

Universität Hamburg, Fakultät für Rechtswissenschaft

Islamismusaffine Einstellungen bei in Deutschland lebenden Muslim*innen: Zur ambivalenten Rolle der Religion und individueller Religiosität

Peter Wetzels, Katrin Brettfeld

Forschungsmonitoring
Forschungsprojekte im Profil



Zusammenfassung

Es werden Ergebnisse der Befragung einer repräsentativen Stichprobe von $n = 1255$ Muslim*innen vorgestellt, die im Rahmen der Studie „Menschen in Deutschland 2022“ durchgeführt wurde. Im Zentrum steht die Frage, welcher Stellenwert der individuellen Religiosität für die Erklärung islamistischer Einstellungen zukommt. Unter hoch religiösen Muslim*innen ist die Rate eindeutig islamistisch eingestellter Personen mit 18.7 % gegenüber dem Durchschnittswert von 8.2 % zwar deutlich erhöht. Die weit überwiegende Mehrzahl der hoch religiösen Muslim*innen zeigt indessen keine islamistisch-extremistischen Einstellungen. Die Ausprägung des Zusammenhangs zwischen dem Grad der individuellen Religiosität und der Verbreitung islamistischer politischer Einstellungen ist in verschiedenen Teilgruppen der Muslim*innen zudem sehr unterschiedlich und hängt vor allem von der Art des jeweiligen religiösen Orientierungsmusters ab. Solche Orientierungsmuster betreffen Einstellungen gegenüber religiösen Regeln, die Rigidität der Handhabung hier bestehender Ge- und Verbote, aber auch Haltungen zur Modernisierung des Islam. Es lassen sich empirisch vier Gruppen mit unterschiedlichen religiösen Orientierungsmustern klar erkennen: fundamentale (9.7%), orthodoxe (37.8 %) sowie liberale Orientierungsmuster und als vierte Gruppe die wenig regelorientierten, Gering-religiösen Muslim*innen (11.7 %).

Die Verbreitung islamistischer Einstellungen zwischen diesen vier Gruppen unterscheidet sich ganz erheblich. Bei fundamental Orientierten liegt sie mit 31.5 % am höchsten, bei den Orthodoxen mit 13.5 % in einem Mittelbereich, während Liberale mit 0.5 % und Gering-religiöse mit 0 % (nahezu) keine islamistischen Einstellungen aufweisen. Weiter sind auch die Effekte der individuellen Religiosität auf die Wahrscheinlichkeit der Etablierung islamistischer Einstellungen von der Zugehörigkeit zu einer dieser vier Gruppen abhängig. Hohe Religiosität geht vor allem im Falle fundamentaler Orientierungsmuster mit einer erheblichen Steigerung des Risikos islamistischer Einstellungen einher. Im Falle der liberalen oder der gering religiösen Orientierungsmuster ist dies gar nicht der Fall, bei den orthodoxen nur in einem deutlich verringertem Maße.

*Darüber hinaus zeigt sich, dass die Zusammenhänge zwischen Religiosität, religiösen Orientierungsmustern einerseits und islamistischen Einstellungen andererseits nicht auf soziale Ausgrenzungs- und Marginalisierungserfahrungen von Muslim*innen zurückzuführen sind. Zwar tragen soziale Ausgrenzungserlebnisse bei davon betroffenen Muslim*innen zu einer erhöhten Wahrscheinlichkeit der Entwicklung islamistischer Einstellungen bei. Die Effekte der religiösen Orientierungsmuster und der Religiosität bleiben jedoch davon unabhängig zusätzlich bestehen.*

*Insgesamt sind damit die Wirkungen einer starken religiösen Bindung im Hinblick auf politisch-extremistische Einstellungen durchaus ambivalent. Es ist daher davor zu warnen, sehr religiöse Muslim*innen unter einen Generalverdacht mit Blick auf Islamismus oder gar politische Gewaltbereitschaft zu stellen, da dies zu genau den Ausgrenzungs- und Marginalisierungserfahrungen beitragen kann, die zu einem vermehrten Rückzug aus einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft und zur Radikalisierung führen können.*

Stichworte

Menschen in Deutschland | islamistische Einstellungen | Religiosität | religiöse Orientierungsmuster | Rigidität | Fundamentalismus | Marginalisierung | Diskriminierung



Einleitung

Wie die in diesem Band bereits dargelegten Befunde der Einstellungsbefragungen der UHH im Rahmen von MOTRA gezeigt haben (Brettfeld et al. in diesem Band), ist zwar auf der Einstellungsebene keine Zunahme islamismusaffiner Einstellungen innerhalb der in Deutschland lebenden Bevölkerung im Vergleich von 2021 und 2022 zu verzeichnen. Allerdings ist das Ausmaß eindeutig islamistischer Einstellungen mit 8.2 %, und zusätzlich noch eine Offenheit in diese Richtung bei 26.1 % der in Deutschland lebenden Muslim*innen

in einer Größenordnung zu registrieren, die ein durchaus relevantes spezifisches Problem im Bereich der politisch-religiös motivierten, extremismusaffinen Einstellungen bei Muslim*innen in Deutschland markiert.

Zwar stellen politisch extremistisch eingestellte Muslim*innen in Deutschland eine Minderheit dar, und alleine wegen der Populationsanteile erscheint der Rechtsextremismus in quantitativer Hinsicht als relevanter. Gleichwohl ist es wichtig, sich der Frage zuzuwenden, welche Faktoren eine religiös fundierte Radikalisierung in Richtung auf eine Ablehnung demokratischer Strukturen sowie eine Hinwendung zur Forderung nach islamisch geprägten, autoritären politischen Verhältnissen im Sinne islamistischer Positionen bei in Deutschland lebenden Muslim*innen in diesem Ausmaß begünstigen.

Es spricht vieles dafür, dass hier ein multifaktoriell bedingtes Geschehen vorliegt, bei dem vermutet wird, dass auch Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen von Muslim*innen in der hiesigen Migrationsgesellschaft relevante Einflussfaktoren für islamistische Radikalisierung darstellen (vgl. Pickel & Pickel, 2023, S. 12 f.; siehe auch Uslucan, Kaya & Söylemez, 2023). Insoweit ist es plausibel, in Islamismus einerseits und Muslimfeindlichkeit andererseits zwei Seiten derselben Medaille zu erkennen, die das konstituieren, was als „Co-Radikalisierung“ umschrieben werden kann (vgl. PISOIU & Hummel, 2014). Danach wird angenommen, dass Eskalationsspiralen sich wechselseitig verschärfender Bedrohungswahrnehmungen auch für die Ausprägung von Islamismus eine wichtige Rolle spielen (vgl. Ebner, 2017; Lindemann & Stolz, 2021).

Nicht zureichend geklärt ist indessen, welcher Stellenwert bei den radikalisierten Muslim*innen in Deutschland der Religion selbst, das heißt den Inhalten religiöser Überzeugungen zum Ersten, religiösen Bindungen im Sinne der persönlichen Gläubigkeit und der Relevanz von Religion im eigenen Alltag zum Zweiten sowie dem spezifischen Religionsverständnis im Sinne der Rigidität des Umgangs mit religiösen Normen, auf Religion bezogenen Ge- und Verboten und darin eingebetteten Wertvorstellungen zum Dritten zukommt (vgl. Kiefer & Mücke, 2023, S. 76).

Insbesondere die Frage, inwieweit der religiösen Sozialisation und den im Zuge dessen vermittelten Wertvorstellungen eigenständige, über die Effekte

von Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen hinausgehende Wirkungen zukommen, wird in der Literatur kontrovers behandelt und ist empirisch in Bezug auf die Situation in Deutschland nicht zureichend geklärt (vgl. zum Beispiel Aslan et al., 2018; Fleischmann, Phalet & Klein, 2011; Kiefert et al., 2018; Koopmans, 2015, 2020).

Ist eine ausgeprägte Religiosität bei Muslim*innen möglicherweise ein Schutzfaktor gegen Gewaltakzeptanz, politischen Extremismus und Formen der Intoleranz gegenüber Fremdgruppen und Minderheiten (zum Beispiel aufgrund der im Islam formulierten Aufforderungen zu sozialer Mildtätigkeit und Friedfertigkeit und der mit religiösen Bindungen oftmals verbundenen Einbindung in soziale Bezugssysteme, wie etwa Moscheegemeinden)? Oder ist die persönliche Religiosität bei Muslim*innen eher ein Risikofaktor für Intoleranz und autoritäre Tendenzen (etwa aufgrund der dem Islam inhärenten Konzeption einer fehlenden Trennung von Staat und Religion oder aufgrund religiös begründeter Exklusivitätsansprüche)? Oder liegt die Wahrheit irgendwo zwischen diesen beiden Polen?

Diesen Fragen der Bedeutung des Religiösen für die Erklärung von islamistischen Einstellungen wird im Folgenden auf Basis der Daten der Studie „Menschen in Deutschland 2022“ nachgegangen. Ein wichtiges Ziel dieser Einstellungsbefragung im Kontext von MOTRA ist zum einen die Analyse der Verbreitung politisch extremistischer Einstellungen, darunter auch islamistischen Einstellungen. Ein weiteres Anliegen ist zum anderen aber auch, Hinweise auf mögliche Hintergründe und Einflussfaktoren für solche Einstellungen zu erlangen, die Anhaltspunkte für Prävention und Intervention in diesem speziellen Feld der Radikalisierung und des politischen Extremismus bieten können (vgl. Brettfeld et al., 2021).

Die Teilstichprobe der Muslim*innen in der Studie MiD 2022

In der zweiten Welle der Studie „Menschen in Deutschland“ wurden insgesamt $n = 4\,319$ Personen erreicht. Diese entstammen drei verschiedenen Teilstichproben. $n = 2\,117$ Befragte wurden im Wege einer Zufallsziehung aus Daten der Einwohnermeldeämter erreicht. Dieses Subsample 1 ist

repräsentativ für die Gesamtbevölkerung ab 18 Jahren. Da in einer solchen bevölkerungsrepräsentativen Stichprobe die Anzahl erreichbarer Muslim*innen (ca. 6-7 % der Gesamtbevölkerung, vgl. Pfündel, Sticks & Tanis, 2021) für weitergehende Analysen zu klein wäre, wurde zusätzlich ein Oversample von $n = 1\,602$ Personen befragt, die nach einem onomastischen Screening der Daten der Einwohnermeldeämter aus muslimischen Herkunftsländern stammen. Hier konnte erwartet werden, dass zwar nicht alle, aber doch ein großer Anteil eine muslimische Religionszugehörigkeit aufweist (Subsample 2). Mit Blick auf geplante vergleichende Analysen in Bezug auf die Bedeutung von Migrationserfahrungen für die Erklärung politisch extremistischer Einstellungen wurde ein weiteres Oversample von $n = 600$ Personen befragt, die einen Migrationshintergrund unabhängig von der Frage ihrer Religionszugehörigkeit aufweisen (Subsample 3). Auch in dieser Gruppe wurde ein gewisser Anteil von Muslim*innen erwartet.

Insgesamt wurden über die genannten drei Teilstichproben in der Summe $n = 1\,255$ Personen erreicht, die sich nach eigenen Angaben einer islamischen Religion zugehörig fühlen. Diese setzen sich zusammen aus den muslimischen Befragten des Subsamples 2 ($n = 1\,046$), den über das Subsample 3 der Migrant*innen erreichten Muslim*innen ($n = 136$) sowie den in der bevölkerungsrepräsentativen Stichprobe erreichten Muslim*innen ($n = 65$).

Die nachfolgenden Analysen beziehen sich ausschließlich auf Personen mit muslimischer Religionszugehörigkeit. Zum Ausgleich stichprobenbedingter Verzerrungen wurden für diese Stichprobe spezifische Gewichtungsfaktoren bestimmt. Diese stellen sicher, dass diese Teilstichprobe die soziodemografischen Merkmale adäquat widerspiegelt, wie sie sich auch in der in Deutschland lebenden Bevölkerung mit muslimischer Religionszugehörigkeit finden (vgl. zu weiteren Details der Stichprobenziehung und der Methodik insgesamt Fischer et al., 2023).

Etwas mehr als die Hälfte (52.3 %) der Befragten dieser Stichprobe sind männliche Muslime. 53.6 % sind zwischen 18 und 39 Jahre alt, etwas über ein Drittel (35.6 %) zwischen 40 und 59 Jahre und 10.8 % sind 60 Jahre und älter. Das Durchschnittsalter liegt bei $MW = 40.4$ Jahren. Knapp die Hälfte (49.5 %) weist einen niedrigen Bildungsabschluss auf (höchstens

Hauptschulabschluss oder vergleichbare Abschlüsse). Etwas mehr als ein Viertel (27.0 %) verfügt über ein Abitur oder einen vergleichbaren schulischen Abschluss.

73.0 % der Befragten sind selbst nach Deutschland zugewandert. Knapp ein Viertel (23.8 %) wurde bereits in Deutschland geboren, gehört also der zweiten oder einer noch späteren Migrantengeneration an. Nur 3.1 % weisen keinen Migrationshintergrund auf.

Wie bereits im Beitrag von Brettfeld et al. (in diesem Band) gezeigt, ist der Anteil der muslimischen Befragten, die klar islamistische Einstellungen aufweisen mit 8.2 % im Jahr 2022 tendenziell etwas – aber nicht signifikant – geringer als im Vorjahr. Eine signifikante Zunahme findet sich allerdings im Bereich jener Personen, die islamistischen Positionen zumindest teilweise offen gegenüberstehen. Deren Anteil liegt im Jahr 2022 mit 26.1 % signifikant höher als im Vorjahr mit 20.0 %. Jedoch gilt auch im Jahr 2022 weiterhin, dass die weit überwiegende Mehrheit der befragten Muslim*innen (65.6 %) gar nicht islamistisch oder islamismusaffin eingestellt ist.

Individuelle Religiosität, religiöse Orientierungsmuster und islamistische Einstellungen

Im Hinblick auf mögliche Zusammenhänge zwischen der persönlichen Religiosität und islamistischen Einstellungen werden im Folgenden zunächst bivariat sowohl die individuelle Religiosität, das heißt die Intensität individueller religiöser Bindungen, als auch die Ausprägungen wesentlicher Inhalte religiöser Überzeugungen in den Blick genommen.

Bei Letzteren werden die Zustimmung zu Verheißungen und Glaubensüberzeugungen erhoben sowie die Einstellung zu religiösen Regeln, nach denen über die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslim*innen befunden beziehungsweise nach denen Verstöße gegen religiös begründete Normen sanktioniert werden, wie etwa mit dem Ausschluss aus der Religionsgemeinschaft. Frühere Studien haben bereits zeigen können, dass Zusammenhänge zwischen politisch-islamistischen Einstellungen und religiös-fundamentalistischen Überzeugungen bestehen (Brettfeld &

Wetzels, 2007; siehe auch Koopmans, 2015, 2020). Hohe religiöse Bindungen im Sinne individueller Gläubigkeit und einer hohen Relevanz von Religion finden sich indessen sowohl bei fundamental orientierten Personen als auch bei nicht so rigide, weniger dogmatisch ausgerichteten Muslim*innen (vgl. Brettfeld & Wetzels, 2007). Insoweit erscheint es wesentlich, diese beiden Aspekte der Beziehung von Personen zu ihrer Religion – die Intensität der individuellen religiösen Bindung einerseits und die Form der spezifischen Regelhandhabung mit Blick auf deren Rigidität und darin erkennbare Exklusionstendenzen – voneinander getrennt zu betrachten (in Bezug auf die Differenzierung zwischen subjektiver Religiosität und dogmatisch-fundamentalistischer Religiosität vgl. Kalkstein, Pickel & Niendorf, 2022, S. 259 ff.; Pickel, 2022).

*Das Ausmaß der individuellen Religiosität und Gläubigkeit bei Muslim*innen*

Um die individuelle Religiosität der Befragten möglichst breit zu erfassen, wurden den Teilnehmer*innen, anknüpfend an das mehrdimensionale Modell der Religiosität von Glock (1969) und Huber (2003, 2004), insgesamt fünf Fragen gestellt.

Zur Messung der *spirituellen Dimension* der individuellen Religiosität wurden die Befragten gebeten, sich auf einer 5-stufigen Skala (von 1 = „nicht gläubig“ bis 5 = „sehr stark gläubig“) selbst zu verorten. 11.1 % geben an, „nicht gläubig“ oder „eher nicht gläubig“ zu sein. 22.4 % beschreiben sich als „eher gläubig“. Die weit überwiegende Mehrheit gibt an, „gläubig“ (52.3 %) oder „sehr stark gläubig“ (14.2 %) zu sein.

Die eigene *praktische Religionsausübung* wurde über zwei weitere Items erhoben. Zur Häufigkeit der *individuellen Religionspraxis* geben auf einer 8-stufigen Skala 28.3 % der Befragten an, mehrmals täglich zu beten. 24.2 % beten täglich oder mehrfach wöchentlich. 12.4 % beten mehrmals im Monat oder einmal pro Woche, 22.2 % monatlich oder mehrmals pro Jahr. 12.9 % erklären, niemals zu beten. Zur *kollektiven Religionspraxis* geben 19.1 % an, mindestens einmal wöchentlich eine Moschee/ein Gotteshaus aufzusuchen. 7.5 % tun dies mehrmals im Monat, 41.7 % einmal pro Monat oder mindestens jährlich. 31.7 % besuchen niemals eine Moschee/ein Gotteshaus.

Weiter wurde die *Zentralität* der Religion über zwei Items erfasst. Zum einen wurde die *subjektive Relevanz der Religion* mit der Frage erhoben „Wie wichtig ist Religion für Sie persönlich in Ihrem Alltag?“. Die Antwortoptionen auf einer 4-stufigen Skala reichten von 1 = „völlig unwichtig“ bis 4 = „sehr wichtig“. Nur 6.1 % sehen danach, obschon sie sich selbst als Muslim*innen definieren, ihre Religion im Alltag als „völlig unwichtig“ und weitere 12.2 % als „eher unwichtig“ an. Fast die Hälfte der Befragten (48.0 %) gibt an, dass die Religion für ihren Alltag „sehr wichtig“ und weitere 33.7 %, dass diese „wichtig“ sei. Als zweites Item wurde die Aussage „*Mein Glaube ist Richtschnur für alle meine Entscheidungen im Alltag*“ verwendet. Dieser Aussage stimmen 15.5 % „völlig“ und 39.5 % „eher“ zu. 45.0 % lehnten diese Aussage jedoch „eher“ oder „völlig“ ab.

Diese fünf Items wurden zu einer Skala zusammengefasst, die das Ausmaß der individuellen Religiosität abbildet. Dazu wurden alle Items zunächst einheitlich auf Werte zwischen 0 und 100 transformiert (POMPS), um daran anschließend eine Mittelwertskala über alle fünf Items bilden zu können. Eine Faktorenanalyse ergibt eine einfaktorielle Lösung, die 57.2 % der Varianz aufklärt; die interne Konsistenz der Items ist zufriedenstellend ($\alpha = .80$). Der Mittelwert dieser Skala beträgt in der vorliegenden Stichprobe $MW = 54.8$ ($SD = 22.35$).

Frauen weisen im Vergleich zu Männern eine etwas höhere Religiosität auf ($MW_w = 56.2$; $MW_m = 53.5$; $t = 2.1$, $df = 1242.5$, $p < .05$). Die Altersgruppen unterscheiden sich nicht signifikant voneinander, auch wenn jüngere Muslim*innen unter 40 Jahren ($MW = 56.2$) tendenziell etwas religiöser sind als jene im Alter zwischen 40 und 59 Jahren ($MW = 53.1$) und Personen ab 60 Jahre aufwärts ($MW = 53.7$). Für das Bildungsniveau lassen sich ebenfalls keine signifikanten Unterschiede feststellen.

Das Ausmaß der individuellen Religiosität korreliert statistisch signifikant ($r = .54$) mit dem Ausmaß islamismusaffiner Einstellungen (zur Messung islamismusaffiner Einstellungen siehe Brettfeld et al., in diesem Band). Die Höhe dieser bivariaten Korrelation ist bereits ein erster Hinweis darauf, dass die Wahrscheinlichkeit islamismusaffiner Einstellungen zwar mit zunehmender Religiosität steigt, dass aber die Ausprägung islamismusaffiner Einstellungen allein darüber nicht erklärt werden kann. Oder anders gewendet: Hohe Religiosität geht nicht

notwendig mit einer religiös begründeten Intoleranz oder politisch-islamistischer Radikalisierung einher. Es müssen offenkundig weitere Faktoren hinzutreten. Es ist jedenfalls von einer nicht unerheblichen Binnenvarianz innerhalb der Gruppe der religiösen Muslim*innen in Bezug auf die Verbreitung islamismusaffiner Einstellungen auszugehen. Dies ist mit Blick auf die Konzeption einer evidenzbasierten Prävention und Intervention von hoher Bedeutung und auch in Bezug auf die Notwendigkeit der Vermeidung dysfunktionaler Etikettierungen gläubiger Muslim*innen zu beachten.

Ergebnisse weiterer Analysen unterstreichen und präzisieren diese Feststellung: Unterteilt man die Ausprägung der Religiosität - orientiert an den absoluten Skalenwerten - in drei Stufen (0-33 = gering, >33-66 = mittel, >66-100 = hoch), dann weisen 19.2 % der Befragten eine niedrige, 45.1 % eine mittlere, und weitere 35.7 % eine hohe Religiosität auf.

Eine Analyse des Zusammenhangs von Religiosität mit islamismusaffinen Einstellungen anhand dieser dreistufigen kategorialen Einteilung zeigt, dass unter den islamistisch Eingestellten mit 77.5 % der Anteil der Befragten mit einer hohen Ausprägung individueller Religiosität am größten ist. Dies bedeutet aber auch, dass etwa ein Viertel der eindeutig islamistisch Eingestellten keine hohe Religiosität aufweist. Von den Befragten, die als offen für Islamismus eingestuft wurden, weist etwas mehr als die Hälfte (53.4 %) eine hohe Religiosität auf. In der Teilgruppe derer, die islamistische Einstellungen vollständig ablehnen, finden sich demgegenüber nur 21.1 % hoch religiöse Muslim*innen.

Tabelle 1 illustriert diesen Zusammenhang nochmals mit Blick auf die Frage, wie hoch der Anteil islamistisch eingestellter Personen in den drei Gruppen der Intensität individueller Religiosität ist. Hier zeigt sich: Von den hoch religiösen Muslim*innen lehnen 40.5 % islamistische Einstellungen ab. Weitere 40.8 % sind offen für islamistische Einstellungen und mit 18.7 % ist die Rate eindeutig islamistisch eingestellter Personen innerhalb dieser Gruppe zwar weit überdurchschnittlich hoch, gleichzeitig bildet diese Gruppe aber auch hier eine klare Minderheit.

Tabelle 1

Ausmaß individueller Religiosität und Ausprägungsgrade islamismusaffiner Einstellungen (3-stufig kategorial bestimmt)

islamismusaffine Einstellungen	Religiosität			Gesamt (n = 1 151)
	niedrig (n = 234)	mittel (523)	hoch (n = 394)	
Ablehnung	94.2 %	71.7 %	40.5 %	65.7 %
offen für Islamismus	5.4 %	24.4 %	40.8 %	26.1 %
islamistisch	0.4 %	3.9 %	18.7 %	8.2 %
Gesamt				100.0 %

Anmerkung: Berechnung auf Basis gewichteter Daten; in der Tabelle dargestellt sind Spaltenprozent

Insoweit ist festzuhalten: Islamistische Einstellungen sind nicht unabhängig von der Intensität der persönlichen Religiosität. Mit steigender individueller Religiosität steigt auch die Rate islamistisch eingestellter Personen. Aber auch im Falle hoher individueller Religiosität ist die absolute Mehrheit von 81.3 % nicht islamistisch eingestellt. Selbst wenn die Offenheit für islamistisches Gedankengut mit einbezogen wird, findet sich auch unter den hoch religiösen Muslim*innen eine Rate von etwa 40 %, die keinerlei islamismusaffine Tendenzen zeigen. Insofern ist zu fragen, welche Aspekte der Religion beziehungsweise der Religiosität weitere Differenzierungen in Bezug auf die Verbreitung islamistischer Einstellungen gestatten.

*Die Rolle dogmatischer religiöser Haltungen:
Religiöse Orientierungsmuster bei Muslim*innen*

Dem Islam – wie auch den meisten anderen Religionen – ist a priori weder eine generelle politisch extremistische, eine andere Menschen exkludierende Tendenz noch eine umfassende, nur Toleranz gegenüber Fremden oder Minderheiten fördernde Qualität zu eigen (vgl. zum Beispiel Akkılıc, 2022, S. 780). Diese These wurde bereits in zahlreichen Untersuchungen und religionswissenschaftlichen Arbeiten untermauert (vgl. Brettfeld & Wetzels, 2007, S. 55; Aslan et al., 2018) und ist auch mit obigen Befunden zum Zusammenhang zwischen individueller Religiosität und islamismusaffinen Einstellungen gut in Einklang zu bringen.

Abseits der über die Intensität der spirituellen Dimension, die kollektive und individuelle Religionspraxis sowie die Zentralität der Religion im eigenen Alltag gemessenen individuellen Religiosität sind auch die Inhalte der auf die jeweilige Religion zurückgeführten Wertvorstellungen, Regeln und Praktiken in Bezug auf das alltägliche Zusammenleben mit Menschen relevante Merkmale, die sich zwischen religiösen Menschen durchaus unterscheiden können.

Bei hoher religiöser Bindung kann beispielsweise die Frage, welche Relevanz bestimmten Geboten beigemessen wird, durchaus unterschiedlich beantwortet werden. Auch ist es möglich, dass eine hohe religiöse Bindung mit einer unterschiedlichen Bereitschaft verbunden sein kann, die Lehren der Religion und die Handhabung heiliger Schriften in ihrer Auslegung an die Gegebenheiten moderner Gesellschaften anzupassen oder eben nicht. Solche Inhalte können unter Umständen auch politische Relevanz entfalten, indem sie Einstellungen und Haltungen der Individuen im sozialen Umgang auch jenseits religiöser Rituale und Praktiken mit beeinflussen.

Inwieweit Gläubige den mit einer Religion verknüpften Werten und Normen folgen und welche Bedeutung sie diesen beimessen, kann bei gleicher Intensität der individuellen Gläubigkeit sehr divergieren (vgl. Brettfeld & Wetzels, 2007 in Bezug auf Muslim*innen; für christliche Bekenntnisse vgl. zum Beispiel Pickel, 2022; siehe auch Janzen & Ahrens, 2022 in Bezug auf die Relevanz der Ausrichtung der Religion bei jungen nichtmuslimischen Menschen in Deutschland im Hinblick auf Autoritarismus sowie Islam- und Muslimfeindlichkeit).

Um die Inhalte religiöser Überzeugungen unabhängig von der individuellen Religiosität bestimmen und messen zu können, wurden die Relevanz der Befolgung mit dem Islam assoziierter religiöser Vorschriften im Alltag sowie der Glaube an zentrale religiöse Verheißungen im Sinne einer Selbstverpflichtung auf ausgewählte Kernelemente des Islam als Form der Orthodoxie erfasst und über drei Items operationalisiert: die individuelle Bedeutung der Befolgung von Fastenregeln; das Ausmaß, in dem der Koran als wahre Offenbarung Gottes angesehen wird, sowie die Intensität der Überzeugung, als rechtschaffene*r Muslim*in nach dem Tod ins Paradies zu gelangen (vgl. Abbildung 1, Items 1 bis 3).

Von diesem Aspekt der Orthodoxie abzugrenzen sind Einstellungen zu Praktiken und Regeln, die unter anderem dazu dienen, andere Mitglieder der eigenen Religionsgruppe zu kontrollieren, zu bewerten und unter bestimmten Bedingungen gegebenenfalls auch auszuschließen. Solche religiös legitimierten Regeln und Normen können unterschiedlich rigide ausfallen. Es können sich darunter beispielsweise Überzeugungen finden, dass im Hinblick auf die eigene Religion bestimmte absolute Wahrheiten existieren, die alle anderen zu akzeptieren hätten, wenn sie der Religionsgemeinschaft angehören wollen. Weiter spielen hier auch Überzeugungen von einer umfassenden Überlegenheit der durch eine solche dogmatische Sicht geprägten eigenen Religion eine Rolle.

Solche Haltungen kennzeichnen sich – im Gegensatz zu einer auf das Individuum selbst bezogenen Orthodoxie im Sinne der persönlichen Verpflichtung zur Befolgung religiöser Regeln – vor allem dadurch, dass nicht nur die Person selbst diesen Regeln folgt und diese für sich für richtig hält, sondern dass auch gegenüber anderen Personen der muslimischen Gemeinschaft auf deren Einhaltung insistiert wird. Dazu gehört unter anderem das Bestehen auf einer streng wortgetreuen Gültigkeit religiöser Schriften und die Ablehnung alternativer Interpretationen und Modernisierungsbestrebungen, denen unter Verweis auf die historisch überdauernde Gültigkeit heiliger Texte eine kategorische Absage erteilt wird. Solche Veränderungen beziehungsweise die solche fordernden Personen werden quasi „verdammt“. Derartige dogmatische Auffassungen und Überzeugungen werden von uns als Aspekte fundamentaler Orientierungen eingeordnet.

Die Ausprägung solch fundamentaler Orientierungen wurde über fünf Items erfasst (vgl. Abbildung 1, Items 4 bis 8). Sie enthalten Aussagen, wie beispielsweise *„Wer die Lehren des Islam nicht wörtlich befolgt, ist kein echter Muslim“* oder *„Menschen, die den Islam modernisieren, zerstören die wahre Lehre“*. Die Befragten konnten den Grad ihrer Zustimmung zu diesen Aussagen jeweils auf einer 4-stufigen Skala angeben (von 1 = „stimme gar nicht zu“ bis 4 = „stimme völlig zu“).

Im Wege einer latenten Klassenanalyse (LCA) wurden Muster des Antwortverhaltens der Befragten – als Kombinationen der Angaben zu diesen

insgesamt sieben Items zu orthodoxen und fundamentalen Haltungen – untersucht (für ein ähnliches Vorgehen vgl. Brettfeld & Wetzels, 2007).

*Bei der hier eingesetzten Analyse­methode (LCA) handelt es sich um ein multivariates Verfahren zur Identifikation von Gruppenzugehörigkeiten. Es wird geprüft, inwieweit Personen sich aufgrund eines latenten kategorialen Merkmals (hier die Zugehörigkeit zu einer Gruppe mit einem spezifischen religiösen Orientierungsmuster), das selbst nicht direkt messbar ist, unterscheiden. Dieses latente Merkmal wird zwar nicht direkt erfasst, aber in einer Mehrzahl unterschiedlicher messbarer Indikatoren und deren Zusammenwirken zum Ausdruck gebracht. Auf dieser Grundlage lassen sich Muster identifizieren. Personen lassen sich mit Blick auf die Auftretenswahrscheinlichkeit solcher Muster unterscheiden und daher verschiedenen Subgruppen zuordnen (vgl. dazu Lazarsfeld & Henry, 1968; Gollwitzer, 2020). Es werden dabei unterschiedliche Modelle (unter anderem verschiedene Varianten möglicher Muster beziehungsweise Klassen) geprüft. Für jedes dieser Modelle werden jeweils die Wahrscheinlichkeiten der individuellen Klassenzugehörigkeiten der Proband*innen geschätzt. Diese Modelle, die iterativ optimiert werden, werden zum Abschluss auf ihre Passung mit den gegebenen Daten mittels einschlägiger Fitmaße geprüft. Vorliegend wurde für diese Analyse das Softwarepaket Latent Gold verwendet (vgl. Vermunt & Magidson, 2003).*

*Die LCA wurde auf Basis eines gepoolten Datensatzes durchgeführt, der alle muslimischen Befragten aus der ersten und zweiten Welle der Studie „Menschen in Deutschland“ (MiD 2021 und MiD 2022) umfasste. Anhand einer solchen gepoolten, erheblich größeren Stichprobe sind zum einen stabilere Befunde zu erzielen. Zum anderen werden so auch Veränderungsmessungen über die Zeit auf Basis gleichartiger Kategorisierungsprozesse möglich. Vorliegend werden die Verteilungen der Werte für die verwendeten Indikatoren in den identifizierten Mustern/Gruppen in Bezug auf die gewichtete Stichprobe der befragten Muslim*innen aus dem Jahr 2022 beschrieben.*

Im Ergebnis lassen sich vier Gruppen gut differenzieren, die jeweils klar abgrenzbare Muster der Einstellungen zu religiösen Regeln und Verheißungen sowie zum Umgang mit Modernisierung und Vielfalt erkennen lassen. Diese werden von uns als religiöse Orientierungsmuster bezeichnet. In Abbildung 1 sind für diese vier religiösen Orientierungsmuster die Mittelwerte für die drei Items zur Orthodoxie und die vier Items zu fundamentalen Haltungen dargestellt.

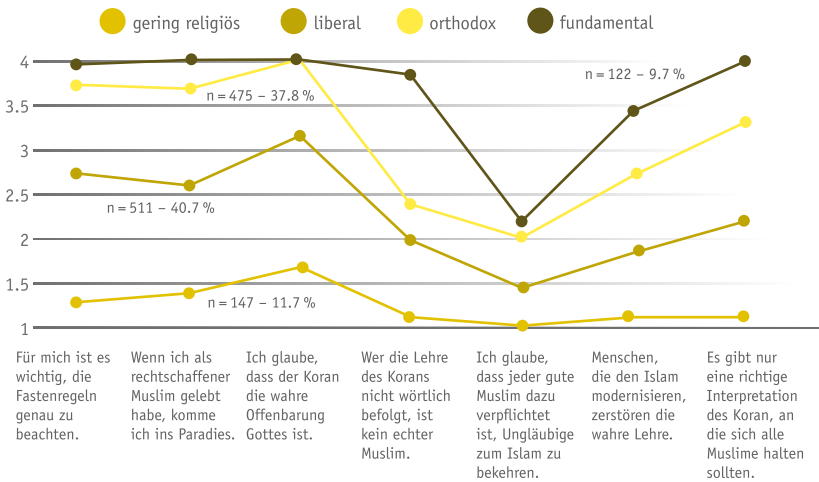


Abbildung 1: Latente Klassenanalyse religiöser Orientierungsmuster: Gruppengrößen und Verlauf der Mittelwerte in den vier identifizierten Gruppen.

Gruppe 1 umfasst n = 147 Personen (11.7 % der Befragten). Diese stimmen Aussagen, die mit dem Islam assoziierte religiöse Vorschriften thematisieren, gar nicht oder eher nicht zu. Auch Aussagen, die sich auf fundamentale Haltungen beziehen, werden eindeutig abgelehnt. Die Mittelwerte bleiben unter dem Wert von 1.5. Diese Gruppe lässt sich als wenig regelorientiert, wenig dogmatisch oder auch – angesichts ihrer sehr niedrigen Akzeptanz und Relevanz der Befolgung religiöser Regeln – als „gering religiös“ bezeichnen.

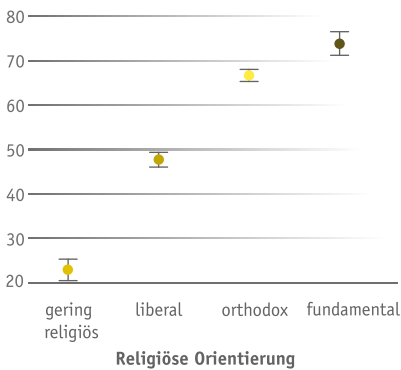
Gruppe 2 ist mit $n = 511$ Befragten (40.7 %) deutlich größer. Diese Gruppe stimmt den Aussagen zu religiösen Regeln, dem Glauben an das Paradies und der Ansicht, der Koran sei die göttliche Offenbarung, eher zu (Mittelwerte über 2.5), erteilt fundamentalen Haltungen aber ebenfalls eine deutliche Absage. Im Bereich fundamentaler Haltungen wird bei keinem Item der Wert von 2.5 überschritten. Bestrebungen, eine Modernisierung des Islam negativ zu bewerten, sind hier ebenso wenig zu erkennen wie Tendenzen der Ausgrenzung von Muslim*innen, die den Koran nicht wörtlich befolgen. Diese Gruppe zeigt insoweit liberal-religiöse oder liberal-orthodoxe Haltungen und wurde daher als „liberal“ bezeichnet.

Gruppe 3 umfasst $n = 475$ Personen (37.8 %). Befragte dieser Gruppe stimmen den religiösen Geboten und Glaubenssätzen (Items 1 bis 3) in hohem Maße zu. Allerdings stimmen Mitglieder dieser Gruppe auch einigen Items zu, die fundamentale Haltungen zum Inhalt haben. So sind Personen aus dieser Gruppe mehrheitlich gegen eine Modernisierung des Islam. Mitglieder der Eigengruppe werden hingegen nicht automatisch abgelehnt, sofern diese sich nicht streng wörtlich an den Koran halten. Damit bejaht Gruppe 3 in hohem Maße die selbstbezogenen Aussagen zu religiösen Regeln und legt den Koran traditionell aus, fordert dies aber nicht in gleichem Maße von anderen Muslim*innen. Daher wird Gruppe 3 als „orthodox“ orientiert bezeichnet.

Gruppe 4 fällt mit $n = 122$ eher klein aus (9.7 %). Die Zustimmung zu den orthodoxen religiösen Regeln ist hier ebenfalls sehr hoch. Allerdings unterscheiden sich die Mitglieder dieser Gruppe von den orthodox Orientierten der Gruppe 3 dadurch, dass sie auch Aussagen, die andere Muslim*innen ausgrenzen und fundamentale Einstellungen thematisieren, in besonders hohem Maße zustimmen. Die einzige Ausnahme bildet das Item, das die Missionierung Ungläubiger verlangt. Diese Aussage wird auch in Gruppe 4 eher abgelehnt, allerdings in geringerem Maße als in den anderen drei Gruppen. Aufgrund der Kombination der starken Vorgabe zur wörtlichen Befolgung des Koran und der damit einhergehenden Ausgrenzung anderer Gläubiger sowie der strikten Ablehnung alternativer Interpretationen und möglicher Modernisierungsbestrebungen werden die Mitglieder dieser Gruppe 4 als „fundamental“ orientiert bezeichnet.

Das Ausmaß der individuellen Religiosität unterscheidet sich zwischen diesen vier Gruppen religiöser Orientierungsmuster ganz erheblich ($F_{Welch} = 418.8$; $df = 378.1$; $p < .001$): In der Gruppe der Gering-religiösen beträgt der Mittelwert $MW = 23.3$ (vgl. Abbildung 2) und ist damit deutlich niedriger als in allen anderen Gruppen. In dieser Gruppe findet sich nur eine Person, die eine hohe Religiosität aufweist. Die liberal Orientierten finden sich mittleren Bereich der Religiosität ($MW = 48.0$). Deutlich über diesen beiden Gruppen liegen sowohl die orthodox Orientierten als auch die fundamental Orientierten. Das Ausmaß individueller Religiosität ist bei den orthodox Orientierten mit $MW = 66.9$ allerdings signifikant geringer ausgeprägt als in der Gruppe der fundamental Orientierten ($MW = 74.0$), die im Durchschnitt die höchste individuelle Religiosität aufweisen.

Mittelwerte der Religiosität nach religiösen Orientierungsmustern



Anteile klar islamismusaffin Eingestellter nach religiösen Orientierungsmustern

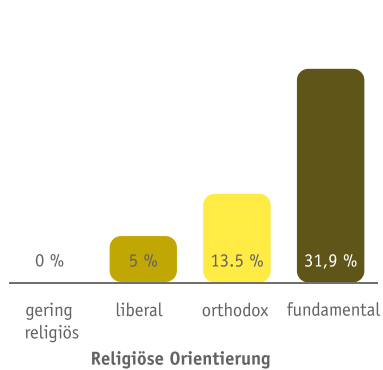


Abbildung 2: Mittelwerte und 95 % Konfidenzintervalle individueller Religiosität und Raten klar islamistisch Eingestellter nach Art des religiösen Orientierungsmusters

Ganz deutliche Unterschiede zwischen den religiösen Orientierungsmustern ergeben sich auch hinsichtlich der Raten islamistisch eingestellter Personen. Sie sind unter den gering religiösen Muslim*innen gar nicht und unter jenen mit liberaler Orientierung nur zu 0.5 % vertreten. Überdurchschnittlich fällt der Anteil islamistisch Eingestellter hingegen in der orthodoxen Gruppe mit 13.5 % aus. Von den fundamental orientierten Muslim*innen ist knapp ein Drittel (31.9 %) eindeutig islamistisch eingestellt. Diese Differenzen der Raten sind statistisch hoch signifikant ($p < .001$).

Im Ergebnis zeigt sich damit ein deutlicher Zusammenhang zwischen den religiösen Orientierungen und dem Auftreten islamistischer Einstellungen. Die Binnenvarianz islamistischer Einstellungen innerhalb der Gruppe der sehr religiösen Muslime geht demnach – zumindest teilweise – zurück auf die Rigidität der Befolgung religiöser Regeln und eine daran anknüpfende Tendenz, andere Gläubige zu sanktionieren und aus der eigenen Glaubensgemeinschaft auszuschließen.

Die Analysen zeigen aber weiter, dass auch eine fundamentale Orientierung zur Erklärung islamistischer Einstellungen offensichtlich nicht ausreicht. Immerhin weisen 68.1 % der fundamental orientierten Muslim*innen keine eindeutig islamistischen Haltungen auf. Insoweit verbietet sich eine Gleichstellung von Fundamentalismus und Islamismus – der sich in der hier vertretenen Lesart durch eine Übertragung religiöser Regeln und Wertungen in den Bereich des Politischen und der Gestaltung staatlicher Strukturen auszeichnet – nicht nur konzeptionell, sondern sie erfährt auch empirisch keine Abstützung.

Multivariate Analyse der Effekte individueller Religiosität und religiöser Orientierungsmuster auf islamismusaffine Einstellungen

In einem nächsten Schritt wurde weiter geprüft, welche Effekte für die Ausprägungen der individuellen Religiosität und die religiösen Orientierungsmuster auf islamismusaffine Haltungen zu erkennen sind, wenn beide Variablen simultan berücksichtigt und zusätzlich die Effekte von Geschlecht, Alter und Bildungsstand statistisch kontrolliert werden. Die abhängige Variable ist dabei das Ausmaß islamismusaffiner Einstellungen, hier nun gemessen über eine kontinuierliche und transformierte, von 0 bis 100 (POMPS) reichende Mittelwertskala. Insoweit sind hier auch graduelle

Abstufungen erfasst. Der Mittelwert islamismusaffiner Einstellungen liegt in diesem Fall bei $MW = 27.6$ ($SD = 21.5$).

In Modell 1 (vgl. Tabelle 2) wurden zunächst nur die Effekte von Alter, Geschlecht und Bildung auf islamismusaffine Einstellungen betrachtet. Hier zeigt sich, dass mit zunehmendem Alter und besserer Bildung die Verbreitung islamismusaffiner Einstellungen geringer wird. Unterschiede im Ausmaß islamismusaffiner Einstellungen zwischen Männern und Frauen finden sich bei Betrachtung der Mittelwerte nicht. Dieses erste Modell klärt mit $R^2 = 1.4\%$ jedoch nur wenig Varianz auf.

In Modell 2 wird neben den soziodemografischen Variablen die Ausprägung der individuellen Religiosität in die Analyse eingeführt. Die Effekte für die soziodemografischen Variablen werden dadurch kaum berührt, sowohl Richtung als auch Stärke dieser Effekte bleiben fast unverändert. Der Effekt der Religiosität auf das Ausmaß islamismusaffiner Einstellungen erweist sich als sehr hoch. Es zeigt sich der schon oben bivariat dargestellte Zusammenhang nun auch unter Kontrolle soziodemografischer Merkmale: Je höher die individuelle Religiosität, desto stärker sind islamismusaffine Einstellungen ausgeprägt. Deren Effektstärke übersteigt die Höhe der Effekte des Alters und der Bildung um das Fünffache ($\beta = .532$). Dieser Effekt bedeutet, dass die Erhöhung der individuellen Religiosität um eine Standardabweichung zu einer Erhöhung der islamismusaffinen Einstellungen um etwa elf Prozentpunkte führt.

Modell 3 berücksichtigt zusätzlich die Zugehörigkeit zu den verschiedenen religiösen Orientierungsmustern. Als Vergleichsgruppe fungiert die Gruppe der gering religiös Orientierten. Bei Einbeziehung der Effekte der religiösen Orientierungsmuster reduziert sich der Effekt der individuellen Religiosität ganz erheblich auf weniger als die Hälfte. Das heißt, persönliche religiöse Bindungen üben ihre Effekte auf islamismusaffine Einstellungen in Abhängigkeit davon aus, welche religiösen Orientierungsmuster die betreffenden Personen aufweisen beziehungsweise wie rigide ihre Religionsauffassungen sind.

Die Effekte der soziodemografischen Variablen ändern sich bei Einführung der religiösen Orientierungsmuster in das Modell 3 ebenfalls: Das Alter der Befragten hat nun keinen Effekt mehr auf das Ausmaß islamismusaffiner

Einstellungen. Dies erklärt sich durch die unterschiedliche Altersverteilung in den verschiedenen Gruppen der religiösen Orientierungen. So findet sich bei den fundamental Orientierten ein größerer Anteil unter 40-Jähriger (64.8 %) als in allen anderen Teilgruppen. Bei den Gering-religiösen beträgt deren Anteil hingegen nur 42.5 %. Auch der Anteil der Muslim*innen mit niedrigem Schulabschluss ist bei den fundamental Orientierten mit 58.4 % deutlich höher als bei den Gering-religiösen (37.6 %), was sich in dem abgeschwächten Effekt der Bildung in Modell 3 niederschlägt.

Tabelle 2

Lineare Regression islamismusaffiner Einstellungen auf individuelle Religiosität und religiöse Orientierungsmuster (standardisierte Regressionskoeffizienten (β))

	Modell 1	Modell 2	Modell 3	Modell 4
Alter	-.102 ***	-.073 **	n.s.	
Geschlecht (1 = männlich)	n.s.	n.s.	n.s.	
Bildung (1 = Abitur)	-.097 ***	-.094 ***	-.054 *	
Haupteffekte:				
Individuelle Religiosität		.532 ***	.236 ***	
Rel. Orientierung (0 = gering religiös)				
Liberal			.208 ***	
Orthodox			.495 ***	
Fundamental			.445 ***	
Interaktionseffekte (Religiöse Orientierung * Religiosität)				
Liberal				.274 *
Orthodox				n.s.
Fundamental				.653 ***
F	6.3 ***	117.0 ***	106.1 ***	77.2 ***
korrigiertes R ²	1.4%	29.5%	39.9%	40.8%

Anmerkungen: Die Berechnungen erfolgten nur auf Basis der n = 1 108 Fälle, in denen alle in den Modellen 1-4 enthaltenen Variablen gültige Werte aufweisen; * = $p < .05$; ** = $p < .01$; *** = $p < .001$

Weshalb sich in diesem Modell auch für die Gruppe der orthodox Orientierten ein vergleichbar hoher Effekt ($\beta = .495$) wie für fundamental orientierte Muslim*innen ($\beta = .445$) findet, erklärt sich bei Betrachtung des Modells 4. Hier sind die Interaktionseffekte der religiösen Orientierung mit der Religiosität dargestellt. Für die orthodox Orientierten ergibt

sich kein solcher Effekt (der Interaktionseffekt ist nicht signifikant), was bedeutet, dass das Ausmaß islamismusaffiner Einstellungen in dieser Gruppe nicht beziehungsweise kaum durch das Ausmaß ihrer individuellen Religiosität mitbestimmt wird. Dies ist bei den fundamental Orientierten deutlich anders: In dieser Gruppe hängt das Ausmaß islamismusaffiner Einstellungen sehr stark von der individuellen Religiosität ab. Je höher diese ist, umso eher finden sich auch islamistische Tendenzen bei den fundamental orientierten Muslim*innen. Zum besseren Verständnis wird das Zusammenspiel beider Variablen – die Interaktion von individueller Religiosität und religiösen Orientierungsmustern – nochmals in Abbildung 3 grafisch illustriert.

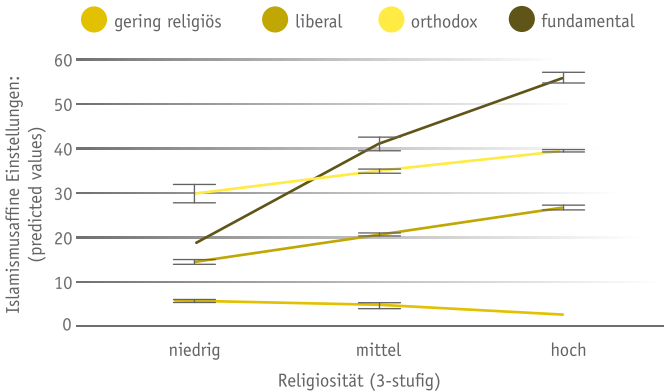


Abbildung 3: Mittelwerte islamismusaffiner Einstellung nach Religiosität und religiösen Orientierungsmustern unter Kontrolle von Alter, Geschlecht und Bildung

In Abbildung 3 ist auch die Gruppe der gering religiös Orientierten abgebildet, die im Regressionsmodell als Referenzgruppe diente. Für diese zeigt sich, dass deren ohnehin sehr geringes Ausmaß islamismusaffiner Einstellungen in keiner Weise vom Ausmaß ihrer individuellen Religiosität abhängt. Für fundamental Orientierte zeigt sich im Kontrast dazu ein sehr starker Zuwachs ihrer islamismusaffinen Einstellungen in Abhängigkeit vom Ausmaß ihre individuellen Religiosität. Dieser Effekt, der sich in dem Grad der Steigung der Geraden in obiger Abbildung manifestiert, ist bei den orthodoxen Muslim*innen deutlich geringer. Zugleich ist auch deren Niveau der Akzeptanz islamismusaffiner Einstellungen erheblich niedriger. Bei

den liberal Orientierten findet sich zwar auch ein moderater Anstieg, dieser bewegt sich aber ausschließlich im Bereich der Ablehnung (hier also im Sinne einer etwas verminderten Ablehnung islamismusaffiner Haltungen).

In der Summe ergibt sich, dass die Wirkungen der individuellen Religiosität auf das Ausmaß islamismusaffiner Einstellung bei fundamental orientierten Muslim*innen deutlich stärker ist, als das bei orthodox oder liberal orientierten Muslim*innen der Fall ist. Das Maß der individuellen Religiosität hängt von daher zwar mit islamismusaffinen Einstellungen zusammen, es wirkt aber sehr unterschiedlich auf den Bereich der politisch extremistischen Einstellungen: Die Wirkungen individueller Religiosität auf islamismusaffine Einstellungen hängt entscheidend von der Art des religiösen Orientierungsmusters ab. Bei einem erheblichen Teil der Muslim*innen stellt insoweit eine starke persönliche religiöse Bindung gerade keinen Risikofaktor im Sinne einer Zustimmung zu islamismusaffinen Einstellungen dar. Die liberal Orientierten erreichen überwiegend den Mittelpunkt der Skala nicht. Weiter ist auch zu erkennen, dass bei den Geringreligiösen das Ausmaß ihrer Spiritualität – die sich ja bei ihnen von den Bezügen zu rigiden Regeln löst – tendenziell sogar mit einer, hier freilich sehr bescheiden ausgeprägten, verstärkten Ablehnung islamismusaffiner Einstellungen verbunden ist.

Zur Bedeutung von Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen

Zur weiteren Aufklärung möglicher Hintergründe islamismusaffiner Einstellungen wird im Folgenden – ausgehend von einem anomietheoretischen, auf die General Strain Theory rekurrierenden Modell (vgl. dazu Brettfeld et al., 2021) – untersucht, wie sich der relative Stellenwert der individuellen Religiosität und der religiösen Orientierung im Hinblick auf das Risiko islamistischer Einstellungen darstellt, wenn mögliche Effekte einer Konfrontation mit sozialen Benachteiligungserlebnissen einbezogen und beachtet werden. Dabei wird zwischen dem Erleben individueller Diskriminierungserfahrungen und der Wahrnehmung kollektiver Marginalisierung der Eigengruppe differenziert.

Im Hinblick auf die Erklärung von Demokratiedistanz wie in Bezug auf die Akzeptanz politisch motivierter Gewalt konnten auf Basis der ersten wie auch der zweiten Welle der Studie „Menschen in Deutschland“ solche Effekte von Marginalisierungs- und Diskriminierungswahrnehmungen, unabhängig von Religionszugehörigkeit und Religiosität, bereits gezeigt werden (vgl. Fischer et al., 2022; Endtricht, 2023). In Bezug auf antisemitische Vorurteile konnte darüber hinaus auch speziell für die Teilgruppe muslimischer Befragter gezeigt werden, dass antisemitische Vorurteile steigende Effekte von Marginalisierungs- und Diskriminierungserfahrungen bestehen, die allerdings nicht mehr nachweisbar sind, sobald die Ausprägung von Verschwörungsmentalität und die Zugehörigkeit zu einem der religiösen Orientierungsmuster statistisch kontrolliert wurde (vgl. Fischer & Wetzels, 2023).

Es liegen ferner weitere quantitative Forschungsarbeiten vor, die darauf verweisen, dass Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen junger Muslim*innen mit einer verstärkten Hinwendung zu dogmatischen, fundamentalen religiösen Haltungen verbunden sind (Uslucan, Kaya & Söylemez, 2023, S. 309 m. w. Nachw.). Uslucan et al. (2023, S. 312) merken dazu aber zu Recht auch kritisch an, dass diese querschnittlich analysierten Zusammenhänge eher schwach ausgeprägt waren und eine kausale Verknüpfung bislang empirisch nicht belegt ist. Qualitative Studien weisen allerdings darauf hin, dass Ausgrenzungserfahrungen die Anfälligkeit für religionsbezogene Radikalisierung, speziell für salafistische Narrative, erhöhen (vgl. Uslucan 2023, S. 312 m. w. Nachw.), das heißt gegebenenfalls Auswirkungen auf die Ausgestaltung der religiösen Orientierungsmuster gewinnen können.

Angesichts divergierender und noch nicht hinreichend gesicherter Befunde stellen sich in diesem Feld aber noch weiterhin klärungsbedürftige Fragen. Diese betreffen insbesondere die Relevanz von Ausgrenzungserfahrungen für die Entwicklung fundamentaler beziehungsweise dogmatischer religiöser Haltungen und die Effekte religiöser Orientierungen auf politische Radikalisierung im Kontext einer von Ausgrenzung gekennzeichneten Lebenssituation. Diese werden in einem weiteren Analyseschritt zumindest in Teilen aufgegriffen.

In MiD 2022 wurden auch persönliche Diskriminierungserfahrungen erhoben. Die Befragten konnten auf einer 4-stufigen Skala (von 1 = „nie“ bis

4 = „oft“) angeben, inwieweit sie sich in den letzten zwölf Monaten unter anderem wegen ihrer Nationalität beziehungsweise ethnischen Herkunft, ihrer Religionszugehörigkeit oder ihrer Hautfarbe diskriminiert gefühlt hatten. Auf Basis dieser drei Items wurde eine Mittelwertskala gebildet, die mit $\alpha = .78$ eine zufriedenstellende interne Konsistenz aufweist. Der Mittelwert liegt in der hier untersuchten Stichprobe bei $MW = 2.1$ ($SD = .85$). 32.6 % der Befragten weisen einen Wert über dem absoluten Skalenmittelpunkt von 2.5 auf, das heißt, sie haben sich in den letzten zwölf Monaten mindestens „manchmal“ persönlich aus den genannten Gründen diskriminiert gefühlt.

Neben solchen direkten persönlichen Erfahrungen wurde in zwei Varianten auch die subjektive Wahrnehmung einer kollektiver Marginalisierung der Eigengruppe erhoben. Den Befragten wurden zum einen acht Aussagen vorgelegt, die zur Herstellung des Bezugs zur individuellen Eigengruppe mit dem Halbsatz *„Hier bei uns werden Menschen wie ich ...“* eingeleitet wurden. Erfasst wurden hier Benachteiligungen oder soziale Ausgrenzungen wie zum Beispiel *„... von Behörden respektlos behandelt“*, *„... bei Sozialleistungen benachteiligt“* oder *„... von anderen oft gering geschätzt“*. Die Antwortmöglichkeiten reichen von 1 = „stimme gar nicht zu“ bis 4 = „stimme völlig zu“. Auf Grundlage dieser acht Items wurde eine Mittelwertskala gebildet. Diese weist eine hohe interne Konsistenz auf ($\alpha = .89$). Der Mittelwert liegt bei $MW = 2.38$ ($SD = .72$). Über dem absoluten Mittelpunkt der Skala von 2.5, also im Bereich der expliziten Zustimmung, liegen 41.3 % der muslimischen Befragten, die sich damit als Zugehörige einer Gruppe von Menschen einordnen, die in unserer Gesellschaft in mannigfacher Hinsicht benachteiligt werden.

Darüber hinaus wurde zum anderen über drei Items erhoben, inwieweit die Befragten in Deutschland speziell auf Menschen mit muslimischer Religionszugehörigkeit bezogene Benachteiligungen subjektiv wahrnehmen. Die Formulierungen lauten hier: *„In Deutschland werden gläubige Muslime häufig von anderen abgelehnt“*, *„In Deutschland werden Kinder muslimischer Eltern oft ausgegrenzt“* und *„Im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften werden Muslime in Deutschland viel schlechter behandelt“*. Die Antwortmöglichkeiten reichen von 1 = „trifft überhaupt nicht zu“ bis 4 = „trifft voll und ganz zu“. Die Skala weist mit $\alpha = .88$ gleichfalls eine gute interne Konsistenz auf. Der Mittelwert liegt bei $MW = 2.53$ ($SD = .85$).

54.7 % der Befragten weisen Werte auf, die über dem absoluten Skalenmittelpunkt von 2.5 liegen. Sie empfinden die Situation in Deutschland also überwiegend so, dass speziell muslimische Gläubige und deren Kinder benachteiligt werden.

Ein bivariater Vergleich der Mittelwerte dieser drei Ausgrenzungserfahrungen zwischen den vier religiösen Orientierungsmustern lässt klare, statistisch signifikante Unterschiede erkennen. Das gilt für individuelle Diskriminierungserlebnisse ($F_{[3; 1253]} = 8.89, p < .001$), für kollektive Marginalisierungswahrnehmungen allgemein ($F_{[3; 1251]} = 10.74, p < .001$) wie auch für die Wahrnehmung der Marginalisierung von Muslim*innen in Deutschland ($F_{[3; 1230]} = 11.45, p < .001$). Regelmäßig finden sich für Liberale und Gering-religiöse dabei die niedrigsten Ausprägungen im Vergleich zu den beiden anderen Gruppen.

Tabelle 3 illustriert dies mit Blick auf die Raten der Befragten, die in Bezug auf die jeweilige Art der sozialen Ausgrenzung Werte über dem absoluten Skalenmittelpunkt (>2.5) aufweisen, die sich also in diesem Sinne mit solchen Ausgrenzungen klar konfrontiert sehen. Auch diese Raten unterscheiden sich statistisch signifikant zwischen den religiösen Orientierungsmustern. Insbesondere für die Wahrnehmung der Marginalisierung von Muslim*innen in Deutschland sind die Raten bei orthodox und fundamental Orientierten im Vergleich zu den Gering-religiösen sowie den eher liberal Orientierten ganz deutlich erhöht.

Tabelle 3

Prozentraten sozialer Ausgrenzungswahrnehmungen (Skalenwert >2.5) in drei verschiedenen Formen nach religiösen Orientierungsmustern

	religiöse Orientierungsmuster					χ^2
	gering religiös	liberal	orthodox	fundamental	Gesamt	
	(n=147)	(n=511)	(n=475)	(n=122)	(n=1 255)	
individuelle Diskriminierung	27.9 %	27.0 %	38.1 %	39.3 %	32.5 %	17.9 ***
kollektive Marginalisierung	40.1 %	32.5 %	50.2 %	43.4 %	41.2 %	32.0 ***
Marginalisierung von Muslim*innen in Deutschland	46.3 %	49.9 %	59.9 %	64.7 %	54.7 %	18.8 ***

Anmerkungen: * = $p < .05$; ** = $p < .01$; *** = $p < .001$

Allerdings zeigt obige Tabelle auch, dass in allen vier Teilgruppen religiöser Orientierung soziale Ausgrenzungswahrnehmungen eine enorme Verbreitung haben.

Im Wege einer hierarchischen OLS-Regression wurde abschließend geprüft, inwieweit nach statistischer Kontrolle sozialer Ausgrenzungserfahrungen die Effekte der religiösen Orientierungsmuster sowie der individuellen Religiosität auf islamismusaffine Einstellungen weiterhin nachweisbar sind beziehungsweise ob solche Einstellungen sich zumindest teilweise oder gar primär auf soziale Ausgrenzungsprozesse zurückführen lassen, die insbesondere traditionell religiöse Muslim*innen, wie sie in den Gruppen der orthodox und der fundamental Orientierten zu finden sind, in ihrer Umgebung deutlich vermehrt erleben.

Modell 1 bestätigt insofern, dass vor allem die Wahrnehmung einer kollektiven Marginalisierung von Muslim*innen in Deutschland mit einer signifikanten Erhöhung der Ausprägung islamismusaffiner Einstellungen verbunden ist (vgl. Tabelle 4). Die Steigerung um eine Standardabweichung geht nach Kontrolle der soziodemografischen Merkmale mit einer Erhöhung der islamismusaffinen Einstellungen um 4.3 Prozentpunkte einher.

Modell 2 zeigt die schon aus den vorherigen Analysen bekannte hohe Varianzaufklärung eines Modells, das neben soziodemografischen Merkmalen auch individuelle Religiosität und die Wirkungen der religiösen Orientierungsmuster einbezieht.

Modell 3 ergänzt die Feststellungen aus den zuvor durchgeführten Analysen dahingehend, dass die Ausprägungen der drei Formen sozialer Ausgrenzungserfahrungen nach wie vor statistisch signifikante Effekte aufweisen. Die eigenständigen Effekte vor allem der religiösen Orientierungsmuster wie auch der individuellen Religiosität werden durch die Beachtung dieser Größen jedoch nicht nennenswert verändert. Das bedeutet, dass die Effekte von religiösen Orientierungsmustern und individueller Religiosität auf islamismusaffine Einstellungen nicht durch mit Religiosität und religiösen Orientierungsmustern verbundene Ausgrenzungserfahrungen zu erklären sind.

Tabelle 4

Hierarchische OLS-Regression islamismusaffiner Einstellungen auf soziale Ausgrenzungswahrnehmungen, individuelle Religiosität und religiöse Orientierungsmuster (standardisierte Regressionskoeffizienten (β))

	Modell 1	Modell 2	Modell 3
Alter	-.073 *	n.s.	n.s.
Geschlecht (1=männlich)	n.s.	n.s.	.048 *
Bildung (1=Abitur)	-.093 ***	-.052 *	-.050 *
Wahrnehmung sozialer Ausgrenzung:			
Individuelle Diskriminierung	n.s.		-.075 **
Kollektive Marginalisierung	.083 *		.082 **
Marginalisierung v. Muslim*innen in D	.208 ***		.143 ***
Religiosität:			
Individuelle Religiosität		.235 ***	.236 ***
Rel. Orientierung (0=gering religiös)			
Liberal		.209 ***	.208 ***
Orthodox		.498 ***	.469 ***
Fundamental		.446 ***	.436 ***
F	16.5 ***	106.2 ***	83.0 ***
korrigiertes R ²	7.8%	40.0%	42.7%

Anmerkungen: Die Berechnungen erfolgten nur auf Basis der n = 1 104 Fälle, in denen alle in den Modellen 1-3 enthaltenen Variablen gültige Werte aufweisen; * = $p < .05$; ** = $p < .01$; *** = $p < .001$

Zusammenfassung und erste Schlussfolgerungen

Auf Basis der Daten der Studie „Menschen in Deutschland 2022“ ist festzustellen, dass sich die Ausprägungen islamismusaffiner Einstellungen in verschiedenen Teilgruppen der Muslim*innen systematisch und deutlich unterscheiden. Bei Muslim*innen mit eher rigiden, dogmatischen Vorstellungen von Religion lässt sich eine deutlich stärkere Akzeptanz islamistischer Einstellungen finden.

In dieser Teilgruppe, die insgesamt etwas weniger als die Hälfte der Muslim*innen ausmacht, ist weiter festzustellen, dass eine hohe individuelle Religiosität mit vermehrter Akzeptanz von islamistischem Gedankengut einhergeht. Bei liberal orientierten und bei wenig religiös orientierten Muslim*innen ist ein solcher Zusammenhang nicht festzustellen.

Weiter gilt, dass die Zusammenhänge zwischen religiösen Orientierungsmustern und islamismusaffinen Einstellungen wie auch die Effekte einer starken religiösen Bindung auf islamismusaffine Einstellungen nicht auf die Effekte der Konfrontation mit kollektiver Marginalisierung und individuellen Ausgrenzungserfahrungen zurückzuführen sind.

Deutlich gezeigt werden konnte, dass bei liberalen und religiös wenig dogmatischen Muslim*innen, die andere Muslim*innen nicht ausgrenzen und Modernisierungsbestrebungen nicht ablehnen, eine hohe Religiosität nicht mit islamismusaffinen Einstellungen verbunden ist. Dies erscheint für praktische Fragen der Prävention eines islamistischen politischen Extremismus von hoher Relevanz. Insgesamt sind nämlich religiöse Bedürfnisse und die individuelle Religiosität von Muslim*innen in Deutschland – wie die vorliegende Studie im Einklang mit der ansonsten dazu verfügbaren Forschung (aktuell zum Beispiel Pfündel et al., 2021; Mücke et al., 2023) erneut zeigen konnte – sehr ausgeprägt. Insoweit sind unter anderem die nach Befunden aus Expertenbefragungen vermehrt zu beobachtenden gezielten Ansprachen vor allem junger Menschen durch radikalisierende Prediger zu beachten (vgl. dazu die Ergebnisse der Expertenbefragungen durch die Berghof Foundation, in diesem Band). Diesen Formen der Rekrutierung, die an religiöse Grundbedürfnisse, bei jungen Menschen zudem in einer sensiblen Orientierungsphase ansetzen, gilt es konstruktiv entgegenzutreten. Die Gruppe der liberalen und wenig dogmatisch ausgerichteten

Muslim*innen demonstriert insofern, dass es durchaus möglich ist, solchen religiösen Bedürfnissen Rechnung zu tragen, ohne dass dies zur Förderung von Radikalisierung führen muss.

Darüber hinaus kommt – das zeigen die Effekte von Ausgrenzungserfahrungen von Muslim*innen, die nach den verfügbaren Befunden sehr ausgeprägt sind – zusätzlich auch der Prävention von Muslimfeindlichkeit und -ausgrenzung ein wichtiger Stellenwert für die Radikalisierungsprävention zu (vgl. dazu Endtricht, 2023). Insoweit ist die Feststellung, dass Islamismus und Muslimfeindlichkeit zwei Seiten eines gleichartigen Problems sind, durchaus zutreffend. Es bleibt aber festzuhalten, dass die Konfrontation mit Marginalisierung und Ausgrenzung das Phänomen politischer Radikalisierung im Sinne des Islamismus nur in Teilen zu erklären vermag. Die Auseinandersetzung mit religiöser Rigidität und religiösem Dogmatismus ist daneben als besonders bedeutsam einzustufen.

Mit Blick auf die hohe Bedeutung der religiösen Orientierungsmuster erscheint es erforderlich, dass Akteur*innen in der Präventionspraxis auch in der Lage sind, islamisch-theologische Fragen und religiöse Argumentationsmuster aufzugreifen, um die umrissenen Risikogruppen gezielt anhand ihrer religiösen Identität anzusprechen und auf der Einstellungsebene erreichen zu können (von Berg, 2022, S. 41; siehe auch Schneider, 2023, S. 68). Hier ist auch die Kooperation mit geeigneten muslimischen Multiplikator*innen und Gemeinden wichtig (so auch Fischer & Wetzels, 2023).

In der Summe zeigen die Befunde, dass die Rolle der Religion und der individuellen Religiosität im Sinne starker religiöser Bindungen im Hinblick auf die Entwicklung islamistischer, politisch-extremistischer Einstellungen durchaus ambivalent ist. Es ist von daher davor zu warnen, stark religiöse Muslim*innen unter einen Generalverdacht mit Blick auf Islamismus oder politische Gewaltbereitschaft zu stellen. Die überwiegende Mehrheit von ihnen ist gerade nicht islamismusaffin. Solche undifferenzierten Etikettierungen würden zu genau jenen Ausgrenzungs- und Marginalisierungserfahrungen beitragen, die zu einem vermehrten Rückzug der davon Betroffenen aus einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft und zur erhöhten Anfälligkeit für Radikalisierung führen.

Literatur

- Akkilic, E. V. (2022). Islamische Erziehung und Radikalisierung. In E. Aslan (Hrsg.), *Handbuch islamische Religionspädagogik, Teil 1* (S. 775–797). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Aslan, E., Akkilic, E. V. & Hämmerle, M. (2018). *Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-18984-6>
- Berg v., A. (2022). *Individuum und Gemeinschaft. Wie Identitäten und Gruppendynamiken Distanzierungsprozesse im islamistischen Extremismus beeinflussen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Brettfeld, K., Endtricht, R., Farren, D., Fischer, J. M. K. & Wetzels, P. (2021). Verbreitung politisch extremistischer Einstellungen und der Beobachtung von Intoleranz, Hass und Radikalisierung im eigenen Lebensumfeld. In: U. Kemmesies et al. (Hrsg.), *MOTRA-Monitor 2020* (S. 100–129). Wiesbaden: MOTRA..
- Brettfeld, K., Wetzels, P. (2007). *Muslims in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*. Berlin: BMI.
- Ebner, J. (2017). Radikalisierungsspirale. Das Wechselspiel zwischen Islamismus und Rechts-extremismus. *Wissen schafft Demokratie, 1* (2), 148–157.
- Endtricht, R. (2023). Politische Gewaltakzeptanz als Folge von Ausgrenzungserlebnissen und negativen Emotionen bei Angehörigen der Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft. *Rechtspsychologie, 9* (3), 319–345. <https://doi.org/10.5771/2365-1083-2023-3-319>
- Fischer, J. M. K., Endtricht, R. & Farren, D. (2022). Die Bedeutung kollektiver Marginalisierung und negativer sozialer Emotionen für die Erklärung extremismusaffiner politischer Einstellungen: Eine empirische Untersuchung auf Basis der General Strain Theory. *Rechtspsychologie 8* (2), 173–195. <https://doi.org/10.5771/2365-1083-2022-2-173>
- Fischer, J. M. K., Farren, D., Brettfeld, K., Endtricht, R. & Wetzels, P. (2023). Menschen in Deutschland 2022. Zweite Welle der bundesweit repräsentativen Befragung: Durchführung, Rücklauf, Erhebungsinstrument und Codebuch. *MOTRA-Forschungsbericht No. 6*. Hamburg: Universität Hamburg. <https://doi.org/10.25592/uhhfdm.11415>
- Fischer, J. M. K., Wetzels, P. (2023) Antisemitismus in Deutschland: Notwendige Differenzierungen in der Migrationsgesellschaft. *Rechtspsychologie, 9* (3), 346–381. <https://doi.org/10.5771/2365-1083-2023-3-346>
- Fleischmann, F., Phalet, K. & Klein, O. (2011). Religious identification, perceived discrimination, and politicisation: Support for political Islam and political action among the Turkish and Moroccan second generation in five European cities. *British Journal of Social Psychology, 50* (4), 628–648.
- Glock, C. Y. (1969). Über die Dimension der Religiosität (übersetzt von J. Matthes). In J. Matthes (Hrsg.), *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II* (S. 150–168). Hamburg: Rowohlt. (Original: *On the study of religious commitment*. In C.Y. Glock, R. Stark (eds.), *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally).
- Gollwitzer, M. (2020). Latent-Class-Analyse (LCA). In H. Moosbrugger, A. Kelava (Hrsg.), *Testtheorie und Fragebogenkonstruktion* (S. 547–574). Heidelberg: Springer.
- Huber, S. (2003). *Zentralität und Inhalt: Ein neues multidimensionales Messmodell der Religion*. Wiesbaden: Springer VS.
- Huber, S. (2004). Zentralität und multidimensionale Struktur der Religiosität: Eine Synthese der theoretischen Ansätze von Allport und Glock zur Messung der Religiosität. In C. Zwingmann, H. Moosbrugger (Hrsg.), *Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung* (S. 79–105). Münster: Waxmann.

Janzen, O., Ahrens, P. A. (2022). Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit unter jungen Menschen in Deutschland: Eine Frage der religiösen Selbstverortung? *Zeitschrift für Religion und Gesellschaftspolitik*, 6 (S. 463-490). <https://doi.org/10.1007/s41682-022-00129-w>

Kalkstein, F., Pickel, G., Niendorf, J., Höcker, Ch. & Decker, O. (2022). Antifeminismus und Geschlechterdemokratie. In O. Decker, J. Kiess, A. Heller & E. Brähler (Hrsg.). *Autoritäre Dynamiken in unsicheren Zeiten: Neue Herausforderungen – Alter Reaktionen?* Leipziger Autoritarismus Studie 2022 (S. 245–270). Gießen: Psychosozial-Verlag.

Kiefer, M., Hüttermann, J., Dziri, B., Ceylan, R., Roth, V., Srowig, F. & Zick, A. (2018). „Lasset uns in scha'a Allah ein Plan Machen“ Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden: Springer VS.

Kiefer, M., Mücke, M. (2023). Radikalisierung und Co-Radikalisierung in islamistischen Kontexten. In S. Pickel, G. Pickel, O. Decker, I. Fritsche, M. Kiefer, F. M. Lütze, R. Spielhaus & H.-H. Uslucan (Hrsg.), *Gesellschaftliche Ausgangsbedingungen für Radikalisierung und Co-Radikalisierung* (S. 75-102). Wiesbaden: Springer VS.

Koopmans, R. (2020). *Das verfallene Haus des Islam: Die religiösen Ursachen von Unfreiheit, Stagnation und Gewalt*. München: C. H. Beck.

Koopmans, R. (2015). Religious fundamentalism and hostility against out groups. A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41, 33-57.

Lazarsfeld, P. F., Henry, N. W. (1968). *Latent structure analysis*. Boston: Houghton Mill.

Lindemann, A., Stolz, J. (2021). Perceived discrimination among Muslims and it's correlates. *Ethnic and Racial Studies*, 44 (2), 173-194.

Müke, M., Tranow, U., Schnabel, A. & El-Menouar, Y. (2023). Zusammenleben in religiöser Vielfalt. Warum Pluralität gestaltet werden muss. *Religionsmonitor 2023*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. Abgerufen von <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/zusammenleben-in-religioeser-vielfalt>

Pfündel, K., Stichs, A. & Tanis, K. (2021). *Muslimisches Leben in Deutschland*. Berlin: BAMF.

Pickel, G. (2022). Kirchenmitgliedschaft, Religiosität und Vorurteile gegenüber sozialen Gruppen. In Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.), *Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung: Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur* (S. 67-80). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Pickel, S., Pickel, G. (2023). Radikaler Islam vs. radikaler Antiislam: Gesellschaftlicher Polarisierung und wahrgenommene Bedrohungen als Triebfaktoren von Radikalisierungs- und Co-Radikalisierungsprozessen bei Jugendlichen und Postadoleszenten. In S. Pickel, G. Pickel, O. Decker, I. Fritsche, M. Kiefer, F. M. Lütze, R. Spielhaus & H.-H. Uslucan (Hrsg.), *Gesellschaftliche Ausgangsbedingungen für Radikalisierung und Co-Radikalisierung* (S. 1-29). Wiesbaden: Springer VS.

Pisoiu, D., Hummel, K. (2014). Das Konzept der „Co-Radikalisierung“ am Beispiel des Salafismus in Deutschland. In K. Hummel und M. Logvinov (Hrsg.), *Gefährliche Nähe. Salafismus und Dschihadismus in Deutschland* (S. 183-197). Stuttgart: Ibidem.

Schneider, V. (2023). Was Expert:innen sagen. Betrachtungen des Forschungsfeldes Radikalisierung. In S. Pickel, G. Pickel, O. Decker, I. Fritsche, M. Kiefer, F. M. Lütze, R. Spielhaus & H.-H. Uslucan (Hrsg.), *Gesellschaftliche Ausgangsbedingungen für Radikalisierung und Co-Radikalisierung* (S. 31-74). Wiesbaden: Springer VS.

Uslucan, H.-H., Kaya, F. & Söylemez, F. (2023). Diskriminiert-desintegriert-radikalisiert? Über einige Fallstricke der Opfer-Täter-Konstruktionen am Fallbeispiel junger Türkeistämmiger Muslime. In S. Pickel, G. Pickel, O. Decker, I. Fritsche, M. Kiefer, F. M. Lütze, R. Spielhaus & H.-H. Uslucan (Hrsg.), *Gesellschaftliche Ausgangsbedingungen für Radikalisierung und Co-Radikalisierung* (S. 293-320). Wiesbaden: Springer VS.

