauert.

Eine multivariate Analyse der Muster von Einstellungen zu Demokratie und Rechtsstaat kommt zu dem Ergebnis, dass neben einer kleinen Gruppe von etwa 6% eindeutig als islamisch autoritaristisch zu qualifizierenden Studierenden, die hohe Demokratiedistanz bei gleichzeitiger hoher Befürwortung der Scharia erkennen lassen – was eine ganz deutliche Nähe zu islamistischen Haltungen markiert – eine weitaus größere weitere Gruppe von etwa einem Viertel der Studierenden existiert, die man als religiös-rigide bezeichnen kann. Bei ihnen ist eine moralische Kritik einzelner Aspekte von Demokratie, die zu einem mittleren Maß von Demokratiedistanz führt, gepaart mit einer Bejahung der Scharia als Bezugspunkt des Rechts. Es handelt sich hier um eine Gruppe, die zumindest als latent radikalierungsgefährdet zu bezeichnen ist.

Auffallend war weiter die Verbreitung pauschaler, antisemitischer Vorurteile auch unter den muslimischen Studierenden. Solche Vorurteile, die von knapp einem Drittel in der Tendenz und von etwa 10% in extremer Form geäußert werden, finden sich deutlich häufiger als antichristliche Vorurteile. Andererseits sind dann, wenn bei den nichtmuslimischen Studierenden die Vorurteile gegenüber dem Islam berücksichtigt werden, keine signifikanten Unterschiede negativer Stereotype bzw. der Artikulation von Intoleranz zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nachweisbar. Hier sind die Befunde ähnlich wie die Ergebnisse, die in den Schülerbefragungen gefunden wurden.

Die Extremgruppe der muslimischen Studierenden, die hoch demokratiedistante Einstellungen und/oder starke religiöse Vorurteile artikulieren, hat eine Größenordnung von etwa 15%. Studierende dieser Extremgruppe finden sich zwar überwiegend unter jenen, die auch fundamental religiös orientiert sind; sie stellen aber auch dort mit etwa einem Drittel eine Minderheit.

Die Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt ist unter den muslimischen Studierenden sehr selten. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Schüler, muslimische Allgemeinbevölkerung und muslimische Studierende recht deutlich. Fasst man die muslimischen Studierenden, die sich als hoch demokratiedistant und/oder religiös intolerant und/oder als in hohem Maße politisch religiöse Gewalt akzeptierend darstellen zusammen, dann beläuft sich dieses Potenzial auf ca. 16% der muslimischen Studierenden.

Multivariate Analysen zeigen weiter, dass männliches Geschlecht, ein auf das Studium begrenzter Aufenthalt in Deutschland, die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen in globalem Maßstab sowie eine fundamentale religiöse Orientierung die Wahrscheinlichkeit zur Zugehörigkeit zur Risikogruppe erheblich erhöhen. Die Nationalität, das Studienfach sowie individuelle Diskriminierungserfahrungen in Deutschland und die Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung von Muslimen in Deutschland haben in dieser Hinsicht keine relevanten Effekte.

Damit ist auch unter den hoch gebildeten jungen erwachsenen Muslimen eine Risikogruppe genauer umschreibbar. Bedeutsame Faktoren sind hier – neben einer religiösen Ausrichtung in einer Form, die eine starke Abwertung des Westens und eine pauschale Aufwertung des Islam in sich trägt – die intensive Auseinandersetzung mit der Lage der Muslime in der Welt und die subjektive Wahrnehmung ihrer Benachteiligung und Unterdrückung. Individuelle Erfahrungen von Diskriminierung oder die subjektive Wahrnehmung einer Unterdrückung der Muslime in Deutschland spielen bei Studierenden keine entscheidende Rolle. Im Hintergrund von Radikalisierungsprozessen dieser besser Gebildeten steht vielmehr, im Einklang mit neueren Befunden der Forschung, wie sie z.B. Roy (2006a) mit Blick auf die Bedeutung der fiktiven Umma in der Diaspora analysiert hat, die Vorstellung einer Unterdrückung der Muslime im Weltmaßstab. Wesentlich ist hier, dass dies unter den gebildeten Muslimen auch im Falle einer fundamentalen Orientierung immer noch eine Minderheit kennzeichnet, die unter den fundamental Orientierten etwa ein Drittel ausmacht, weshalb eine vorschnelle Gleichsetzung von fundamentalen Orientierungen oder gar starker Religiosität (die sich auch bei anderen Orientierungsmustern findet) mit einem Bedrohungspotenzial verfehlt wäre.

In den qualitativen Befragungen, mit denen 60 Muslime im Umfeld islamischer Organisationen erreicht wurden, fiel auf, in welchem hohem Maße die befragten Muslime sich als in einer Opferrolle befindlich beschreiben. Die überwiegende Mehrheit sieht sich zudem seit dem 11. September 2001 mit einem Generalverdacht konfrontiert und einem Klima von Misstrauen und Kontrolle ausgesetzt. Gleichzeitig beschreibt diese Gruppe die Situation in Deutschland dergestalt, dass sie hier ihre Religion und religiösen Überzeugungen weitgehend frei ausleben können. Auch dies stimmt mit Befunden anderer Studien überein.

Mit Blick auf die Risiken der Entwicklung islamismusaffiner, extremer Haltungen, war die Analyse paradigmatischer Dynamiken, die sich an vier Fällen illustrieren ließ, besonders aufschlussreich. Es handelte sich dabei um jüngere Erwachsene, die libanesischer, pakistanischer und in zwei Fällen türkischer Herkunft waren, die mittlerweile jedoch alle deutsche Staatsbürger sind. Die Fälle ließen sich zwei verschiedenen Kategorien zuordnen. Zum einen handelt es sich in zwei Fällen um junge Erwachsene, die ohne eine starke religiöse Prägung im Kindesalter erfahren zu haben, im frühen Heranwachsendenalter in eine Situation gerieten, in der sie als in der Diaspora lebende Muslime im Rahmen ihrer Suche nach Identität

begannen, Sinnfragen zu stellen und nach Orientierungen zu suchen. In dieser sensiblen Phase kommt es bei ihnen zu einer Art Erweckungs- oder Erleuchtungserlebnis. Vermittelt über subjektiv überzeugende, rigide und klare Regeln anbietende Orientierungsfiguren in Moscheen wenden sie sich dem Islam intensiv zu. Sie vertreten von da an Einstellungen, die zum einen durch einen Bezug zur Scharia und die Vision einer islamischen Gesellschaft sowie zum anderen durch eine Rigidität innerhalb der Referenzgruppe der Muslime, ein Insistieren auf dem wahren Islam und einer Orientierung an Autoritäten, gekennzeichnet sind.

Die beiden anderen Fälle sind nicht durch ein solches Erweckungserlebnis gekennzeichnet. In einem Fall geht es um einen Anfang 30jährigen Mann, der sich traditionell muslimisch kleidet und auch sein Leben recht traditionell gestaltet. Er erlebt die westliche Gesellschaft als dekadent und moralisch verkommen und grenzt sich von dieser ab. Innerhalb der Gemeinschaft der Muslime setzt er sich für die reine Lehre, das heißt in seinem Fall den sunnitischen Glauben, ein. Von der Mehrheitsgesellschaft, in der er weiterhin leben will, fordert er die Akzeptanz seiner Andersartigkeit. Ein Bemühen, sich einzugliedern oder in diese Mehrheitsgesellschaft hineinzuwirken ist hier nicht ersichtlich. Eher ist hier von einer Segregationstendenz zu sprechen, die damit einhergeht, für Muslime Freiräume zu fordern, in denen nach islamischem Recht gelebt werden kann. In diesem Fall ist zwar keine Akzeptanz politischer Gewalt zu erkennen, wohl aber eine Auffassung, wonach für Muslime Sonderregelungen gelten sollten, die ihrerseits mit gravierenden Beschränkungen der Grundrechte anderer, in diesem Fall von Töchtern und Ehefrauen verbunden sind.

Der zweite Fall, bei dem auch kein plötzliches Erweckungserleben, wohl aber eine kontinuierliche Entwicklung hin zu einem radikalen Islam zu erkennen ist, betrifft einen gut gebildeten jungen Studenten. Dieser entscheidet sich gegen Ende seiner Jugendzeit dezidiert gegen seine Eltern, die seine allmähliche Hinwendung zum Islam eher argwöhnisch und zweifelnd betrachten. Er distanziert sich von Teilen demokratischer Grundprinzipien, entwickelt die Vision eines islamischen Staats- und Rechtswesens. Individuelle Viktimisierungserfahrungen spielen in diesem Fall keine Rolle. Es handelt sich um einen jungen Akademiker, der sich in der Situation des Muslims in der Diaspora bewusst von seinen Eltern absetzt, die ihm in religiöser Hinsicht verwässert und nicht glaubwürdig, zu sehr dem Westen verhaftet erscheinen. Bei diesem jungen Mann sind Wahrnehmungen einer kollektiven Marginalisierung der Muslime relevant, die als vom Westen unterdrückt geschildert werden. Er propagiert nicht selbst die Anwendung politischer Gewalt, argumentiert aber sehr wohl damit, dass terroristische Aktivitäten, neben dem Nachteil der Entstehung eines Klimas von Bespitzelung und Kontrolle, in Deutschland den positiven Effekt gehabt hätten, dass nunmehr der Islam ein öffentliches und wichtiges Thema sei. Es handelt sich um einen jungen Mann, der sich nicht aus der deutschen Gesellschaft verabschiedet, sondern der Vorstellungen von einer islamischen jungen politischen Avantgarde innerhalb Deutschlands artikuliert. Er führt dazu aus, dass die junge Generation nun das Heft in die Hand nehmen und – anders als die erste Generation, die eher als angepasst oder lethargisch beschrieben wird – in Deutschland im Sinne des Islam politisch aktiv werden müsse.

Diese qualitativen Befunde ergänzen die Erkenntnisse aus den quantitativen Erhebungen um genauere Hinweise auf zugrunde liegende Dynamiken. Sie bieten damit zugleich eine Bestätigung des Befundes, dass für verschieden Teilgruppen unterschiedliche Bedingungsgefüge zu jenen Entwicklungen führen können, die letztlich Extremismen entstehen

lassen. Die Fälle des "Erweckungserlebnisses" sind konsistent mit anderen Fallbeispielen aus der empirisch-qualitativen Forschung und lassen sich gut mit den marginalisierungstheoretischen Erwägungen, wie sie von Heckmann (2004) als theoretisches Modell vorgeschlagen wurden, in Einklang bringen. Hier handelt es sich um Personen, die zwischen zwei oder mehr Kulturen stehend, selbst labilisiert, in einer rigiden Ideologie Halt suchen.

Die Befunde der qualitativen Studien verweisen darauf, dass Formen von Islamismus und politischem Extremismus zum einen Spezifika aufweisen, die mit Migrationsprozessen und daraus resultierenden Orientierungsunsicherheiten in Zusammenhang stehen. Gleichzeitig ist aber auch deutlich, dass die individuellen Dynamiken recht heterogen sein können, was mit Befunden der Forschung, dass es den einheitlichen, typischen Verlauf zum Extremismus letztlich nicht gibt, ebenfalls gut in Einklang zu bringen ist.

In diesen Fallbeispielen wird sichtbar, welche hohe Bedeutung die Auseinandersetzung mit Werten, die Frage nach Orientierung in einer unübersichtlichen Welt für junge Muslime haben kann. In dieser Suche hat offenkundig für einen Teil von ihnen die Mehrheitsgesellschaft keine glaubhaften und überzeugenden Angebote zu offerieren. Sofern in einer solchen sensiblen Phase Menschen individuell überzeugenden Vertretern des Islam begegnen, die ihnen klare Regeln und Antworten auf Sinnfragen und damit Orientierung bieten, kann es durchaus zu biographischen Umorientierungen kommen, die den Weg zur Etablierung von religiös konnotierten Extremismen bereiten.

Insgesamt zeigen die Ergebnisse der drei standardisierten Erhebungen, dass unter den in Deutschland lebenden Muslimen eine – freilich nicht unerhebliche – Minderheit existiert, die Einstellungsmuster erkennen lässt, die große Ähnlichkeiten mit dem aufweisen, was unter deutschen Jugendlichen und jungen Erwachsenen mit den Begriffen Autoritarismus, Intoleranz und Fremdenfeindlichkeit sowie Rechtsextremismus umschrieben wird. In mehrfacher Hinsicht weisen auch die Bedingungsgefüge gewisse Parallelitäten auf: Begrenzte Partizipationsoptionen, geringe Bildung, Suche nach einfachen Lösungen, das Bedürfnis nach eindeutigen Maßstäben und Regeln, die Konstruktion eines Feindbildes.

Andererseits ist der ideologische Bezugsrahmen in gewisser Weise auch anders geartet. Die individuelle Haltung zur Religion, von dort her gespeiste subjektive Legitimationen, spielen eine wichtige Rolle. Dies bedeutet indessen nicht, dass starke Religiosität bzw. starke Gläubigkeit der entscheidende Risikofaktor wäre. Unter den Gläubigen, auch unter den fundamental orientierten Muslimen, ist diese Gruppe eine Minderheit. Maßnahmen, die dies nicht in Rechnung stellen, laufen Gefahr, jene kollektiven Marginalisierungswahrnehmungen zu befördern, die sich als ein wichtiger Einflussfaktor in der Entwicklung zu entsprechenden Extremismen erwiesen haben. Insofern ist den Thesen von Kemmesies (2006a), seinen Mahnungen mit Blick auf das Phänomen des Co-Terrorismus, durchaus zuzustimmen.

Weiter zeigen die multivariaten Analysen, dass grob skizziert mindestens zwei große, unterschiedliche Risikogruppen zu trennen sind. Zum einen die wenig gebildeten, sozial an den Rand gedrängten; zum anderen die gerade nicht am Rande stehenden, die in einem Prozess der Identitätsfindung im Kontext einer Auseinandersetzung mit verschiedenen kulturellen Referenzsystemen, was für Migration konstitutiv ist, sensibel für Ungerechtigkeiten und Wahrnehmungen der Marginalisierung ihrer Bezugsgruppe sind. Sensible Personen, die sich

zudem in einer moralisch verkommenen Umwelt wohnen, die als in sich widersprüchlich und bezogen auf Wertvorstellungen haltlos erlebt wird. Diese zweite Gruppe findet für sich im Koran und in der Religion eine Option der Sinnsuche und der Vermittlung von Wahrheiten wie auch die Aufforderung dazu, sich für die Rechte der im Weltmaßstab als unterdrückt wahrgenommenen Muslime – als Sachwalter und Avantgarde – auch politisch zu engagieren sowie – zumindest subjektiv – eine Legitimation, sich dafür notfalls auch mit Gewalt einsetzen zu dürfen.

Es ist derzeit noch verfrüht, aus den Befunden unmittelbare Folgerungen für praktische Maßnahmen abzuleiten, die sich auf die Prävention solcher Entwicklungen richten, die zu Extremismen im Kontext des Islam führen. Solche Konzepte sind aus unserer Sicht sinnvollerweise auf der Grundlage einer kritischen Debatte der empirischen Befunde unter Beteiligung von Vertretern der Zielgruppe selbst, d.h. islamischer Verbände und Organisationen zu entwickeln, bei denen nach bisherigen Erfahrungen unsererseits wie auch nach den vorgelegten Befunden von einem genuinen Eigeninteresse in dieser Hinsicht ausgegangen werden kann.

Soviel kann allerdings gegenwärtig schon festgestellt werden: Die entscheidende Rekrutierungsbasis, das wesentliche Risikopotenzial findet sich primär unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen; dort sind jene Konstellationen häufiger anzutreffen, die zu Umorientierungen und Radikalisierungen im Zuge von Sinn- und Identitätssuche führen können. Maßnahmen werden ferner darauf verwiesen sein, den unterschiedlichen Bedingungsgefügen und Risikokonstellationen Rechnung zu tragen. Die Zielgruppen sind insofern verschieden und deren Bedürfnisse unterschiedlich. Der Verweis auf Sprache als Bedingung von Integration ist richtig, trifft aber nur eine Teilgruppe. Ebenso ist der Hinweis auf Herstellung von Partizipationschancen richtig, trifft aber ebenfalls nur einen Teil der Risikogruppe. Ein nicht unerheblicher Teil ist der Sprache mächtig, ist gebildet und besitzt ein intellektuelles Potenzial, dass eher auf die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung um Werte verweist.

Es deutet sich weiter an, dass diese Suche nach Sinn und das Ringen um Werte einen Dialog und glaubhafte Gegenüber benötigt, die einerseits den Islam nicht ausgrenzen, ihm aber andererseits auch nicht mit der Attitüde der Beliebigkeit begegnen, sondern selbst auf einem festen Fundament stehend starke Dialogpartner sind. Es ist weiter zu vermuten, dass bezogen auf Maßnahmen, die sich auf die Zielgruppe der für Radikalisierungsprozesse anfälligen Personen richten, solche Menschen und Institutionen, die selbst außerhalb des Islam stehen, nur eine begrenzte Überzeugungskraft entfalten dürften. Insofern ist zu erwarten, dass Maßnahmen der Prävention, der Vermeidung von Konflikteskalationen und Radikalisierungsprozessen, sich letztlich nicht ohne Kooperation mit innerhalb des Islam verorteten Institutionen und Personen umsetzen lassen werden.

Literatur

- Abdel-Samad, H. (2005). Radikalisierung in der Fremde? Muslime in Deutschland. In P. Waldmann (Hrsg.), *Determinanten des Terrorismus*, (S. 189-234). Weilerswist: Vellbrück.
- Alacacioglu, H. (2000). *Deutsche Heimat Islam*. Münster: Waxmann.
- Altemeyer, B. & Hunsberger, B. (1992). Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 113-133.
- Auernheimer, G. (1999). „Verlockender Fundamentalismus“ - ein problematischer Beitrag zum Diskurs über "ausländische Jugendliche". In W. Bukow & M. Ottersbach (Hrsg.), *Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen* (S. 119 – 133). Opladen: Leske+Budrich.
- Ausländerbeauftragte des Berliner Senats (1997). *Türkische Jugendliche in Berlin*. Eigenverlag.
- Bachmann, R. & Schutt, R.K. (2003). *The Practice of Research in Criminology and Criminal Justice*. London: Sage Publications.
- Bahr, U., Borstel, D., Dantschke, C., Gutermuth, F., Pust, C., Schmalstieg, C., Simon, B. & Stobwasser, R. (2003). Demokratiegefährdende Phänomene in Kreuzberg und Möglichkeiten der Intervention – ein Problemaufriss. In Zentrum Demokratische Kultur (Hrsg.), *Zentrum demokratische Kultur: Schriftenreihe des Zentrums demokratische Kultur* (S. 82-203). Berlin: Zentrum für demokratische Kultur. http://www.zentrum-demokratische-kultur.de/pdf/studie_kreuzberg.pdf.
- Baier, D., Pfeiffer, C. Windzio, M. & Rabold, S. (2006). *Schülerbefragung 2005: Gewalterfahrungen, Schulabsentismus und Medienkonsum von Kindern und Jugendlichen. Vorläufiger Abschlussbericht über eine repräsentative Befragung von Schülerinnen und Schülern der 4. und 9. Jahrgangsstufe*. Unveröffentlichter Forschungsbericht. Hannover: KFN.
- Barnes, H. (2006). *Born in the UK: Young Muslims in Britain*. The Foreign Policy Centre, London. <http://se1.isn.ch/serviceengine/FileContent?serviceID=PublishingHouse&fileid=E894B317-B240-8E25-8ED9-EDD6E3B1CE91&lng=en>.
- Beste, H. (2003). Die Anschläge des 11. September in der Rezeption. *Kriminologisches Journal* 35 (1), 30-41.
- Böllinger, L. (2006). Die Entwicklung zu terroristischem Handeln als psychosozialer Prozess. In: U.E. Kemmesies (Hrsg.), *Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur, Polizei und Forschung Band 33* (S. 59-70). Wiesbaden: Bundeskriminalamt.
- Boos-Nünning & Karakaşoğlu (2005a). *Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen in der Migration*. Münster: Waxmann.
- Boos-Nünning, U. & Karakaşoğlu, Y. (2005b). *Muslimische Religiosität in der Migration. Nationale und konfessionelle Binnendifferenzierungen und die Bedeutung des Kopftuches bei muslimischen Mädchen mit Migrationshintergrund*. Bericht an das BMFSFJ.
- Brettfeld, K., Enzmann, D., Trunk, D. & Wetzels, P. (2005). *Abschlussbericht zur Evaluation des Niedersächsischen Modellprojektes gegen Schulschwänzen (ProgeSs)*. Universität Hamburg: Unveröffentlichter Forschungsbericht.
- Brettfeld, K. & Wetzels, P. (2003). Junge Muslime in Deutschland: Eine kriminologische Analyse zur Alltagsrelevanz von Religion und Zusammenhängen von individueller Religiosität mit Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln. In Bundesministerium des Inneren (Hrsg.), *Islamismus. Texte zur Inneren Sicherheit* (S.221-316). Bonn: BMI.
- Bundesamt für den Verfassungsschutz (2007a). *Verfassungsschutzbericht 2006*. Berlin: Eigenverlag.
- Bundesamt für den Verfassungsschutz (2007b). *Islamismus: Entstehung und Aktuelle Erscheinungsformen*. Internetpublikation: http://www.verfassungsschutz.de/de/publikationen/islamismus/broschüre_6_0706_islamismus/broschüre_0306_islamismus.pdf
- Bundesministerium des Inneren/Bundesministerium der Justiz (2001). *Erster Periodischer Sicherheitsbericht*. Berlin: Eigenverlag.
- Bundesministerium des Inneren/Bundesministerium der Justiz (2006). *Zweiter Periodischer Sicherheitsbericht*. Berlin: Eigenverlag.
- Bundesministerium des Inneren (Hrsg.) (2003). *Islamismus. Texte zur Inneren Sicherheit*. Bonn: BMI.
- Cohen, P., Cohen, J. Aiken, L.S. & West, S.G. (1999). The Problem of Units and the Circumstance for POMP. *Multivariate Behavioral Research*, 34(3), 315-346.

- Dantschke, C. (2004). Freiheit geistig-politischer Auseinandersetzung - islamistischer Druck auf zivilgesellschaftliche Akteure. In : Bundesministerium des Innern (Hrsg.), *Texte zur inneren Sicherheit – Islamismus*. (S. 103 – 132). Berlin: Eigenverlag.
- Decker, S.H. & van Winkle, B. (1996). *Life in the Gang: Families, Friends, and Violence*. Cambridge: University Press.
- Diefenbach, H. (2004). *Relative-Risiko-Indizes für die Über- bzw. Unterrepräsentation von ausländischen Schülern an allgemeinbildenden Schulen des gegliederten Schulsystems im Bundesgebiet und in den einzelnen Bundesländern im Jahr 2002*. Leipzig: Institut für Kulturwissenschaft Leipzig.
- Diehl, C. & Urban, J. (1998). *Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland*. Bonn: FES Library
- Egg, R. (Hrsg.) (2006). *Extremistische Kriminalität: Kriminologie und Prävention*. Wiesbaden: Krimz.
- Engin, H. (2003). *Kein institutioneller Wandel von Schule?*. Frankfurt/M: IKO.
- Enzmann, D., Brettfeld, K. & Wetzels, P. (2004). Männlichkeitsnormen und die Kultur der Ehre. D. Oberwittler & S. Karstedt (Hrsg.), *Soziologie der Kriminalität, Sonderheft 43 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, (S. 264-287). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Esposito, J.L. & Mogahed, D. (2007). *Battle for muslim's hearts and minds: The road not (yet) taken*. (Internet Publikation Gallup: <http://media.gallup.com/WorldPoll/PDF/Esposito.pdf>)
- Farschid, Olaf (2005). Islam als System: Grundzüge islamistischer Ideologie. In: Senatsverwaltung für Inneres des Landes Berlin, Abteilung Verfassungsschutz (Hrsg.), *Islamismus – Diskussionen eines vielschichtigen Problems* (S. 14 – 32). Berlin: Eigenverlag.
- Frese, H.-L. (2002). *Den Islam ausleben – Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*. Bielefeld. transcript.
- Fuchs-Heinritz, Werner (2000). Religion. In: Deutsche Shell (Hrsg.) *Jugend 2000. 13.Shell Jugendstudie, Bd.I*. (S. 157 – 180). Opladen: Leske+Budrich.
- Gensicke, T. (2006). Jugend und Religiosität. In: Deutsche Shell (Hrsg.) *Jugend 2006. 15.Shell Jugendstudie*, (S. 203-239). Opladen: Leske+Budrich.
- Gianni, M. (2005). *Muslime in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen*. Genf: Ausländerkommission EKA. www.eka-cfe.ch/d/Doku/muslime_in_der_schweiz.pdf.
- Glock, C. Y. (1967). Über die Dimension der Religiosität. In J. Matthes (Hrsg.), *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, S.150-168. Hamburg.
- Gogolin, I. (2001). *Dokumentation und Expertise "Förderung von MigrantInnen in der beruflichen Bildung durch sprachbezogene Angebote" für das Bundesinstitut für Berufsbildung, Bonn/ Good Practice Center*. Publiziert unter <http://www.good-practice.de/550.php>.
- Gogolin, I., Neumann, U. & Roth, H-J. (2003). Förderung von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Expertise für die Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung. *BLK- Materialien zur Bildungsplanung und Forschungsförderung*, Heft 107.
- Goldberg, A.& Sauer, M. (2001). *Die Lebenssituation und Partizipation türkischer Migranten in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der zweiten Mehrthemenbefragung. Im Auftrag des Ministeriums für Generationen, Familie, Frauen und Integration des Landes Nordrhein-Westfalen*. Essen: Zentrum für Türkeistudien.
- Goldberg, A. & Sauer, M. (2003). *Perspektiven der Integration türkischer Miganten in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der vierten Mehrthemenbefragung 2002*. Münster: LIT.
- Goldberg, A. & Sauer, M. (2004). *Konstanz und Wandel der Lebenssituation türkischstämmiger Migranten in Nordrhein-Westfalen: Ergebnisse der fünften Mehrthemenbefragung. Im Auftrag des Ministeriums für Gesundheit, Soziales, Frauen und Familie des Landes Nordrhein-Westfalen*. Essen: Zentrum für Türkeistudien.
- Gostomski, C., Küpper, B. & Heitmeyer, W. (2007). Fremdenfeindlichkeit in den Bundesländern. Die schwierige Lage in Ostdeutschland. In W. Heitmeyer (Hrsg.), *Deutsche Zustände. Band 5* (S. 102-128). Frankfurt/Main: Surkamp.
- Gottschlich, J. & Zaptcioglu, D. (2005). *Das Kreuz mit den Werten: Über deutsche und türkische Leitkulturen*. Hamburg: edition Körber Stiftung.
- Halm, D. (2006a). *Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland*. Essen: Zentrum für Türkeistudien.

- Halm, D., Liakova, M. & Yetik, Z. (2006b). Die öffentlichen Diskurse um den Islam in den Jahren 2000 bis 2004 und ihre Auswirkungen auf das Zusammenleben von Muslimen und Mehrheitsgesellschaft in Deutschland. *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik (ZAR)*, (5-6), 199-206.
- Halm, D. & Sauer, M. (2006c). Parallelgesellschaft und ethnische Schichtung. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (1-2), 18-24.
- Häußermann, H. & Kapphan, A. (2000). *Berlin: Von der geteilten zur gespaltenen Stadt? Sozialräumlicher Wandel seit 1990*. Opladen: Leske + Budrich
- Heckathorn, D.D. (1997). Respondent-driven sampling: a new approach to the study of hidden populations, *Social Problems*, 44(2), 174–199.
- Heckmann, F. (2004). Islamische Milieus: Rekrutierungsfeld für islamistische Organisationen? In Bundesministerium des Inneren (Hrsg.), *Extremismus in Deutschland – Texte zur inneren Sicherheit*, S.273-290. Berlin: Eigenverlag.
- Heckmann, F., Schnapper, D., Penn, R., Penninx, R., Westin, C., Aparicio Gomez, R., Dinkel, R., Cattacin, S., Worbs, S., Lederer, H., Peignard, E., Krief, P., Doomernik, J., Kyntäjä, E., Dingu-Kyrklund, E., Nerke, M. & Mahnig, H. (2000). *EFFNATIS - Effektivität nationaler Integrationsstrategien zur Integration der zweiten Generation von Migranten in einer europäisch vergleichenden Perspektive*. Bamberg: Europäisches Forum für Migrationsstudien.
- Heiligsetzer, E. (2001) . Religiös-fundamentalistischer Terrorismus im Vergleich: Extremistischer Protestantismus in den USA und fundamentalistische Gewalt im islamischen Orient. *Die Friedenswarte*, 76, 81–99.
- Heine, P. (2004). Islamismus – Ein ideologiegeschichtlicher Überblick. Bundesministerium der Innern (Hrsg.), *Islamismus – Texte zur inneren Sicherheit* (S. 7-18). Berlin: Eigenverlag.
- Heitmeyer, W. (Hrsg.) (2007). *Deutsche Zustände. Folge 5*. Frankfurt/Main: suhrkamp.
- Heitmeyer, W. (2007a). Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit: Ein normaler Dauerzustand? In W. Heitmeyer (Hrsg.) (2007). *Deutsche Zustände. Folge 5, (S.15-36)*. Frankfurt/Main: suhrkamp.
- Heitmeyer, W. (2007b). Was hält die Gesellschaft zusammen? Problematische Antworten auf soziale Desintegration. In W. Heitmeyer (Hrsg.) (2007). *Deutsche Zustände. Folge 5, (S.37-46)*. Frankfurt/Main: suhrkamp.
- Heitmeyer, W. (1998). Versagt die Integrationsmaschine Stadt? Zum Problem der ethnisch-kulturellen Segregation und ihrer Konfliktfolgen. In W. Heitmeyer, R. Dollase & O. Backes (Hrsg.). *Die Krise der Städte, (S- 443-467)*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Heitmeyer, W., Müller, J. & Schröder, H. (1997). *Verlockender Fundamentalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hoffmann, B. (2001). *Terrorismus – der unerklärte Krieg: Neue Gefahren politischer Gewalt*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Hoffmann, B., Rosenau, W. Curiel, A.J. & Zimmermann, D. (2007). *The radicalization of diasporas and terrorism. A joint conference by the Rand Corporation and the Center for Security Studies, ETH-Zürich*. Rand Corporation: Santa Monica (<http://www.rand.org>)
- Hocker, R. (2000). Erfahrungen und Orientierungen von Jugendlichen aus türkischen Migrantenfamilien. In Referat für Multikulturelles im Amt für Soziales und Wohnen der Stadt Bonn (Hrsg.). *Migrationsarbeit und Islam als Sozialisationsfaktor* (S. 101-161), Bonn.
- Huber, St. (1996). *Dimensionen der Religiosität. Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie*. Bern: Verlag Hans Huber.
- Huber, St. (2003). Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität. *Bd. 9 der Reihe: Veröffentlichungen der Sektion "Rechtssoziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. Opladen: Leske+Budrich.
- Hunsberger, B. (1995). Religion and prejudice: the role of religious fundamentalism, quest and right wing authoritarianism. *Journal of Social Issues*, 51 (2), 113-129.
- Hüpping, S. & Reinecke, J. (2007). Abwärtsdriftende Regionen. Die Bedeutung sozioökonomischer Entwicklungen für Orientierungslosigkeit und Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. In: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Deutsche Zustände, Band 5* (S. 77-101). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hurrelmann, K. & Albert, M. (2006). *Jugend 2006. 15. Shell Jugendstudie*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Janßen, A. & Polat, A. (2005). *Zwischen Integration und Ausgrenzung – Lebensverhältnisse türkischer Migranten der zweiten Generation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Janßen, A./Polat, A. (2006): Soziale Netzwerke türkische Migrantinnen und Migranten. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (1-2), 11-17
- Jesse, E. (2004). Formen des politischen Extremismus. In Bundesministerium des Inneren (Hrsg.), *Extremismus in Deutschland – Texte zur inneren Sicherheit*, S.7-24. Berlin: Eigenverlag.
- Jessen, F. & v. Wilamowitz-Moellendorff, U. (2006). Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols?. *Zukunftsforum Politik Nr. 77 (Konrad-Adenauer-Stiftung, Hrsg.)*.
- Jessen, F. (2006). *Türkische religiöse und politische Organisationen in Deutschland III*. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. .
- Jonker, G. (2006). *Politics of visibility: young Muslims in European public spaces*. Bielefeld: transcript
- Kandel, J. (2005). Organisierte Muslime in Deutschland zwischen Integration und Abgrenzung. In Senatsverwaltung für Inneres des Landes Berlin, Abteilung Verfassungsschutz (Hrsg.), *Islamismus – Diskussionen eines vielschichtigen Problems* (S. 60–78). Berlin: Eigenverlag.
- Karakasoglu-Aydin, Y. (2000). *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Frankfurt/Main: IKU-Verlag.
- Karakaşoğlu, Y. (2006). Lebensrealitäten von Mädchen mit Migrationshintergrund – jenseits von Zwangsverheiratung und Ehrenmorden – zentrale Ergebnisse der Studie „Viele Welten leben“. *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik (ZAR)*, (2),S.22-26.
- Kecskes, R. (2000). Religiosität von Frauen und Männern im internationalen Vergleich. In Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hrsg.), *Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 4* (S. 85-100). Opladen: Leske+Budrich.
- Kelek, N. (2002). *Islam im Alltag: Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft*. Münster: Waxmann.
- Kelek, N. (2005). Islam im Alltag. Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft. *forum*, (3-4), 59-65.
- Kelek, N. (2006). Leben in der Tradition – Der türkisch-muslimische Common Sense als Abgrenzung. *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik (ZAR)*, (2), 65.
- Kemmesies, U.E. (2006a). Co-Terrorismus: Neue Perspektiven für die Terrorismusprävention?. In R. Egg (Hrsg.), *Extremistische Kriminalität – Kriminologie und Prävention*. Wiesbaden: Kriminologische Zentralstelle.
- Kemmesies, U.E. (2006b). Zukunftsaussagen wagen: Zwischen Verstehen und Erklären – Methodologische und theoretische Notizen zur Prognoseforschung im Phänomenbereich Extremismus/Terrorismus. In U. Kemmesies (Hrsg.), *Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur*. Wiesbaden: Bundeskriminalamt.
- Kemmesies, U.E. (Hrsg.) (2006c). *Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur*. Wiesbaden: Bundeskriminalamt.
- Kepel, G. (2002). *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München: Piper.
- King, A. (2006). *One in four Muslims sympathises with motives of terrorists*.
www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?xml=/news/2005/07/23/npoll23.xml&page=1
- Klausen, J. (2005). *The Islamic Challenge – Politics and Religion in Western Europe*. Oxford: University Press
- Klinkhammer, G. (2000). *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiken der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: Diagonal.
- Ladeur, K.-H. & Augsberg, I. (2007). *Toleranz – Religion – Recht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Laythe, B., Finkel, D.G., Bringle, R.G. & Kirkpatrick, L.A. (2002). Religious fundamentalism as a predictor of prejudice: a two component model. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (4), 623-635.
- Leibold, J., Kühnel, S. & Heitmeyer, W. (2006a). Abschottung von Muslimen durch generalisierte Islamkritik?. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (1-2), 3-10.
- Leibold, J. & Kühnel, S. (2006b). Islamophobie. Differenzierung tut Not. In W. Heitmeyer (Hrsg.), *Deutsche Zustände, Folge 4*, (S. 135-155). Frankfurt/M. Surhkamp.
- Lemmen, T. (2002). *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Mathias, V. & Grimm, C. (2002). *Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland*. Offenbach.

- Meng, F. (2001). *Fundamentalismus und Integration. Wie strenggläubige muslimische Frauen der zweiten Einwanderungsgeneration ihren Weg in die Integration gehen*. Bremen: Die Ausländerbeauftragte des Landes Bremen.
- Meng, F. (2004). *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration – Eine Transparenzstudie*. Bremen: Bremer Beiträge zur politischen Bildung.
- Metzger, A. (2000). *Der Himmel ist für Gott, der Staat für uns. Islamismus zwischen Gewalt und Demokratie*. Göttingen: Lamuv.
- Mirza, M., Senthilkumaran, A. & Ja`far, Z. (2007). *Living apart together - Muslims and the paradox of multiculturalism*. London: Policy Exchange.
- Mogahed, D. (2006a). *Ordinary muslims*. Gallup World Poll. Internet Publikation: <http://media.gallup.com/MuslimWestFacts/PDF/GALLUPMUSLIMSTUDIESOrdinaryMuslims030607rev.pdf>
- Mogahed, D. (2006b). *Islam and democracy*. Gallup World Poll. Internet Publikation: <http://media.gallup.com/WorldPoll/PDF/GALLUPMUSLIMSTUDIESIslamandDemocracy030607.pdf>
- Mogahed, D. (2006c). *The battle for hearts and minds: moderate vs. extremist views in the muslim world*. Gallup World Poll. Internet Publikation: http://media.gallup.com/WorldPoll/PDF/GALLUP+MUSLIM+STUDIES_Moderate+v+Extremist+Views_11.13.06_FINAL.pdf
- Mogahed, D. (2007). *Beyond multiculturalism vs. assimilation*. Gallup World Poll. Internet Publikation: <http://media.gallup.com/muslimwestfacts/PDF/londonbrieffull041307.pdf>
- Mühe, 2007 Mühe, N. (2007). *Muslims in the EU – Cities Report Germany*. Open Society Institute: EU Monitoring and Advocacy Program. Internet Publikation: <http://www.eumap.org>.
- Nökel, S. (2002). *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken - eine Fallstudie*. Bielefeld: transcript.
- Nyiri, Z. (2007a). *Muslims in Berlin, London and Paris: Bridges and Gaps in Public Opinion*. Internetpublikation: <http://media.gallup.com/WorldPoll/PDF/WPTFMuslimsinEuropeExecSumm.pdf>
- Nyiri, Z. (2007b). *European Muslims show no conflict between religious and national identities*. Internetpublikation: <http://media.gallup.com/WorldPoll/PDF/WPSRMuslimsinEurope2050707.pdf>
- Nyiri, Z. (2007c). *Values Question Set European Muslims Apart*. Internetpublikation: <http://media.gallup.com/WorldPoll/PDF/WPSRMuslimsinEurope3050707.pdf>
- Nyiri, Z. (2007d). *Muslims in europe: basis for greater understanding already exists*. Internetpublikation: <http://www.gallupworldpoll.com/content/?ci=27409>
- Pfaff, S. & Gill, A. J. (2006). Will a Million Muslims March? – Muslim Interest Organizations and Political Integration in Europe. *Comparative Political Studies*, 39(7), 803-828.
- PISA-Konsortium (2003). *Ergebnisse des zweiten Ländervergleichs – Zusammenfassung*. Leipzig: Institut für die Pädagogik der Naturwissenschaften.
- Proske, M. & Radtke, F. (1999). Islamischer Fundamentalismus und jugendliche Gewaltbereitschaft. über eine pädagogische Parallelaktion. *Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft*, (1), 47-62.
- Puschnerat, T. (2006). Zur Bedeutung ideologischer und sozialer Faktoren in islamistischen Radikalisierungsprozessen – eine Skizze. In U. Kemmesies (Hrsg.), *Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur. Polizei und Forschung Band 33* (S. 217-236). Wiesbaden: Bundeskriminalamt.
- Raiffeisen + Volksbanken (R+V). (2007). *Die Ängste der Deutschen*. www.r+v.de.
- Roy, O. (2006a). Der Islam in Europa – eine Ausnahme?. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (28-29), 5-11.
- Roy, O. (2006b). *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Pantheon.
- Sachverständigenrat für Zuwanderung und Integration (2004). *Migration und Integration – Erfahrungen nutzen, Neues wagen*. Jahresgutachten 2004. Eigenverlag.
- Sackmann, R., Schultz, T., Prümm, K. & Peters, B. (2005). *Kollektive Identitäten – Selbstverortungen türkischer MigrantInnen und ihrer Kinder*. Frankfurt/Main: Peter Lang.

- Sackmann, R., Peters, B., Schultz, T. & Prümm, K. (2001). *Zur kollektiven Identität türkischer Migranten in Deutschland*. Bremen: Universität Bremen.
- Sageman, M. (2004). *Understanding terror networks*. Philadelphia.
- Salentin, K. / Wilkening, F. (2002). *Bedingungen und Folgen ethnischer Koloniebildung*. Bielefeld: Universität Bielefeld.
- Sandt, F.O. (1996). *Religiosität von Jugendlichen in der multikulturellen Gesellschaft: Eine qualitative Untersuchung zu atheistischen, christlichen, spiritualistischen und muslimischen Organisationen*. Münster: Waxmann.
- Sauer, M. & Goldberg, A. (2001). *Der Islam etabliert sich in Deutschland. Ergebnisse einer telefonischen Meinungsumfrage von türkischen Migranten zu ihren religiösen Einstellungen, zu Problemen und Erwartungen an die deutsche Gesellschaft*. Studie im Auftrag des Bundesministeriums des Innern. Essen.
- Sauer, M. & Goldberg, A. (2006). *Türkeistämmige Migranten in Nordrhein-Westfalen: Ergebnisse der siebten Mehrthemenbefragung. Eine Analyse im Auftrag des Ministeriums für Generationen, Familie, Frauen und Integration des Landes Nordrhein-Westfalen*. Essen: Zentrum für Türkeistudien.
- Schäfer, Annette (2007). Die Saat der Gewalt. *Gehirn&Geist*, (4), 36-42.
- Scheerer, S. (2002a). *Die Zukunft des Terrorismus. Drei Szenarien*. Lüneburg: Zu Klampen.
- Scheerer, S. (2002b). Nachteil und Nutzen kritischer Kriminologie in Zeiten des Terrorismus. *Kriminologisches Journal*, 34 (1), 35-40.
- Schiffauer, W. (1999). Beschwörungsrhetorik. Zur Konstruktion des islamischen Fundamentalismus in der Wissenschaft. In: W. Bukow & M. Ottersbach (Hrsg.), *Fundamentalismusverdacht. Plädoyer für eine Neuorientierung im Umgang mit allochthonen Jugendlichen* (S. 101 – 118). Opladen: Leske+Budrich.
- Schiffauer, W. (2000). Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Schiffauer, W. (2004a). Die islamische Gemeinschaft Milli Görüs – ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration In K. Bade, M. Bommes & R. Münz (Hrsg.), *Migrationsreport 2004. Fakten – Analysen – Perspektiven*. Frankfurt/Main: Campus.
- Schiffauer, W. (2004b). Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa. *Soziale Welt*, (4), 347-368.
- Schiffauer, W. (2005). Die „Kaplan“-Gemeinde und die „islamische Gemeinschaft Milli Görüs“ – zur inneren Dynamik des Islam in Deutschland. In Senatsverwaltung für Inneres des Landes Berlin, Abteilung Verfassungsschutz (Hrsg.), *Islamismus – Diskussionen eines vielschichtigen Problems*, (S. 79-97). Berlin: Eigenverlag.
- Schiffauer, W. (2006). Verfassungsschutz und islamische Gemeinden. In U. Kemmesies (Hrsg.), *Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur* (S. 237-254). Wiesbaden: Bundeskriminalamt.
- Schirmacher, C. & Spuler-Stegemann, U. (2006). *Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam*. München: Goldmann.
- Schröder, H. (2002). Ursachen interethnischer Konfliktpotenziale. In W. Heitmeyer & R. Anhut (Hrsg.), *Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen* (S. 101-198). Weinheim: Juventa.
- Seidel, E., Dantschke, C. & Yildirim, A. (2001). Milli Görüs. In O. Ceyhun (Hrsg.), *Politik im Namen Allahs. Der Islamismus – eine Herausforderung für Europa*. http://www.ceyhun.de/download/politik_im_namen_allahs.pdf.
- Şen, F. & Sauer, M. (2006a). *Islam in Deutschland. Einstellungen der türkischstämmigen Muslime. Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland. Ergebnisse einer bundesweiten Befragung*. Essen: Zentrum für Türkeistudien.
- Şen, F. & Sauer, M. (2006b). Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland. *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik (ZAR)*, (2), 14-22.
- Spuler-Stegemann, U. (1998). *Muslime in Deutschland*. Herder: Freiburg.
- Spuler-Stegemann, U. (2005). ... denn sie wissen, was sie tun. Zum Verhältnis der Muslime in Deutschland zu den christlichen Kirchen. In U. Spuler-Stegemann (Hrsg.), *Feindbild Christentum im Islam: Eine Bestandsaufnahme*. (S. 173-182). Freiburg: Herder Spektrum.

- Steinberg, G. (2003). Der Islamismus im Niedergang. Anmerkungen zu den Thesen Gilles Kepels, Olivier Roys und zur europäischen Islamismusforschung. In Bundesministerium der Innern (Hrsg.), *Islamismus – Texte zur inneren Sicherheit* (S. 19-42). Berlin: Eigenverlag.
- stern-Magazin-Umfrage (2006). *Muslimen fürchten sich vor den USA*.
<http://www.stern.de/politik/deutschland/index.html?id=573679&nv=redir>
- Taarnby, M. (2003). *Profiling Islamic Suicide Terrorists: A Research Report for the Danish Ministry of Justice*. Aarhus: Centre of Cultural Research. University of Aarhus.
- Tezcan, L. (2000). Kulturelle Identität und Konflikt. Zur Rolle politischer und religiöser Gruppen der türkischen Minderheitsbevölkerung. In W. Heitmeyer & R. Anhut, R. (Hrsg.), *Bedrohte Stadtgesellschaft – Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen* (S. 401-448). Weinheim: Juventa.
- Tezcan, L. (2003a). *Religiöse Strategien in der »machbaren« Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Tezcan, L. (2003b). Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. *Zeitschrift für Soziologie*, 32 (3), 237-261.
- The 1990 Trust (2006). *Survey Muslim views: Foreign policy and its effects*.
http://www.blink.org.uk/docs/muslim_survey_report_screen.pdf
- Tietze, N. (2001). *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität bei jungen Männern in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition, Hamburger Institut für Sozialforschung.
- Venema, M. & Grimm, C. (2002). *Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen in der Bundesrepublik Deutschland. Repräsentativuntersuchung 2001, Teil A. Türkisch, ehemalige jugoslawische, italienische sowie griechische Arbeitnehmer und ihre Familienangehörigen in den alten Bundesländern und im ehemaligen West-Berlin. Forschungsbericht im Auftrag des Bundesministeriums für Arbeit und Sozialordnung*. Offenbach und München. (http://www.bmgs.bund.de/download/broschueren/c501/BMA_Berichtsband-Teil%20A.pdf)
- Verbi Software Consult (2001). *Textanalysesystem MAX-QDA*. Berlin: Eigenverlag.
- Vermunt, J.K. & Magidson, J. (2003). *Latent Gold*. Statistical Innovations Inc.
- Victoroff, Jeff (2005). The Mind of the Terrorist – A Review and Critique of Psychological Approaches. *Journal of Conflict Resolution*, 49(1), 3–42.
- Waldmann, P. (2001). *Terrorismus: Provokation der Macht*. München: Gerling-Akademie-Verl.
- Waldmann, P. (2005). *Terrorismus – Provokation der Macht*. Hamburg: Murmann.
- Weidacher, A. (2000). Migrationsspezifische Bedingungen und soziokulturelle Orientierung. In: A. Weidacher (Hrsg.), *In Deutschland zu Hause: Politische Orientierungen griechischer, italienischer, türkischer und deutscher junger Erwachsener im Vergleich*. (S.67–128). Opladen: Leske+Budrich.
- Wetzels, P. (2007). Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund - Kriminologische Perspektiven. *Familie Partnerschaft Recht*, (1-2), 36-40.
- Wetzels, P. & Brettfeld, K. (2003). *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Migration, Religion und Gewalt junger Menschen*. Münster: LIT.
- Wetzels, P., Brettfeld, K. & Enzmann, D. (2004). *Machbarkeitsstudie "Islamistische Radikalisierungspotenziale bei muslimischen Migranten in Deutschland" - Resultate der Erprobung standardisierter Befragungen bei Schülern, Studenten und der Gesamtbevölkerung*. Abschlußbericht an das BMI.
- Wetzels, P., Enzmann, D., Mecklenburg, E. & Pfeiffer, C. (2001). *Jugend und Gewalt. Eine repräsentative Dunkelfeldanalyse in München und acht weiteren deutschen Städten*. Baden-Baden: Nomos.
- v. Wilamowitz-Moellendorff, U. (2001). *Türken in Deutschland – Einstellungen zu Staat und Gesellschaft*. Arbeitspapier Nr.53/2001 (Konrad-Adenauer-Stiftung)
- v. Wilamowitz-Moellendorff, U. (2002). *Türken in Deutschland II – Individuelle Perspektiven und Problemlagen*. Arbeitspapier Nr.60 (Konrad-Adenauer-Stiftung)
- Wilmers, N., Enzmann, D., Schaefer, D., Herbers, K. Greve, W. & Wetzels, P. (2002). *Jugendliche in Deutschland zur Jahrtausendwende: Gefährlich oder gefährdet?. Ergebnisse wiederholter, repräsentativer Dunkelfelduntersuchungen zu Gewalt und Kriminalität im Leben junger Menschen 1998 - 2000*. (Unter Mitarbeit von Katrin Brettfeld, Eberhard Mecklenburg und Tania Lange). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

- Wolf, C., Wagner, U. & Christ, O. (2005). Die Belastungsgrenze ist nicht überschritten. Empirische Ergebnisse gegen die Behauptung vom vollen Boot. In W. Heitmeyer (Hrsg.), *Deutsche Zustände. Band 3* (S. 142-158). Frankfurt/Main: surhkamp.
- Worbs, S. & Heckmann, F. (2003). Islam in Deutschland: Aufarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes und Auswertung eines Datensatzes zur zweiten Migrantengeneration. In Bundesministerium der Innern (Hrsg.), *Islamismus – Texte zur inneren Sicherheit* (S. 133-220). Berlin: Eigenverlag.
- Wylie, L. & Forest, J. (1992). Religious fundamentalism, right wing authoritarianism and prejudice. *Psychological Reports*, 71, 1291-1298.
- Yoldas, M. (2005). Islamismus ist eine fragwürdige Zuschreibung von außen. *zenith – Zeitschrift für den Orient* (3), 31.
- YouGov (2006). YouGov: Sun Survey Results.
http://www.yougov.com/archives/pdf/TSU060101002_1.pdf

Impressum

Herausgeber und Redaktion:

Bundesministerium des Innern
Referat P II 1
Alt-Moabit 101 D, 10559 Berlin
www.bmi.bund.de

Verfasser der Studie:

Prof. Dr. Peter Wetzels, Katrin Brettfeld
unter Mitarbeit von Ramzan Inci, Sarah Dürr, Jan Kolberg,
Malte Kröger, Michael Wehsack, Tobias Block und Bora Üstünel
Universität Hamburg, Fakultät für Rechtswissenschaft
Institut für Kriminalwissenschaften, Abteilung Kriminologie
Schlüterstraße 28, 20146 Hamburg

Druck:

Bonifatius GmbH, Paderborn

1. Auflage (Dezember 2007)

5.000 Exemplare

Die Broschüre kann kostenlos bestellt werden beim:

Publikationsversand der Bundesregierung

Postfach 481009, 18132 Rostock

Tel.: 0 18 05-77 80 90

(Festpreis 14 Ct/Min, abweichende Preise a. d. Mobilfunknetzen möglich, Stand Sept. 2007)

Fax: 0 18 05-77 80 94

(Festpreis 14 Ct/Min, abweichende Preise a. d. Mobilfunknetzen möglich, Stand Sept. 2007)

E-Mail: publikationen@bundesregierung.de

Internet: www.bmi.bund.de

Artikelnummer: BMI07317

Ihre zum Versand der Publikationen angegebenen personen-
bezogenen Daten werden nach erfolgter Lieferung gelöscht.

Diese Druckschrift wird im Rahmen der Öffentlichkeitsarbeit des Bundesministeriums des Innern kostenlos herausgegeben. Sie darf weder von Parteien noch von Wahlbewerbern oder Wahlhelfern während eines Wahlkampfes zum Zwecke der Wahlwerbung verwendet werden. Dies gilt für Europa-, Bundestags-, Landtags- und Kommunalwahlen. Missbräuchlich ist insbesondere die Verteilung auf Wahlveranstaltungen, an Informationsständen der Parteien sowie das Einlegen, Aufdrucken oder Aufkleben parteipolitischer Informationen oder Werbemittel. Untersagt ist gleichfalls die Weitergabe an Dritte zum Zwecke der Wahlwerbung. Unabhängig davon, wann, auf welchem Weg und in welcher Anzahl diese Schrift dem Empfänger zugegangen ist, darf sie auch ohne zeitlichen Bezug zu einer bevorstehenden Wahl nicht in einer Weise verwendet werden, die als Parteinahme der Bundesregierung zugunsten einzelner politischer Gruppen verstanden werden könnte.