



Vom Gastarbeiter zum Gastmuslim? – Gelingt die Beheimatung als deutsche Muslim:innen?

Gefördert durch:



aufgrund eines Beschlusses
des Deutschen Bundestages



Alhambra Gesellschaft e.V.

Impressum
Alhambra Gesellschaft e.V.
Postfach 21 02 16
10502 Berlin

Eingetragen am Amtsgericht Köln, VR 19469

Kontakt:
E-Mail: info@alhambra-gesellschaft.de

Website: www.alhambra-gesellschaft.de
Twitter: twitter.com/Alhambra_eV
Instagram: www.instagram.com/alhambragesellschaft
Facebook: www.facebook.com/AlhambraGesellschaft

Inhalt:

Vorwort

1. Zur Beheimatung deutscher Muslim:innen und einigen Aspekten ihrer Identifikation. Kamingespräch mit Engin Karahan und Mehmet Can	05
Von Klaus Waldmann	
2. Herausforderungen der institutionellen Beheimatung muslimischer Gemeinschaften in Deutschland	11
Von Prof. Dr. Mathias Rohe	
3. Islamischer Religionsunterricht – ein Weg zur Verwurzelung?	16
Von Dr. Osman Kösen	
4. Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir	20
Von Prof. Dr. Tugrul Kurt	
5. Muslimische Kränkungswahrnehmungen - zwischen Resilienz, Ressentiment und Radikalisierung	33
Von Dr. Evelyn Bokler	
6. Veranstaltungsbericht zur öffentlichen Podiumsveranstaltung „Muslimisch, deutsch, beheimatet: Eine Illusion oder Realität?“ vom 21. November 2025 in Hamburg mit Dr. Evelyn Bokler, Dr. Osman Kösen und Murat Kayman	36
Von Klaus Waldmann	

Vorwort

Das Projekt "MuslimDebate 2.0 - Gesellschaft gemeinsam gestalten!" der Alhambra Gesellschaft e.V. hat es sich zur Aufgabe gemacht, eine neue Diskussionskultur zwischen muslimischer und nicht-muslimischer Zivilgesellschaft zu schaffen und so ein gemeinsames Nachdenken muslimischer, jüdischer, christlicher und anderer Akteure zu gesamtgesellschaftlichen Herausforderungen zu initiieren.

Im Rahmen dieses Projekts fand vom 19. - 21. September 2025 in Loccum eine nicht-öffentliche Tagung in Kooperation mit der Evangelischen Akademie Loccum statt. Das Thema der Tagung lautete „Vom Gastarbeiter zum Gastmuslim? – Gelingt die Beheimatung als deutsche Muslim:innen?“.

Das muslimische Leben in Deutschland begann in den 1960er-Jahren im Zuge der Arbeitsmigration als Provisorium. Über Jahrzehnte hinweg wurde die Präsenz von Muslim:innen – sowohl von den Migrant:innen selbst als auch von der deutschen Politik und Gesellschaft – als vorübergehend wahrgenommen. Diese Perspektive prägte politische Maßnahmen ebenso wie die muslimische Lebensgestaltung.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob dieses „Provisorium“ mittlerweile überwunden wurde. Richten sich politische Entscheidungen an die Realität dauerhaft hier lebender Muslim:innen? Und fühlen sich Muslim:innen selbst als beheimatete Deutsche? Oder prägen Annahmen von Fremdheit weiterhin die Außen- und Selbstwahrnehmung?

Gemeinsam mit der Evangelischen Akademie Loccum haben wir rund 25 Expert:innen und Gäste aus unterschiedlichen Kontexten zusammengebracht, um diesen Fragen nachzugehen. In dieser Handreichung finden Sie die Impulsvorträge und Diskussionen zu den unterschiedlichen Themenschwerpunkten dokumentiert.

Im Nachgang zur Wochenendtagung fand am 21. November 2025 in der Katholischen Akademie Hamburg die öffentliche Podiumsdiskussion zur Tagung statt. Es diskutierten Dr. Evelyn Bokler, Dr. Osman Kösen und Murat Kayman. Am Ende der Handreichung finden Sie einen ausführlichen Bericht zu dieser Podiumsdiskussion sowie den Link zur Videoaufzeichnung dieser Debattenrunde.

1 Klaus Waldmann

Zur Beheimatung deutscher Muslim:innen und einigen Aspekten ihrer Identifikation. Kamingespräch mit Engin Karahan und Mehmet Can



Welche Geschichten erzählt der Wunsch nach Beheimatung deutscher Muslim:innen in diesem Land, von welchen Diskursen um Orientierungen wird die ihnen permanent gestellte Frage nach der Identifikation geprägt? Auf diese beiden Themen konzentrierte sich das Kamingespräch im Rahmen der Loccumer Tagung vom 19. bis 21. September 2025. In diese Überlegungen flossen unterschiedliche Erfahrungen der Zuwanderung von Muslim:innen (Motive, Zeitpunkte, Herkunftsregionen) und aus dem Alltag des muslimischen Lebens in Deutschland ein. Da ist die Perspektive derjenigen, die z.B. im Kontext von Anwerbeabkommen aus der Türkei (1961), aus Marokko (1963), aus Tunesien (1965) nach Deutschland gekommen sind und sicherlich sind auch einige Muslim:innen auf der Grundlage des mit Jugoslawien (1968) geschlossenen Abkommens zugewandert. Mit einer anderen Sichtweise nähern sich bestimmt diejenigen diesen Themen, die vor allem aufgrund politischer Entwicklungen in ihren Herkunftsländern nach Deutschland emigriert sind (u.a. Militärputsche, ethnisch begründete Diskriminierung, Islamische Revolution). Nochmals einen anderen Blickwinkel haben zweifellos diejenigen, die sich infolge der Balkankriege in den 1990er Jahren, aufgrund kriegerischer Konflikte in der Levante und im Mittleren Osten oder im nördlichen Afrika auf den Weg nach Deutschland gemacht haben sowie diejenigen, die aufgrund von Armut und schlechten ökonomischen Aussichten in ihren Herkunfts ländern in jüngerer Zeit nach Europa geflohen sind. Die Anlässe von Migration unterscheiden sind deutlich, aber auch

die Zeitpunkte der jeweiligen Zuwanderung, die die Zeiträume für den Prozess einer möglichen Beheimatung rahmen. Zudem weisen die jeweiligen Beweggründe und Voraussetzungen der Migration erhebliche Differenzen auf.

Weiter ist davon auszugehen, dass Muslim:innen, die in Deutschland geboren und in zweiter, dritter oder vierter Generation hier aufgewachsen sind, nochmals aus einer anderen Perspektive auf die Themen und Fragestellungen von Beheimatung und Identifikation blicken. Sie sind in einem Land sozialisiert worden, das seine Wirklichkeit als Einwanderungsgesellschaft (auch als multireligiöse) nur widerstrebend akzeptiert. Außerdem werden gerade im Kontext des gegenwärtigen Kriegs im Nahen Osten nach dem terroristischen Angriff der Hamas auf Israel und der israelischen Kriegsführung insbesondere in Gaza Bestrebungen und Chancen einer realen Beheimatung von Muslim:innen in Deutschland wieder verschärft problematisiert. Hintergrund dafür ist die deutsche Geschichte mit dem nationalsozialistischen Völkermord an den europäischen Juden und einer nach dem Holocaust formulierten besonderen Verantwortung Deutschlands in Hinblick auf das Existenzrecht Israels. Unter den Gruppen der Zugewanderten werden insbesondere Muslim:innen in diese entwickelte Verantwortungsgemeinschaft einbezogen. So kommt es in diesem Zusammenhang immer wieder zu Vorschlägen, für alle Schüler:innen in Deutschland einen Besuch von KZ-Gedenkstätten zur Pflicht zu machen, wobei primär Schüler:innen mit Migrationsgeschichte adressiert werden. Schließlich

1

Zur Beheimatung deutscher Muslim:innen und einigen Aspekten ihrer Identifikation. Kamingespräch mit Engin Karahan und Mehmet Can.

werden Muslim:innen immer wieder befragt, mit welchen Werten, Normen, mit welcher Weltanschauung sie sich identifizieren, mit denen des Herkunftslands ihrer Vorfahren, mit den zentralen Werten des Islam oder mit den Werten einer liberalen Demokratie bzw. mit universalen, transnationalen Ideen und Normen sowie welche Ziele für sie im Vordergrund stehen. Gegenwärtig wird sowohl ein wachsender Antisemitismus – für den fälschlicherweise hauptsächlich Muslim:innen verantwortlich gemacht werden – und gleichzeitig ein zunehmender antimuslimischer Rassismus registriert, der u.a. Muslim:innen kollektiv die Unterstützung und Sympathie mit dem Terror der Hamas unterstellt. Diese Diskurse, die dahinterliegenden Konflikte und die immer wieder aufkommenden rassistisch aufgeladenen Debatten zeigen, wie schwierig die Frage nach der Beheimatung von Muslim:innen in Deutschland zu beantworten ist, welche strukturellen Hindernisse und ideologischen Vorbehalte zu überwinden sind und islamfeindliche Einstellungen abgebaut werden müssen. Selbstverständlich darf nicht übersehen werden, dass Beheimatung ein komplexer Prozess ist, der strukturelle, rechtliche, soziale, politische, religiöse, kulturelle und emotionale Aspekte umfasst. Er betrifft individuelle Empfindungen und Erfahrungen von Anerkennung und Respekt, die Selbstverständlichkeit des Zusammenlebens unterschiedlicher Gemeinschaften in einer Gesellschaft sowie Prozesse auf der Ebene von Verbänden, Organisationen und Institutionen. Wichtige Faktoren sind eine vorbehaltlose Anerkennung in rechtlicher und politischer Perspektive, die fraglose Zugehörigkeit zur und ein unbedingter Platz in der Gemeinschaft, die selbstbewusste Präsenz und soziale Wertschätzung von Muslim:innen. Dabei gilt es sich bewusst zu sein, dass Beheimatung ein dynamischer Prozess ist, ihre Form und die damit verbundenen Empfindungen sich immer wieder verändern können, jedoch bestimmte Gewiss- und Sicherheiten zumindest für bestimmte Zeiträume erreicht werden sollen, die sich jedoch auch wieder verflüssigen können. Zudem ist davon auszugehen, dass Menschen aufgrund ihrer Herkunfts- und Mobilitätsgeschichten von vielen Kulturen beeinflusst sind, viele Kulturen in sich tragen, d. h. sie können vieles gleichzeitig sein. Das kann z.B. bedeuten, dass man an verschiedenen Orten beheimatet sein kann, wie es auch möglich sein kann, mehrere Heimatn zu haben.

Weiter ist zu beachten, dass die muslimische Gemeinschaft in Deutschland äußerst vielfältig ist. In Hinblick auf Prozesse der

Beheimatung und der Identifikation können auch die Herkunftsregionen muslimischer Religionsangehörigen enorme Relevanz haben. Nach Angaben der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ aus dem Jahr 2020, die vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge herausgegeben wurde, stammen 45 % der muslimischen Menschen in Deutschland aus der Türkei. Sie bilden die mit Abstand größte muslimische Herkunftsgruppe. Die zweitgrößte Gruppe (27 %) hat arabische Wurzeln und stammt aus dem Nahen Osten, vor allem aus Syrien oder aus Nordafrika, gefolgt von Muslim:innen aus Südosteuropa (19 %), vor allem aus Bosnien-Herzegowina und dem Kosovo sowie 9 % aus dem Mittleren Osten, vor allem aus Afghanistan und dem Iran. Es ist durchaus möglich, dass sich diese Zusammensetzung infolge der Dynamik der Zuwanderung bis in die Gegenwart verändert hat. Auf jeden Fall ist aus diesem kurSORischen Überblick zu erkennen, dass zahlreiche Faktoren aber auch die Ziele und Schwerpunkte der Zuwanderungs-, Integrations- und Religionspolitik des Einwanderungslands auf den Prozess einer angestrebten Beheimatung erheblich einwirken.

Engin Karahan (Politik-, Organisations- und Projektberater, der sich seit vielen Jahren ehren- und hauptamtlich in muslimischen Migrantenselbstorganisationen engagiert) und Mehmet Can (Lehrer und Fachleiter Gesellschaftswissenschaften an der Gemeinschaftsschule auf dem Campus Rütl in Berlin, der vor allem als politischer Bildner im Bereich antisemitismuskritischer Bildungsarbeit und als Schulberater im Bereich politische Bildung und Demokratiebildung tätig ist) brachten ihre Überlegungen zu den beiden zentralen Stichworten in die Gesprächsrunde ein. Im Anschluss an diese Impulse entwickelte sich unter der Moderation von Eren Güvercin (Projektleiter MuslimDebate 2.0) eine sehr lebhafte, aspektreiche und anregende Debatte unter den Teilnehmenden.

Muslimische Institutionalisierung

Einleitend schilderte Engin Karahan einige Aspekte der Geschichte der Bildung eigener Initiativen, der Gründung von Vereinen und Moscheen und der Entstehung von Verbänden von Muslim:innen. Seine zentrale These war, dass die muslimische Institutionalisierung relativ planlos verlief. Weder auf Seiten der Türkei noch auf Seite der Bundesrepublik habe es entsprechende Konzepte gegeben. Die Verantwortlichen hätten offensichtlich keine Notwendigkeit hierzu gesehen, denn im 1961 vereinbarten

1

Zur Beheimatung deutscher Muslim:innen und einigen Aspekten ihrer Identifikation. Kamingespräch mit Engin Karahan und Mehmet Can.

Anwerbeabkommen sei für die türkischen Arbeitskräfte, die nach Deutschland kamen, ein Rotationsprinzip festgehalten worden. Sie sollten zunächst für zwei Jahre in die Bundesrepublik kommen und dann wieder in die Türkei zurückkehren und durch neu angeworbene ersetzt werden. Mit der kurzfristigen Anwerbung habe der Arbeitskräftebedarf gedeckt, jedoch eine dauerhafte Ansiedlung verhindert werden sollen. Bereits 1964 wäre das Abkommen insbesondere auf Druck der Wirtschaft reformiert (zu hohe Kosten für die Einarbeitung von Arbeitskräften) und das Rotationsprinzip aufgehoben worden. Das modifizierte Abkommen habe auch einen Familiennachzug ermöglicht.

Karahan schilderte, dass kleine Gruppen meist selbst für die Einrichtung von Gebetsstätten gesorgt hätten. Um muslimische Religiosität zu praktizieren sei man auf Provisorien angewiesen gewesen. Gebetsstätten seien in Arbeiterwohnheimen, in Lagerhallen, in Räumen in Hinterhöfen angelegt worden, oft seien Gemeindesäle von evangelischen Kirchen zur Verfügung gestellt worden. Ein besonderes Festtagsgebet habe man auch einmal im Kölner Dom feiern können, wobei es gestattet gewesen sei, christliche Symbole mit Tüchern abzuhängen.

An verschiedenen Orten hätten sich dann auch Cemiyets etabliert, Einrichtungen, die als Treffpunkte für die türkische Gemeinschaft gedient haben, also Orte, die vielleicht auch als Gaststätten bezeichnet werden konnten.

Nachdem Familienzusammenführungen im Anwerbeabkommen ermöglicht worden waren, sei klar gewesen, dass die Anmietung von Räumen für das Freitagsgebet und ein Aufbau von Cemiyets als Infrastruktur, um muslimische Gemeinschaft und Religiosität zu leben, nicht ausreichte. Es sei die Notwendigkeit entstanden, religiöse Unterweisung für Kinder und Jugendliche anzubieten, eigene Gemeinschaften für Jugendliche und für Frauen zu organisieren, religiöse Beratung und Räume religiöser Spiritualität anzubieten oder auch Pilgerreisen durchzuführen. Folglich habe sich das Engagement vielerorts darauf konzentriert, sich für den Aufbau von Moscheen und die Bildung von Gemeinden einzusetzen. Aus einigen Cemiyets sei im Lauf der Zeit eine Moschee geworden. Die Schritte einer muslimischen Beheimatung aus dem Status der Provisorien erfolgten pragmatisch und hätten sich an den veränderten Bedarfen von Muslim:innen orientiert, meinte Karahan.

Ende der 1960er/Anfang der 1970er Jahre seien auch die ersten muslimischen Verbände gegründet worden. Er schilderte, dass

z.B. die IGMG (Millî Görüş) in ihrer Struktur wesentlich von Menschen aufgebaut worden sei, die als politische Flüchtlinge infolge politischer Entwicklungen und erlebter Diskriminierung in der Türkei nach Deutschland gekommen seien. Der VIKZ (Verband der islamischen Kulturzentren) als ältester islamisch-türkischer Dachverband sei 1973 gegründet worden, seine Mitglieder würden auch als Süleymancis bezeichnet. Quasi als Antwort darauf sei dann 1984 die DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion) entstanden, deren Errichtung auch bundespolitisch begrüßt worden wäre und die von einem zu jener Zeit eher kemonalistisch orientierten Regime in der Türkei massiv unterstützt worden sei. Demgegenüber seien die anderen Verbände als türkeikritisch eingeordnet worden, die eine stärkere öffentliche Präsenz islamischen Lebens anstrebten. An diesen Entwicklungen und den in diesem Kontext entstandenen Strukturen könnten auch die Ambivalenzen und Dynamiken der Bestrebungen nach Beheimatung der muslimischen Community abgelesen werden, unabhängig davon welche Ziele die Migrationspolitik der Bundesregierung verfolgte und welche Einstellungen gegenüber den Zugewanderten in der Gesellschaft dominierten.

Etwas überraschend vertrat Karahan die These, dass nach Jahrzehnten der Bestrebungen, sich in Deutschland zu verorten, bei den Verbänden wieder eine deutliche Rückbesinnung auf die Türkei als Heimat erkennbar sei. Es wurde die Frage gestellt, ob das im Gespräch genannte Stichwort von einer Re-Ethnisierung für diese Entwicklung angemessen sei. Er erläuterte, dass es Verbände gebe, die eine enge Orientierung am Herkunftsland niemals abgelegt hätten, aber verweist auch darauf, dass es gerade in jenen Verbänden auch Bestrebungen oder Tendenzen einer weitergehenden Öffnung in Richtung der Aufnahmegesellschaft gegeben habe. Doch seien diese Prozesse offensichtlich durch den Austausch von Verantwortlichen auf Leitungsebenen unterbrochen worden. Mit Blick auf die IGMG erwähnt er, dass diese in den zurückliegenden Jahren viel Geld in den Ausbau einer Infrastruktur in der Türkei investiere, vielleicht um Teilen der Mitglieder ihrer Gemeinden die Erfüllung ihres Rückkehrtraums offen zu halten. In Hinblick auf die DITIB sei nicht zu bezweifeln, dass sie von der Politik der Türkei massiv beeinflusst werde.

Auf den Einwand, dass Moscheegemeinden von Mitgliedern zum Teil nicht unerhebliche Beiträge für religiöse Dienstleistungen erwarteten, erläuterte Karahan einige Rahmenbedingungen der Finanzierung von Moscheegemeinden. Die christlichen Kirchen

1

Zur Beheimatung deutscher Muslim:innen und einigen Aspekten ihrer Identifikation. Kamingespräch mit Engin Karahan und Mehmet Can.

hätten das Recht als Körperschaften des öffentlichen Rechts von ihren Mitgliedern Steuern zu erheben, die über die Finanzämter eingezogen würden, wobei der Staat sich diese Dienstleistung bezahlen ließe. Da die muslimischen Verbände und die Moscheegemeinden in weit überwiegender Anzahl diesen Status nicht hätten, sondern lediglich eingetragene Vereine seien, müssten sie sich über Mitgliederbeiträge, Gebühren für einzelne Leistungen und über verschiedene Zuwendungen finanzieren. Er problematisierte, dass muslimische Verbände und Moscheegemeinden nur in geringem Umfang staatliche Mittel im Bereich der Sozialen Arbeit oder der Jugendarbeit in Anspruch nehmen würden. Allerdings sah er auch ein Problem darin, dass die Leitungsebenen der Verbände dieser Form der Finanzierung auch skeptisch gegenüberstünden und offensichtlich befürchteten, dass die Gemeinden dann eine größere Selbständigkeit erlangen könnten. Von der Religionspolitik wünschte er sich eine wertschätzende Perspektive auf Muslime, die sich bewusst sei, dass die hier lebenden Muslime deutsche Muslime sind und dass sie dafür sorgen müsse, dass ihnen die Dienste und Leistungen zu kommen, die sie verdienten.

Weiter wurde danach gefragt, ob und in welcher Weise die Zuwanderung von Geflüchteten aus verschiedenen muslimisch geprägten Ländern sich auf die Arbeit der Moscheegemeinden, die Strukturen der Verbände und die muslimische Community ausgewirkt habe. Karahan schilderte, dass im Kontext der Zuwanderung von Geflüchteten in den Jahren 2015/2016 sich viele Moscheegemeinden mit konkreten Hilfen in der Unterstützung der „Neuankömmlinge“ engagiert hätten. Im Rahmen der Deutschen Islamkonferenz sei ein Fonds für die Begleitung muslimischer Flüchtlinge eingerichtet worden, auf den von der DITIB stark zugegriffen worden sei. Damit sei seiner Überzeugung nach eine Tür für Moscheegemeinden geöffnet worden, sich intensiver im Bereich der Sozialen Arbeit zu betätigen. Als die staatliche Förderung ausgelaufen ist, hätten Verantwortliche in den Verbänden kein Interesse gehabt, diese Arbeit mit einer erweiterten Perspektive fortzuführen.

Die Zuwanderung von Geflüchteten habe jedoch keine Veränderungen in den Strukturen zur Folge gehabt. Tatsächlich seien außerhalb der Moscheelandschaft Initiativen entstanden, seien Vereine gegründet worden, die sich der Bewältigung von Fluchterfahrungen und der Unterstützung der Geflüchteten angenommen haben. Der Anspruch sei dabei, motiviert durch die eigene

Religiosität, sozial aktiv zu sein.

Identifizierungen junger Muslim:innen

Zunächst gab Mehmet Can einige Erläuterungen zum Stichwort Rütli-Schule, die im Jahr 2006 durch einen Brandbrief der Lehrer:innen der Schule an den Berliner Bildungssenator mit der Forderung, Bedingungen zu schaffen, um das Gewaltproblem an der Schule zu lösen, bundesweit bekannt geworden sei. Mittlerweile sei die Schule eine Gemeinschaftsschule für Schüler:innen von der 1. bis zur 13. Klasse, die den Jugendlichen alle Abschlussmöglichkeiten bietet, die das Berliner Schulsystem offeriert. Die Schule befindet sich im Stadtteil Neukölln, der in der öffentlichen Debatte polarisiere und gleichzeitig Projektionsfläche für Debatten um Antisemitismus, Integration und Multikulti sei. In jüngerer Zeit habe sich die Bevölkerungsstruktur in Richtung einer Präsenz von Halal und Bio gewandelt.

Nach Schätzungen, so Can, könne davon ausgegangen werden, dass ca. 80 % der Schüler:innen mit einer nichtdeutschen Familiensprache aufgewachsen. Etwa 50 % davon würden arabisch, mehrheitlich palästinensisch sprechen. Mindestens 50 % der Schüler:innen kämen aus Lebensgemeinschaften, die auf Transferleistungen angewiesen sind. Einige Schüler:innen seien sehr und andere weniger religiös, doch für alle sei die Kategorie Muslim ein wichtiger Identitätsmarker. Sie würden sich als Muslime definieren, als Palästinenser:innen, als Türk:innen, aber auch als Deutsche. Als deutsche Muslime würden sie sich jedoch nicht beschreiben, was eventuell mit der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Muslim:innen, mit Erfahrungen von Ausgrenzung, Anfeindung und Diskriminierung zusammenhängen würde, wobei die Einflüsse des Aufstiegs des Islamismus und die Strukturen der Herkunftsänder nicht vernachlässigt werden dürfen. Diese Skizze der Schüler:innen lässt vielfältige Bilder entstehen, womit die Schüler:innen sich letztlich identifizieren.

An einem Kursangebot zum Thema „Glauben und Zweifeln“, das die Schüler:innen freiwillig belegen können, zeigte Can, wie in der Sekundarstufe 1 Räume eröffnet werden, sich mit Religion zu beschäftigen. Die verbreitete Skepsis der Schüler:innen, dass aus ihnen Atheisten gemacht werden sollen, lege sich, wenn deutlich werde, dass der Kurs dazu diene, sich mit allem, woran man zweifeln könne, auseinanderzusetzen und die Religion nur eines unter vielen Themen sei. Vorrangiges Ziel sei es, mit den Jugendlichen ins Gespräch zu kommen. Vielfach sei bei den Ju-

1

Zur Beheimatung deutscher Muslim:innen und einigen Aspekten ihrer Identifikation. Kamingespräch mit Engin Karahan und Mehmet Can.

gendlichen ein sehr starres Religionsverständnis anzutreffen, das beinhalte, dass eigentlich alle Fragen geklärt seien, denn es stehe im Koran. Demgegenüber gehe es darum, auf die Vielfalt des Islam hinzuweisen und die Notwendigkeit von Exegese und Interpretation zu verdeutlichen. Weiter erläuterte er, dass das starre Religionsverständnis gleichzeitig sehr fragil sei, denn die Theodizee-Frage, nach der göttlichen Existenz angesichts menschlichen Leids, führe regelmäßig zu großen Verunsicherungen.

Can wies darauf hin, dass der Nahostkonflikt schon vor dem Terrorüberfall der Hamas vom 7. Oktober 2023 ein unglaublich wichtiger Identitätsmarker gewesen sei. In der Verbindung damit und in der Folge des Kriegs zwischen Israel und der Hamas habe dieses Thema für die palästinastämmigen Jugendlichen, bei denen die familiäre Betroffenheit eine besondere Rolle spielle, aber auch bei den türkischstämmigen Muslim:innen eine sehr aufwühlende Bedeutung.

Die Schule habe 2008 damit begonnen, sich intensiver mit Israel und mit Antisemitismus zu befassen. U.a. seien Reisen nach Israel und in die palästinensischen Gebiete durchgeführt worden. Begegnungen und Austausch zu ermöglichen, sei das zentrale Anliegen gewesen. Die Erfahrungen einer Reise in der Zeit vor dem 7. Oktober 2023 seien in einem Comic aufgearbeitet worden, der als Material zur Beschäftigung mit dem Nahostkonflikt aus der Perspektive der Schüler:innen eingesetzt werden könne. Can betonte, dass Antisemitismus ein gesamtgesellschaftliches Phänomen sei, ebenso sei jedoch davon auszugehen, dass die Zustimmungswerte zu israelbezogenem Antisemitismus unter muslimisch sozialisierten Menschen ausgeprägter seien als bei nicht-muslimischen. Nach seiner Einschätzung habe der 7. Oktober keine neue Entwicklung hervorgebracht, aber die Vorstellung massiv verstärkt, dass Deutschland immer einseitig auf Seiten Israels stehe. Die Jugendlichen seien überrascht, wenn ihnen vermittelt werde, dass deutsche Politiker Israel kritisieren und in der Bevölkerung ein differenziertes Bild von Israel vorhanden sei. Doch die große Gefahr nach dem 7. Oktober sei aus seiner Sicht, dass die bestehenden Anknüpfunkte der islamistischen Agitation von einer unterdrückten Gemeinschaft im Gegensatz zum Westen verstärkt worden sind. In diesem Zusammenhang sei auch die Rolle von TikTok zu beachten, das für die Jugendlichen eine relevante Quelle über einen dogmatischen und starren Islam sei und schreckliche Bilder vom Krieg liefere. Can verschwieg auch nicht, dass die Auseinandersetzungen mit dieser

Thematik schwierig und herausfordernd seien und teilweise in heftigen Debatten ausgetragen werde.

Von anderer Seite wurde ergänzt, dass die von Social Media transportierten Bilder auch dazu geführt hätten, dass die Zerstörungen in Gaza von den Muslim:innen als Angriff auf die gesamte muslimische Community erlebt würden. Fatal sei dabei, dass aufgrund des verschärften Konflikts Muslim:innen einerseits von der Gesellschaft mit mehr Misstrauen begegnet würde, denn im Konfliktfall gelte ihre Loyalität doch eher der eigenen Community und andererseits Muslim:innen in der Haltung bestärkt würden, wenn es darauf ankomme, könnten Muslim:innen sich letztlich doch nur auf Muslim:innen verlassen.

Beheimatung durch positive Bindung an das Land?

Im weiteren Gespräch wurde die Frage nach der emotionalen Dimension von Beheimatung gestellt. Sei es nicht auch erforderlich eine Form einer positiven Bindung an das Land und an die Gesellschaft, in der man lebt, aufzubauen, um zugehörig zu sein? Es sei immer wieder zu hören, dass die muslimische Community sich beklage, in dieser Gesellschaft leben und deren Strukturen und Mechanismen ertragen zu müssen. Könne eine emotionale Verbundenheit mit diesem Land erst dann entstehen, wenn es keinen antimuslimischen Rassismus mehr gebe, wenn man keinen muslimfeindlichen Strukturen und Handlungen mehr ausgesetzt sei? In einer ersten Reaktion wurde entgegnet, dass z.B. muslimische Jugendliche in ihrem Alltagshandeln deutscher seien als ihnen bewusst sei. Weiter wurde die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, dass die jüngere Generation aufgrund ihrer Sozialisation eine andere Haltung ausbilden werde. Demgegenüber wurde skeptisch angemerkt, dass ein Generationswechsel nicht automatisch einen Mentalitätswechsel mit sich bringe.

Ein individuelles Hindernis einer positiven Bindung wurde u.a. in dem Dilemma gesehen, dass einerseits überwiegend die Vorstellung herrsche, Muslim-Sein und Deutsch-Sein funktioniere nicht und wer sich als Deutscher verstehe, verliere seine Authentizität und Identität als Muslim:innen. Schließlich wurde die These vertreten, dass es eine merkwürdige Vorstellung sei, sein Land zu lieben. Als Perspektive einer normativen Beheimatung wurde das Konzept des Verfassungspatriotismus ins Gespräch gebracht, also einer Identifikation mit den Grundwerten der Verfassung, einer Bindung an die Werte einer liberalen, pluralistischen Ordnung, die nicht auf einer ethnischen und kulturellen Identität

1

Zur Beheimatung deutscher Muslim:innen und einigen Aspekten ihrer Identifikation. Kamingespräch mit Engin Karahan und Mehmet Can.

basiere.

Gleichzeitig wurde vor einer Überhöhung der Konzepte von Beheimatung und Identifikation gewarnt. Es käme grundsätzlich darauf an, die Fähigkeiten zu stärken, Ambiguitäten und Differenzen auszuhalten und positive Narrative zur Lebenswirklichkeit von Muslim:innen in Deutschland zu entwickeln und zu verbreiten. Denn trotz aller Kritik an den Verhältnissen und diskriminierender Erfahrungen sei auch zu fragen, was die Einzelnen letztlich veranlasste, hier zu bleiben.

Ein interessanter Aspekt war, dass während des Gesprächs vorgeschlagen wurde, diese Diskurse von ihrer religiösen Power zu entlasten und in Richtung ihrer De-Islamisierung zu denken.

Prof. Dr. Mathias Rohe

Herausforderungen der institutionellen Beheimatung muslimischer Gemeinschaften in Deutschland



I. Grundlagen der Religionsverfassung

In Deutschland herrscht weitreichende individuelle und kollektive Religionsfreiheit (religionsoffene Säkularität). Der säkulare Rechtsstaat hat sich als historisches Erfolgsmodell für Staat und Religionen gleichermaßen erwiesen. Die teils mit Unterstützung, teils aber auch gegen erbitterten Widerstand von Religionsvertretern entstandene säkulare Trennung von Religion und staatlicher Machtausübung zählt zu den unverzichtbaren Grundlagen der staatlichen Ordnung. Keineswegs müssen hingegen Politik und Religion getrennt werden: Auch das religiöse Argument hat seinen Platz in der politischen Debatte. Das zeigt sich deutlich an parlamentarischen Anhörungen, in denen auch Religionsvertreter zu Wort kommen, wenn es um die Grundfragen menschlicher Existenz geht. In jüngerer Zeit sind zu solchen Gelegenheiten konsequent auch muslimische Vertreter eingeladen worden.

Im säkularen Rechtsstaat bestimmt in allen rechtlich relevanten Bereichen allein das staatliche Recht darüber, welche Normen in welchem Umfang und innerhalb welcher Grenzen durchgesetzt werden können. Andererseits ist religiöse Vielfalt innerhalb dieser einheitlichen Ordnung in sehr weitreichendem Umfang möglich, teils auch erwünscht und sogar geboten. Säkularität ist

also gerade nicht religionsfeindlich. Aus der Sicht des Rechts beschreibt sie nur die Trennung der Religion(en) von der Ausübung staatlicher Macht. Wenn also Säkularität in vielen islamisch geprägten Staaten weithin als Religionsfeindlichkeit aufgefasst wird, so zeigt sich darin ein grundlegendes Fehlverständnis der tatsächlichen Verhältnisse.

Umgekehrt darf sich der säkulare Staat nicht in innerreligiöse Debatten einmischen oder sich religiöse Überzeugungen zu eigen machen. Daraus folgt zweierlei: Säkularität verlangt Neutralität des Staates gegenüber allen Religionen. Insofern gibt es aus rechtlicher Sicht auch keine „eigenen“ und „fremden“ Religionen. Zudem muss der säkulare Staat alle Religionen gleich behandeln (vgl. z.B. das Verbot der Bevorzugung oder Benachteiligung wegen des Glaubens in Art. 3 Abs. 3 und Art. 33 Abs. 3 Grundgesetz (GG)).

Deutschland hat sich anders als z.B. Frankreich gegen eine streng laizistische und für eine religionsoffen-neutrale Säkularität entschieden, wie es z.B. Art. 4 und 7 Abs. 3 GG wie auch dem Religionsverfassungsrecht insgesamt zu entnehmen ist. Religion ist demnach nicht aus dem öffentlichen Raum verbannt; sie darf sichtbar werden, sich in die Debatte einmischen, ist wichtiger

Herausforderungen der institutionellen Beheimatung muslimischer Gemeinschaften in Deutschland

Bestandteil universitärer Forschung und Lehre und findet Raum auch im bekenntnisorientierten Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen einiger deutscher Bundesländer oder in vielfältigen anderen Kooperationen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften.

Er ist bemerkenswert, dass das am 28. Januar 2004 verabschiedete Gesetz über Religionsfreiheit und den Rechtsstatus von Religionsgemeinschaften und Kirchen in Bosnien-Herzegowina im Zusammenspiel mit den grundlegenden Regelungen in der Verfassung von 1995 weitgehende Ähnlichkeiten mit dem deutschen Religionsverfassungsrecht aufweist (Gleichbehandlung, Trennung von Staat und Religion, interne Selbstorganisationsrechte, Zugang zum Status einer juristischen Person). Das vor allem in der arabischen Welt oft missverstandene säkulare Staats- und Rechtsverständnis ist gerade nicht religionsfeindlich, sondern eröffnet im Gegenteil weitreichende Religionsfreiheit in staatlicher Neutralität und mit dessen Pflicht zur Gleichbehandlung aller Religionen und Weltanschauungen.

II. Etablierung von muslimischen Gemeinden und Institutionen in Deutschland

In Deutschland leben heute ungefähr 5,5 Millionen muslimische Menschen. Ihre individuelle Religionsfreiheit ist selbstverständlich im Rahmen der oben beschriebenen Religionsfreiheit wie für alle Angehörigen von Religionen gewährleistet. Für deren Ausübung bedarf es in der Regel keiner rechtsförmigen institutionellen Verankerung.

Ebenso selbstverständlich greift auch die oben beschriebene kollektive Religionsfreiheit. Eine Fülle religiöser Anliegen lässt sich nur in mehr oder weniger stark organisierter Form umsetzen. Ein zentrales Anliegen war und ist die Errichtung einer religiösen Infrastruktur. Manche Bedürfnisse betreffen weite Teile der muslimischen Bevölkerung unabhängig von deren ethnischem Hintergrund. So decken etwa die Einrichtung muslimischer Friedhöfe und Gräberfelder oder die Bereitstellung religionskonformer Lebensmittel allgemeine Bedürfnisse ab und können deshalb auch übergreifend organisiert werden.

Andere Bedürfnisse stehen deutlich stärker mit dem Herkunftsstaat in Verbindung. Das betrifft vor allem die Errichtung und den Betrieb von Moscheen als zentrale Aufgabe vieler muslimischer Gemeinden. Zwar kennt der Islam als Religion keine ethnischen Untergliederungen. Die Herausbildung einer muslimischen Infra-

struktur erfolgte in Deutschland jedoch weitgehend erst mit der Einwanderung sogenannter „Gastarbeiter“ seit den 1960er Jahren bzw. von Flüchtlingen und Asylbewerbern wie im Falle Bosnien-Herzegowinas im Zuge des Krieges von 1992-1995, in dem die muslimische Bevölkerung in großem Umfang brutal verfolgt wurde.

Faktisch führen vor allem zwei Faktoren zu einer entsprechenden Ordnung der muslimischen Organisationslandschaft: Zum einen schafft die (gemeinsame) Herkunftssprache und -kultur Verbindungen, die über religiöse Anliegen hinausreichen. Moscheen sind einerseits Stätten für Gottesdienste und andere Rituale. Sie bieten – z.B. durch angeschlossene Einrichtungen wie Teestuben – daneben aber auch Räume menschlicher Begegnung, in denen gemeinsame Sprache und kulturelle Gepflogenheiten besondere Vertrautheit schaffen.

Zum anderen führt die religiös-theologische Orientierung an bestimmten Lehren und Schulen (Konfessionen), die in vielen muslimisch geprägten Staaten dominieren und dort auch institutionell verankert sind, zu einer nach Herkunftsstaaten strukturierten Organisationslandschaft. In manchen Fällen (z.B. Türkei, Iran, Marokko) werden inländische Organisationen auch finanziell unterstützt, beispielsweise durch Zurverfügungstellung von religiösem Personal (Imamen). Das Verständnis religiöser Organisiertheit vieler Bosniaken, auch im Ausland, scheint sich an der seit langem etablierten Struktur in Bosnien-Herzegowina zu orientieren, im völlig akzeptierten säkularen Rahmen. Diese Orientierung bezieht sich vor allem auf das inhaltliche Verständnis der vielschichtigen Religion des Islam, für dessen Deutung und Vermittlung besondere fundierte Kenntnisse erforderlich sind. Die Einwanderergenerationen verfügten in aller Regel nur über beschränkte finanzielle Mittel. So entstanden zunächst vergleichsweise leicht finanziierbare Einrichtungen in aufgelassenen Fabrikgebäuden („Hinterhofmoscheen“) oder vergleichbaren Baulichkeiten. Sie wurden von einzelnen Gemeinden errichtet, die nur teilweise an breiter angelegten Organisationen angeschlossen waren oder von den Herkunftsstaaten unterstützt wurden. Die bosnischen Gemeinden sind weitestgehend ohne Dachorganisation oder staatliche Unterstützung aus Bosnien-Herzegowina entstanden.

Erst in jüngerer Zeit haben sich übergreifende Verbände gebildet, die teilweise über Ressourcen für die weitere Etablierung religiöser Einrichtungen verfügen. Solche Ressourcen werden nicht

Herausforderungen der institutionellen Beheimatung muslimischer Gemeinschaften in Deutschland

nur für Personal und Sachmittel zum Betrieb der Einrichtungen selbst benötigt. Da in der Regel bestimmte von der Rechtsordnung aufgegebene organisatorische Erfordernisse erfüllt werden müssen, werden auch hierfür vor allem personelle Ressourcen mit einschlägigen Kenntnissen und entsprechender Handlungsfähigkeit erforderlich. Hinzu kommen Erwartungen von Staat und Gesellschaft, die Vertreter muslimischer religiöser Organisationen als Ansprechpartner für allgemeingesellschaftliche Anliegen betrachten und in Anspruch nehmen.

Die Wahrnehmung kollektiver Religionsfreiheit ist ein Angebot der Verfassung, aber kein Gebot. Religiöse Menschen können selbst darüber befinden, ob, für welche Anliegen und in welchem Umfang sie sich zusammenschließen möchten. Für die Selbstorganisation stehen unterschiedliche rechtliche Formen zur Verfügung. Gemeinden werden in aller Regel als eingetragene gemeinnützige Vereine gebildet. In den meisten Fällen wird ein großer Teil der Arbeit ehrenamtlich verrichtet; der Imam wird in den meisten Organisationen, so auch durchweg in den bosnischen Gemeinden, durch Spendengelder der Mitglieder finanziert.

Angesichts beschränkter personeller und finanzieller Möglichkeiten ist es erforderlich, bei der Entscheidung über die Form der Selbstorganisation zunächst zu prüfen, welche inhaltlichen Hauptanliegen bestehen. Geht es um religiöse Dienste wie Gottesdienste in zu errichtenden bzw. zu unterhaltenden Moscheegebäuden, um Bestattungen und Begräbnisstätten, Beteiligung an islamischen Eheschließungen oder Beratung in anderen Familienangelegenheiten, soziale

Dienstleistungen oder kulturelle Angebote? Dafür ist die Organisation als eingetragener Verein meist die am leichtesten zu handhabende Organisationsform. Oder geht es um die Beteiligung an Aufbau und Durchführung islamischen Religionsunterrichts bzw. der Ausbildung von Lehrkräften, Theologinnen und Theologen in staatlichen Hochschulen, um Militär- und Anstaltsseelsorge in Kooperation mit den zuständigen staatlichen Behörden nach Maßgabe des deutschen Religionsverfassungsrechts? Hierfür sind die jeweiligen rechtlichen Voraussetzungen für eine „Religionsgemeinschaft“ zu erfüllen. Bei „Großprojekten“ wie islamischem Religionsunterricht oder Anstaltsseelsorge ist zudem zu bedenken, dass kleinere Religionsgemeinschaften kaum genügend Mitglieder aufbringen, um die zahlenmäßigen Mindestvoraussetzungen für die örtliche Etablierung zu erfüllen. Hier empfiehlt sich der Zusammenschluss mit anderen muslimischen

Religionsgemeinschaften, die das jeweilige Anliegen inhaltlich teilen.

Für manche Rechtspositionen bedarf es zudem der Gründung einer sogenannten Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdÖR). Hierfür sind umfangreiche organisatorische Vorkehrungen erforderlich. Der Status der KdÖR verleiht zwar in der Tat weitgehende Rechte. So ist es einer KdÖR möglich, die Mitgliedsbeiträge mit Hilfe der staatlichen Finanzämter (gegen eine nicht unerhebliche Verwaltungsgebühr!) zu erheben (nach dem Modell der „Kirchensteuer“). Die verbreitet damit verknüpfte Hoffnung, dadurch auch wesentlich höhere Einnahmen zu generieren, dürfte sich in der Regel nicht erfüllen: Zum einen ist die Höhe der Zahlungen abhängig vom Einkommen, und bislang auf Spendenbasis erzielte Einnahmen würden sicherlich deutlich zurückgehen. Zudem zeigt die Entwicklung im Spektrum christlicher Großkirchen, dass die erstmalige Heranziehung zur „Kirchensteuer“ in vielen Fällen zum Austritt der betroffenen Person aus der Organisation führt. Möglich und in vielen Fällen sinnvoll ist der Zusammenschluss einzelner Organisationen zur Bündelung von Ressourcen und Interessen. So haben sich seit längerem Dachverbände wie der ZMD etabliert. In diesem Zusammenhang hatten Verwaltungsgerichte darüber zu entscheiden, ob und gegebenenfalls unter welchen Voraussetzungen auch Dachverbände von muslimischen Religionsorganisationen die Voraussetzungen einer Religionsgemeinschaft erfüllen. In seinem Urteil vom 23. Februar 2005 hatte das BVerwG diese Frage grundsätzlich bejaht und hierfür organisatorische und inhaltliche Grundsätze aufgestellt, zu deren weiterer Prüfung es den Rechtsstreit an die Vorinstanz verwies. Einer dieser Grundsätze formuliert das Erfordernis, dass der Dachverband mit seinen Untergliederungen und deren Mitgliedern durch ein organisatorisches Band verbunden ist und mit Kompetenz und Autorität Aufgaben im Bereich der religiösen Lehre wahrnimmt, die für die Identität der Religionsgemeinschaft wesentlich sind.

Zudem haben sich in Bremen, Hamburg und andernorts kleinere Organisationen zu sogenannten Schuren (von arab. Schura, Ratsversammlung) vereint, um als Kooperationspartner des Staates bei größeren Projekten dienen zu können, in Bremen und Hamburg sogar abgesichert durch sogenannte Staatsverträge. Unterhalb dieser Schwelle hat sich der Koordinationsrat der Muslime (KRM) gebildet, der einige der größeren Organisationen zusammenführt, um gemeinsame Interessen auf breiterer Basis

Herausforderungen der institutionellen Beheimatung muslimischer Gemeinschaften in Deutschland

artikulieren zu können.

III. Mögliche institutionelle Verbindungen zum Ausland

Es ist nicht ungewöhnlich, dass Religionsgemeinschaften in Deutschland institutionelle Verbindungen mit religiösen Referenzorganisationen im Ausland pflegen – die römisch-katholische Kirche ist das prominenteste Beispiel dafür. Auch manche muslimischen Organisationen unterhalten solche Verbindungen. Das spirituelle Oberhaupt der Ahmadiyya Muslim Jamaat hat seinen Sitz in London. Die türkeiorientierte DITIB ist seit ihrer Gründung im Jahre 1984 bislang nicht nur religiös-theologisch, sondern auch personell eng an die türkische Religionsbehörde Diyanet gebunden. Diese Verbindungen waren bekannt, wurden jedoch bis zum gescheiterten Putsch in der Türkei im Jahre 2016 und der daran anschließenden Spionageaffäre in Deutschland, an der einige Imame beteiligt waren, weitgehend nicht problematisiert.

Das hat sich seither durchgreifend geändert, zumal der türkische Präsident und die türkische Regierungspartei AKP seit Jahren eine massive Islamisierungspolitik betreiben, in die auch die Religionsbehörde einbezogen wird. Angesichts dieser Entwicklung und der engen organisatorischen Verflechtung zwischen DITIB und dem Diyanet wird mit stark schwankender Faktenkenntnis in Zweifel gezogen, ob es sich bei ersterer noch um eine religiöse Organisation handelt, oder ob hier vorwiegend ausländische politische Interessen vertreten werden. In der deutschen Politik wird zunehmend eine weitgehende Trennung der DITIB vom Diyanet eingefordert. Im Jahr 2023 wurde bekannt, dass die Bundesregierung eine Vereinbarung erzielen konnte, wonach die Entsendung von Imamen aus der Türkei sukzessive von inländischen Personen abgelöst werden soll, und dass die Fachaufsicht über die Imame nicht mehr von türkischen staatlichen Behörden ausgeübt wird. Selbst ein annähernd umfassendes Verbot der Auslandsfinanzierung nach dem Modell des österreichischen Islamgesetzes von 2015 wird immer wieder gefordert. Neue Nahrung hat all dies durch die Aktivitäten des eng mit dem iranischen Regime verbundenen, mittlerweile aufgelösten Islamischen Zentrum Hamburg erhalten. Unabhängig von der Frage, inwieweit massive generelle Einschränkungen unabhängig vom Einzelfall mit der grundrechtlich gewährleisteten Religionsfreiheit vereinbar sind, werden alle muslimischen Organisationen sich auf diese politischen Rahmenbedingungen einstellen müssen.

Zunächst empfiehlt sich angesichts des politischen Konfliktpotentials die Herstellung größtmöglicher Transparenz im Hinblick auf alle Formen der Kooperation. Inhaltlich ist eine klare Trennung religiöser Angelegenheiten von politischen Anliegen erforderlich. Grundsätzlich unbedenklich ist die Benennung einer ausländischen religiösen Organisation als religiös-theologische Referenz, sofern diese Organisation sich inhaltlich im Rahmen des hier geltenden Rechts bewegt. Bei hinreichender Politikferne gilt das auch für staatliche religiöse Organisationen. Eine ausländische staatliche Religionsbehörde, deren religiöse Positionen als authentische Stimme gegen den gefährlichen religiös begründeten (islamistischen) Extremismus gelten können, wird auch im politischen Raum als „Qualitätsgarant“ gegen derartige Extremismen wahrgenommen werden. Möglicherweise können auch die Erfahrungen in Bosnien-Herzegowina mit extremistischen Gruppierungen, die in den 1990er Jahren im Zuge des Krieges gegen die muslimische Bevölkerung entstanden sind, für die Bewältigung der damit verbundenen Gefahren von Nutzen sein.

Problematisch sind hingegen institutionelle Abhängigkeiten vom Ausland, beispielsweise durch maßgebliche Beteiligung ausländischer staatlicher Vertreter in Vorstand oder anderen einflussreichen Gremien inländischer religiöser Organisationen. Insoweit liegt es nahe, für eine institutionelle Verbindung in religiös-theologischen Fragen eigenständige Gremien zu bilden. Finanzielle Hilfen sind grundsätzlich möglich, dürfen aber keine faktischen Abhängigkeiten schaffen, die inhaltlich einer organisatorischen Einflussnahme gleichkommen.

Aus vielerlei Gründen wünschenswert ist allerdings die Gemeinde- und Organisationsarbeit mit Personal, das mit den Lebensverhältnissen der Menschen in Deutschland im Hinblick auf Sprache, Gesellschaft, Kultur und Institutionen vertraut ist. Das spricht in keiner Weise gegen die Beibehaltung enger Beziehungen ins Ausland im Hinblick auf religiöse oder kulturelle Anliegen. In dieser Hinsicht ist es indes ratsam, den Generationenwandel im Blick zu behalten. Die erste Generation von Migranten ist sprachlich und kulturell meist dem Herkunftsland eng verbunden. Das ändert sich typischerweise in den Folgegenerationen. Diese Dynamik gilt es auch bei der Kooperation und bei der religiös-theologischen Erfassung der Lebenswelt der Betroffenen im Auge zu behalten. Im Hinblick auf Jugendliche sollte deren verbreitete besondere Affinität zu sogenannten Social Media besondere Beachtung finden. Jugendarbeit gewinnt besondere

2 Herausforderungen der institutionellen Beheimatung muslimischer Gemeinschaften in Deutschland

Bedeutung.

Ein wesentliches Problem dürfte weiterhin die überschaubare finanzielle und personelle Basis vieler Gemeinden sein. Eine denkbare Option sind Teilzeitmodelle mit religiös-theologisch ausgebildeten Personen, die bereits in anderen Teilzeitstellen im Bildungs- oder Sozialbereich arbeiten (z.B. Lehrkräfte) und damit bereits einen erheblichen Teil ihres Finanz- und Sozialsicherungsbedarfs decken können. Für solche Personen mag dieses Modell ihrerseits attraktiv sein, weil sich damit die Abhängigkeit von Vorständen verringert, deren religiös-theologische Vorstellungswelt nicht immer auf soliden inhaltlichen Kenntnissen beruht. Dafür bedarf es allerdings auch des entsprechenden Entgegenkommens in den Gemeinden. Insgesamt scheint bislang die Stellenbesetzung herausfordernd zu sein, weil die Konditionen im Hinblick auf Gehalt und Arbeitszeiten wenig attraktiv sind.

IV. Schluss

Die Herausbildung einer religiösen Infrastruktur und deren Integration in die Gesamtgesellschaft ist ein wichtiger Schritt für die Beheimatung vieler religiöser Menschen in Deutschland. Dabei muss man sich weitgehend nicht zwischen Aus- und Einwanderungsland entscheiden: man kann zugleich in beiden Ländern beheimatet sein. Menschen dürfen nicht in eine sachlich unbegründete abstrakte Identitätsdebatte gezwungen werden nach dem Motto „Bist Du Deutscher oder ...“. Man kann beides sein, im guten Fall durchaus in bereichernder Form. Zugleich wird auch ihre muslimische Religion in all ihrer Vielfalt zur neuen Normalität – das jedenfalls ist zu hoffen.

Literatur:

- Bielefeldt, Heiner, *Muslime im säkularen Rechtsstaat*, Bielefeld 2003 (transcript)
- Heckel, Martin, *Religionsunterricht für Muslime?*, (Juristenzeitung 199, S. 741-758 Österreich)
- Karić, Enes, *Contributions to Twentieth Century Thought in Bosnia and Herzegovina, Sarajevo 2011 (El-Kalem)* (Translated in to English by Saba Risaluddin)
- Karić, Enes, *Bosnia's contemporary religious mosaic: the question of laws and regulations*, in: Karić/Potz/Quistorp (Hrsg.), *State and Religions in Bosnia*, V-VIII
- Karić, Enes, *The interpretation of Islam in pluralistic societies – how and why?*, in: Karić/Potz/Quistorp (Hrsg.), *State and Religions in Bosnia and Herzegovina and Austria. A Legal Framework for Islam in a European Context*, Wien 2019 (Verlag Österreich), 47-54
- Rohe, Mathias, *Ein Modell für Deutschland? Das österreichische Islamgesetz*, in: Salzkörner, Materialien für die Diskussion in Kirche und Gesellschaft, Nr. 3, Juni 2016, S. 8f.
- Rohe, Mathias, *Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*, 2. Aufl. München 2018 (C.H. Beck)
- Rohe, Mathias, *Islamisches Familienrecht in Deutschland, Familiенkonflikte und Paralleljustiz*, in: Schneider, Irene/Elliesie, Hatem/Tellenbach, Silvia, *Migration und Heimatrecht. Herausforderungen muslimisch geprägter Zuwanderung nach Deutschland*, Wiesbaden 2022, S. 45-61 (Harrassowitz)
- Šuško, Dževada, *The status of religion, churches and religious communities in Bosnia and Herzegovina with a focus on the Islamic Community and religious freedom of Muslims*, in: Karić/Potz/Quistorp (Hrsg.), *State and Religions*, 31-44
- Yaşar, Aysun, *Die DITIB zwischen der Türkei und Deutschland. Untersuchungen zur Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V.*, Würzburg 2012 (Ergon)

Dr. Osman Kösen

Islamischer Religionsunterricht – ein Weg zur Verwurzelung?



1. Einführung

Die Diskussion um den islamischen Religionsunterricht (IRU) in Deutschland ist eingebettet in einen doppelten Kontext: Einerseits handelt es sich um ein Fach, das sich institutionell und fachdidaktisch noch im Aufbau befindet. Andererseits ist es eng verknüpft mit gesellschaftlichen Diskursen um Migration, Integration und Zugehörigkeit.

2. Status Quo

Seit etwa sechs Jahrzehnten leben Menschen muslimischen Glaubens in Deutschland, vielfach im Rahmen sogenannter Anwerbeabkommen (z. B. Türkei 1961) und späterer Zuwanderungs- und Fluchtbewegungen (z. B. 2015ff.) (Çelik 2011; AIWG 2020). Viele dieser Migrant:innen wurden anfänglich als „Gastarbeiter“ adressiert, und es bestand lange die Einschätzung, ihre Anwesenheit sei nur temporär; politische und gesellschaftliche Institutionen gingen davon aus, sie würden eines Tages in ihre Herkunftsländer zurückkehren. In diesem Kontext entstand das paradoxe Konzept des „Gastmuslims“ – nämlich Menschen muslimischen Glaubens, die ganz selbstverständlich in Deutschland geboren oder aufgewachsen sind, aber häufig dennoch nicht als

dauerhafter Bestandteil der Gesellschaft wahrgenommen werden (Körs et al. 2022).

Die zentralen Fragen lauten: Ist dieses Provisorium mittlerweile überwunden? Fühlen sich muslimische Bürgerinnen und Bürger heute heimisch in Deutschland? Oder existieren fortwährend Konstruktionen des „Andersseins“, die sie in die Rolle von Fremden drängen – selbst wenn sie sich selbst als Teil der Gesellschaft verstehen? Und: Kann der islamische Religionsunterricht einen Beitrag dazu leisten, dass sich junge Muslim:innen in Deutschland verwurzelt fühlen? Welche Erfahrungen werden im „Raum Schule“ gemacht – aus Perspektive der Jugendlichen, der Lehrkräfte und der Bildungspolitik? Und wo liegen die aktuellen Herausforderungen, aber auch Potentiale dieses Faches?

Der bundesweite Status quo ist heterogen. In neun Bundesländern existiert mittlerweile eine Form des islamischen Religionsunterrichts, häufig jedoch nur als Modellvorhaben oder in eingeschränktem Umfang (AIWG 2020; Körs et al. 2022). So ist in Bayern der IRU bereits als Wahlpflichtfach etabliert, in Nordrhein-Westfalen existiert ein Kommissionsmodell, während in ostdeutschen Ländern bislang kein reguläres IRU-Angebot vorliegt (Körs et al. 2022). Im Schuljahr 2019/20 nahmen knapp 60.000

3

Islamischer Religionsunterricht – ein Weg zur Verwurzelung?

Schüler:innen an IRU teil (AIWG 2020), und neuere Erhebungen beiflern die Zahl auf etwa 69.000 — was einer leichten Zunahme entspricht, aber im Vergleich zu den geschätzten 580.000 muslimischen Schulkindern bundesweit weiterhin gering ist (Mediendienst Integration 2023; AIWG 2020). Damit verbleibt ein erheblicher Anteil muslimischer Kinder und Jugendlicher ohne regulären Zugang zu islamischem Religionsunterricht (Körs et al. 2022).

Mehrere Gründe erklären diese geringe Durchdringung: strukturelle Hindernisse wie ein Mangel an ausgebildeten Lehrkräften, fehlende verlässliche Kooperationen mit muslimischen Verbänden sowie Konflikte oder Skepsis hinsichtlich verfassungsrechtlicher Fragen — etwa: Ist der Unterricht verfassungsgemäß? Fördert er Integration oder behindert er sie? (Körs et al. 2022, AIWG 2020). Nichtsdestoweniger zeigt der Trend nach Expansion: Länder wie Hessen, NRW oder Niedersachsen haben demonstriert, dass institutionelle Modelle funktionieren können, wenn staatliche Stellen und muslimische Gemeinschaften partnerschaftlich agieren (AIWG 2020). In diesem Zusammenhang ist festzuhalten: Nach Art. 7 Abs. 3 GG besteht grundsätzlich ein Anspruch auf bekenntnisorientierten Religionsunterricht für alle Religionsgemeinschaften — einschließlich muslimischer Kinder. Der islamische Religionsunterricht ist somit kein Sonderprivileg, sondern potenziell ein verfassungskonformes Regelangebot, wenn auch eines, das vielerorts erst durch politische Auseinandersetzungen etabliert werden musste.

Aus der Perspektive der Betroffenen zeichnet die empirische Forschung ein ambivalentes Bild. Einerseits existiert bei vielen muslimischen Schülerinnen und Schülern der Wunsch nach Zugehörigkeit: In einer Evaluation des niedersächsischen Schulversuchs wurde festgestellt, dass sowohl Jugendliche als auch Eltern ein starkes Integrationsbedürfnis äußern und den Wunsch artikulieren, Teil der Mehrheitsgesellschaft zu sein, Freundschaften mit nichtmuslimischen Deutschen zu pflegen und zugleich ihre familiären und religiösen Traditionen zu bewahren. Dieses Spannungsfeld — eine gleichzeitige Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft und Bewahrung religiöser Identität — kennzeichnet viele Lebensentwürfe junger Muslim:innen. Wenn ihnen jedoch kontinuierlich signalisiert wird, sie seien „immer noch Gäste“, kann dies emotionale Entfremdung zur Folge haben, die die innere Verwurzelung in Deutschland erschwert. Jugendliche agieren häufig in einem Balanceakt zwischen Stolz auf Herkunft

und Religion und dem Wunsch, nicht dauerhaft auf ihre religiöse Herkunft reduziert zu werden. Viele entwickeln ausgezeichnete interkulturelle Kompetenzen, aber dennoch können Identitätskonflikte auftreten: Wer bin ich? Wo gehöre ich hin?

3. Raum Schule: Chancen und die Rolle des Religionsunterrichts

Die Schule ist oftmals der erste institutionelle Ort, an dem gesellschaftliche Teilhabe konkret erfahrbar wird. Hier treffen Kinder und Jugendliche verschiedener Herkunft täglich aufeinander. Für muslimische Schülerinnen und Schüler kann Schule entweder ein Ort der Ausgrenzung oder ein Ort der Anerkennung sein. In diesem Kontext kann der islamische Religionsunterricht eine Brückenfunktion einnehmen: Indem der Islam im Klassenraum sichtbar und legitimiert wird, sendet die Schule das Signal: „Deine Religion gehört hierher — genauso wie die der christlichen Mitschüler.“ Dieses Signal wirkt auf zwei Ebenen: nach innen (für muslimische Schüler:innen) und nach außen (gegenüber Mitschüler:innen, Lehrkräften, Eltern).

Der islamische Religionsunterricht steht zugleich in einem doppelten Spannungsfeld: institutionell befindet er sich noch im Aufbau, fachlich und didaktisch ist er oft schwach entfaltet; gesellschaftlich ist er eng verknüpft mit Diskursen über Migration, Integration und Zugehörigkeit (Körs et al. 2022). In den Schulen, die IRU bereits anbieten, zeigt sich eine überwiegend positive Bewertung: Viele Schüler:innen sehen im Fach eine Möglichkeit, existenzielle Fragen ihrer religiösen und kulturellen Identität in einem geschützten Raum zu thematisieren (vgl. Karakoşoglu & Kiefer 2019; Körs et al. 2022). Zugleich ist die Implementierung von IRU begleitet von aufwendigen Aushandlungsprozessen — sowohl hinsichtlich institutioneller Verankerung als auch der Akzeptanz im schulischen Umfeld.

In diesem Zusammenhang erweist sich die analytische Fokussierung auf den Begriff Verwurzelung als fruchtbar. Der Begriff verweist semantisch auf das arabische *ğadr* (جذر, „Wurzel“) und ist im islamisch-mystischen Diskurs ein Bild für Standhaftigkeit und Lebenskraft. Im Koran wird im Gleichnis vom guten Wort (kalima țayyiba) der „Baum mit fest gegründeter Wurzel und weitreichenden Zweigen“ als Sinnbild für Standhaftigkeit und Entfaltung herangezogen (Sure 14:24). Verwurzelung ist demnach kein statischer Zustand, sondern ein dynamischer Prozess: Sie bedeutet Halt und Zugehörigkeit, verbunden mit der Mög-

3 Islamischer Religionsunterricht – ein Weg zur Verwurzelung?

lichkeit von Wachstum und Fruchtbildung. Aus der Perspektive muslimischer Jugendlicher erhält dieser Begriff eine besondere Bedeutung. Empirische Studien zeigen, dass der islamische Religionsunterricht oft als Ort von Authentizität und Selbstwirksamkeit wahrgenommen wird. In einer Feldstudie (Kösen 2024) äußerte eine Schülerin:

„Im Islamunterricht kann ich Dinge so ansprechen, wie ich das kenne. Ich kann einfach über meine Religion sprechen – das ist schon ziemlich cool.“

Solche Aussagen verdeutlichen, dass der IRU für viele Jugendliche eine wichtige Identifikations- und Artikulationsmöglichkeit darstellt, die in anderen schulischen Kontexten häufig fehlt. Für Jugendliche, die kaum oder keine institutionelle religiöse Sozialisation erfahren haben, ist IRU oft die erste Chance, Religion in deutscher Sprache reflexiv zu diskutieren.

Doch die Rolle des Faches darf nicht überbewertet werden. Verwurzelung im schulischen Sinne ist ein mehrdimensionaler Prozess. Empirische Befunde (Kösen 2024) machen deutlich, dass Jugendliche insbesondere dann Verwurzelung erleben, wenn sie Schule als „ihren Ort“ begreifen – das heißt im Rahmen von Teilhabe, Mitgestaltung und Anerkennung. Ein chronisches Defizit ist die geringe Beteiligung muslimischer Eltern in schulischen Gremien, etwa in Elternvertretungen oder Schulkonferenzen – ein Mangel, der Verwurzelungsprozesse erheblich beeinflussen kann.

Ein weiteres Spannungsfeld ergibt sich aus der Funktionalisierung von IRU im öffentlichen Diskurs: Häufig wird das Fach in Zusammenhang mit Integrations- oder Präventionsfragen diskutiert (z. B. Spielhaus 2013). Diese Funktionalisierung begünstigt eine einseitige Sichtweise, in der Religionsunterricht vor allem als Mittel zur Radikalisierungsprävention verstanden wird, und verdeckt sein pädagogisches Potenzial. Verwurzelung kann jedoch nicht durch Sicherheitsrhetorik erreicht werden, sondern nur durch authentische Bildungsprozesse, die an den Lebenswelten der Jugendlichen anknüpfen.

Für eine differenzierte Einordnung des Beitrags des islamischen Religionsunterrichts lassen sich drei Dimensionen unterscheiden:

a) Religiöse Selbstverortung

Der Unterricht ermöglicht Schülerinnen und Schülern, Fragen zu Religion, Ethik und Identität im schulischen Rahmen zu artikulie-

ren. Damit fördert er religiöse und weltanschauliche Mündigkeit.

b) Gesellschaftliche Teilhabe

Verwurzelung entsteht, wenn Schülerinnen und Schüler die Schule als einen Ort wahrer Zugehörigkeit erleben. Entscheidend sind dabei institutionalisierte Formen von Partizipation (z.B. Mitbestimmung, Elternarbeit) und Anerkennung.

c) Fachdidaktische Entwicklung

Erst in den letzten anderthalb Jahrzehnten wurden systematische fachdidaktische Konzepte für IRU entwickelt. Die Herausforderung besteht darin, kompetenzorientierten Unterricht zu gestalten, der heterogene Lebenswelten berücksichtigt und Lehrkräfte adäquat auszubilden.

Diese drei Dimensionen machen deutlich: Die Erwartungen an IRU sind heterogen – von religiöser Unterweisung bis hin zu interkultureller Bildung. Kaum ein anderes Schulfach ist mit einer vergleichbaren Bandbreite an Ansprüchen konfrontiert. Doch gerade hierin liegt das Potenzial des Faches, eine integrative Brückenfunktion zwischen Religion, Schule und Gesellschaft zu übernehmen. Der islamische Religionsunterricht kann insofern einen substanzuellen Beitrag zur Verwurzelung muslimischer Jugendlicher leisten, indem er Räume religiöser Selbstverortung und Dialog öffnet. Doch wirkliche Verwurzelung entsteht nur im Zusammenspiel von schulischer Teilhabe, institutioneller Anerkennung und fachdidaktischer

Weiterentwicklung. Verwurzelung bedeutet hier nicht lediglich religiöse Verortung, sondern die Erfahrung umfassender Zugehörigkeit in Schule und Gesellschaft.

4. Abschlussimpuls

Eine der zentralen Herausforderungen des islamischen Religionsunterrichts liegt im Spannungsverhältnis zwischen Religion als gelebter Identität und Religion als reflexivem Gegenstand. Viele Jugendliche, insbesondere jene mit starker Moschee-Sozialisation, formulieren die Haltung: „Ich bin der Islam – wie soll ich ihn lernen?“ Religion wird dabei nicht primär als Reflexionsgegenstand verstanden, sondern als identitätsprägende Selbstverständlichkeit, die nicht mehr von außen vermittelt werden müsse.

Diese Haltung korreliert oft mit nationalen Zugehörigkeitsge-

3

Islamischer Religionsunterricht – ein Weg zur Verwurzelung?

fühlen, die in den letzten zehn Jahren vermehrt mit nationalistischen Implikationen aufgeladen wurden (z. B. durch Konzepte wie den Türk-İslam-Sentezi). In diesem Kontext kann sich eine apologetische Grundhaltung etablieren: Der Islam erscheint als verteidigungsbedürftiger Besitz, der vor Kritik und Infragestellung geschützt werden muss. Eine solche Haltung – ob in schulischen Kontexten oder in breiteren muslimischen Milieus – erschwert offene Diskurse und Ambivalenztoleranz.

Die zentrale Herausforderung lautet deshalb: Wie können wir den Islam von politischen Ideologien, nationalistischen Zuschreibungen und apologetischen Diskursmustern entkoppeln und eine reflektierte, kritisch-dialogische Auseinandersetzung ermöglichen? Dies ist nicht nur eine religionsdidaktische, sondern eine gesellschaftliche Aufgabe. Der islamische Religionsunterricht birgt das Potenzial, Räume für eine kritische, nicht vereinnahmende und dialogorientierte Auseinandersetzung mit Religion zu eröffnen. Nur so kann Verwurzelung im eigentlichen Sinn entstehen – eine Verwurzelung, die nicht in Abwehr verharrt, sondern aus Offenheit, Diskursfähigkeit und reflektierter Identitätsbildung erwächst.

5. Literaturverzeichnis

- AIWG (2020). *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland – Expertisen und Perspektiven*.
- BPB (Bundeszentrale für politische Bildung) (2023). *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland*.
- Karakaşoğlu, Y., & Kiefer, C. (2019). *Muslimische Identitäten und religiöser Unterricht – Perspektiven und Erfahrungen*.
- Körs, A., Haddad, L., Wagner, C., & Akbaba, Y. (2022). „*Islamischer Religionsunterricht (IRU) in Deutschland im Spannungsfeld von Religion, Bildung, Politik und Gesellschaft*.“ *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*.
- Kösen, Osman, (2024): *Soziale Repräsentationen zum Judentum und Sichtweisen zu Jüd:innen zwischen Antisemitismus und Identitätsfindung. Transdisziplinäre Reflexionen und Untersuchungen zu theologisch-didaktischen Diskursen, islamischem Religionsunterricht und Narrativen muslimischer Schüler:innen*. Frankfurt a.M.: Wochenschau Verlag.
- Mediendienst Integration (2023). „*Es besteht ein massiver Ausbaubedarf*.“
- Spielhaus, R. (2013). *Islamunterricht, Integration und Prävention – epistemische Herausforderungen*.

Prof. Dr. Tugrul Kurt

Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir



1. Einführung

Digitale Medien sind längst nicht mehr bloß ein zusätzlicher Kommunikationskanal, sondern ein Strukturprinzip gegenwärtiger Alltags- und Öffentlichkeitsformen.¹ Harrendorf, Müller und Mischler halten in ihrer Diagnose des digitalen Zeitalters fest, dass sich Kommunikationsprozesse „immer mehr in den Cyberspace“ verlagern, ohne dass dabei eine strikt von der Realwelt abgekoppelte Parallelrealität entstünde; vielmehr „überlagern sich die virtuellen mit den realen Räumen und erweitern diese zu einer Art HybridRealität“². Diese Hybridisierung ist in ihrer Logik ambivalent: Das Internet ermöglicht nicht nur Vernetzung und Empowerment, sondern gleichermaßen die weltweite Verbindung von Akteur:innen, „die gefährliche, z.B. menschenfeindliche und antidemokratische, Positionen teilen oder Verschwörungsideologien verinnerlicht haben“³. Gerade die besonderen Rahmenbedingungen computervermittelter Kommunikation können dabei Gruppenbildungs- und Polarisierungsprozesse noch verschärfen. Radikalisierungsdynamiken erscheinen so nicht als Randphänomen, sondern als medienökologisch be-

günstigte Entwicklung, die sich in unterschiedlichen ideologischen Kontexten beobachten lässt. Für eine analytische Perspektive ist dabei entscheidend, dass „Radikalisierung“ nicht als Momentereignis, sondern als Prozess verstanden wird, nämlich als „Entwicklung zum Extremismus“⁴.

Social Media nehmen in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle ein, weil sie als „Intermediäre“ fungieren: Die Plattformen selbst produzieren keinen Inhalt, vielmehr übernehmen dies die User, indem sie Beiträge erstellen, „liken“ und teilen; eine redaktionelle Gatekeeper-Funktion entfällt.⁵ Dadurch sind Social-Media-Diskurse niedrigschwellig zugänglich, reichweitenstark und potenziell massenhaft adressierbar, weshalb sie „zentrale Kommunikationskanäle extremistischer Gruppen“ darstellen.⁶ Diese Kommunikationsarchitektur erlaubt es extremistischen Akteur:innen, dem Nischendiskurs zu entkommen, sich in einem breiteren Mainstream zu positionieren und mediale Isolation zu durchbrechen.⁷

Vor diesem Hintergrund setzt der vorliegende Beitrag bei einem benachbarten, aber eigenständig zu analysierenden Feld an:

¹ Vgl. Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. 5. Auflage, Neuwied/Berlin 1971 [1962].

² Harrendorf, S., Müller, P., & Mischler, A. *Das Zeitalter des digitalen Extremismus?*, S. 411–412.

³ Harrendorf/Müller/Mischler, S. 411–412.

⁴ Harrendorf/Müller/Mischler, S. 412–413.

⁵ Vgl. von Rimscha, M.B., Ehrlich, G.L., Siegert, G. (2025). Warum produzieren Medien ihre Inhalte nicht selbst?. In: *Medienökonomie. Studienbücher zur Kommunikations- und Medienwissenschaft*. Springer VS, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-46169-0_10.

⁶ Harrendorf/Müller/Mischler, S. 412–413.

⁷ Bundesweites Netzwerk Extremismusprävention und Deradikalisierung (BNED) (2021): *Österreichischer Aktionsplan Extremismusprävention und Deradikalisierung*. Wien. Online Zugang am 10.09.2025, chrome-extension://efaidnbmnnibpcajpcgkclefindmkaj/https://www.dsn.gv.at/216/files/BNED_NAP_Deutsch_web_bf_20240527.pdf

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

der Plattformisierung religiöser Orientierungs- und Zugehörigkeitsformen unter jungen Muslim:innen im deutschsprachigen Raum. Im Zentrum steht die Frage, wie sich in algorithmisch strukturierten Öffentlichkeiten neue Autoritätsformen, affektive Gemeinschaften und kollektive „Wir“-Narrative ausbilden und stabilisieren. Dabei wird nicht unterstellt, dass digitale Religionskommunikation per se extremistisch sei. Vielmehr geht es analytisch um die Bedingungen, unter denen Plattformlogiken Sichtbarkeit, Resonanz und moralische Eindeutigkeit belohnen, und wie sich daraus diskursive Schließungen, Abgrenzungsdynamiken und Deutungshoheitskonflikte ergeben können. Entsprechend wird untersucht, wie religiöse Inhalte in digitalen Mikroöffentlichen nicht nur vermittelt, sondern performativ gerahmt, emotional verdichtet und sozial wirksam gemacht werden — und welche Konsequenzen dies für Pluralität, Ambiguitätstoleranz und institutionelle religiöse Bildung haben kann.

2. Das neue „Wir“: Digitale Zugehörigkeit, religiöse Autorität und kollektive Selbstverortung

Wie verorten sich junge Muslim:innen in Deutschland in einer Gesellschaft, die sie einerseits als Teil ihrer Gegenwart adressiert, sie andererseits jedoch weiterhin als „Andere“ markiert? Diese Frage nach Zugehörigkeit, Anerkennung und Selbstdefinition stellt sich unter den Bedingungen tiefgreifender gesellschaftlicher Transformation neu. Ein zentraler Rahmen dieser Transformation ist die Digitale Revolution, verstanden als umfassender technischer, sozialer und kultureller Umbruch, der seit dem späten 20. Jahrhundert nahezu alle Lebensbereiche durchdringt und Kommunikations-, Sozialisations- und Identitätsprozesse nachhaltig verändert.⁸ Digitale Medien sind dabei nicht bloß Werkzeuge, sondern strukturierende Umwelten, in denen soziale Wirklichkeit erzeugt, verdichtet und normativ gerahmt wird.

Für Prozesse religiöser Selbstverortung junger Muslim:innen bedeutet dies eine Verschiebung der Bezugspunkte von Autorität, Gemeinschaft und Identität. Soziale Medien fungieren als zentrale Räume religiöser Orientierung, in denen nicht nur Wissen vermittelt, sondern Zugehörigkeit performativ hergestellt wird. Plattformen wie Instagram, TikTok oder YouTube ermöglichen niedrigschwellige Zugänge zu religiösem und pseudo-theologischem Wissen, zugleich aber auch neue Formen der Selbstinszenierung, Affektkommunikation und Gemeinschaftsbildung. Identität entsteht hier nicht primär als individuelles, inneres

Projekt, sondern relational und öffentlich, eingebettet in digitale Resonanzräume, die Sichtbarkeit, Wiederholung und Zustimmung belohnen.⁹

In diesem Kontext formiert sich ein neues, digital vermitteltes „Wir“. Dieses „Wir“ ist kein bloßes Abbild bestehender religiöser Gemeinschaften, sondern ein imaginierter Kollektivkörper, der durch spezifische diskursive und visuelle Praktiken stabilisiert wird. Digitale Prediger:innen, Influencer:innen und Akteur:innen islamistischer oder stark normativer Strömungen inszenieren Zugehörigkeit über klar codierte Marker: Sprachregister, Kleidungsstile, moralische Eindeutigkeiten und affektiv aufgeladene Narrative. Algorithmisch verstärkte Mikroöffentliche verdichten diese Signale zu Räumen geteilter Gewissheit, in denen Ambiguität und Pluralität tendenziell als Bedrohung erscheinen. Das „Wir“ konstituiert sich dabei wesentlich über Abgrenzung – nach außen gegenüber einer als moralisch defizitär markierten Mehrheitsgesellschaft und nach innen gegenüber „abweichenden“ muslimischen Lebensentwürfen.

Diese Dynamiken sind eng mit den strukturellen Bedingungen digitaler Kommunikation verknüpft. Die Digitale Revolution hat nicht nur Reichweiten vervielfacht, sondern auch klassische Gatekeeper-Strukturen geschwächt und neue Formen symbolischer Macht hervorgebracht.¹⁰ In sozialen Medien entsteht Autorität weniger durch institutionelle Legitimation oder theologische Ausbildung als durch Sichtbarkeit, Resonanz und affektive Anschlussfähigkeit. Religiöse Deutung wird damit zunehmend performativ: Sie muss nicht argumentativ überzeugen, sondern emotional binden und identifikatorisch wirken. Das neue „Wir“ ist folglich kein diskursives Aushandlungsprojekt, sondern ein normativ verdichtetes Zugehörigkeitsangebot.

Für junge Muslim:innen, die sich zwischen gesellschaftlichen Fremdzuschreibungen, Rassismuserfahrungen und dem Wunsch nach Anerkennung bewegen, entfalten solche digitalen Wir-Angebote eine besondere Anziehungskraft. Sie versprechen Eindeutigkeit, moralische Aufwertung und kollektive Stärke in einer als widersprüchlich oder ausgrenzend erfahrenen Welt. Zugleich bergen sie das Risiko ideologischer Verengung. Religion wird hier weniger als offene Sinnpraxis oder ethische Reflexionsressource verhandelt, sondern als identitätspolitisches Instrument zur Herstellung von Loyalität, Disziplin und Deutungshoheit.

Diese digitalen Gemeinschaftsformen sind jedoch nicht als bloße Gegenwelten zu verstehen. Vielmehr sind sie Ausdruck hybrider

⁸ Oliver Stengel, Andreas van Looy & Stephan Wallaschkowski (Hrsg.) (2017). *Digitalzeitalter – Digitalgesellschaft: Das Ende des Industriealters und der Beginn einer neuen Ära*. Springer VS, S. 3–5.

⁹ Stefan Pint (2018). *Identität im Zeitalter des Internets*. Transcript, S. 51.

¹⁰ Manuel Castells (2004). *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft (Teil 1 der Trilogie Das Informationszeitalter)*. Springer VS, S. 428 f.

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue „Wir“

Identitätsbildungsprozesse, in denen sich religiöse Selbstbestimmung, kulturelle Kreativität und gesellschaftliche Positionierung verschränken. Die gleichzeitige Existenz von Offline- und Online-Lebensräumen verändert dabei grundlegend, wie junge Menschen Zugehörigkeit erfahren und herstellen.¹¹ Das neue „Wir“ ist somit weder rein virtuell noch rein sozial, sondern entsteht im Zusammenspiel von digitalen Praktiken, affektiver Kommunikation und gesellschaftlichen Machtverhältnissen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich abschließend die Frage nach der Rolle institutioneller Akteure, insbesondere der islamisch-theologischen Hochschullandschaft. Kann sie als Raum reflexiver Selbstverortung, pluraler Deutung und kritischer Autoritätsbildung wirken? Oder wird sie von den schnellen, emotional verdichteten Logiken digitaler Öffentlichkeiten überholt und marginalisiert? Die Analyse des neuen „Wir“ macht deutlich, dass religiöse Bildung und Theologie sich den Bedingungen der Digitalen Revolution nicht entziehen können, wenn sie weiterhin als relevante Akteurinnen in Fragen von Zugehörigkeit, Identität und religiöser Autorität wahrgenommen werden wollen.

3. Der Umbruch religiöser Autorität im Zeitalter digitaler Affekte

Digitale Kommunikation ist längst kein „Zusatzraum“ mehr, sondern Teil einer Hybrid-Realität, in der „virtuelle“ und „reale“ Räume einander „überlagern“ und erweitern.¹² Gerade für religiöse Orientierungsprozesse ist das folgenreich: Wo Deutung, Zugehörigkeit und moralische Ordnung früher stärker an lokale Institutionen (Moschee, Gemeinde, Lehrtraditionen) gebunden waren, werden sie heute zunehmend plattformförmig vermittelt. Harrendorf, Müller und Mischler beschreiben diesen Strukturwandel als eine Entwicklung digitaler, computervermittelter Kommunikation, in der das Internet „die weltweite Vernetzung mit Personen“ ermöglicht, „die die eigenen Auffassungen, Ansichten und Überzeugungen teilen“ – auch dann, wenn diese „weit abseits des gesellschaftlichen Mainstreams liegen“.¹³ Damit ist bereits ein Kernproblem markiert: Digitalisierung demokratisiert Reichweite und Teilhabe, aber sie senkt zugleich die Schwellen für Polarisierung und Gruppenbildung in geschlossenen Kommunikations-

milieus.

Autorität ist weniger an formale Qualifikation gebunden, sondern wird in Sichtbarkeit, Interaktion und wiederholter Anschlussfähigkeit hergestellt. Diese Verschiebung verweist auf ein grundlegendes Merkmal digitaler Öffentlichkeiten: Sie sind nicht bloß Kanäle, sondern strukturieren, wie Themen erscheinen, zirkulieren und als plausibel gelten.¹⁴

Analytisch lässt sich hier an Konzepte anschließen, die digitale Öffentlichkeiten als affektiv und prozessual fassen. Papacharissi beschreibt „affective publics“ als Öffentlichkeiten, die durch Technik und Erzählpraktiken affektiv gebunden werden; Verbundenheit entsteht nicht nur über Argumente, sondern über Stimmung, Resonanz und Teilbarkeit.¹⁵ Übertragen auf religiöse Inhalte (kurze Clips, moralische Pointen, visuelle Codes) wird verständlich, warum Plattformlogiken Verkürzung, Emotionalisierung und eindeutige Oppositionen begünstigen: Affekt wird zum Beschleuniger von Aufmerksamkeit – und Aufmerksamkeit zur Wahrung religiöser Geltung.¹⁶

Methodisch ist dabei zentral, digitale Religion nicht vorschnell als „Individualisierung“ zu beschreiben. Forschung zur digital religion zeigt vielmehr, dass Online-Religion häufig hybride Formen hervorbringt: Sie reorganisiert Praxis, Gemeinschaft und Autoritätsbeziehungen, statt sie einfach aufzulösen.¹⁷ Entscheidend ist also nicht nur, dass religiöse Inhalte online stattfinden, sondern unter welchen Bedingungen sie als „relevant“ erscheinen und wie dadurch Deutungsangebote selektiert, verstärkt und normalisiert werden.¹⁸

Eine diskursanalytische Perspektive hilft, diese Selektionslogiken nicht als neutrale Technik zu miss verstehen. Fairclough formuliert pointiert: „What is ‘said’ in a text is always said against the background of what is ‘unsaid’“.¹⁹ Für digitale Kurzformate heißt das: Nicht nur die explizite Aussage zählt, sondern auch das systematisch Ausgeblendete (Kontexte, Gegenpositionen, Ambiguitäten, innerreligiöse Pluralität). Autorität entsteht damit nicht allein durch Behauptung, sondern durch Rahmung: durch wiederkehrende moralische Unterscheidungen, visuelle Routinen, sprachliche Codes und algorithmisch begünstigte Wiederholung.²⁰

¹¹ Harrendorf/Müller/Mischler, S. 411-412.

¹² Harrendorf/Müller/Mischler, S. 411-412.

¹³ Vgl. Zizi Papacharissi. (2015). *Affective publics: Sentiment, technology, and politics*. Oxford University Press.; Tarleton Gillespie. (2018). *Custodians of the Internet: Platforms, content moderation, and the hidden decisions that shape social media*. Yale University Press.

¹⁴ Zizi Papacharissi, 2015, S. 138.

¹⁵ Vgl. Tarleton Gillespie, 2018.

¹⁶ Vgl. Heidi A. Campbell. (2013). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds*. Routledge.

¹⁸ Vgl. Taina Bucher. (2018). *If... then: Algorithmic power and politics*. Oxford University Press.

¹⁹ Norman Fairclough. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. Routledge., S. 11. (vgl. auch S. 17 und 40.)

²⁰ Vgl. Zizi Papacharissi, 2015; Tarleton Gillespie, 2018

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

Für religiöse Influencerinnen folgt daraus eine spezifische Form von Autoritätsproduktion: Sie entsteht relational, also im Zusammenspiel von Produzierenden, Publikum und Plattforminfrastruktur. Bucher beschreibt algorithmische Macht nicht als bloße „Black Box“, sondern als Gefüge, das soziale Praktiken mit formt: Nutzerinnen antizipieren Plattformanforderungen, optimieren Formate, wiederholen erfolgreiche Muster und stabilisieren dadurch bestimmte Ausdrucksweisen. In der Praxis heißt das: Predigt wird zu Content; Lehre wird zur Serie; Deutung wird zur wiederholbaren Schablone.

Diese Logik hat auch eine normative Seite. Gillespie zeigt am Beispiel von Content Moderation²¹, wie Plattformen fortlaufend – oft unsichtbar – Grenzen des Sagbaren setzen, indem sie Regeln definieren, durchsetzen oder inkonsistent anwenden; das prägt Öffentlichkeiten, ohne dass es als klassische Zensur erscheint. Für religiöse Kommunikationsräume bedeutet das: Sichtbarkeit hängt nicht nur von Überzeugungskraft ab, sondern auch von Regelwerken, Moderationspraktiken und algorithmischen Zuteilungen von Reichweite.

Schließlich ist zu beachten, dass digitale Sortierung nie gesellschaftsneutral ist. Kritische Internetforschung weist darauf hin, dass Such- und Empfehlungssysteme bestehende Hierarchien und Stereotype reproduzieren können, weil sie mit Daten, ökonomischen Interessen und kulturellen Vorannahmen arbeiten.²² Übertragen auf religiöse Diskurse ist das relevant, weil es erklärt, warum bestimmte Darstellungsformen (z. B. stark normierende Geschlechterbilder, moralische Simplifizierung, dichotome Weltdeutungen) überproportional präsent sein können: Nicht zwingend, weil sie „wahrer“ wären, sondern weil sie in Aufmerksamkeitsmärkten funktionieren.

Insgesamt ergibt sich ein analytisches Bild, in dem religiöse Autorität im digitalen Raum weniger als stabiler Status erscheint, sondern als kontingentes Ergebnis aus (1) Plattformarchitektur, (2) affektiver Anschlussfähigkeit, (3) interaktiver Bestätigung durch Publika und (4) diskursiven Auslassungen, die Komplexität reduzieren. Diese Perspektive ermöglicht, digitale religiöse Kommunikation zugleich als Ressource (Orientierung, Gemeinschaft, Teilhabe) und als Risiko (Engführung, Polarisierung, ideologische Vereinheitlichung) zu fassen – ohne vorschnell moralisch zu urteilen, aber mit klarem Blick auf die Machtbedingungen ihrer Sichtbarkeit.²³

4. Diskursanalyse als Zugang zur Analyse digitaler Religionskommunikation

Die folgenden Analysen werden aus einer diskursanalytischen Perspektive vorgenommen. Diskursanalyse wird dabei als sozial- und geisteswissenschaftlicher Zugang verstanden, der Diskurse nicht als bloße Texte, sondern als institutionell und medial geprägte Aussagepraktiken untersucht, durch die soziale Wirklichkeit strukturiert und stabilisiert wird.²⁴ Im Mittelpunkt steht somit nicht die Bewertung einzelner Aussagen, sondern die Rekonstruktion der Regeln, Regelmäßigkeiten und Bedingungen, unter denen bestimmte Deutungen sichtbar, plausibel und anschlussfähig werden.²⁵

Für digitale Religionskommunikation ist dieser Zugriff besonders geeignet, weil Plattformkommunikation selten als kohärenter „Text“ vorliegt, sondern als seriell wiederholte, medial formatierte Diskursfragmente (Clips, Captions, Kommentare, Reposts), die sich erst in ihrer Regelmäßigkeit als Diskursformation zeigen. Historisch-diskursanalytische Zugänge betonen dabei, dass soziale Wirklichkeit nur in vermittelte Form zugänglich ist: Ereignisse, Strukturen und Prozesse sind untrennbar mit ihren Repräsentationen verknüpft; Diskursanalyse rekonstruiert folglich die Formen und Regeln dieser Repräsentation.²⁶ Übertragen auf Social Media heißt das: Nicht nur „Inhalte“ sind relevant, sondern die Weise, wie religiöse Deutungen medial sichtbar gemacht, ästhetisch geprägt und wiederholbar organisiert werden.²⁷

Methodisch wird Diskursanalyse hier als rekonstruktive, regelorientierte Auswertung umgesetzt. Orientierung bietet ein Auswertungsraster, wie es in diskursanalytischen Arbeiten im Anschluss an sozialwissenschaftliche Diskursforschung genutzt wird: (1) institutioneller und medialer Kontext, (2) Text-/Oberflächenstruktur (Gestaltung, thematische Bündelung), (3) sprachlich-rhetorische Mittel (Argumentationsstrategien, Implikationen, Wortschatz/Stil, Akteurskonstruktionen), (4) inhaltlich-ideologische Aussagen sowie (5) eine systematische Interpretation, die

21 Tarleton Gillespie, 2018, S. 139.

22 Vgl. Safiya Umoja Noble. (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. New York University Press.

23 Vgl. Norman Fairclough. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. Routledge.

24 Reiner Keller. (2011). *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen* (4. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 8.

25 Keller, 2011, S. 8.

26 Philipp Sarasin. (2003). *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 34–35.

27 Sarasin, 2003, S. 34–35.

28 Beate Kern. (2011). *Kritische Diskursanalyse Sachunterrichtsbücher an Wiener Volksschulen* (Masterarbeit). Wien, S. 16.

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

diese Elemente aufeinander bezieht.²⁸ Für macht- und normalisierungssensible Fragestellungen kann dieser Zugriff diskurskritisch zugespitzt werden, indem untersucht wird, wie über wiederkehrende Formulierungen, Topoi und symbolische Ordnungen Legitimation und Delegitimation hergestellt werden.²⁹ Ergänzend ist für den digitalen Kontext zentral, Diskurse als interdisziplinär vernetzte Forschungsarena zu fassen: Diskursforschung wird nicht als einheitliche Methode verstanden, sondern als Feld unterschiedlicher Traditionen und Operationalisierungen, das je nach Gegenstand unterschiedliche Werkzeuge bündelt.³⁰ Genau deshalb ist es methodisch konsequent, die Analyse auf klar benennbare Kategorien (Kontext, rhetorische Mittel, Akteurspositionen, Aussagebedingungen) zu stützen, statt „Diskurs“ nur metaphorisch zu verwenden.³¹

5. Fallanalysen: Predigt als performative Identitätspolitik

5.1 Hanna Hansen: Biografie als diskursive

Ressource religiöser Autorisierung

Aus diskursanalytischer Perspektive ist Hanna Hansen nicht primär als religiöse Akteurin im engeren theologischen Sinn relevant, sondern als diskursive Figur, an der sich neue Modi religiöser Autoritätsproduktion in digitalen Öffentlichkeiten beobachten lassen. Zentral ist dabei die Umdeutung einer bereits erfolgreichen Biografie zu einer religiös aufgeladenen Sinn- und Ordnungsnarration. In vielen islamistischen oder stark normativen religiösen Kontexten folgen Konversionserzählungen einem relativ stabilen Deutungsmuster: Biografische Desintegration, moralische Orientierungslosigkeit oder soziale Marginalisierung werden rückblickend als Voraussetzung einer späteren „Rettung“ durch Religion erzählt. Diese Struktur dient der Legitimation religiöser Wahrheit über das Motiv der Erlösung aus dem Scheitern. Bei Hanna Hansen lässt sich demgegenüber ein diskursives Gegenmodell beobachten, das gerade aus dem scheinbaren biografischen Erfolg seine normative Kraft bezieht. Ihre Konversion wird nicht als Reaktion auf soziale Marginalisierung oder biografische Desintegration erzählt, sondern als bewusste Abkehr von einem Leben, das äußerlich erfolgreich, gesamtgesellschaftlich anerkannt und ökonomisch verwertbar war. Dieser Erfolg wird jedoch retrospektiv umcodiert: Was zuvor als Leistung, Freiheit und Selbstverwirklichung galt, erscheint nun als Ausdruck innerer Leere, moralischer Orientierungslosigkeit und „verwestlicher Degeneration“.

Die religiöse Entscheidung fungiert in dieser Logik nicht als kompensatorische Sinnstiftung, sondern als nachträgliche Delegitimierung der eigenen Vergangenheit. Die vormals erfolgreiche Biografie wird diskursiv entwertet, um die Konversion als Akt höherer Einsicht erscheinen zu lassen. Dadurch entsteht ein stark emotionalisiertes Deutungsmuster: Nicht Scheitern führt zur Religion, sondern das angebliche Durchschauen einer inhaltlich hohen, dekadenten Moderne. Der Islam wird so als einzige verbleibende Ordnung präsentiert, die Tiefe, Wahrheit und moralische Substanz verspricht.

Diskursanalytisch betrachtet handelt es sich um eine strategische Umdeutung von Erfolg: Gesellschaftliche Anerkennung wird nicht negiert, sondern in moralische Schuld transformiert. Gerade diese Bewegung erzeugt Autorität, weil sie Distinktion herstellt. Die Botschaft lautet implizit: Wer den Islam wählt, tut dies nicht aus Schwäche, sondern aus Überlegenheit gegenüber einer oberflächlichen Mehrheitsgesellschaft. Religiöse Wahrheit wird damit nicht argumentativ begründet, sondern über eine biografische Kontrastdramaturgie emotional plausibilisiert. Diskursanalytisch verschiebt sich dadurch die Geltungslogik religiöser Aussagen: Religiöse Wahrheit wird nicht argumentativ oder theologisch begründet, sondern biografisch verkörpert. Der Islam erscheint plausibel, weil er von einem Subjekt vertreten wird, das bereits über soziales, ästhetisches und symbolisches Kapital verfügt. Genau diese Verschiebung beschreibt Reiner Keller als zentrales Merkmal diskursiver Macht: Aussagen gewinnen Geltung nicht allein durch ihren Inhalt, sondern durch ihre Einbettung in soziale Träger, Kontexte und Deutungsmuster.³² wird nicht als Reaktion auf soziale Marginalisierung oder biografische Desintegration erzählt, sondern als bewusste Abkehr von einem Leben, das äußerlich erfolgreich, gesamtgesellschaftlich anerkannt und ökonomisch verwertbar war. Dieser Erfolg wird jedoch retrospektiv umcodiert: Was zuvor als Leistung, Freiheit und Selbstverwirklichung galt, erscheint nun als Ausdruck innerer Leere, moralischer Orientierungslosigkeit und „verwestlicher Degeneration“.

Die religiöse Entscheidung fungiert in dieser Logik nicht als kompensatorische Sinnstiftung, sondern als nachträgliche Delegitimierung der eigenen Vergangenheit. Die vormals erfolgreiche Biografie wird diskursiv entwertet, um die Konversion als Akt höherer Einsicht erscheinen zu lassen. Dadurch entsteht ein stark emotionalisiertes Deutungsmuster: Nicht Scheitern führt zur

²⁸ Siegfried Jäger. (2004). *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung* (4. Aufl.). Münster: Unrast.

²⁹ Vgl. Johannes Angermüller & Juliette Wedl. (2014). *Diskursforschung in der Soziologie. In DiskursNetz (Band 1)*. Bielefeld: transcript, S. 162–191.

³¹ Vgl. Angermüller & Wedl, 2014, S. 162–191.

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

Religion, sondern das angebliche Durchschauen einer inhaltlich hohlen, dekadenten Moderne. Der Islam wird so als einzige verbleibende Ordnung präsentiert, die Tiefe, Wahrheit und moralische Substanz verspricht.

Diskursanalytisch betrachtet handelt es sich um eine strategische Umdeutung von Erfolg: Gesellschaftliche Anerkennung wird nicht negiert, sondern in moralische Schuld transformiert. Gerade diese Bewegung erzeugt Autorität, weil sie Distinktion herstellt. Die Botschaft lautet implizit: Wer den Islam wählt, tut dies nicht aus Schwäche, sondern aus Überlegenheit gegenüber einer oberflächlichen Mehrheitsgesellschaft. Religiöse Wahrheit wird damit nicht argumentativ begründet, sondern über eine biografische Kontrastdramaturgie emotional plausibilisiert. Diskursanalytisch verschiebt sich dadurch die Geltungslogik religiöser Aussagen: Religiöse Wahrheit wird nicht argumentativ oder theologisch begründet, sondern biografisch verkörpert. Der Islam erscheint plausibel, weil er von einem Subjekt vertreten wird, das bereits über soziales, ästhetisches und symbolisches Kapital verfügt. Genau diese Verschiebung beschreibt Reiner Keller als zentrales Merkmal diskursiver Macht: Aussagen gewinnen Geltung nicht allein durch ihren Inhalt, sondern durch ihre Einbettung in soziale Träger, Kontexte und Deutungsmuster.³² Eine zentrale Rolle in digitalen religiösen Öffentlichkeiten spielt die visuelle Dimension religiöser Selbstinszenierung. Insbesondere bei weiblichen religiösen Influencerinnen verbindet sich körperliche Attraktivität mit Fitness, Modebewusstsein und religiöser Symbolik zu einem kohärenten ästhetischen Gesamtbild. Diese Verbindung wirkt nicht primär argumentativ, sondern prä-reflexiv: Religiöse Normativität erscheint nicht als Ergebnis theologischer Aushandlung, sondern als selbstverständlich, ruhig, kontrolliert und emotional stimmig.

Diskursanalytisch handelt es sich dabei um eine Verschiebung von Begründung zu Erscheinung. Religiöse Geltung wird weniger durch Inhalte, Texte oder Argumente hergestellt als durch körperlich-visuelle Verkörperung. Nimet Seker beschreibt diesen Mechanismus als Teil einer symbolischen Geschlechterordnung, in der Attraktivität selbst zur diskursiven Ressource wird: Die Sichtbarkeit des Körpers erzeugt Glaubwürdigkeit, während die inhaltliche Komplexität religiöser Aussagen in den Hintergrund tritt.³³

In dieser Logik fungiert der weibliche Körper nicht nur als Träger religiöser Zeichen, sondern als Beweisform religiöser Richtigkeit. Was als „authentisch“, „richtig“ oder „vorbildlich“ gilt, wird stillschweigend über ästhetische Kriterien mitbestimmt. Religiöse Praxis erscheint dann glaubwürdig, wenn sie zugleich begehrenswert, diszipliniert und visuell anschlussfähig ist.³⁴

Aus diskursanalytischer Perspektive ist diese Dynamik problematisch, weil „Attraktivität“ hier nicht neutral bleibt, sondern normativ aufgeladen wird. Sie etabliert implizite Maßstäbe religiöser Anerkennung und produziert zugleich Ausschlüsse: Andere Körper, andere Biografien, andere Formen religiöser Praxis bleiben unsichtbar oder erscheinen als defizitär, ohne explizit problematisiert zu werden. Diskursive Macht wirkt hier nicht über Verbot oder offene Abwertung, sondern über ästhetische Normalisierung und symbolische Hierarchisierung.³⁵

Die hier beschriebene Dynamik ist nicht als individuelle Strategie zu bewerten, sondern als diskursive Struktur, die über die einzelne Person hinausweist. Biografischer Erfolg wird zur Legitimationsfolie religiöser Ordnung, Emotionalisierung ersetzt Argumentation, Sichtbarkeit ersetzt methodische Begründung. In dieser Struktur liegt ein erhebliches Mobilisierungspotenzial, weil sie religiöse Deutung als selbstverständlich, begehrenswert und widerspruchsarm erscheinen lässt.

5.2 Dženan & Amina: Normative Grenzziehungen, Expertise und die Re-Regulierung sozialer Ordnung

In den medialen Formaten von Dženan & Amina wird nicht nur ein idealisiertes Beziehungsmodell präsentiert, sondern schrittweise ein umfassender normativer Ordnungsrahmen etabliert, der zentrale Bereiche von Intimität, Partnerschaft, Sexualität und Berufsethik strukturiert. Auffällig ist dabei weniger die einzelne Aussage als die Kohärenz der vermittelten Regeln, die über wiederholte Alltagskommunikation als selbstverständlich erscheinen.³⁶

Ein wiederkehrendes Motiv ist die strikte Regulierung legitimer Beziehungskonstellationen. In mehreren Beiträgen wird deutlich gemacht, dass Ehe ausschließlich als heterosexuelle Verbindung gedacht wird und dass sowohl gleichgeschlechtliche Partnerschaften als auch die Ehe einer Muslimin mit einem nicht-muslimischen Mann ausgeschlossen werden. Diese Grenzziehungen

³² Keller, (2011), S. 8.

³³ Nimet Seker. (2019). Die Verletzlichkeit der muslimischen Frau und die symbolische Geschlechterordnung. Alhambra Gesellschaft, <https://alhambra-gesellschaft.de/2019/02/die-verletzlichkeit-der-muslimischen-frau-und-die-symbolische-geschlechterordnung/> (online Zugang am 10.09.2025)

³⁴ Seker, 2019.

³⁵ Seker, 2019.

³⁶ <https://www.youtube.com/@ltsDzamina>

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

werden dabei nicht als umstrittene Positionen verhandelt, sondern als gegebene Ordnung präsentiert. Diskursanalytisch handelt es sich um eine Naturalisation normativer Setzungen: Was religiös begründet ist, erscheint zugleich sozial alternativlos. Besonders wirksam ist, dass diese Regeln nicht primär in einem moralisch-strenge Ton formuliert werden, sondern eingebettet sind in affektive, humorvolle oder beratende Kontexte. Dadurch wird Normativität entdramatisiert und zugleich stabilisiert. Abweichende Lebensformen werden nicht explizit angegriffen, aber durch konsequente Nicht-Anerkennung diskursiv ausgeschlossen. Sichtbar wird damit ein enger Möglichkeitsraum dessen, was als legitimes muslimisches Leben gilt.

Ein weiterer zentraler Aspekt ist die Externalisierung religiöser Entscheidungsautorität. In Beiträgen, in denen Partnerwahl thematisiert wird, wird empfohlen, dass Frauen einen „religiösen Mann“ suchen sollen, dessen religiöse Eignung nicht primär durch eigene Einschätzung, sondern über eine spezialisierte Plattform beurteilt wird. Angebote wie Nasibi³⁷ fungieren dabei als quasi-institutionelle Instanzen, die definieren, was als religiös korrekt, geeignet oder kompatibel gilt. Diskursanalytisch lässt sich dies als Delegation individueller Urteilskraft an expertisierte Strukturen beschreiben. Religiöse Mündigkeit wird nicht gefördert, sondern durch standardisierte Kriterien ersetzt, die außerhalb der handelnden Subjekte liegen.

Auch im Bereich beruflicher Rollen zeigen sich ähnliche Muster normativer Re-Regulierung. Die Aussage, dass männliche Ärzte ausschließlich Männer und weibliche Ärztinnen ausschließlich Frauen behandeln sollten, sofern keine Ausnahmesituation vorliegt, etabliert eine geschlechtlich segmentierte Ordnung professioneller Praxis. Diese Ordnung wird nicht als pragmatische Notlösung dargestellt, sondern als präferierter Normalfall. Diskursanalytisch verweist dies auf eine Re-Moralisierung beruflicher Felder, in denen religiös begründete Geschlechtertrennung über bestehende professionelle Ethiken gelegt wird.

Gemeinsam ist all diesen Diskursfragmenten, dass sie keine offene Argumentation entfalten. Stattdessen werden Regeln, Verbote und Präferenzen als lebensnahe Orientierungshilfen präsentiert. Genau darin liegt ihre Wirksamkeit: Normen erscheinen nicht als Ergebnis von Aushandlung, sondern als Ausdruck einer höheren, vor-sozialen Ordnung. Diskursiv entsteht so eine klare Hierarchie zwischen legitimen und illegitimen Lebensentwürfen, ohne dass diese Hierarchie explizit problematisiert wird.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die dargestellten Inhalte weniger durch einzelne Aussagen als durch ihre kumulative Struktur wirken. Sie stabilisieren ein geschlossenes Ordnungssystem, das Intimität, Sexualität, Partnerwahl und Beruf entlang religiös codierter Geschlechterlogiken organisiert. Diskursanalytisch handelt es sich um eine Form stiller Normsetzung, die nicht polarisiert, aber nachhaltig prägt – gerade weil sie sich als alltagsnah, beratend und emotional anschlussfähig präsentiert.

5.3 Scheikh Ibrāhīm (al-‘Azāzī): Simulation religiöser Autorität im digitalen Diskurs

Aus diskursanalytischer Perspektive lässt sich die öffentliche Präsenz von Scheikh Ibrāhīm (al-‘Azāzī) als Beispiel für eine medial vermittelte Autoritätsinszenierung lesen, bei der religiöse Geltung weniger über inhaltliche Argumentation als über sichtbare, wiedererkennbare Codes erzeugt wird. Diskurse werden hier nicht primär durch kohärente theologische Begründungen strukturiert, sondern durch performative Marker, die Legitimität suggerieren.

Zentral ist dabei die visuelle Rahmung: traditionelle Kleidung, gezielte Körperhaltung, ritualisierte Sprachmuster und melodierte Rezitation fungieren als Autoritätssignale, die in digitalen Öffentlichkeiten schnell lesbar sind. Diskursanalytisch handelt es sich um eine Form der Verdichtung symbolischer Zeichen, durch die ein Ort legitimen Sprechens behauptet wird, ohne dass dieser epistemisch abgesichert werden müsste.³⁸

Die in kurzen Videoformaten präsentierten Inhalte folgen häufig einem reduktiven Muster: kurze Fragen, kurze Antworten, klare Verbote, eindeutige Zuschreibungen. Komplexe theologische Kontexte, historische Einordnungen oder innerislamische Pluralität bleiben dabei systematisch ausgeblendet. Hadithe und Verweise auf eine vermeintlich „reine Frühzeit“ erscheinen nicht als Gegenstand methodischer Auslegung, sondern als diskursive Abkürzungen, die Eindeutigkeit herstellen. In der Logik digitaler Plattformen erhöht gerade diese Vereinfachung Anschlussfähigkeit und Wiederholbarkeit.

Auffällig ist dabei weniger der konkrete Inhalt einzelner Aussagen als die diskursive Funktion der Inszenierung: Religiöse Autorität wird nicht ausgehandelt, sondern vorausgesetzt. Die Rolle des Predigers erscheint nicht als interpretierende Position innerhalb eines pluralen Diskurses, sondern als Sprecher einer bereits feststehenden Wahrheit. Damit verschiebt sich die Geltungslogik religiöser Aussagen von argumentativer Nachvollziehbarkeit hin zu

³⁷ <https://start.nasibi.de/>

³⁸ vgl. Michel Foucault. (1973). *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

³⁹ Keller. (2011), S. 8

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

performativer Evidenz.³⁹

Diese Selbstinszenierung wird durch externe Diskurse zusätzlich gerahmt. Behördliche Einschätzungen, etwa durch das Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg, verorten al-‘Azāzī innerhalb salafistischer Netzwerke und beschreiben seine Aktivitäten als Teil eines sich wandelnden islamistischen Kommunikationsfeldes.⁴⁰ Diskursanalytisch ist hierbei weniger die juristische Bewertung relevant als die Klassifikationslogik: Der Akteur wird in einen sicherheitsbehördlichen Deutungsrahmen eingebettet, der bestimmte Lesarten nahelegt und andere ausblendet.

Auch journalistische Berichterstattung greift diese Rahmung auf und verbindet sie mit Narrativen von Beobachtung, Anklage und öffentlicher Sichtbarkeit. Die Neue Zürcher Zeitung beschreibt al-‘Azāzī als digitalen Prediger, dessen Reichweite, Rhetorik und öffentliche Wahrnehmung zunehmend Gegenstand rechtlicher und politischer Auseinandersetzungen werden.⁴¹ Solche Texte tragen zur Diskursivierung der Figur bei, indem sie sie zugleich individualisieren und typisieren.

In der Zusammenschau wird deutlich: Die Wirkungsmacht von al-‘Azāzī liegt weniger in theologischer Innovation als in der passgenauen Anpassung religiöser Kommunikation an Plattformlogiken. Kleidung, Sprache und Format fungieren als Mittel der Autoritätssimulation, während inhaltliche Reduktion und moralische Eindeutigkeit algorithmische Sichtbarkeit begünstigen. Religiöse Wahrheit erscheint hier nicht als Ergebnis von Auslegung, sondern als ästhetisch und performativ erzeugte Selbstverständlichkeit.

Diskursanalytisch zeigt sich damit ein Strukturproblem digitaler Religionskommunikation: Wo Sichtbarkeit, Wiederholung und emotionale Klarheit über Reichweite entscheiden, wird religiöse Autorität zunehmend entkoppelt von methodischer Reflexivität und pluraler Aushandlung. Die Analyse zielt daher nicht auf individuelle Schuldzuschreibung, sondern auf die Strukturen, die solche Formen religiöser Geltungsproduktion ermöglichen und stabilisieren.

5.4 Abul Baraa: Diskursive Verfestigung salafistischer Ordnungsvorstellungen#

Aus diskursanalytischer Perspektive lässt sich die öffentliche Wirksamkeit von Abul Baraa (bürgerlich: Ahmad Armih) als Beispiel für eine stabilisierte salafistische Diskursposition beschrei-

ben, die sich durch Wiederholung, Vereinfachung und klare Grenzziehungen konstituiert.⁴² Seine religiöse Autorität entsteht weniger durch argumentative Offenheit oder theologische Differenzierung als durch die permanente Reproduktion eindeutiger Ordnungsmuster, die Zugehörigkeit und Ausschluss zugleich strukturieren.

Zentral ist dabei die binäre Codierung sozialer Wirklichkeit. In Predigten und Onlineformaten wird die Welt konsequent entlang religiöser Loyalitätsachsen organisiert: Gläubige versus Ungläubige, Wahrheit versus Irrtum, Gemeinschaft versus Mehrheitsgesellschaft. Diese Logik entspricht dem salafistischen Prinzip al-wala’ wa-l-barā’, also der Loyalität gegenüber den „wahrhaft Gläubigen“ und der Abgrenzung gegenüber allen anderen.⁴³ Diskursanalytisch ist dabei nicht entscheidend, ob diese Positionen vertreten werden, sondern wie sie kommuniziert werden. Abul Baraa operiert überwiegend mit kurzen, normativen Aussagen, religiösen Imperativen und moralischen Gewissheiten. Fragen werden nicht als offene Probleme, sondern als Prüfsteine der richtigen Haltung behandelt. Dadurch wird Religion nicht als Auslegungspraxis, sondern als disziplinierende Ordnung inszeniert.

Ein weiterer relevanter Aspekt in der digitalen Präsenz Abul Baraas ist die gezielte affektive Rahmung seiner Inhalte durch humoristische Elemente und die partielle Imitation jugendsprachlicher Register. In zahlreichen Kurzformaten tritt er nicht ausschließlich als strenger Prediger auf, sondern kombiniert normative Aussagen mit scherhaften Kommentaren, ironischen Pointen oder bewusst vereinfachter Sprache. Diese Inszenierung erzeugt Nähe und senkt die kommunikative Schwelle zwischen religiöser Autorität und jungem Publikum.

Diskursanalytisch handelt es sich hierbei um eine Strategie der Sympathieproduktion, bei der religiöse Normativität nicht frontal vermittelt, sondern affektiv abgefедert wird. Die Ernsthaftigkeit der Inhalte tritt temporär in den Hintergrund, während die soziale Beziehung zwischen Sprecher und Rezipient:innen gestärkt wird. Dadurch entsteht ein Kommunikationsmodus, in dem Zustimmung weniger über inhaltliche Überzeugung als über emotionale Anschlussfähigkeit hergestellt wird.

Problematisch ist diese Strategie insofern, als sie asymmetrische Machtverhältnisse verschleiert. Die humorvolle, scheinbar informelle Ansprache erzeugt den Eindruck von Gleichrangigkeit, während die vermittelten Inhalte weiterhin eindeutig

³⁹ Vgl. Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg. (2022). Salafistische Netzwerke im Wandel – Teil 11: Ibrahim AL-Azzazi. Stuttgart.

⁴⁰ Neue Zürcher Zeitung. (2024). Beobachtet, angeklagt, verschwunden: Dem TikTok-Prediger Ibrahim al-Azzazi droht ein Prozess wegen Volksverhetzung. Zürich.

⁴¹ Vgl. Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg. (2022). Salafistische Netzwerke im Wandel – Teil 10: Ahmad ABUL BARAA. Stuttgart.

⁴² Landesamt für Verfassungsschutz Niedersachsen, 2020; Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg, 2022.

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

hierarchisch, normativ und exklusiv bleiben. Religiöse Gebote, Abgrenzungslogiken und moralische Bewertungen erscheinen nicht als autoritative Setzungen, sondern als beiläufige Selbstverständlichkeiten, die im Rahmen eines „lockeren“ Austauschs akzeptiert werden.

In der Logik der Diskursanalyse lässt sich dies als Affektbindung bei gleichzeitiger Normstabilisierung beschreiben: Die emotionale Offenheit des Formats erleichtert den Zugang, ohne den normativen Kern des Diskurses zu relativieren. Vielmehr wird dieser Kern durch positive Emotionen, Wiederholung und soziale Nähe nachhaltig verankert. Gerade für junge Rezipient:innen, die sich in Phasen religiöser oder identitärer Orientierung befinden, entsteht so ein Deutungsrahmen, der kaum Widerspruch zulässt, weil er nicht als strenge Belehrung, sondern als wohlwollende Anleitung erscheint.

Damit erweitert sich die diskursive Wirkung Abul Baraas über explizite Predigtinhalte hinaus. Die Kombination aus humoristischer Oberfläche und rigider inhaltlicher Struktur verstärkt die Anschlussfähigkeit salafistischer Ordnungsvorstellungen und trägt zu ihrer Normalisierung im digitalen Alltag bei, ohne dass ihre impliziten Ausschlüsse und Hierarchien offen thematisiert werden.

Die mediale Verschiebung seiner Tätigkeit nach der Schließung der as-Sahaba-Moschee verstärkt diesen Effekt. Die Verlagerung auf Plattformen wie YouTube, Instagram und TikTok führt zu einer Formtanpassung, bei der komplexe religiöse Diskurse zugunsten klarer, wiederholbarer Botschaften reduziert werden. Sichtbarkeit entsteht durch Regelmäßigkeit, Wiederholung und emotionale Eindeutigkeit, nicht durch argumentative Tiefe. Damit wird eine diskursive Umgebung geschaffen, in der Ambiguität systematisch ausgeschlossen bleibt.⁴⁴

Auffällig ist zudem die Opfernarration, die sich durch viele Aussagen zieht. Der Islam erscheint als permanent angegriffen, missverstanden oder verfolgt. Diese Rahmung erzeugt ein geschlossenes Deutungsmuster, in dem Kritik nicht als legitimer Diskursbeitrag, sondern als feindlicher Akt gelesen wird. Die Aufforderung zur inneren Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft folgt daraus fast zwangsläufig und stabilisiert eine Form symbolischer Parallelität.⁴⁵

Behördliche Analysen beschreiben diese Diskursstruktur als potenziell radikalisierend, nicht wegen einzelner Aussagen, sondern wegen ihrer kumulativen Wirkung: Wiederkehrende Abwer-

tungen, moralische Überhöhungen der eigenen Gruppe und die konsequente Delegitimierung alternativer Lebensentwürfe erzeugen ein konsistentes, aber eng geführtes Weltbild.⁴⁶

Aus diskursanalytischer Sicht zeigt sich damit ein Typus religiöser Kommunikation, in dem Autorität durch Wiederholung entsteht. Die ständige Reproduktion derselben Deutungsmuster verleiht ihnen den Anschein von Selbstverständlichkeit. Religiöse Wahrheit wird nicht ausgehandelt, sondern performativ gesetzt. Der Diskurs stabilisiert sich nicht durch Überzeugung, sondern durch die Reduktion möglicher Alternativen.

In dieser Logik fungiert Abul Baraa weniger als theologischer Vermittler denn als diskursiver Fixpunkt, an dem sich bestimmte salafistische Ordnungsvorstellungen verdichten. Seine Wirksamkeit erklärt sich nicht aus Innovation, sondern aus der konsequenten Wiederholung eines klar strukturierten Deutungsrahmens, der in digitalen Öffentlichkeiten besonders anschlussfähig ist.

5.5 Sertac Odabaş: Selektive Apologetik

und asymmetrische Kontextualisierung religiöser Kritik

Ein zentrales Merkmal der öffentlichen Kommunikation Sertac Odabaş' ist die asymmetrische Behandlung religiöser Traditionen, insbesondere im Vergleich zwischen Christentum und Islam. In seiner Apologetik gegenüber christlichen Glaubensgrundlagen greift er wiederholt auf stark selektive Darstellungen zentraler theologischer Konzepte zurück, etwa der Christologie oder der Trinitätslehre. Einzelne Bibelstellen oder dogmatische Formulierungen werden isoliert, zugespitzt und polemisch interpretiert, um innere Widersprüche, Unverständlichkeit oder Irrationalität zu markieren.

Diskursanalytisch handelt es sich hierbei um eine Strategie der Dekontextualisierung: Komplexe theologische Traditionslinien werden auf pointierte Bruchstellen reduziert, die anschließend als Beleg für die grundsätzliche Unhaltbarkeit des christlichen Glaubens herangezogen werden. Die argumentative Funktion dieser Vorgehensweise liegt weniger in einer ernsthaften interreligiösen Auseinandersetzung als in der symbolischen Delegitimierung des Anderen.

Demgegenüber zeigt sich im Umgang mit Kritik am Islam ein genteiliger Modus. Hier wird konsequent auf Kontextualisierung verwiesen: historische Einbettung, sprachliche Nuancen, Auslegungstraditionen und Missverständnisse externer Kritiker:innen. Kritik wird nicht als inhaltlich gleichwertige Gegenposition

⁴⁴ Vgl. Keller, 2011.

⁴⁵ Verfassungsschutz Niedersachsen, 2020.

⁴⁶ Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg, 2022.

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

behandelt, sondern als Ergebnis unzureichender Kenntnis oder fehlerhafter Lesart gerahmt. Damit operiert die Argumentation mit zwei unterschiedlichen Maßstäben der Interpretation: Reduktion und Zusitzung gegenüber dem Christentum, Differenzierung und Relativierung gegenüber dem eigenen religiösen System.

Diese doppelte Standardssetzung stabilisiert eine diskursive Hierarchie religiöser Rationalität. Der Islam erscheint als in sich kohärentes, logisch konsistentes System, das lediglich falsch verstanden werde, während das Christentum als strukturell widersprüchlich und epistemisch defizitär dargestellt wird. Die Überlegenheit des eigenen Glaubens wird somit nicht primär durch positive theologische Argumente begründet, sondern durch die systematische Schwächung konkurrierender Deutungssysteme. Diese apologetische Struktur wird durch die mediale und performativen Erweiterung seiner Aktivitäten verstärkt. Odabaş agiert nicht nur in monologischen Online-Formaten, sondern inszeniert sich auch in dialogischen Settings: Straßeninterviews, öffentliche Gespräche, Debattenformate sowie YouTube-Videos mit eingeladenen Gästen. Diese Settings erzeugen den Eindruck offener Auseinandersetzung, sind jedoch häufig asymmetrisch angelegt, da Themenwahl, Framing und argumentative Leitlinien klar vorgegeben sind.

Diskursanalytisch lässt sich dies als kontrollierte Dialogizität beschreiben. Der Austausch dient weniger der Ergebnisoffenheit als der performativen Demonstration eigener Überlegenheit. Religiöse Autorität entsteht hier nicht aus institutioneller Legitimation, sondern aus der wiederholten öffentlichen Darstellung rhetorischer Kontrolle, Schlagfertigkeit und argumentativer Souveränität.

Besondere Relevanz kommt schließlich den von Odabaş beworbenen Kurs- und Bildungsformaten zu, die über Plattformen wie iman.ngo angeboten werden. Diese Angebote markieren eine Verschiebung von punktueller Influencer-Kommunikation hin zu strukturierten Lehrformaten. Religiöses Wissen wird hier systematisiert, modularisiert und in curricularer Form vermittelt – jedoch außerhalb klassischer theologischer Ausbildungsstrukturen.

Aus diskursanalytischer Perspektive fungieren solche Kurse als Verdichtungsräume normativer Wissensproduktion. Sie binden Rezipient:innen längerfristig, erzeugen Loyalität und stabilisieren ein bestimmtes religiöses Deutungsangebot als kohärentes

Ganzes. Die Rolle des Predigers verschiebt sich dabei vom öffentlichen Apologeten zum didaktisch autorisierten Wissensvermittler. Autorität wird nicht mehr nur performativ erzeugt, sondern organisatorisch abgesichert.

Diese Entwicklung verweist auf eine neue Dynamik digitaler Religionsvermittlung: Reichweite wird in Lehrkompetenz übersetzt, mediale Sichtbarkeit in epistemische Geltung transformiert. Religiöse Bildung erscheint dabei nicht als pluraler Aushandlungsprozess, sondern als klar strukturierte Anleitung, die Orientierung verspricht und Komplexität reduziert.

6. Influencer als Dozenten? Digitale Lehrkanzeln und die Refiguration religiöser Bildung

Mit der zunehmenden Institutionalisierung religiöser Social-Media-Akteure lässt sich eine deutliche Verschiebung von performativer Verkündigung hin zu formalisierten Lehrformaten beobachten. Religiöse Influencer:innen beschränken sich nicht länger auf kurze Beiträge im Feed, sondern überführen ihre Reichweite in strukturierte Bildungsangebote – etwa in Form von Online-Kursen, digitalen „Akademien“ oder geschlossenen Lerncommunities. Diese Entwicklung markiert eine neue Phase der Plattformierung religiösen Wissens.

Diskursanalytisch ist dabei weniger die bloße Existenz solcher Angebote relevant als ihre epistemische Rahmung. Die vermittelten Inhalte präsentieren sich häufig als systematisches religiöses Wissen und greifen dabei auf klassische Legitimationsbegriffe wie ‘ilm, Authentizität oder – zumindest rhetorisch – auf Formen traditioneller Wissensweitergabe zurück. Gleichzeitig bleiben jedoch zentrale Elemente akademischer Theologie weitgehend ausgeklammert: methodische Selbstreflexion, historisch-kritische Kontextualisierung, innerreligiöse Pluralität und die systematische Auseinandersetzung mit Dissens.

Besonders aufschlussreich ist die Beobachtung, dass diese digitalen Lehrformate zunehmend Orientierungsfunktion für pädagogische Akteur:innen übernehmen. Hinweise aus aktuellen Projekten deuten darauf hin, dass sich einzelne Religionspädagog:innen oder Gemeindeprediger:innen weniger an universitären Curricula oder staatlich anerkannten Ausbildungsstrukturen orientieren, sondern verstärkt an Inhalten aus Social-Media-Seminaren, YouTube-Reihen oder alternativen Online-Kursen. Religiöse Bildung verlagert sich damit partiell aus institutionell kontrollierten Räumen in informelle, aber hochgradig normierende

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

Wissensmilieus.

Diese digitalen Lehrkanzeln stehen faktisch in Konkurrenz zu islamisch-theologischen Fakultäten und anerkannten Ausbildungseinrichtungen. Während akademische Theologie auf Differenzierung, Ambiguitätstoleranz und methodische Offenheit angewiesen ist, bieten die neuen Formate klare Ordnungsvorstellungen, reduzierte Komplexität und identitätsstabilisierende Gewissheiten. Gerade Akteur:innen mit Distanz oder Misstrauen gegenüber akademischer Theologie finden hier niedrigschwellige Anschlussmöglichkeiten, die keine Irritation, sondern Bestätigung versprechen.

Diskursiv betrachtet entsteht so eine Parallelstruktur religiöser Wissensproduktion. Reichweite wird in Lehrkompetenz transformiert, mediale Sichtbarkeit in epistemische Autorität übersetzt. Was zuvor viral zirkulierte, wird nun curricular verfestigt. Die Grenze zwischen religiöser Orientierung und normativer Anleitung verwischt, ohne dass dies explizit thematisiert wird.

Langfristig deutet diese Entwicklung auf eine Verschiebung theologischer Deutungshoheit hin. Wenn populär inszenierte Orthodoxie systematisch pluralen Diskurs ersetzt und digitale Gefolgschaft als Maßstab religiöser Kompetenz fungiert, verändert sich nicht nur die Form religiöser Bildung, sondern auch ihr gesellschaftlicher Ort. Die Frage betrifft damit nicht einzelne Akteure, sondern die strukturellen Bedingungen, unter denen religiöses Wissen im digitalen Raum als gültig, autoritativ und lehrbar erscheint.

7. Edit-Kultur, Reposts und die algorithmische Reproduktion religiöser Geltung

Die Wirkmacht religiöser Inhalte in sozialen Medien erschöpft sich nicht in ihrer ursprünglichen Produktion. Ein zentraler, bislang häufig unterschätzter Faktor liegt in ihrer sekundären Zirkulation: Edits, Reposts, Reactions und Remixes fungieren als eigenständige diskursive Praktiken, durch die religiöse Aussagen neu gerahmt, verschoben und stabilisiert werden. Inhalte werden gekürzt, neu zusammengeschnitten, mit Musik, Emojis oder visuellen Effekten unterlegt und in neue Kontexte eingebettet. Dabei löst sich die Aussage zunehmend von ihrer ursprünglichen Situation, Intention und theologischen Einbettung.

Diskursanalytisch handelt es sich hierbei nicht um bloße Weiterverbreitung, sondern um eine Re-Autorisierung durch Wiederholung. Die Bedeutung religiöser Aussagen entsteht weniger aus

argumentativer Begründung als aus ihrer performativen Präsenz im Feed. Was häufig erscheint, wird als relevant wahrgenommen; was viral geht, gewinnt den Status impliziter Geltung. Theologische Komplexität wird dabei nicht aktiv widerlegt, sondern schlicht überformt durch Sichtbarkeit und Wiedererkennbarkeit. Besonders wirksam ist dieser Mechanismus dort, wo stark normativ geprägte religiöse Aussagen – etwa zu Geschlecht, Moral oder gesellschaftlicher Ordnung – durch humoristische oder ironisierende Edits ästhetisch entschärft werden. Reaktionsformate, Meme-Strukturen oder populäre Soundeffekte verschieben den Fokus von der Aussage selbst auf ihre Rezeption. Die normative Setzung bleibt erhalten, erscheint jedoch als beiläufig, spielerisch oder „harmlos“. Dadurch wird Kritik nicht frontal abgewehrt, sondern unterlaufen: Die Aussage wird nicht diskutiert, sondern affektiv normalisiert.

Diese Verschiebung hat tiefgreifende diskursive Folgen. Religiöse Kommunikation wird zunehmend kollektiv produziert, ohne dass Verantwortlichkeit oder Autorenschaft klar benennbar bleiben. Nicht nur Prediger:innen oder Influencer:innen fungieren als diskursive Akteure, sondern auch jene, die Inhalte weiterverarbeiten, kommentieren oder ironisch rahmen. Zustimmung wird nicht mehr explizit artikuliert, sondern performativ angezeigt – durch Likes, Reposts und algorithmische Verstärkung. In dieser Logik ersetzt algorithmische Zirkulation klassische Formen religiöser Legitimation. Geltung entsteht nicht durch isnād, Argument oder institutionelle Einbettung, sondern durch Reichweite, Wiederholung und emotionale Anschlussfähigkeit. Die Plattform fungiert damit als stiller Ko-Produzent religiöser Wahrheit: Sie selektiert, verstärkt und ordnet Diskurse, ohne selbst sichtbar zu werden.

Gerade hierin liegt die strukturelle Brisanz dieser Dynamik. Religiöse Narrative werden nicht als Lehre rezipiert, sondern als Teil alltäglicher Medienpraxis konsumiert. Sie sind ständig präsent, fragmentiert und entkontextualisiert – und dadurch besonders widerstandsfähig gegenüber Kritik. Was nicht mehr als Aussage erscheint, sondern als ästhetische Selbstverständlichkeit, entzieht sich argumentativer Auseinandersetzung.

Die Edit-Kultur religiöser Inhalte markiert somit keinen Randaspekt digitaler Religiosität, sondern einen zentralen Mechanismus der Normstabilisierung im Plattformzeitalter. Sie trägt entscheidend dazu bei, dass religiöse Deutungen nicht nur verbreitet, sondern habitualisiert werden – leise, beiläufig und algorith-

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

misch gestützt.

8. Fazit

Die Analyse zeigt, dass digitale Religionskommunikation im deutschsprachigen Raum nicht primär als „Online-Religion“ neben bestehenden Institutionen zu verstehen ist, sondern als plattformspezifische Re-Organisation von Autorität, Zugehörigkeit und Normativität innerhalb hybrider Öffentlichkeiten. In dieser Konstellation verschiebt sich religiöse Geltung von der Nachvollziehbarkeit theologischer Begründung hin zu Sichtbarkeit, affektiver Anschlussfähigkeit und serieller Wiederholung. Autorität wird damit weniger „besessen“ als situativ produziert: durch die Passung von Format, Ästhetik und Interaktionslogik, sowie durch die kontinuierliche Bestätigung im Publikum.

Das „Wir“ erscheint in diesem Rahmen nicht als bloße Gemeinschaftsbezeichnung, sondern als diskursive Infrastruktur, die Zugehörigkeit über Marker, Routinen und moralische Eindeutigkeit organisiert. Entscheidend ist dabei die Schließungsleistung: Ambivalenzen, innerreligiöse Pluralität und kontextsensitive Auslegung werden nicht zwingend argumentativ bestritten, sondern strukturell verdrängt – durch Kurzformate, durch Wiederholungslogiken und durch das, was im jeweiligen Diskursfragment systematisch unausgesprochen bleibt. Gerade dadurch gewinnen normierende Deutungen Stabilität: Sie wirken nicht als These, sondern als Normalform.

Die Fallanalysen verdeutlichen, dass diese Stabilisierung über unterschiedliche Modi erfolgt: über biografische Autorisierung, über affektive Normalisierung konservativer Ordnungsvorstellungen, über performative Simulation religiöser Expertise, über repetitiv verdichtete Abgrenzungssemantiken und über selektive Apologetik. Gemeinsamer Nenner ist weniger der spezifische Inhalt als die diskursive Funktion: Deutungen werden so gerahmt, dass sie Anschluss erzeugen, Alternativen minimieren und Loyalität plausibilisieren.

Die Fallanalysen verdeutlichen, dass diese Stabilisierung über unterschiedliche Modi erfolgt: über biografische Autorisierung, über affektive Normalisierung konservativer Ordnungsvorstellungen, über performative Simulation religiöser Expertise, über repetitiv verdichtete Abgrenzungssemantiken und über selektive Apologetik. Gemeinsamer Nenner ist weniger der spezifische Inhalt als die diskursive Funktion: Deutungen werden so gerahmt, dass sie Anschluss erzeugen, Alternativen minimieren und Loyalität plausibilisieren.

Besonders folgenreich sind zwei Dynamiken, weil sie die Reichweite der Plattformlogik über einzelne Inhalte hinaus verlängern. Erstens die Institutionalisierung von Reichweite in Kurs- und Lernformaten: Wo Influencer zu Dozenten werden, transformiert sich Aufmerksamkeit in curricular abgesicherte Wissensordnung. Damit entsteht eine Parallelstruktur religiöser Bildung, die nicht zwingend durch explizite Radikalität auffällt, wohl aber durch die Tendenz zur methodischen Verengung und zur Ersetzung pluraler Aushandlung durch standardisierte Wahrheitspakete. Zweitens die sekundäre Zirkulation über Edits, Reposts und Reactions: Sie produziert eine entkontextualisierte, aber hochwirksame Re-Autorisierung, in der Normativität zugleich massentauglich und kritikresistent werden kann, weil sie als Meme, Sound oder „Moment“ zirkuliert, nicht als argumentierbare Position.

Insgesamt wird sichtbar, dass der entscheidende Konflikt nicht zwischen „Religion“ und „Digitalität“ verläuft, sondern zwischen pluraler Deutungsarbeit und plattformförmig verdichteter Eindeutigkeit. Wenn religiöse Autorität unter Bedingungen algorithmischer Sichtbarkeitsökonomien hergestellt wird, verschiebt sich die Deutungshoheit dorthin, wo Inhalte nicht nur gesagt, sondern medial so organisiert werden, dass sie wiederholbar, emotional wirksam und sozial belohnbar sind. Für institutionelle religiöse Bildung ergibt sich daraus nicht die Aufgabe, digitale Räume moralisch zu bewerten, sondern die Notwendigkeit, ihre Machtbedingungen zu verstehen – und Formen der Theologie zu stärken, die Kontext, Ambiguität und methodische Reflexivität als Gegenprinzipien zur Logik des Feeds behaupten können.

9. Literaturverzeichnis

- Angermüller, J., & Wedl, J. (2014). *Diskursforschung in der Soziologie*. In D. Wrana, A. Ziem, M. Reisigl, M. Nonhoff & J. Angermüller (Hrsg.), *DiskursNetz. Wörterbuch der interdisziplinären Diskursforschung* (Bd. 1, S. 162–191). Bielefeld: transcript.
- Bucher, T. (2018). *If... then: Algorithmic power and politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bundesweites Netzwerk Extremismusprävention und Deradikalisierung (BNED). (2021). *Österreichischer Aktionsplan Extremismusprävention und Deradikalisierung*. Wien. Online verfügbar unter https://www.dsn.gv.at/216/files/BNED_NAP_Deutsch_web_bf_20240527.pdf (Zugriff am 10.09.2025).
- Campbell, H. A. (2013). *Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds*. London: Routledge.

4 Zwischen Heimat und Hashtag: TikTok-Theologie, Cyber-Umma und das neue Wir

- Castells, M. (2004). *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft (Das Informationszeitalter, Bd. 1)*. Wiesbaden: Springer VS.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse: Textual analysis for social research*. London: Routledge.
- Foucault, M. (1973). *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gillespie, T. (2018). *Custodians of the Internet: Platforms, content moderation, and the hidden decisions that shape social media*. New Haven: Yale University Press.
- Habermas, J. (1971). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (5. Aufl.). Neuwied/Berlin: Luchterhand. (Originalwerk veröffentlicht 1962)
- Harrendorf, S., Müller, P., & Mischler, A. (2020). *Das Zeitalter des digitalen Extremismus? Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik (ZIS)*, 9, 411–421.
- Jäger, S. (2004). *Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung* (4. Aufl.). Münster: Unrast.
- Keller, R. (2011). *Diskursforschung: Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen* (4. Aufl.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kern, B. (2011). *Kritische Diskursanalyse Sachunterrichtsbücher an Wiener Volksschulen* (Masterarbeit). Wien.
- Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg. (2022a). *Salafistische Netzwerke im Wandel – Teil 10: Ahmad ABUL BARAA*. Stuttgart.
- Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg. (2022b). *Salafistische Netzwerke im Wandel – Teil 11: Ibrahim AL-AZZAZI*. Stuttgart.
- Munderloh, A. (2019). „Unterwerfung ist von dir verlangt, nicht überlegen“. Wer ist Ahmad „Abul Baraa“? *Demokratie Dialog*, 5, 48–57.
- Noble, S. U. (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. New York: New York University Press.
- Papacharissi, Z. (2015). *Affective publics: Sentiment, technology, and politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Pint, S. (2018). *Identität im Zeitalter des Internets*. Bielefeld: transcript.
- Sarasin, P. (2003). *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seker, N. (2019). *Die Verletzlichkeit der muslimischen Frau und die symbolische Geschlechterordnung*. Alhambra Gesellschaft. Online verfügbar unter <https://alhambra-gesellschaft.de/2019/02/die-verletzlichkeit-der-muslimischen-frau-und-die-symbolische-ge-> schlechterordnung/ (Zugriff am 10.09.2025).
- Stengel, O., van Looy, A., & Wallaschkowski, S. (Hrsg.). (2017). *Digitalzeitalter – Digitalgesellschaft: Das Ende des Industriezeitalters und der Beginn einer neuen Epoche*. Wiesbaden: Springer VS.
- von Rimscha, M. B., Ehrlich, G. L., & Siegert, G. (2025). *Warum produzieren Medien ihre Inhalte nicht selbst? In Medienökonomie*. Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-46169-0_10
- YouTube. (o. J.). *ItsDzamina* [Kanal]. <https://www.youtube.com/@ItsDzamina> (Zugriff am 10.09.2025).
- Nasibi. (o. J.). Startseite. <https://start.nasibi.de/> (Zugriff am 10.09.2025).
- Odabaş, S. (o. J.). *Über mich*. <https://www.sertacodabas.at/ueber-mich/> (Zugriff am 10.09.2025).
- IMAN NGO. (o. J.). Kurse. <https://kurse.iman.ngo/> (Zugriff am 10.09.2025).

Dr. Evelyn Bokler

Muslimische Kränkungswahrnehmungen - zwischen Resilienz, Ressentiment und Radikalisierung



Auch in modernen Gesellschaften wie Deutschland gehören Kränkungserfahrungen zur sozialen Realität. Menschen erleben Benachteiligungen aufgrund ihres Geschlechts, Alters, Glaubens, äußerer Zuschreibungen oder ihrer Herkunft. Analytisch lässt sich dabei festhalten, dass der Staat zwar durch das Grundgesetz zur Gleichbehandlung verpflichtet ist, jedoch keinen vollständig diskriminierungsfreien Raum garantieren kann. Rechtliche Gleichstellung ist einklagbar; ihre gesellschaftliche Umsetzung ist jedoch in erheblichem Maße von sozialen, kulturellen und politischen Faktoren abhängig.

Kränkungswahrnehmungen in der Gesellschaft gehen häufig mit Ohnmachtserfahrungen und als tief empfundenen Ungerechtigkeiten einher. Sie können als Auslöser von Ressentiments wirken, die Menschen von der Mehrheitsgesellschaft entfremden. In der subjektiven Deutung erscheint diese dann als verantwortliche Instanz: Ist sie es nicht, die für die erfahrenen Kränkungen verantwortlich gemacht werden muss?

Der vorliegende Beitrag greift zentrale Ergebnisse des Ressentiment-Projekts der Universität Münster auf⁴⁷ und fragt danach, wie Ressentiments als Folge von Kränkungserfahrungen entstehen, wie sie wirken und welche Bedeutung sie für Radikalisie-

rungsprozesse entfalten können. Dabei konzentrierte sich das Forschungsvorhaben analytisch auf das Ressentiment als möglichen kulturellen Nährboden für eine islamistische Radikalisierung – wenngleich das Ressentiment keineswegs ausschließlich im islamistischen Spektrum eine Rolle zu spielen scheint. Grundlage des vorliegenden Beitrags bilden qualitative Interviews aus dem Teilprojekt „Zwischen Resilienz, Ressentiment und Radikalisierung – die Verarbeitung von Kränkungswahrnehmungen unter Musliminnen und Muslimen“. Die Ergebnisse geben einen knappen Einblick in die Frage, wie beheimatet sich Musliminnen und Muslime in Deutschland fühlen und wie sie die deutsche Mehrheitsgesellschaft wahrnehmen.

Ressentiment als Interpretationsrahmen sozialer Wirklichkeit

Um den aufgeworfenen Fragen wissenschaftlich nachgehen zu können, ist zunächst eine begriffliche Klärung erforderlich: Was ist unter dem abstrakten Begriff Ressentiment zu verstehen? In diesem Forschungskontext bezeichnet Ressentiment mehr als einen einzelnen Affekt wie Hass oder Wut. Es lässt sich vielmehr als eine Affektorganisation begreifen, die die Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit strukturiert. Analytisch fungiert das Ressen-

⁴⁷ Bokler, Evelyn/Demmrich, Sarah/Ezli, Özkan/Khorchide, Mouhanad/Müller, Olaf/Pollack, Detlef/Tezcan, Levent (2025): Kränkungserfahrungen, Ressentiment und Radikalisierung in der muslimischen Bevölkerung. In: Abdellah, Shaimaa/Tultschinski, Sina/Junk, Julian/Freiherr, Manuela (Hg.): Islamismus als gesellschaftliche Herausforderung. Ursachen, Wirkungen, Handlungsoptionen. Studien des Leibniz-Instituts für Friedens- und Konfliktforschung, Wiesbaden: Springer VS, 327–366.

5 Muslimische Kränkungswahrnehmungen - zwischen Resilienz, Ressentiment und Radikalisierung

timent als eine interpretative Brille, durch die gesellschaftliche Verhältnisse primär als feindselig, abwertend oder diskriminierend gelesen werden.

Um im hier verwendeten Sinne von Ressentiment sprechen zu können, müssen vier Kriterien erfüllt sein. Erstens liegt eine Kränkungswahrnehmung vor, häufig verbunden mit Misserfolgs- und/oder Ohnmachtserfahrungen. Zweitens erfolgt eine ausgeprägte externe Attribution: Die Schuld an der als misslich empfundenen Lage wird primär anderen zugeschrieben. Diese anderen sind der Feind, der Betroffene selbst stets das Opfer. Drittens zeigt sich eine geringe Selbstkritik beziehungsweise eingeschränkte Introspektionsfähigkeit. Und viertens besteht ein mangelndes Lösungsinteresse an der als unglücklich empfundenen Situation. Gerade letzteres Merkmal erscheint auf den ersten Blick paradox. Psychologisch lässt sich jedoch argumentieren, dass eine Veränderung der eigenen Situation Energie, Selbstreflexion und eine Modifikation der Wahrnehmung erfordern würde. Entlastende Zuschreibungen an klar identifizierte Schuldige müssen aufgegeben werden. Aus analytischer Perspektive stabilisiert sich das Ressentiment dort, wo Vereinfachung als psychisch entlastend erlebt wird und Differenzierung subjektiv als Zumutung erscheint.

Dabei ist ausdrücklich festzuhalten: Gesellschaften sind, wie eingangs erwähnt, tatsächlich von Ungleichheiten und Diskriminierungen geprägt, die reale Kränkungserfahrungen hervorrufen können. Diese wahrzunehmen und kritisch zu benennen ist legitim. Entscheidend ist die Art der Verarbeitung. Erfolgt diese differenziert, (selbst-)kritisch und konstruktiv, so liegt im hier verwendeten Begriffsverständnis kein Ressentiment vor. Vielmehr lässt sich dies analytisch als Ausdruck eines resilienten Umgangs mit Kränkung beschreiben.

Empirische Beobachtungen: Individuum und Gemeinschaft

Vor diesem Hintergrund war für das Forschungsvorhaben folgende Frage leitend: Wie lässt sich erklären, dass manche Muslime resilient auf Kränkungen reagieren, während andere ein Ressentiment entwickeln? Im Projektverlauf erwies es sich als analytisch sinnvoll, zwischen einer individuellen und einer gemeinschaftlichen Ebene zu unterscheiden.

Auf der individuellen Ebene reagierte die Mehrheit der Befragten resilient auf wahrgenommene Kränkungen. Der eigene Glaube, die religiöse Praxis sowie das biografische Vorbild des Prophe-

ten fungierten als Ressourcen der Sinnstiftung, Orientierung und emotionalen Stabilisierung. Diskriminierungserfahrungen wurden nicht negiert, spielten für das subjektive Lebensgefühl jedoch meist eine untergeordnete Rolle.

Diese Haltung veränderte sich bei einem Teil der Befragten, sobald die muslimische Gemeinschaft insgesamt in den Blick geriet. Mehrere Probanden identifizierten dann eine allgemeine Muslimfeindlichkeit, häufig beschrieben als struktureller Rassismus. Diese Wahrnehmung speiste sich weniger aus eigenen Erfahrungen als aus übergeordneten gesellschaftlichen Narrativen, die in medialen und politischen Diskursen zirkulieren. Gleichzeitig zeigte sich bei der Mehrheit der Befragten ein hohes Maß an Differenzierungsfähigkeit. Kritik richtete sich nicht ausschließlich an die Mehrheitsgesellschaft; auch innergemeinschaftliche Problemlagen wurden thematisiert. Zentrale Kriterien eines Ressentiments blieben damit vielfach unerfüllt.

Bei einem Probanden ließ sich jedoch exemplarisch beobachten, wie ein Ressentiment wirksam wird. Schuld an misslichen Lagen, die er nicht nur individuell, sondern für Muslime insgesamt diagnostizierte, schrieb er primär „den Deutschen“ zu. Diese seien islamfeindlich; deutsche Medien konsumiere er daher nicht mehr. Analytisch auffällig war dabei, dass im Gesprächsverlauf der Raum für Zwischentöne zunehmend schwand und ohnehin schwache Differenzierungen weiter abnahmen. Dieses Fallbeispiel verdeutlicht, wie das Ressentiment die Wahrnehmung verengt und Prozesse gesellschaftlicher Abgrenzung verstärkt.

Narrative, Bedrohungswahrnehmung und Radikalisierung
Radikale bzw. extremistische Akteure knüpfen in ihrer Argumentation gezielt an diesen Kränkungswahrnehmungen und Ressentiments an. Islamisten behaupten, die Gesellschaft sei grundsätzlich muslimfeindlich – dies sei die Regel, nicht die Ausnahme; auch wenn der Einzelne das vielleicht anders erleben mag. Deutschland zeige sich als strukturell rassistisch und greife den Islam an. Ja, die Deutschen wollten ihn gar zerstören und die Muslime in ihrem Glauben bekämpfen.

In dieser Argumentationslogik gewinnt das abstrakte Narrativ („Ich habe gehört, dass Muslime angegriffen werden“) gegenüber der eigenen Erfahrung an Gewicht – selbst dann, wenn diese wenig oder keine entsprechenden Erlebnisse aufweist oder differenziert einordnet. Empirisch lässt sich zeigen, dass Narrative in erheblichem Maße die Haltung des Einzelnen zur Gesellschaft prägen können. Sie strukturieren Wahrnehmungen, rahmen

³¹ Leicht vereinfacht nach David Wirmer (Hrsg.): *Averroes - Über den Intellekt - Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' De Anima*, Freiburg i. B. 2008, S. 195.

5

Muslimische Kränkungswahrnehmungen - zwischen Resilienz, Ressentiment und Radikalisierung

Deutungen sozialer Wirklichkeit und können im Ressentiment münden.

Dabei ist das Ressentiment kein exklusives Phänomen des Islamismus. Seine Anschlussfähigkeit für unterschiedliche extremistische Ideologien ergibt sich analytisch aus seiner Fähigkeit, komplexe Wirklichkeiten zu vereinfachen, Feindbilder zu stabilisieren und Differenzierung systematisch zu unterbinden.

Aber auch das zweite Ergebnis, das sich aus dem Projekt ableitet – die Annahme einer allgemeinen verfestigten Islamfeindlichkeit – ist bedeutsam. Der Mensch ist ein soziales Wesen. Wenn er seine Gruppe in Gefahr sieht, ist er bereit, für die Gemeinschaft zu kämpfen und sogar sein Leben zu riskieren; insbesondere, wenn schwache Mitglieder wie Kinder und Frauen betroffen sind und geschützt werden müssen. Wenn nun Radikale diese Wahrnehmung einer strukturellen Islamfeindlichkeit entsprechend främen, dann droht die Gefahr der Polarisierung und zunehmenden Radikalisierung: „Schwestern und Brüder! Ihr seid in Deutschland nicht willkommen. Ihr dürft nicht eure Religion ausleben, Ihr werdet strukturell diskriminiert, der Islamhass explodiert. Ihr müsst euch wehren.“⁴⁸ Für eine Radikalisierung im Namen des angegriffenen Kollektivs – in diesem Fall der muslimischen Gemeinschaft – bedarf es keines Ressentiments. Der Eindruck der Bedrohung mag, je nach Einzelfall, genügen. Das Gefühl der Beheimatung von Muslimen in Deutschland bekämpfen Islamisten daher aktiv und vehement – schließlich steht es der gewünschten Radikalisierung gegen die Mehrheitsgesellschaft im Weg, da Heimat Verbundenheit zwischen den Menschen, die dort leben, schafft. Das Ressentiment kann hier einen Nährboden bieten.

Differenzierung als gesellschaftliche Ressource

gegen Radikalisierung

Aus normativer Perspektive ergibt sich aus diesen Befunden die Schlussfolgerung, dass dem Umgang mit Narrativen besondere Aufmerksamkeit zukommen muss. Politik, Wissenschaft, aber auch – im Falle des Islamismus als religiöser Extremismus – islamische Theologie sowie Muslime selbst tragen Verantwortung dafür, Differenzierung zu fördern.

Diskriminierungen von Muslimen müssen daher benannt und konsequent bekämpft werden, jedoch mit analytischem Augenmaß und Ausgewogenheit. Es gilt zu reflektieren, inwiefern entsprechende Deutungen von radikalen Akteuren instrumentalisiert und zugespitzt werden können. Differenzierung auf allen

Seiten erweist sich damit als zentrale Ressource für den sozialen Zusammenhalt, für eine Resilienz als Gegenmittel zum Ressentiment sowie für eine nachhaltige Radikalisierungsprävention.

⁴⁸ In diesem Sinne argumentierend vgl. statt vieler: Abul Baraa, Islamhass explodiert_Sind die Muslime in diesem Land noch sicher?, unter: www.youtube.com/watch?v=7LbcTKvPgQE (letzter Aufruf 16. Dezember 2025).

Ein Veranstaltungsbericht von Klaus Waldmann

Muslimisch, deutsch, beheimatet: Eine Illusion oder Realität?



Deutschland ist eine Migrationsgesellschaft, eine Gesellschaft, die durch Zuwanderung von Menschen unterschiedlicher Herkünfte geprägt ist und für die Zuwanderung aufgrund demografischer und ökonomischer Entwicklungen erwünscht ist. Ziel der Migration ist in der Regel, dauerhaft im Zuwanderungsland zu bleiben. Aus der Zuwanderung resultieren vielfältige kulturelle, soziale und politische Dynamiken, die das gesellschaftliche Leben prägen. Daraus resultierende Debatten sind überwiegend von emotional aufgeladenen und konfliktträchtigen Aushandlungen von Zugehörigkeit geprägt.

Von einer anerkennenden Selbstbeschreibung Deutschlands als Migrationsgesellschaft ist erst in jüngerer Zeit – seit der Wende zum 21. Jahrhundert – die Rede, obwohl in der Geschichte des Landes zahlreiche Migrationsbewegungen zu registrieren sind. Ob Migration dauerhaft, vorübergehend, freiwillig oder erzwungen ist, hat folgenreiche Auswirkungen für das gesellschaftliche Zusammenleben, für Aspekte von Zugehörigkeit, Fremdheit, Anerkennung, Teilhabe und Beheimatung.

Im Zentrum des Projekts MuslimDebate 2.0 steht das Interesse, diese Fragen vor allem bezogen auf Entwicklung, Etablierung und Anerkennung des muslimischen Lebens in Deutschland zu bearbeiten. Ausgangspunkt hierzu sind die Anwerbeabkommen zwischen Deutschland und der Türkei aus dem Jahr 1961 mit den in den 1960er Jahren erfolgten Modifikationen und mit weiteren muslimisch geprägten Ländern, die eine verstärkte Präsenz

muslimischen Lebens in diesem Land nach sich zogen. Obwohl dieser Prozess nun schon einen Zeitraum von mehr als 65 Jahren umfasst und aktuell Muslim:innen in der dritten und vierten Generation in Deutschland leben, stellt sich immer noch die Frage nach ihrer Beheimatung in diesem Land. Sicherlich nehmen die verschiedenen Generationen eine unterschiedliche Perspektive auf diese Frage ein, doch sind sie noch immer mit Gefühlen von Fremdheit konfrontiert, erleben zahlreiche Ressentiments und Demütigungen und sind darüber hinaus in Konflikten schnell Verdächtigungen einer Radikalisierung ausgesetzt.

In der Podiumsdiskussion ging es darum, wie unter bestehenden Voraussetzungen eine gemeinsame Gesellschaft gestaltet werden kann und welche Handlungsempfehlungen für Politik und muslimischen Gemeinschaften gegeben werden können, damit muslimisches Leben als deutsche Normalität anerkannt wird.

Es diskutierten:

Dr. Evelyn Bokler, Associate Fellow am Center for Advanced Security, Strategic and Integration Studies, Universität Bonn

Dr. Osman Kösen, Pädagoge und Theologe, Referent im Niedersächsischen Kultusministerium

Murat Kayman, Jurist, Alhambra Gesellschaft, vormals als Justiziar eines muslimischen Verbands.

Die Gesprächsleitung hatte: Eren Güvercin, Projektleiter „MuslimDebate 2.0“.

6 Muslimisch, deutsch, beheimatet: Eine Illusion oder Realität?

Was heißt Beheimatung?

Eingeleitet wurde das Gespräch mit der Frage an die Teilnehmenden des Podiums, wie sie auf einer Skala zwischen eins und zehn den Stand der Beheimatung von Muslim:innen in Deutschland einschätzen. Zunächst wurde zwischen dem individuellen Gefühl und der kollektiven Ebene differenziert. Bezogen auf die persönliche Ebene näherte man sich im Gespräch den Ziffern sechs/sieben an, während die Aussagen zur muslimischen Gemeinschaft sich bei der Ziffer fünf einpendelten. Um die Frage nach Beheimatung beantworten zu können, seien verschiedene Faktoren zu beachten: ein Bündel sozial-emotionaler Aspekte, strukturelle Aspekte, religiöse Praxis, Erfahrungen, Bestandteil der Gesellschaft zu sein, Gefühle der Zugehörigkeit und Anerkennung sowie die Erfahrung als muslimische Gemeinschaft in Deutschland akzeptiert und respektiert zu sein. Dabei sei erforderlich zu differenzieren, wie sich Angehörige der verschiedenen Generationen vor dem Hintergrund der genannten Kriterien in dieser Skala einordnen würden. In anderer Perspektive sei zu reflektieren, ob sich dieses Land real als Heimat deutscher Muslim:innen verstehen würde. Als weiterer Aspekt wurde die Überlegung ins Gespräch eingebracht, ob man sich als Muslim:in unter den gegenwärtigen Debatten in der eigenen Community beheimatet fühlt.

Übereinstimmend wurde festgehalten, dass nach dem Überfall der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 und den anschließenden kriegerischen Auseinandersetzungen sich die Empfindung, in Deutschland beheimatet zu sein, auf muslimischer Seite deutlich verringert habe. Der öffentliche Diskurs über die gegenwärtigen Auseinandersetzungen im Nahen Osten wurde als sehr polarisierend bewertet, was tiefgehende Verletzungen auf jüdischer und muslimischer Seite zur Folge habe. Auch in persönlichen Gesprächen erlebe man einen Zwang, sich im Rahmen einer Kriegslogik zu positionieren, ob man dem „Team Israel“ oder dem „Team Palästina“ angehöre. Wenn man nun die Perspektive von Muslim:innen einnehmen würde und berücksichtige, dass diese persönliche Verbindungen zu Palästina hätten, dann sei nachzuvollziehen, dass diese sich mit ihren Ängsten, Sorgen und Verletzungen angesichts der gegenwärtigen Debatten nicht ernst genommen fühlten. Muslim:innen, so die Einschätzung, würden häufig mit dem Vorwurf des Antisemitismus überzogen. Somit wäre die Erfahrung, dass das Gefühl hier beheimatet zu sein, gesunken sei, vor diesem Hintergrund keine Überraschung. Es wurde darauf hingewiesen, dass solche Empfindungen von ra-

dikalen Muslimen genutzt würden, um ihr islamistisches Narrativ zu verbreiten, Muslim:innen seien in Deutschland nicht willkommen und würden nicht dazu gehören.

Strukturelle Hindernisse einer Beheimatung

In einer weiteren Phase des Gesprächs widmete sich die Gesprächsrunde den strukturellen Hindernissen einer Beheimatung von Muslim:innen in Deutschland. Zusammengetragen wurden zahlreiche Faktoren von Benachteiligung und Diskriminierung in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern. Genannt wurden dabei u.a., dass Muslim:innen als fremd und nicht zugehörig gelesen, dass sie auf dem Wohnungsmarkt ungerecht behandelt, dass sie von Behörden nicht diversitätssensibel behandelt, dass ihre Kinder in Schulen oft diskriminiert würden. Ein großes Problem wurde darin gesehen, dass die deutsche Gesellschaft sich erst nach und nach als Migrationsgesellschaft verstehe. Zudem gebe es in der Mehrheitsgesellschaft wenig Wissen über den Islam, über die Herkunftsänder oder über den Nahostkonflikt.

Innermuslimische Diskurse einer Beheimatung – Änderung des Selbstverständnisses von Muslim:innen

Schließlich widmete sich das Gespräch der Frage, was sich im muslimischen Selbstverständnis ändern müsse, um weitere Schritte in Richtung einer Beheimatung in Deutschland unternehmen zu können.

Als erstes Argument wurde in die Debatte eingebracht, dass in theologischen Äußerungen Deutschland nicht nur als Aufenthaltsort betrachtet werden dürfte, sondern als ein gesellschaftlicher Raum für muslimisches Leben. Muslimisches Leben in Deutschland werde bislang als ein Leben in der Fremde verstanden. Muslimisches Handeln müsste sich demgegenüber auf die gesellschaftlichen Realitäten in Deutschland beziehen und im theologischen Selbstverständnis müssten sich die Lebenswelten von Kindern und Jugendlichen sowie der kommenden Generationen spiegeln. Weiter sei man sich als Religionsgemeinschaft bewusst zu sein, eine religiöse Verantwortung für die Mitgestaltung der Gesellschaft zu haben. Es gehe darum, im gesellschaftlichen Handeln Solidarität zu zeigen, aber auch das Gottesbild im Islam zu reflektieren und über die Rollen von Mann und Frau in der muslimischen Community und im Islam nachzudenken.

Ein anderes Argument bezog sich auf Grundprinzipien einer pluralistischen, liberalen und demokratischen Gesellschaft, für

Muslimisch, deutsch, beheimatet: Eine Illusion oder Realität?

die eine uneingeschränkte und gleichberechtigte Teilhabe essenziell sei. Wahr würden dem Teilhabeanspruch aus Sicht von Muslim:innen Diskriminierungserfahrungen und Zurückweisungen entgegenstehen, jedoch seien Muslim:innen gefordert, sich gestaltend in die Gesellschaft einzubringen. Es wurde sogar dafür plädiert, eine Pflicht für Muslim:innen zu formulieren, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen und sich nicht davon zu separieren. Weiter müssten hochproblematische Narrative überwunden werden wie, dass man zu den kriegerischen Auseinandersetzungen um Gaza nicht frei sagen könne, was man darüber denke oder dass es egal sei, was Muslim:innen tun würden, denn den Deutschen würde es eh nicht gefallen und man würde hier nie akzeptiert werden. An einigen Beispielen öffentlicher Diskurse und Aktionen wurde im Gespräch verdeutlicht, dass kritische Äußerungen möglich seien und Argumente auch gehört würden. Wenn jedoch dazu gehöre, dass es den Staat Israel nicht mehr geben soll oder behauptet würde, dass die Hamas keine Terrororganisation, sondern eine Gruppe Widerstandskämpfer sei, dann sei sehr zu begrüßen, dass solche Aussagen zurückgewiesen werden. Gerade nach den Erfahrungen der Shoah müssten Juden und Jüdinnen sich in Deutschland sicher fühlen. Wichtig sei auch, dass die Dichotomie „Wir gegen Die“ überwunden werde, denn die Vorstellung, dass man sich als abstoßende Gruppen gegenüberstehen, müsse abgebaut werden. Damit ein gesellschaftliches Zusammenleben gelänge, müsse trotz aller Emotionalität in Konflikten, über die sich stellende Fragen sachlich diskutiert werden.

Chancen eines islamischen Religionsunterrichts

Außerdem wurde betont, dass die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts in allen Bundesländern, ein wertvolles Zeichen der Beheimatung muslimischer Jugendlicher in Deutschland wäre. Dies wäre ein wichtiger Beitrag, dass die Schule von ihnen nicht als eine fremde Institution erlebt, sondern als ein Ort, an dem über den Islam und über islamische Feste gesprochen werden könne. Dass man über die eigene Religion auch in deutscher Sprache sprechen könne, damit würden sich Gefühle einer Beheimatung verbinden. Es wäre sehr hilfreich gewesen, wenn nach dem 7. Oktober in einem islamischen Religionsunterricht seelsorgerlich und aufklärend hätte gearbeitet werden können. Als sehr großes Problem wurde betrachtet, dass es nach über 60 Jahren Migration für die Mehrheitsgesellschaft immer noch

sehr schwierig sei, authentische und zuverlässige Informationen über den Islam zu bekommen. Gerade in Hinblick darauf habe der Religionsunterricht ein immenses Potenzial. Ein bedeutender Schritt in Richtung Beheimatung könne über die Schule im Klassenzimmer erfolgen. Das würde schon bei elementaren Dingen anfangen, wenn es möglich ist, die Namen der Schüler:innen korrekt auszusprechen. Zudem wurde betont, es sei problematisch, dass immer schwierige Themen auf der Agenda ständen, wenn über den Islam gesprochen werde. Selbstverständlich sei es notwendig, über die mit dem Islam und dem muslimischen Leben verbundenen Probleme zu sprechen, es sei jedoch auch relevant, das vielfältige zivilgesellschaftliche muslimische Engagement in Deutschland in den Blick zu nehmen, die zahlreichen Muslim:innen, die sich für gesellschaftlichen Zusammenhalt einsetzen und für Dialog und Partizipation eintreten würden. Als wenig hilfreich wurde erachtet, wenn der islamische Religionsunterricht nur immer dann als notwendig erachtet werde, wenn er mit der Aufgabe der Prävention von Extremismus belastet werde und die Vorstellung vorherrsche, der Religionsunterricht solle die Aufgabe einer De-Radikalisierung muslimischer Kinder erreichen. Auf jeden Fall wäre ein vernünftiger islamischer Religionsunterricht das beste Angebot, um einen reflexiven Zugang zur Religion zu ermöglichen und die Diversität im Islam selbst zu begreifen. Das könnte auch ein Beitrag dazu sein, die Vermischung von nationalistischem Gedankengut mit islamischen Begrifflichkeiten zu überwinden.

Erwartungen an die Mehrheitsgesellschaft

Grundsätzlich müssten Politik und Gesellschaft begreifen, wurde argumentiert, dass Muslim:innen nicht vorrangig Objekte der Integration, sondern Subjekte gesellschaftlicher und politischer Teilhabe sind. Entscheidend sei Gelegenheiten der Begegnung zu schaffen und dabei positive Erfahrungen zu vermitteln. Es wurde die These vertreten, Islam- und Muslimfeindlichkeit bildeten sich auch aus Unwissenheit aus. Muslim:innen würden als fremd und der Islam als mit der Kultur Deutschlands als nicht vereinbar gelesen.

Festgehalten wurde, dass verfestigte Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus strafrechtlich verfolgt und alle rechtsstaatlichen Mittel ausgeschöpft werden müssen. Es gebe genügend Gesetze, die eine gewisse Rechtssicherheit gewährleisteten und es bestehne Gewissheit, dass der Rechtsstaat sich auch für

6 Muslimisch, deutsch, beheimatet: Eine Illusion oder Realität?

die Muslim:innen einsetzt. Allerdings dürfe man den Rechtsstaat auch nicht überfordern, denn keine Gesellschaft sei in der Lage, völlig diskriminierungsfreie Räume zu schaffen. Das sei ein Ideal, das es im Bewusstsein anzustreben gelte, diesen gewünschten Idealzustand nicht wirklich jemals erreichen zu können.

In diesem Kontext wurde betont, dass es erforderlich sei, eine gewisse Resilienz aufzubauen. Denn es könne auch nicht darum gehen, Islamfeindlichkeit lediglich an die Polizei oder den Verfassungsschutz zu delegieren. Die Gesellschaft selbst müsse diese Problematik bearbeiten. An dieser Stelle wurde an das Subsidiaritätsprinzip erinnert, das bedeute, dass Probleme ausgehend von der niedrigsten gesellschaftlichen Ebene – lebensweltlich – angesprochen und auf dieser Ebene versucht würde diese zu lösen.

Unterstrichen wurde, dass es im Interesse der Gesellschaft sein müsse, antimuslimischen Rassismus zu bekämpfen und gegen Islamfeindlichkeit einzutreten sowie sämtliche Mitglieder der Bevölkerung zu schützen. Würden Muslim:innen das Gefühl haben, dies erfolge nur unzulänglich, bestünde die Gefahr, dass der gesellschaftliche Zusammenhalt erodiere. Deshalb müsse die Mehrheitsgesellschaft ein großes Interesse daran haben, gegen Diskriminierung und Stereotypen einzutreten.

Im Kontext dieser Diskurse stelle sich auch die Frage, wer zum WIR einer Gesellschaft gehöre. Von der Mehrheitsgesellschaft werde eine gewisse Diversitätskompetenz und Offenheit gefordert sowie sich bewusst zu sein, dass die Gesellschaft zu einer Migrationsgesellschaft geworden ist. Allerdings wurde angemerkt, dass die muslimische Community selbst die erforderliche Offenheit und Pluralität nicht gewährleisten könne.

Als ein Grund dafür wurde ein verbreitetes apologetisches Religionsverständnis ausgemacht, das besage, die eigene Religion müsse geschützt und verteidigt werden. Was kritisch gegen den Islam gesagt werde, werde als gegen die eigene Person gerichtet verstanden. Wichtig sei, eine gewisse Distanz zur Religion zu bewahren und Räume für Reflexion zu schaffen.

Als eine weitere Thematik bezogen auf die Erwartungen an die Mehrheitsgesellschaft wurde das Spannungsverhältnis zwischen Bekenntnis und Verfassung, also zwischen Koran und Grundgesetz angesprochen. Hervorgehoben wurde, dass das Grundgesetz Freiheit und Gleichberechtigung für alle verspreche. Die Präsenz von Muslim:innen in Deutschland sei für dieses Versprechen von Vielfalt in Freiheit und Gleichberechtigung gewissermaßen

ein Lackmustest. Ein großes Hindernis, dieses Versprechen einzulösen sei jedoch, dass in der Mehrheitsgesellschaft die radikalen Strömungen des Islam häufig als authentisches Muslimsein wahrgenommen und verstanden werden.

Deshalb müssten muslimische Gemeinschaften dieser Wahrnehmung der radikalen Strömungen entschieden entgegentreten, indem sie eine größtmögliche Distanz zu diesen einnehmen und die Unterscheidungsfähigkeit zwischen dem eigentlichen Kern der Glaubensüberzeugungen des Islam und den radikalen Strömungen befördern. Damit könne auch verhindert werden, dass Elemente islamistischer Ideologien in die Selbstdefinition der muslimischen Community einströmen.

Beklagt wurde in der Diskussion, dass es keine gemeinsame Plattform der muslimischen Community für Verbände, Vereine und Einrichtungen zu einem übergreifenden Dialog gebe. Es fehle ein gemeinsam akzeptierter Ort, eine Art institutioneller Überbau für eine Versammlung der muslimischen Gemeinschaft jenseits nationaler, kultureller Herkünfte, an dem sich die unterschiedlichen Schattierungen des Islam begegnen könnten. Ziel einer solchen organisatorischen Struktur sollte nicht sein, möglichst in allen Fragen überwältigende Konsense anzustreben, sondern die notwendigen Diskurse in einer definierten Bandbreite islamischer Pluralität zu führen und so die Souveränität muslimischer Gemeinschaften zu stärken sowie gemeinsame Perspektiven für muslimisches Leben in Deutschland zu entwickeln und an ihrer Realisierung zu arbeiten. Hierzu müssten die Religionsgemeinschaften in Verantwortung genommen werden.

Gegenüber diesen Überlegungen wurde Skepsis angemeldet, man dürfe von den Verbänden und Religionsgemeinschaften in einem solchen Prozess nicht zu viel erwarten. Demgegenüber wurde auf die Kraft der Initiativen aus der muslimischen Zivilgesellschaft gesetzt. Diese könne die Chance ergreifen, sich zu vernetzen, miteinander zu kooperieren, gemeinsame Orientierungen zu erarbeiten und den Prozess einer partizipativen Organisierung in Gang zu bringen. Weitere Hoffnungen richteten sich an die Islamische Theologie an den Universitäten.

Welches Bild zeichnen die Medien von Muslim:innen?

Medien würden bei der Vermittlung von Vielfalt und Realität muslimischen Lebens in Deutschland eine enorme Rolle spielen, wurde im Gespräch übereinstimmend unterstrichen. Vor dem Hintergrund der in der Gesprächsrunde angesprochenen

6 Muslimisch, deutsch, beheimatet: Eine Illusion oder Realität?

Themen wurde gefragt, was sich in der Berichterstattung der Medien ändern müsse, um von einer problemzentrierten zu einer teilhabeorientierten Berichterstattung zu kommen. Gefordert wurde, ein komplexeres, möglichst vollständiges, vielschichtiges und differenziertes Bild des Islam und des muslimischen Lebens zu zeigen, ohne die Probleme und Konflikte, die es gibt, zu vernachlässigen. Es läge in der Verantwortung der Medien in ihren Berichten und Nachrichten nicht immer den Mechanismen einer Erregungs- und Empörungsgesellschaft zu folgen und den Wünschen nach Thrill, Nervenkitzel, Aufregung oder der Reproduktion und Bestätigung von Stereotypen nachzugehen und Ressentiments zu stärken. Die Realität von Islamfeindschaft, von Konflikten mit Erregungspotenzial wurde gesehen und sich dafür ausgesprochen, die damit verbundenen Probleme zu thematisieren, denn in Zeiten von Social Media sei die nächste problematische Nachricht nur eine Scrollbewegung entfernt. Jedoch treibe eine auf die Probleme fixierte Berichterstattung die gesellschaftliche Polarisierung immer weiter voran. Es gelte Resentiments abzubauen. Muslimisches Leben sei nicht primär mit Extremismusprävention, Defiziten und Problemen in Verbindung zu bringen. Dadurch werde die positive Realität muslimischen Lebens unsichtbar gemacht und verschwinde hinter einem dichten Vorhang von Stereotypen.

Medien müssten ihren Beitrag dazu leisten, Denkmuster zu reflektieren, die sich auf der Grundlage eines „Viertelwissens“ gebildet haben und ihren Blick auch auf eine alltägliche Normalität muslimischen Lebens richten. Es bräuchte mehr Diversitätskompetenz, die auch im Rahmen einer diversitätsbewussten, transkulturellen Bildung erworben werden und sich in unterschiedlichen sozialen Kontexten wie Betrieb, Schule, Behörden und Medien gelebt werden könne. Das bestärke ein differenziertes Bild von Muslim:innen in dieser Gesellschaft und die Bereitschaft, nicht Probleme als allgemeinen Ausweis muslimischer Identität wahrzunehmen. Eine Berichterstattung nicht-muslimischer Medienarbeiter:innen über positive Aspekte muslimischen Lebens in Deutschland müsste mit einer selbstkritischen Reflexion von Muslim:innen Hand in Hand gehen. Nur wenn beides parallel erfolge, würde sich die Wahrnehmung muslimischer Präsenz in der Gesellschaft differenzieren.

Man müsse sich jedoch bewusst sein, dass Muslim:innen, die ihre Religion und ihr Leben selbstkritisch reflektieren, sehr schnell mit dem Vorwurf, du bist kein wahrer Muslim, konfrontiert würden.

Auch bestehe die Gefahr, von der Mehrheitsgesellschaft als Kronzeuge gegen den Islam in Anspruch genommen zu werden, aber diese Debatten würden auch als Zeichen verstanden, dass Muslim:innen sich um die vielbeschworenen Probleme kümmern, diese nicht ignorieren oder verschweigen würden, sondern nach Lösungen suchten.

Hoffnungen und Erwartungen

In der abschließenden Gesprächsphase war die Prognosekompetenz des Podiums gefragt. Die Vorstellung wurde ins Gespräch gebracht, wenn wir uns in zehn Jahren in dieser Konstellation wiedertreffen, ob dann die Beheimatung von Muslim:innen in Deutschland Realität sei oder bleibe sie Illusion.

Die Diskussionen über Beheimatung hätten sich bis dahin erledigt war die erste Einschätzung. Konstatiert werden könne eine Selbstverständlichkeit muslimischen Lebens in Deutschland. Muslim:innen seien nicht mehr die Fremden im Land, sie hätten in der Gesellschaft den erforderlichen Raum und die Möglichkeit, ihren Glauben in Deutschland zu leben. Die zweite Einschätzung war, dass muslimische Glaubengemeinschaften ihre institutionalisierte Gleichstellung rechtlich und praktisch erreicht hätten. Muslimisches Leben werde im Alltag als zugehörig und normal empfunden und nicht mehr als anders markiert. Konkretisiert wurde dieser Ausblick in Hinblick auf die Situation in Schulen. Vielfalt und Diversität wäre dann auch im Lehrerzimmer wie auch in Gremien und Konferenzen sichtbar und nicht nur auf dem Pausenhof. Mit etwas Zurückhaltung wurde zu bedenken gegeben, dass wir wahrscheinlich auch in 30 Jahren nicht alle Fragen beantwortet und alle Probleme gelöst hätten, denn die Herausforderung der Diversität sei kein Kurzzeitprojekt. Die dritte Prognose war, dass bis dahin die Formulierung und Selbstbeschreibung als deutsche Muslimin und deutscher Muslim nicht mehr als Zumutung und Widerspruch empfunden werde, sowohl von Muslim:innen, als auch von Nicht-Muslim:innen. In Anklang an eine vor einigen Jahren prominent gewordene Aussage wurde bekräftigt, Muslim:innen können das schaffen.

Resümierend wurde am Ende des Gesprächs festgehalten, dass Beheimatung ein dynamischer Prozess auf individueller und kollektiver Ebene sei, bei dem Hürden und Hindernisse zu überwinden seien. Beheimatung erfordere auch einen innermuslimischen Diskurs, um von einer bedingten Integration zu einer selbstverständlichen, aktiven Zugehörigkeit zu kommen. Sie sei

6

Muslimisch, deutsch, beheimatet: Eine Illusion oder Realität?

ein gemeinsames Projekt, jedoch vor allem eine theologische und zivilgesellschaftliche Selbstermächtigung von Muslim:innen. Es seien schon wichtige erste Schritte gegangen worden, aber darauf müssten zwingend weitere folgen.



Handreichung zum Thema
Vom Gastarbeiter zum Gastmuslim? –Gelingt die Beheimatung
als deutsche Muslim:innen?