

It's all about Islam? Zur Rolle der islamischen Religion in Hinwendungen zum Islamismus

Michaela Glaser

Abstract: Der Beitrag untersucht aus einer biografieanalytischen Perspektive die Rolle islamischer Religion in jugendlichen Hinwendungen zum Islamismus. Anhand lebensgeschichtlicher Interviews wird zunächst die biografische Funktionalität von Hinwendungen in bestimmten Lebenslagen herausgearbeitet und es wird der Frage nachgegangen, welche Bedeutungsdimensionen von ‚Islam‘ hierbei jeweils relevant sind. Anschließend wird diskutiert, inwiefern die rekonstruierten Zusammenhänge auf eine spezifische, Hinwendungen befördernde, Qualität von islamischer Religion und Religiosität verweisen. Gezeigt werden kann: Die in Hinwendungsprozessen relevante Funktionalität ideologischer Angebote, die auf den Islam rekurrieren, gründet *nicht* in spezifischen Glaubensinhalten dieser Religion. Relevant sind hier vielmehr, neben *allgemeinen Qualitäten religiöser Angebote*, bestimmte *sozial konstituierte Bedeutungszuweisungen* an „Muslimsein“ in der postmigrantischen Gesellschaft sowie deren effektives Aufgreifen in *den lebensweltnahen, jugendkulturell attraktiven Identitätsangeboten* islamistischer Akteure.

Schlagworte: Islamismus, Radikalisierung, Religion, Jugend und Extremismus, Biografieanalyse

Einleitung

Das Verhältnis von Islam und Islamismus¹ wird in der Fachwelt nach wie vor kontrovers diskutiert. Während die einen eine „Islamismuskompatibilität“ (Pfahl-Traughber 2007) des Islam konstatieren und dies entweder auf bestimmte theologische Grundelemente oder aber auf aktuell wirkmächtige Auslegungstraditionen zurückführen, sehen andere für diese Annahme keine Anhaltspunkte. Sie erachten andere Faktoren als ursächlich und weisen einer gelebten islamischen Religiosität vielmehr eine protektive Funktion gegenüber islamistischen Auslegungen zu (Neumann 2013; Kiefer u. a. 2018).

Einhelliger fällt das Urteil in der Mehrheit der nichtmuslimischen deutschen Bevölkerung aus. Hier dominieren Haltungen gegenüber dem Islam, die diesem gegenüber anderen Religionen nicht nur eine erhöhte Gewaltbereitschaft, sondern auch eine besondere Beziehung zu Extremismus und Terrorismus bescheinigen. So vertraten in einer Befragung von 2023 mehr

1 In Orientierung an gängigen islam- und politikwissenschaftlichen Definitionen (vgl. Seidensticker 2014; Pfahl-Traughber 2011) wird Islamismus hier als ein Sammelbegriff für Bewegungen verstanden, die ihre jeweilige Interpretation des Islam als einzig legitime Grundlage für die Ausrichtung des persönlichen wie auch des gesellschaftlichen Lebens (Wirtschaft, Rechtssystem, Politik und Kultur) sehen und eine entsprechende gesellschaftliche Umgestaltung anstreben. Während manche dieser Strömungen den Einsatz von Gewalt zur Verwirklichung ihrer Ziele propagieren, setzen andere auf institutionelle, gewaltfreie Veränderungen, lehnen zum Teil auch Gewalt explizit ab. Unabhängig von ihrem Verhältnis zur Gewalt werden islamistische Bestrebungen aufgrund ihrer gesellschaftspolitischen Zielstellungen vom deutschen Verfassungsschutz generell als extremistisch eingestuft.

als die Hälfte der Befragten die Meinung, dass der Islam zur Gewalt aufrufe. Der Aussage, dass islamistische Terrorist:innen starken Rückhalt im Islam finden, stimmten rund drei Viertel zu (Dieckmann/Janzen 2024: 23).² Wie die Studienergebnisse ebenfalls zeigen, spiegeln sich diese Negativwahrnehmungen auch in eingeschränkten Teilhabemöglichkeiten und Diskriminierungserfahrungen in Deutschland lebender Muslim:innen und als muslimisch gelesener Menschen wider (a.a.O.: 41 f.).

Die Frage nach der Bedeutung des Islam für Phänomene des Islamismus stellt sich schließlich auch in der Präventionsarbeit, die vor der zweifachen Herausforderung steht, präventionsrelevanten Erfordernissen adäquat Rechnung zu tragen und zugleich Fehlzuschreibungen und Stigmatisierungen zu vermeiden.

Eine genauere Bestimmung des Verhältnisses von Islam und Islamismus ist insofern nicht nur von akademischem Interesse, sondern auch von unmittelbar gesellschaftspolitischer Relevanz.

Der vorliegende Beitrag nähert sich dieser Frage, ausgehend von religionssoziologischen Überlegungen, aus einer biografieanalytischen Forschungsperspektive an. Er stützt sich auf lebensgeschichtliche Interviews mit jungen Menschen, die sich in einer Phase ihres Lebens islamistischen Strömungen zugewandt hatten. Dabei konzentriert sich die Analyse auf die Rolle, die islamischer Religion und Religiosität in der Hinwendung zum Islamismus – also in der Phase der Annäherung an und ersten Identifikation mit entsprechenden Positionen und Gruppierungen – zukommt.

Eingangs werden der Forschungsstand zum Verhältnis von Islam und Islamismus kurz skizziert sowie sich zeigende Leerstellen benannt (1). Daran anschließend werden die theoretischen Überlegungen sowie die Datengrundlage, auf die sich die folgenden Ausführungen stützen, vorgestellt (2). Im Hauptteil des Beitrags (3) wird das Datenmaterial mit Blick auf die hier interessierende Frage nach der Bedeutung des Islam für Hinwendungen zu islamistischen Strömungen diskutiert.

1. Das Verhältnis von Islam und Islamismus im Spiegel der Forschung

Welche Rolle der Religion des Islam für die Entstehung islamistischer (und hier besonders: gewalthaltiger, terroristischer) Phänomene zukommt, wird in der internationalen Forschung bereits seit Mitte der 1990er Jahre diskutiert. Seit den Anschlägen vom 11. September, dem folgenden Krieg im Irak und dem in diesen Jahren aufkommenden „homegrown“ Terrorismus in den westlichen Industrieländern stieg das wissenschaftliche Interesse an dieser Frage nochmals deutlich an (vgl. Logvinov 2012; Farhadi 2022). Dabei kristallisierten sich früh divergierende Positionen heraus:

2 Diese enge assoziative Verbindung zwischen Islam und Islamismus zeigt sich nicht zuletzt darin, dass bei öffentlich bekannt werdenden Gewalttaten, die von muslimisch gelesenen Tätern (seltener: Täterinnen) verübt werden, meist unmittelbar der Verdacht des Islamismus im Raum steht. Besonders deutlich wurde diese Verknüpfung im Fall von Talep A., dem Magdeburger Amokfahrer, dem trotz seiner – von ihm selbst explizit bekundeten – anti-islamischen Haltung insbesondere von extrem rechten Akteuren, aber auch darüber hinaus, weiterhin eine islamistische Motivation unterstellt wurde.

„Islamismuskompatibilität“ und „Radikalisierung des Islam“

Auf der einen Seite finden sich Sichtweisen, die hier deutliche Zusammenhänge sehen und diese insbesondere an bestimmten Charakteristika der islamischen Glaubenslehre und islamischer Glaubenstraditionen festmachen. Problematisiert werden dabei insbesondere das Konzept des Dschihad sowie bestimmte gesellschaftliche und politische Vorstellungen wie das Rechtssystem der Scharia sowie die Idee des Kalifats, als eine nach göttlichen Regeln ausgerichtete Herrschaftsform (Lewis 2003; Bar 2004; Pfahl-Traugher 2007; McCants 2015).

Postuliert wird von Vertreter:innen dieser Position zudem, dass konflikthafte und gewaltaffine Lesarten des Islam (bzw. der genannten Glaubenselemente) in der muslimischen Welt vor dem Hintergrund historischer wie aktueller gesellschaftlicher Ereignisse zunehmend an Relevanz gewonnen hätten. Dies würde die Entstehung extremistischer Haltungen in muslimischen Communities befördern (Muthuswamy 2012). Prominenz erlangte dieses Argument besonders durch den französischen Islamwissenschaftler Gilles Kepel, der für die Gegenwart eine „Radikalisierung des Islam“ diagnostiziert und die Auffassung vertritt, dass sich die totalitäre Ideologie des Islamismus aus klassischen, wenn auch spezifisch zuge-spitzten, Ideen dieser religiösen Lehre speist (Kepel 2017).

Im Einklang mit diesen Argumenten stehen auch Befunde aus Einstellungserhebungen, denen zufolge sich muslimische Religiosität – im Unterschied etwa zum christlichen Glauben – nicht als Schutzfaktor gegen extreme Positionen erwiesen habe (Manzoni et al. 2019).

Primat des Sozialen, Nachrangigkeit religiöser Motive

Auf der anderen Seite werden Positionen vertreten, die einen spezifischen, inhaltlich begründeten Zusammenhang zwischen dem Islam und extremistischen sowie terroristischen Erscheinungsformen zurückweisen. Stattdessen wird hier die Bedeutung anderer Einflussfaktoren betont. So wird etwa aus einer international vergleichenden Perspektive konstatiert, dass das Verhältnis von muslimischer Religiosität und politischer Gewaltbefürwortung bzw. -zurückweisung stark abhängig vom jeweiligen sozialen Kontext sei³. Daraus wird gefolgert, dass entsprechende Zusammenhänge nicht in religiösen, sondern in gesellschaftlichen Ursachen gründen (Egger/Magni-Berton 2019).

Ein weiteres Argument lautet hier, dass Personen, die sich extremistischen Islamauslegungen zuwenden, in vielen Fällen zuvor wenig oder gar nicht religiös waren und oft auch nur über geringes religiöses Wissen verfügen (Roy 2017; Vergani et al. 2018; Aly & Striegher 2012). Dies spräche nicht nur gegen eine radikalisierungsfördernde Rolle islamischer Religion, sondern verweise im Gegenteil auf eine Schutzfunktion islamischer Religiosität gegenüber extremistischen Auslegungen (Wiktorowicz 2005; Venhaus 2010; Neumann 2013).

In einer ebenfalls diese Sichtweise stützenden Argumentation wird zudem auf Studien verwiesen, denen zufolge religiöse Motive in Hinwendungen zu extremistischen Strömungen häufig nur eine geringe, teils auch keine Rolle spielen (Aly & Striegher 2012; Manneman 2015; Coolsaet 2022). Diese Autor:innen erachten ideelle – und damit auch religiöse – Inhalte

3 In westlichen Ländern, in denen Muslime in einer Minderheitenposition sind, zeigte sich demnach in manchen communities ein positiver Zusammenhang zwischen erhöhter religiöser Identität und Gewaltbefürwortung. In überwiegend muslimischen Regionen war starke religiöse Identität dagegen verbunden mit einer reduzierten Zustimmung zu Gewalt (Egger/Magni-Berton 2019).

insgesamt als nachrangig und betonen stattdessen politische und strukturell-gesellschaftliche Ursachen. Der Islamismus wird hier primär als eine politische Ideologie begriffen, deren Verhältnis zur Religion vor allem instrumentell sei, wie die de-kontextualisierte Verwendung von Elementen der islamischen Religion zeige (Roy 2017).

Religion matters

Gegen eine solche – von ihnen als Unterbelichtung oder gar „erasure“ (Dawson 2018) der religiösen Dimension wahrgenommene – Sichtweise haben sich wiederum verschiedene Autor:innen positioniert. Zurückgewiesen wird zum einen das Postulat eines rein instrumentellen Verhältnisses extremistischer Aktivist:innen zur islamischen Religion (Juergensmeier 2004). Dabei wird unter anderem auf die große Aufmerksamkeit verwiesen, die Organisationen wie der IS religiösen Themen sowie der Entwicklung eigener islamischer Lesarten schenken (Tinitan 2023; Lohlker 2016). Auch wird religiösen Botschaften und damit verknüpften Emotionen ein wesentlicher Einfluss auf das Denken und Handeln islamistischer Gruppenmitglieder zugewiesen (Larsen 2020). In einigen Arbeiten wird zudem dezidiert der Annahme widersprochen, dass religiöse Motivlagen in Hinwendungsdynamiken nur eine geringe Rolle spielen. Verwiesen wird dabei auf Studienergebnisse, denen zufolge islamistische Kämpfer:innen religiöse Motive als zentral für ihre Hinwendung benennen (Larsen 2020; Dawson & Amarasingam 2017). Vertreter:innen dieser Argumentationslinie sprechen sich allerdings zumeist gegen eine Spezifik des Islam in diesen Prozessen aus und sehen hier vielmehr generelle Mechanismen und Bedeutungen des Religiösen am Wirken.

Aus politik- und religionswissenschaftlicher sowie religionssoziologischer Perspektive liegen zudem eine Reihe von Beiträgen vor, die das Verhältnis von Religion und Politik sowie von Religion und (politischer) Gewalt generell diskutieren (Hildebrandt/Brockner 2005; Oberdorfer/Waldmann 2008; Gabriel et al 2010). Dabei wird zum einen eine grundsätzliche Tendenz des Religiösen identifiziert, auch „politische Theologien“ (Toft, Philpott & Shah 2011) im Sinne von Vorstellungen guter gesellschaftlicher und politischer Ordnung zu generieren. Zum anderen wird als eine Spezifik religiöser Deutungssysteme ihr „existenzieller Bezug auf das Heilige“, auf transzendente und letzte Gründe, konstatiert (Hildebrandt/Brockner, 2005: 17), was besonders starke Handlungsmotivationen und einen besonderen Verpflichtungscharakter gegenüber religiös begründeten Zielen erzeugen könne. Diese Qualitäten des Religiösen könnten einerseits besondere friedensstiftende Qualitäten entwickeln, andererseits aber auch den Einsatz von Gewalt zur Realisierung dieser Ziele stützen. Bezüglich dieser „Ambivalenz des Religiösen“ (Oberdorfer/Waldmann 2008) wird allerdings ebenfalls keine besondere Rolle des Islam gegenüber anderen Weltreligionen konstatiert.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass zur Frage des Verhältnisses von Islam und islamistischem Extremismus im Wesentlichen drei wissenschaftliche Sichtweisen existieren. Einmal werden Positionen vertreten, die eine genuin ursächliche Verbindung zwischen der Religion des Islam und extremistischen Erscheinungsformen postulieren. Des Weiteren gibt es Erklärungsmodelle, die religiösen Aspekten für extremistische Radikalisierungen grundsätzlich einen geringen Stellenwert zusprechen. Schließlich finden sich Argumentationen, die eine generelle Relevanz des Religiösen in extremistischen Entwicklungen sehen. Diese

weisen jedoch der islamischen Religion keine besondere Qualität im Vergleich mit anderen Religionen zu.

Dabei beziehen sich die verschiedenen Argumentationen zum Teil auf sehr unterschiedliche Facetten extremistischer Manifestationen (Ideologie(produktion), Einstiegsprozesse, Gruppendynamiken, Radikalisierung zur Gewalt). Es finden sich allerdings kaum Studien, die der Bedeutung von Islam und islamischer Religiosität speziell für die Hinwendung zu extremistisch-islamistischen Manifestationen systematisch nachgehen.

Zudem fällt auf, dass in vielen Arbeiten ‚Islam‘ bzw. ‚Religion‘ entweder als feste, nicht weiter bestimmte Größe verhandelt oder auf ideelle Aspekte enggeführt wird und dass häufig nicht nach unterschiedlichen Dimensionen des Religiösen differenziert wird (vgl. auch Meggitt 2020). Darüber hinaus gilt auch für diese Fragestellung – wie für die Radikalisierungsforschung insgesamt – dass es nach wie vor an Studien mangelt, in denen Hinwendungen unter Einbeziehung der Perspektiven der Akteure und im Kontext der gesamten Lebensgeschichte rekonstruiert werden (vgl. Junk et al. 2020). Diesen Desiderata versucht die hier gewählte Perspektive Rechnung zu tragen, die im Folgenden näher erläutert wird.

2. Analyseperspektive und Datenbasis

2.1 Theoretische Vorüberlegungen

Eine Vielzahl unterschiedlicher Positionen existiert forschungsseitig auch zu der Frage, wie sich ‚Religion‘ adäquat definieren lässt (Pollack 2018; Meggitt 2020). In der Religionssoziologie gilt allerdings als unstrittig, dass das soziale Konstrukt ‚Religion‘ – bei aller Diversität der im Detail vertretenen Modelle (Pollack 2018) – stets unterschiedliche Dimensionen umfasst, die auch auf verschiedene potenziell relevante Dynamiken und Einflussgrößen verweisen. Bereits Max Weber, einer der Klassiker der deutschen Religionssoziologie, vertrat zudem den Standpunkt, dass ein adäquates Verständnis von Religion und ihren jeweils relevanten Dimensionen nur „von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken der Einzelnen“ aus gewonnen werden könne (Weber 1972: 245).

Für die Klärung der Frage, in welcher Weise der Islam für Hinwendungen zu islamistischen Orientierungen und Gruppierungen relevant ist, sind insofern Perspektiven gefragt, die die Erfahrungen und Deutungen der Akteure einbeziehen. Gleichzeitig gilt es, diese individuellen Erfahrungen in ihrem gesellschaftlichen Entstehungskontext zu verorten.

Hier bietet sich der Ansatz einer soziologisch orientierten Biografieanalyse (Jost/Haas 2019) an: In dieser qualitativen Forschungsrichtung wird mit den biografischen Erzählungen der Akteure gearbeitet. Dabei wird Biografie zum einen als das Ergebnis einer individuellen Konstruktionsleistung begriffen, die Erlebnisse in einen sinnhaft deutenden Rahmen stellt. Als solche fungieren Biografien als „Ordnungsschema für unser Denken und Handeln“ und als „sozialweltliches Orientierungsmuster“ für die Individuen (Fischer/ Kohli 1987: 26). Zum anderen gelten sie als „soziales Konstrukt“ (Fischer/ Kohli 1987: 26), insofern sie stets auch Produkte „gesellschaftlicher Vorstrukturierung“ von Lebensläufen und „kulturelle[r] Präskription individueller Biografien“ (Dausien 2008: 356) sind. In der Analyse markieren sie deshalb den „Ort, an dem individuelles Erleben und gesellschaftliche Bedingungen aufeinander treffen“ (Sigl 2018: 24).

Anschließend an diese Überlegungen orientiert sich die folgende Analyse an der „konstruktivistischen Prämisse, dass sich Religion immer erst durch die Interpretation und das Handeln von Akteuren konstituiert“ (Heisterkamp 2017: 138). Sie bezieht sich dabei auf Forschungsbefunde zu Hinwendungsverläufen im islamistischen Extremismus, die mittels soziologisch orientierter biografieanalytischer Forschung gewonnen wurden.

2.2 Sample

Die folgenden Ausführungen stützen sich schwerpunktmäßig auf eine Studie⁴, in der Hinwendungen zu und Distanzierungen von islamistischen Islamauslegungen auf der Basis von zwölf biografischen Interviews untersucht wurden. Bei den Interviewees handelte es sich um junge Menschen, die sich in einer frühen Phase⁵ der Einbindung in unterschiedliche islamistisch-extremistische Szenen wieder von diesen distanziert hatten. Das Spektrum religiöser Hintergründe reichte von orthodoxen und konservativen muslimischen Familien über kulturell muslimische, jedoch wenig praktizierende oder a-religiöse Elternhäuser bis hin zu Konvertit:innen. Bezüge zu islamistischen Szenen umfassten den politisch-dschihadistischen Salafismus sowie die gewaltdistanten Strömungen Hizb ut-Tahrir und Furkan-Gemeinschaft.

In die Diskussion einbezogen wurden außerdem Ergebnisse aus einer perspektivisch und methodisch ähnlich angelegten Studie⁶ zu Hinwendungen junger Menschen zu unterschiedlichen (von puristischen bis zu dschihadistischen Varianten reichenden) salafistischen Szenen, welche insgesamt sechs Interviews umfasste. Hier wurden auch junge Menschen befragt, die sich erst zu einem späten Zeitpunkt, nach einer Ausreisentscheidung (in zwei Fällen) bzw. (in einem Fall) zum Interviewzeitpunkt noch nicht wieder von islamistischen Bezügen distanziert hatten. Die Befragten waren bis auf eine Ausnahme Konvertit:innen, teils aus herkunfts-deutschen Elternhäusern, teils mit Migrationsbiografie.

Insgesamt dreizehn der Interviewpersonen waren junge Männer, bei fünf Personen handelte es sich um junge Frauen. Vertreten waren auch unterschiedliche familiäre Herkunftsregionen (vor allem Türkei, Deutschland und Westafrika, aber auch Osteuropa). Alle Befragten waren jedoch in Deutschland geboren oder aufgewachsen, zum Teil in Großstädten, zum Teil in Kleinstädten oder ländlichen Regionen. Die Mehrzahl hatte Abitur, viele studierten zum Zeitpunkt der Befragung oder hatten ein Studium abgeschlossen. In vielen Fällen handelte es sich um Bildungsaufsteiger:innen.

4 „Frühe Distanzierungen von radikalen Islamauslegungen. Eine biografieanalytische Untersuchung“. An der Studie, die 2019–2022 an der Frankfurt University of Applied Science unter Leitung von Michaela Köttig realisiert wurde, arbeiteten die Autorin sowie Susanne Johansson mit (siehe auch Glaser 2022a, Glaser/Johansson 2023 und Glaser 2023a).

5 Als „frühe Distanzierungen“ wurden hier Distanzierungen in einer Phase verstanden, welche durch individuelle Freundschaften, nicht-exklusive Gruppenzugehörigkeiten, nicht-ideologische Gruppenaktivitäten gekennzeichnet war und/oder inhaltlich vom Beginn eines Interesses bis hin zu ersten, nicht-exklusiven Orientierungen an islamistischen Positionen reichte.

6 Es handelt sich um die Studie „Junge Menschen und gewaltorientierter Islamismus. Biografische Analysen jugendlicher Hinwendungen zu radikalen Islamauslegungen“ (Deutsches Jugendinstitut, 2015–2017) bzw. die hierzu vorliegenden Veröffentlichungen Frank/Glaser 2017 und 2018.

2.3 Studienkonzeption und -methodik

Theoretisch waren beide Studien im interpretativen Paradigma beheimatet: es ging in der Analyse sowohl um den Nachvollzug des subjektiv gemeinten Sinns als auch um die Rekonstruktion des latenten Sinns, d.h. um die Strukturierung sozialer Interaktionen auch „unabhängig von den Absichten und Zwecken der Beteiligten“ (Gartz 2007: 225, nach Kruse 2015: 25).

Des Weiteren wurden die von den Akteur:innen getroffenen biografischen Wahlen aus einer funktionalen Perspektive analysiert. Dem lag folgende, durch biografieanalytische Studien aus der Rechtsextremismus- und Konversionsforschung (u. a. Köttig 2004; Wohlrab-Sahr 1999) gestützte Annahme zugrunde: Islamistische Szenen können dann eine Anziehungskraft und Bindungswirkung entwickeln, wenn sie für das Individuum funktional sind, also in einer Weise auf dessen Suchbewegungen antworten, die es bei der Erfüllung seiner Bedürfnisse unterstützt. Diese Funktionalität ist wiederum im Rahmen der Gesamtbiografie zu verstehen, dahingehend, dass in Hinwendungen auch versucht wird, ein biografisches Problem zu bearbeiten. Dem folgend wurde bei der Analyse jeweils gefragt, auf welches Bezugsproblem – in Gestalt biografischer und/oder sozio-kultureller Problemlagen – die Hinwendung zu islamistischen Szenen bezogen war und in welcher Weise sie eine Lösung für diese Problemlagen repräsentierte (vgl. Wohlrab-Sahr 2005).

Für die Datenerhebung wurden narrative Interviews geführt, in denen mithilfe eines Erzählimpulses und über aktives Zuhören lebensgeschichtliche Erzählungen angeregt wurden. Erst nach Abschluss der selbstgesteuerten Erzählungen wurden vertiefende Nachfragen gestellt (Schütze 1987; Rosenthal 2005).

Die Auswertung erfolgte mittels rekonstruktiver Verfahren: In mehreren, sequenziellen und abduktiven Analyseschritten (vgl. Przyborsky/Wohlrab-Sahr 2014; Rosenthal 2005) wurden Handlungs- und Deutungsmuster in ihrer lebensgeschichtlichen Genese herausgearbeitet. Auch wurde, im Sinne einer Quellenkritik, die Selbstpräsentation mit den biografischen Daten kontrastiert (Rosenthal 2005). In weiteren Analyseschritten wurden gesamtbiografische Einzelfallanalysen erstellt sowie stärker vom Einzelfall abstrahierende Muster herausgearbeitet. In der jüngeren, die größere Datenbasis umfassenden, Studie wurden diese Einzelfallanalysen zudem zu Typen verdichtet.

Im Folgenden werden zunächst unterschiedliche biografische Funktionen von Hinwendungen vorgestellt, die sich in dieser Forschung zeigten (3.1) Daran anschließend werden die mit diesen Funktionen jeweils verknüpften Bedeutungsdimensionen von ‚Islam‘ bzw. ‚islamischer Religiosität‘ skizziert (3.2). Ausgehend von diesen Befunden wird in einem dritten Schritt schließlich die Frage diskutiert: Inwiefern zeigen sich Zusammenhänge zwischen der biografischen – Hinwendungen begründenden – Funktionalität islamistischer Angebote und spezifischen Charakteristika der islamischen Religion? (3.3)

3. Rolle von ‚Islam‘ in Hinwendungen zum Islamismus – Diskussion der Befunde

3.1 Biografische Funktionen von Hinwendungen

Wie zuvor dargelegt, wurden die rekonstruierten Hinwendungsverläufe unter einer funktionalen Perspektive analysiert, die nach dem jeweiligen biografischen Bezugsproblem und der darauf bezogenen Funktionalität der Hinwendung fragte. Eine detaillierte Herleitung der identifizierten Funktionen würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen (ausführlicher anhand einzelner Fallanalysen Frank/Glaser 2017; Glaser 2022b; Glaser/Johansson 2023), weshalb sie im Folgenden nur sehr überblicksartig skizziert werden.

Fallübergreifend konnten im Sample folgende Funktionen von Hinwendungen rekonstruiert werden (die in konkreten Fällen unterschiedlich zusammenspielen, sich stützen und verstärken konnten):

Identitätsstiftende Neuverortung, gründend in Erfahrungen, anders zu sein und nicht dazu zu gehören, verbunden mit erlebter Abwertung und mangelnder sozialer Einbindung in zentralen Sozialbezügen. Im Sample waren dies zum einen mehrheitsgesellschaftliche Ausschlusserfahrungen (v. a. bei migrantisch-muslimischer Herkunft), zum anderen ein Erleben des Anders-Seins, das bereits in frühe Erfahrungen, häufig in der Familie, aber auch mit Peers, zurückreichte. (Konversionsvariante).

Emotionale Geborgenheit, vor dem biografischen Hintergrund defizitärer, als nicht belastbar erlebter Beziehungen zu Signifikanten Anderen (sowohl in primären Bezügen als auch mit späteren Bezugspersonen), verbunden mit zum Teil überfordernden, rollenverkehrenden familialen Konstellationen, sowie in akuten Lebenskrisen.

Kompetenzerleben und Statuserwerb (durch den Erwerb religiöser Expertise, durch die Übernahme statusträchtiger Gruppenpositionen und Aufgaben). Diese Funktion zeigte sich insbesondere bei anderweitig verschlossenen bzw. sich verschließenden Optionen sowie bei biografischen Hintergrunderfahrungen des Scheiterns bzw. nicht gelingender Etablierung, im Verbund mit kontraproduktiven familialen Vorbildern und Dynamiken und begrenzten individuellen Ressourcen.

„Leben in den Griff bekommen“, bei Verstrickung in selbstschädigende Kontexte (z. B. deviante oder kriminelle Milieus), in gering strukturierten Lebensphasen (z. B. Einmündung ins Erwachsenenleben nach dem Schulabschluss), aber auch bei persönlichen Schwierigkeiten der Selbstorganisation. Die biografische Funktion der Hinwendung bestand hier in der Abkehr von Devianz bzw. in der Strukturstiftung durch strenge Alltagsregulierung.

Adoleszente Individuierung, als Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft einerseits, von Familie bzw. Elterngeneration andererseits. Diese Funktion spielte in viele Fallkonstellationen hinein. Als zentrale biografische Funktion zeigte sie sich in Fällen eines erhöhten Abgrenzungsbedarfs oder erschwelter Abgrenzung, etwa bei verstrickten familialen Beziehungen oder bei hohen Loyalitätserwartungen in hoch integrierten Gemeinschaften, die adoleszenten Ablösungsbedarfen entgegenstehen.

Stiften von Sinn und Orientierung, ebenfalls generell relevant in der Adoleszenz als einer Zeit der Neuverortung und Suche, von Bedeutung außerdem in persönlichen, durch Scheiterns- und Verlusterfahrungen ausgelöst, Lebenskrisen.

3.2 Bedeutungsdimensionen von Religion

Für die in diesem Beitrag zu diskutierende Frage ist nun von Interesse, dass sich diese verschiedenen Hinwendungsfunktionen auch in der Art und Weise wiederfinden, wie in den Interviews über (islamische) Religion bzw. (islamische) Religiosität gesprochen wird.

Gemäß den sprachwissenschaftlichen Grundlagen rekonstruktiver Forschung kann davon ausgegangen werden, dass diese thematischen und sprachlichen Wahlen nicht zufällig sind, sondern in Bezug zu den Deutungsmustern der Befragten stehen (vgl. Kruse 2014; Lucius-Höhne-Deppermann 2004). Demzufolge drücken sich in der jeweiligen Art und Weise des Sprechens zum einen generell unterschiedliche religiöse Konzepte der Befragten sowie deren Bezüge zu jeweiligen biografischen Erfahrungen aus. Zum anderen verweisen sie auch auf unterschiedliche Bedeutungen von ‚Islam‘, die in der Zeit der Hinwendung jeweils mit den islamistischen Auslegungen bzw. Manifestationen verknüpft waren.

Zu den Bedeutungsdimensionen von Islam, die anhand der Interviews rekonstruiert werden konnten, gehörten⁷:

Gemeinschaft Gleichgesinnter: Dort, wo in der Hinwendung identitäts- und zugehörigkeitsstiftende Neuverortung gesucht wurde, war „Religion“ entscheidend mit dem Erleben einer sich über geteilte Gesinnung konstituierenden, integrativen Gemeinschaft verknüpft: In diesen Fällen konnten islamistische Angebote dann Attraktivität und Bindungswirkung entfalten, wenn sie dieses Erlebnis boten. Im Gegenzug verloren sie ihre Attraktivität wieder, wenn dieses Gemeinschaftserlebnis nicht mehr gegeben war oder sich andere soziale und religiöse Kontexte auftraten, die in dieser Hinsicht funktionaler waren. Auch in der Erzählgestaltung schlug sich diese Bedeutung in Schilderungen von geteilten Praxen und Gemeinschaftserfahrungen nieder. Vergleichbares galt für die Funktion „emotionale Geborgenheit“: Auch in Fällen, in denen diese Funktion bedeutsam war, kam dem religiösen Gemeinschaftserleben in den Interviews ein zentraler Stellenwert zu.

Wissenssystem: Ganz anders gestalteten sich die Interviewgestaltung in den Fällen, in denen es um die Funktion ‚Kompetenz- und Statuserwerb‘ ging. Die lebensgeschichtlichen Erzählungen wurden hier immer wieder unterbrochen durch Ausführungen zu theologischen Inhalten. Auch fanden sich zahlreiche religiöse Fachbegriffe und Verweise auf religiöse Gelehrte. Religion wurde hier insgesamt sehr viel stärker als Weltdeutungs- und Wissenssystem verhandelt; die Beschäftigung mit dem Islam erschien ganz wesentlich als eine Möglichkeit des Wissenserwerbs und der Entwicklung von Expertentum.

Quelle guter Lebensführung: In Verbindung mit der Funktion ‚Leben in den Griff bekommen‘ kam der Islam dagegen besonders als Handlungsanleitung zu einer guten Lebensführung ins Spiel – als ein verbindliches Regelsystem zur Alltagsgestaltung, welches als Strukturierungshilfe erlebt wurde sowie als Orientierungshilfe in normativ-ethischen Fragen. Als einem Garanten guter Lebensführung kam ihm zudem eine soziale Dimension zu, da die Hinwendung zu einer islamischen – bzw. als ‚islamisch‘ wahrnehmbaren – Praxis teilweise auch als Ressource von Anerkennungserfahrungen im sozialen Umfeld firmierte (s. u.).

Differenzmarker: Eine weitere Bedeutungsdimension, die sich ebenfalls in Verbindung mit der Funktion ‚identitätsstiftende Neuverortung‘ (d. h. vor dem Hintergrund erfahrener

7 Diese Auflistung erhebt nicht den Anspruch, ein umfassendes Modell möglicher religiöser Dimensionen des Islamismus zu entwerfen. Diskutiert werden lediglich solche Dimensionen, die für die Hinwendung zu entsprechenden Strömungen als besonders relevant rekonstruiert werden konnten. Auch ist davon auszugehen, dass sich bei längerer Szenezugehörigkeit – und damit i. d. R. verbundener stärkerer inhaltlicher wie sozialer Identifikation – diese Dimensionen und ihr jeweiliger Stellenwert nochmals verändern.

Zuweisungen des Anders-Seins) zeigte, war die von ‚Muslimsein‘ bzw. von damit verbundenen Symbolen und Praxen als Ausdruck selbstgewählter und insofern mit dem Erleben von *agency* verbundener, Differenz (vgl. auch das unten angeführte Fallbeispiel Azra, ausführlicher diskutiert in Glaser/Johansson 2023).

Sinnresource: Im Zusammenhang mit der Funktion „Sinn – und Orientierungsstiftung“ fungierte ‚der Islam‘ schließlich als Sinnresource, die Antwort auf letzte Fragen gibt, Eindeutigkeit stiftet sowie eigene belastende, biografische Erfahrungen in einen sinnhaft deutenden Zusammenhang zu stellen vermag.⁸

Gesellschaftspolitische Umgestaltungsvorstellungen – diejenigen Aspekte also, die den Islamismus als politische Ideologie inhaltlich ausmachen – spielten dagegen in den analysierten Fällen nur vereinzelt eine Rolle und erwiesen sich in keinem Fall als zentrales, für die Hinwendung konstitutives Moment.

3.3 Hinwendungsbefördernde Spezifika islamischer Religion?

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen soll nun in einem letzten Schritt der Frage nachgegangen werden: Inwiefern gründet die diskutierte, Hinwendungen begründende Funktionalität islamistischer Auslegungen – bzw. der in diesen Auslegungen gefundenen Dimensionen von ‚Religion‘ – in einer Spezifik islamischer Religion? Oder anders gefragt: inwiefern kommen hier Aspekte zum Tragen, die mit anderen Weltdeutungssystemen, Handlungspraxen und Vergemeinschaftungsangeboten nicht verbunden sind?

Transzendente Sinn- und Orientierungsstiftung

Zunächst lässt sich festhalten, dass ‚der Islam‘ in den geschilderten Hinwendungsprozessen als eine Quelle der Sinn- und Orientierungsstiftung fungierte, die im Vergleich zu anderen – immanenten, Alltagsgegenwart nicht transzendierenden – Angeboten eine stärkere Sinn- und Orientierungserfahrung bot.

Besonders deutlich wird dies dort, wo die Hinwendung nicht aus sozialer Isolation, sondern aus einer vorgängigen Einbindung in alternative, hoch integrierte Bezüge heraus erfolgte. In den analysierten Interviews waren dies insbesondere diejenigen Fälle, in denen zuvor eine Integration in deviante Kontexte vorlag.

Ein Beispiel hierfür ist Isar⁹, der sich zunächst einige Jahre in der Gangsta-Rap-Szene bewegt und dort als Musiker eine gewisse lokale Berühmtheit entwickeln kann, aber auch zahlreiche kleinkriminelle Delikte begeht. Diese Szene wird von ihm als so identitäts- und anerkenntnistiftend erlebt, dass er sich, trotz zunehmender Konflikte mit der Familie und dem Gesetz, nicht zu lösen vermag. Das ändert sich jedoch schlagartig, als er in Kontakt mit einer gewaltdistannten islamistischen Gruppierung kommt, die zu Beginn einen ‚Gottesbeweis‘ mit ihm macht. Dieses Erlebnis und seine Folgen auf ihn erinnert er wie folgt: „da fing eine sehr große Wende in meinem Leben an, dass ich nachgedacht habe, was mache ich eigentlich bis heute“ (Isar, Z. 148–152). Nach dieser – hier wie ein Konversionserlebnis geschilderten – Erfahrung bricht er radikal mit seinen vorherigen, devianten Bezügen und wird fortan auch nicht mehr kriminell auffällig.

8 So konnten Frank/Glaser in ihrer Fallanalyse einer jungen Konvertitin zeigen, dass und wie diese mithilfe der salafistischen Koraninterpretation schwierige Kindheitserfahrungen als ‚Prüfungen Gottes‘ sinnvoll in ihre Biografie zu integrieren vermochte (Frank/Glaser 2017).

9 Hier wie bei den anderen zitierten Interviewees wurden Alias-Namen verwendet.

Die sich hier zeigende, höhere Sinnstiftungsqualität ist allerdings kein spezifisches Charakteristikum des Islam, ebenso wenig wie der ausgeprägte Verpflichtungscharakter von religiös legitimierten Regelwerken und Normen und die daraus resultierende Strukturierungs- & Orientierungsleistung für die Subjekte. In beiden Fällen handelt es sich vielmehr um Eigenschaften, die Religionen generell gegenüber (vielen) anderen Vergemeinschaftungs- und Deutungsangeboten auszeichnen (vgl. u. a. Willems 2008 sowie den eingangs skizzierten Forschungsstand).

Lebensweltliche Nähe & Akzeptanz

Des Weiteren zeigt sich, dass islamistische Strömungen, indem sie auf islamische Inhalte und Praxen zurückgreifen, gleich in zweifacher Weise von deren Verankerung in muslimisch geprägten Lebenswelten profitieren: Zum einen kann deren lebensweltliche Vertrautheit auch die Akzeptanz islamistischer Angebote befördern und so den Zugang zu diesen erleichtern. Dies war etwa bei einem Interviewee der Fall, der aus einem sehr religiösen Elternhaus stammte und seine erste Begegnung mit seinem islamistischen Rekrutierer wie folgt erinnerte: *„das hat sich logisch für mich angehört und richtig für mich angehört, weil ich ja auch schon damit aufgewachsen bin zu hören, dass es die richtige Lebensweise ist islamisch zu leben“* [Mahmud, Z. 370–372].

Diese lebensweltliche Nähe zeigte sich z. B. auch darin, dass Erstbegegnungen mit dem Islamismus häufig über bereits involvierte Freunde oder Verwandte stattfanden¹⁰, die die jungen Menschen dazu einluden, doch einmal mit ihnen über ‚den Islam‘ zu sprechen. Die Interviewees erinnerten diese Ansprachen auch nicht als etwas für sie Überraschendes oder Ungewöhnliches. Sie folgten diesen Einladungen, ihren Schilderungen zufolge, ohne irgendwelche Bedenken.

Zum anderen kommt dem Islamismus zugute, dass eine muslimische bzw. als muslimisch erachtete Lebensführung in diesen Lebenswelten – auch unabhängig von der eigenen Religiosität – häufig einen hohen sozialen Stellenwert genießt. So berichteten mehrere Interviewees, dass das soziale Umfeld auf ihre Hinwendung zum Islamismus, die sich anfangs vor allem in einer regelmäßigen, strengen religiösen Praxis äußerte, zunächst durchaus positiv reagierte¹¹. Besonders deutlich zeigte sich auch dieser Zusammenhang dort, wo sich Befragte zugunsten einer religiösen Lebensführung von devianten Sozialbezügen abwandten. Dies war etwa der Fall bei dem bereits zitierten Mahmud, der ebenso wie Isar nach dem Kontakt mit einer islamistischen Gruppe mit seinem kleinkriminellen Freundeskreis brach. Die Reaktion dieser Freunde auf seine Entscheidung erinnert Mahmud im Interview wie folgt: *„sie fanden das nicht schlimm [...] sie meinten das ist gut wenn ich versuche, mal dem Islam nachzugehen“* [Mahmud Z. 437–441]. Die Hinwendung zum Islamismus erweist sich hier als eine Option des Lebensstilwechsels, die die Abkehr von Bezügen, die als problematisch erlebt wurden, in einer auch von diesen Bezügen akzeptierten und positiv bewerteten Weise gestattet. Dadurch

10 Diese Dynamik hat sich in den letzten Jahren insofern verändert, als Online-Zugängen zum Islamismus inzwischen eine deutlich höhere Bedeutung zugesprochen wird. So werten Expert:innen der Islamismusprävention den Erstkontakt über Soziale Medien aktuell als wichtigsten Zugangsweg. In Regionen mit starker lokaler Verankerung islamistischer Strukturen gelten analoge Kontakte allerdings nach wie vor als bedeutsam (vgl. Glaser 2023b, Glaser i.E.).

11 Teilweise änderten sich diese Reaktionen, wenn dem Umfeld aufgrund vertretener Positionen der Charakter der Gruppen bewusst wurde und/oder wenn, mit zunehmender Einbindung, ein missionarisches Verhalten gegenüber Familie und Freunden an den Tag gelegt wurde.

ermöglicht sie den Akteuren, die in diesen Bezügen erworbene soziale Anerkennung zu erhalten bzw. auf eine geänderte Lebensführung zu transformieren.

Hier zeigen sich spezifische, Hinwendungen zum Islamismus potenziell erleichternde Qualitäten „des Islam“ – als einer in bestimmten sozialen Kontexten mit bestimmten Bedeutungen aufgeladenen sozialen Praxis.

Alternativer, doppelt abgegrenzter Identitätsentwurf

Schließlich zeigt sich eine Spezifik islamischer Religion in Hinwendungen zum Islamismus in folgender Weise: Indem er – in inhaltlicher, performativer, legitimierender Weise – auf den Islam zurückgreift, bietet der Islamismus jungen Muslim:innen ein alternatives, in zwei Richtungen abgegrenztes Identitätsangebot.

Als solches kann er zum einen in Abgrenzung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft fungieren, wenn deren Zugehörigkeitsentwürfe sich als brüchig oder verschlossen erweisen – eine Erfahrung, die meist in der Adoleszenz in ihrem ganzen Ausmaß bewusst wird (vgl. Bielefeld 2008). Dies war auch der Fall bei Kenan, der sich, aus einem sehr religionsfernen Elternhaus stammend, als Jugendlicher für ‚seine‘ Religion zu interessieren begann – was ihn über Gleichaltrigenkontakte direkt in eine gewaltdistante islamistische Gruppierung führte, der er über ein Jahr angehörte. Die Erfahrungen, die seinem erwachenden Interesse am Islam vorausgingen, erinnert Kenan im Interview wie folgt: *„man is irgendwo halt was Anderes, das wird einem ja auch immer mitgegeben, jetzt nicht immer explizit durch rassistische Äußerungen, aber irgendwo merkt man ja schon, okay du bist irgendwo Türke, du bist irgendwo was Anderes, du hast ne andere Kultur. [...] man ist nicht so’n richtiger Teil der Gesellschaft, das merkt man natürlich auch“* [Kenan; Z. 35–49].

Exemplarisch wird dieses Zusammenspiel von Ausschluss und abgrenzender Neuverortung am Fall von Azra (ausführlicher: Glaser/Johansson 2023) sichtbar.

Azra, aufgewachsen in einem traditionellen muslimischen Elternhaus in einer westdeutschen Kleinstadt, besucht als einziges muslimisches Mädchen das örtliche Gymnasium. Ihre soziale Situation dort ist geprägt von Ressentiments ihres nicht-muslimischen Umfelds, im Zusammenspiel mit einem familial tradierten, in mütterlicher Überbehütung resultierenden Trauma. In der Folge erlebt sie sich während ihrer gesamten Schulzeit in einer Außenseiterposition und macht starke Ausgrenzungserfahrungen.

Azra legt zunächst in einer demonstrativen Geste auf dem Abiball erstmals das Kopftuch an. Kurze Zeit später findet sie Anschluss an eine salafistische WhatsApp-Schwesterngruppe. Deren Deutungen des ‚dekadenten westlichen Lebensstils‘ ermöglichen es ihr, den zuvor als schmerzhaft erlebten Ausschluss von säkularen, jugendlichen Freizeitvergnügungen nachträglich als „Glück“ [Azra, Z. 416] zu interpretieren, da er sie vor „viel Schaden“ [Azra, Z.476] bewahrt habe. Die Erfahrungen, die ihr dadurch vorenthalten wurden – und nach denen sie sich damals sehnte – werden von ihr nun umgewertet in etwas Wertloses, dem sie den eigenen, moralisch ‚höherwertigen‘ Lebensstil gegenüberstellt.

Vom Salafismus hat sich Azra nach einigen Jahren wieder distanziert. Die mit seiner Hilfe vorgenommene Umdeutung ihrer Ausschlusserfahrungen hat sie jedoch in ihr heutiges Selbstbild und Religionsverständnis (sie praktiziert einen konservativen Islam) integriert.

Vor dem Hintergrund solcher Erfahrungen der Nicht-Zugehörigkeit können islamistische Zugehörigkeitsangebote gleich in mehrfacher Weise von ihrem Rückgriff auf „den Islam“ profitieren: Sie knüpfen damit nicht nur an familial und/oder lebensweltlich Vertrautes an, das als Option im kulturellen Horizont der Akteure verfügbar ist (siehe oben). Darüber hinaus bietet eine dezidiert ‚islamisch‘ ausgerichtete Lebensweise auch einen selbstwertstabilisierenden Umgang mit den erfahrenen Zurückweisungen in Gestalt eines Gegenentwurfs zum

westlich-säkularen Modell. Islamistische Varianten mit ihrer demonstrativen Frontstellung gegenüber ‚dem Westen‘ können in solchen Konstellationen nochmals besondere Attraktivität entfalten.

Zugleich speist sich dieses demonstrativ-provokative Element auch aus gesellschaftlichen Debatten um ‚den Islam‘, damit verknüpften negativen Einstellungen in der Mehrheitsgesellschaft sowie der damit assoziierten Terrorgefahr. In verschiedenen Interviews wurde deutlich, dass diese Verknüpfungen auch den jungen Menschen bewusst sind – und gerade daraus ein besonderer Reiz von Formen offensiver Religionsbekundung resultieren kann. So schilderte etwa eine Interviewpartnerin, die zeitweise einer salafistischen WhatsApp-Gruppe angehörte, wie sie und ihre Freundinnen sich in Ganzkörperverschleierung im öffentlichen Raum verabredeten, um dort die Reaktionen von Passant:innen zu beobachten. Ein anderer Interviewee berichtete, wie er gemeinsam mit anderen in der Hochphase der IS-Ausreisen in seiner Schule öffentlich zu beten begann – und dass ihnen durchaus bewusst war, welche Befürchtungen sie damit bei der Schulleitung auslösten.

In unseren Fallanalysen zeigte sich zudem, dass dieser abgrenzende Identitätsentwurf noch eine zweite Dimension beinhaltet, nämlich die eigenständig-abgegrenzte Auseinandersetzung mit dem Identitätsentwurf ‚Muslimsein‘ gegenüber der Elterngeneration, ihrem Wertesystem und Religionsverständnis. Besonders deutlich wurde dies in den Fällen, in denen Jugendliche aus religiös praktizierenden Elternhäusern kamen: In diesen Kontexten wären alternative Zugänge zum Islam und zu islamischer Vergemeinschaftung, über Glaubensverständnis und Gemeinde der Eltern, zwar durchaus verfügbar gewesen. Doch boten sie keine Möglichkeit einer eigenständigen, von den Eltern und ‚ihrem‘ Glauben abgegrenzten Aneignung und waren insofern mit den Individuierungsbestrebungen der jungen Menschen auch weniger gut vereinbar. In der Phase der Adoleszenz, in der in der Regel die eigenständige (Wieder)Annäherung an den Islam erfolgte, waren diese Zugänge damit offensichtlich nicht attraktiv bzw. sie konnten keine vergleichbare Attraktivität zu den islamistischen Angeboten entfalten. In besonders prägnanter Weise zeigt sich das Hereinspielen solcher adoleszenten Dynamiken in die Attraktivität ‚alternativer‘, von den elterlichen Glaubensvorstellungen abweichender, Islamauslegungen im Fall von Mahmud, bei dem sich ‚adoleszente Individuierung‘ als zentrale die Hinwendung begründende Funktion erwies:

Mahmud wächst in einem religiös praktizierenden Elternhaus auf, das als liebevoll-unterstützend, aber auch fordernd erlebt wird. Insbesondere den Vater nimmt Mahmud als im Umgang mit ihm sehr dominant wahr. In dem Gymnasium, das er auf Wunsch seiner Eltern besucht und in dem Kinder aus einkommensstärkeren, mehrheitsdeutschen Familien dominieren, ist er in einer Außenseiterposition. Mit beginnender Adoleszenz reagiert Mahmud mit zunehmender Rebellion, erst durch Anschluss an eine deviante Jugendclique, dann durch Kontakte zu verschiedenen islamistischen Gruppen – wobei vor allem Letzteres zu heftigen Auseinandersetzungen mit dem Vater führt.

Zum Interviewzeitpunkt hat sich Mahmud bereits selbstständig vom Islamismus distanziert. Er spricht seinen Erfahrungen mit diesen Gruppen rückblickend jedoch durchaus positive Lerneffekte zu: Dort sei ihm die Vielfalt möglicher Perspektiven bewusst geworden und er habe gelernt, eine eigene, kritisch-hinterfragende Position einzunehmen. Dies gelte generell, aber besonders auch gegenüber dem Vater. Denn indem er dort einer anderen Sichtweise begegnete und – wenn auch später als falsch erkannte – Argumente an die Hand bekam, wurde es für ihn möglich, die väterlichen Ansichten zu hinterfragen und diesen zu widersprechen. Seine Reflektion dieser positiven Aspekte beschließt er wie folgt: „ich bin jetzt an einem Punkt, wo ich sage, dass ich ähm, wahrscheinlich wenn ich den islamischen Weg einschlagen würde, den gleichen wie mein Vater einschlagen würde, aber [...] ich geh diesen Weg einfach aus eigener Überzeugung und ich kann ihm auch in diesem Weg und in anderen Bereichen widersprechen“. Mit der gewonnenen Erfahrung des eigenen Standpunkts fielen für Mahmud auch zentrale Funktionen der Zugehörigkeit weg, so dass er, als sich andere soziale Optionen auftraten, die Szene wieder verließ.

Gestützt werden diese Dynamiken auch dadurch, dass viele traditionelle islamische Gemeinden – teils auch aus Mangel an Ressourcen – nach wie vor wenig Angebote vorhalten, die an den Lebenswelten junger Menschen orientiert sind. Das spielt wiederum islamistischen Angeboten in die Hände, die sich stärker an diesen Lebenswelten orientieren und durch jugendkulturell gestaltete Ansprachen, deutschsprachige Angebote sowie das häufig jüngere Alter ihrer Protagonist:innen engere Bezüge zu diesen aufweisen.

Islamistische Gruppierungen bieten somit ein doppelte Abgrenzung ermöglichendes Identitätsangebot, das auf mehrheitsgesellschaftliche Nicht-Zugehörigkeitserfahrungen und adoleszente Individuierungsanforderungen gleichermaßen reagiert. Sie tun dies zudem in einer Weise, die für junge Menschen häufig – zumindest vordergründig – ansprechender ist als etablierte religiöse Angebote.

Fazit und Ausblick

Aus einer biografieanalytischen Perspektive wurde in diesem Beitrag die Rolle ‚des Islam‘ in Hinwendungen zum Islamismus diskutiert.

Dabei konnte zunächst gezeigt werden, dass in individuellen Hinwendungen das, was mit dem Islam jeweils verknüpft wird, sehr unterschiedlich konturiert ist. Deutlich wurde hierbei auch, dass gesellschaftspolitische Ordnungsvorstellungen des Islamismus bei der Annäherung an diese Szenen oftmals nicht im Zentrum stehen. Aus der Perspektive der Subjekte geht es vielmehr – zumindest galt dies für unser Sample – sehr wohl um Religion.

Der islamistische Rückgriff auf die islamische Glaubenslehre erwies sich einmal insofern als Hinwendungen unterstützend, als sich mit dessen Weltdeutungsangebot und Regelsystem eine sehr hohe Sinnstiftungs- und Orientierungsfunktion verbindet. Diese Eigenschaft ist allerdings nicht spezifisch islamisch, sondern gilt für ‚Religion‘ (und insbesondere deren fundamentalistische Varianten) generell.

Des Weiteren zeigte sich, dass islamischer *Religiosität* – als einer von Menschen gelebten und als relevant erachteten Glaubenspraxis – insofern eine zugangsbefördernde Qualität zuzusprechen ist, als sie die lebensweltliche Akzeptanz von Ideologien, die sich auf den Islam beziehen, unterstützen kann.

Erkennbar wurde zudem eine spezifische Relevanz ‚des Islam‘ in Hinwendungen zu islamistischen Strömungen, allerdings nicht im Sinne einer substanziellen Eigenheit islamischer Theologie. Diese Relevanz ergibt sich vielmehr aus seiner *sozial konstituierten* Bedeutung als alternativer Identitätsentwurf angesichts fortbestehender gesellschaftlicher Schließungen. Durch sein besonderes Abgrenzungspotenzial, im Zusammenspiel mit adoleszenten Individuierungsdynamiken und unterstützt durch die jugendkulturell-lebensweltliche Gestaltung seiner Angebote kann der Islamismus hier in bestimmten Lebenslagen eine besondere Funktionalität und Attraktivität entfalten.

Dabei gelten die hier getroffenen Aussagen explizit nur für Prozesse der Annäherung und des Einstiegs. Die Rolle, die islamischen Inhalten und Praktiken in Prozessen der Verfestigung von Einbindungen sowie der Radikalisierung von Handlungsbereitschaften zukommt, wurde in diesem Beitrag nicht beleuchtet. Vor dem Hintergrund bisheriger Erkenntnisse der Radikalisierungsforschung, insbesondere mit Blick auf Gruppendynamiken und Ideologisie-

rungsprozesse, ist plausiblerweise anzunehmen, dass hier nochmals andere Dynamiken zum Tragen kommen. Zugleich gilt auch hier, dass „religiöse Traditionen [...] selbst nicht handeln können“, was es erforderlich macht, „das Handeln religiöser Individuen und Gemeinschaften in konkreten Situationen [zu] studieren“ (Joas 2012: 160). Insofern könnte es lohnend sein, auch diese Prozesse nochmals verstärkt aus der hier vorgestellten Forschungsperspektive zu beleuchten, die unter anderem eine methodisch kontrollierte Annäherung an das konkrete Erleben zurückliegender Situationen ermöglicht.

Darüber hinaus hätte weitere Forschung die Aufgabe, die vorgestellten Befunde insbesondere anhand weiterer Teilgruppen zu überprüfen und sie in dieser Hinsicht auf eine stärker gesättigte Sample-Basis zu stellen. So war die hier analysierte Datenbasis zwar mit Blick auf religiöse und herkunftskulturelle Hintergründe, städtische und ländliche Aufwuchsbedingungen sowie das Spektrum islamistischer Bezüge und Einbindungsgrade sehr breit gefächert. Sie wies jedoch gewisse Engführungen in Bezug auf den gesellschaftlichen Sozialisationskontext (in Deutschland sozialisiert; nur eine Fluchtbiografie) und auf Bildungsgrade (überwiegend hoher Bildungshintergrund) auf, die es bei der Einordnung der Ergebnisse zu berücksichtigen gilt.

Auch waren die Befragten mit einer Ausnahme nicht an Kampfhandlungen oder anderen terroristischen Aktivitäten beteiligt (wobei in diesem einen Fall das Erleben der Gewaltrealität des IS-Regimes zur Distanzierung führte). Insofern dürfte insbesondere von Interesse sein, die hier gefundenen Zusammenhänge anhand der Biografien von Akteuren zu vertiefen und zu prüfen, die im Verlauf ihrer Radikalisierungskarrieren gewalttätige und terroristische Handlungsbereitschaften ausprägten.

Um die hier diskutierten Zusammenhänge vertiefend zu beleuchten, könnten zudem vergleichende Studien ertragreich sein, die den Stellenwert von ‚Religion‘ in Hinwendungen auch zu anderen religiös begründeten politischen Ideologien kontrastierend betrachten.

Diese Einschränkungen und diesen Vertiefungsbedarf vorangestellt, bestätigen die Ergebnisse jene Positionen in der Debatte, die eine spezifische, hinwendungs- und radikalisierungsfördernde Qualität der theologischen Schriften des Islam wie auch der etablierten, nicht-islamistischen Auslegungstraditionen zurückweisen¹².

Gestützt werden aber auch Argumente, die religiösen Deutungssystemen generell – wenn auch stets vor dem Hintergrund von und im Zusammenspiel mit bestimmten biografischen Erfahrungen – eine Hinwendungen zu extremen Auslegungen potenziell stützende oder auch befördernde Qualität bescheinigen.

Darüber hinaus verdeutlichen die diskutierten Befunde jedoch vor allem die konstitutive Rolle, die sozialen Reaktionen und gesamtgesellschaftlichen Zuschreibungen in Bezug auf ‚den Islam‘ bei jugendlichen Annäherungen an islamistische Strömungen zukommt. Damit verweisen sie einmal mehr darauf, dass es in der Auseinandersetzung mit dem Islamismus auch einer Beschäftigung mit seinen gesellschaftlichen Voraussetzungen bedarf. Es gilt

12 Sie stützen zudem Sichtweisen, die im Gegenzug einer Beschäftigung mit dem Islam bzw. dem Verhalten entsprechender Angebote eine potenziell präventive Funktion zusprechen. Mit Blick auf die diskutierten Befunde gilt dies allerdings weniger in dem Sinne, dass mehr oder alternatives islambezogenes *Wissen* resilienter gegenüber islamistischen Auslegungen machen kann. Als hinwendungsrelevant erwies sich vielmehr in den analysierten Fällen, dass die islamistischen Angebote stärker von der Elterngeneration abgegrenzt und lebensweltlich näher an Themen und Bedarfen junger Menschen ausgerichtet waren als verfügbare etablierte religiöse Strukturen und Angebote. Dem folgend könnte ein präventiver Auftrag darin bestehen, Räume zu schaffen bzw. zu ermöglichen, die jungen Menschen Gelegenheiten bieten, Fragen von religiöser Zugehörigkeit und religiöser Identität gemeinsam mit Gleichaltrigen in lebensweltlich orientierten und vor allem selbstbestimmten Formen auszuloten.

demnach, an sozialen Bedingungen zu arbeiten, die es jungen Menschen in der postmigranten Gesellschaft ermöglichen, ihre Positionierungen im gesellschaftlichen wie intergenerationellen Gefüge in anderer, weniger polarisierungsträchtiger Weise vorzunehmen.

Literaturverzeichnis:

- Aly, Anne; Striegher, Jason-Leigh (2012). Examining the Role of Religion in Radicalization to Violent Islamist Extremism. In *Studies in Conflict & Terrorism*, 35(12), 849–862. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2012.720243>
- Aslan, Ednan; Akkılıç, Evrim Ersan; Hämmerle, Maximilian (2017). *Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus*, Wien: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-18984-6>
- Bar, Shmuel (2004). The Religious Sources Of Islamic Terrorism. *Policy Review*; Jun/Jul 2004; 125; Research Library, 27–37.
- Bielefeld, Uli (1988). *Inländische Ausländer. Zum gesellschaftlichen Bewusstsein türkischer Jugendlichen in der Bundesrepublik*. Campus-Verlag: Frankfurt/New York.
- Coolsaet, Rick (2022). When do Individuals radicalize? In Diego Muro & Tim Wilson (Hrsg.), *Contemporary terrorism studies* (S.178–200). Oxford: Oxford University Press.
- Dausien, Bettina (2008). Biografieforschung: Theoretische Perspektiven und methodologische Konzepte für eine re-konstruktive Geschlechterforschung. In: Ruth Becker & Beate Kortendiek (Hrsg.). *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung* (S. 354–367). VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91972-0_42
- Dawson, Lorne L. (2018). Challenging the Curious Erasure of Religion from the Study of Religious Terrorism. *Numen* 65(2–3), 141–164.
- Dawson, Lorne L.; Amarasingam, Amarnath (2017). „Talking to Foreign Fighters: Insights into the Motivations for Hijrah to Syria and Iraq.“ *Studies in Conflict and Terrorism* 40(3). 191–210. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2016.1274216>
- Diekmann, Isabell; Janzen, Olga (2024). Zwischen Pauschalisierung und Differenzierung: Einstellungen gegenüber Muslim:innen und dem Islam in Deutschland. *Religionsmonitor*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Egger, Clara; Magni-Berton, Raül (2021). The Role of Islamist Ideology in Shaping Muslims Believers’ Attitudes toward Terrorism: Evidence from Europe. *Studies in Conflict & Terrorism* 44(7), 581–604. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2019.1571696>
- Farhadi, Adib (2022). Post-9/11 Radicalization Theory and Its Impact on Violent Extremism. In Anthony J. Masys (Hg.), *Handbook of Security Science* (123–148). Cham: Springer Nature Cham. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-91875-4>
- Fischer, Wolfram; Kohli, Martin (1987). Biographieforschung. In Wolfgang Voges (Hg.). *Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung* (25–49). Opladen: Leske & Budrich. https://doi.org/10.1007/978-3-322-92595-4_2
- Frank, Anja; Glaser, Michaela (2017). „Ich hab‘ einen Standpunkt, das ist der Islam“. Zur biografischen Bedeutung und Funktion radikaler, ideologisierte Islamauslegungen. In Stephan Lessenich (Hrsg.), *Geschlossene Gesellschaften. Verhandlungen des 38. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bamberg*.
- Frank, Anja; Glaser, Michaela (2018). Biografische Perspektiven auf radikalen Islam im Jugendalter. In Michaela Glaser; Anja Frank & Maruta Herding (Hrsg.), *Gewaltorientierter Islamismus im Jugendalter. Perspektiven aus Jugendforschung und Jugendhilfe* (62–79). Weinheim, Basel: Beltz Juventa.

- Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hrsg.) (2010). *Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Glaser, Michaela (unter Mitarbeit von Susanne Johansson) (2022a). Frühe Distanzierungen vom islamistischen Extremismus. Zentrale Ergebnisse einer biografieanalytischen Studie. In Annika von Berg; Corinna Emser; Michaela Glaser; Robert Pelzer & Dennis Walkenhorst, *Was wir über Distanzierung wissen. Aktuelle Erkenntnisse der Forschung und Empfehlungen für die Praxis der Distanzierungsarbeit*, Violence Prevention Network Schriftenreihe 10, 11–14.
- Glaser, Michaela (2022b). Dynamiken des Ausschlusses. Zum Zusammenspiel biografischer Erfahrungen in einer Ausreisentscheidung zum „Islamischen Staat“. In Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.), *Tagungsband Wissenschaftskonferenz 2021* (80–89). Köln: BfV.
- Glaser, Michaela (2023a). Frühe Distanzierungen von radikalen Islamauslegungen. Ergebnisse einer biografieanalytischen Studie. In Uwe Kemmesies et al. (Hg.), *MOTRA-Monitor 2022* (352–365). Wiesbaden: Bundeskriminalamt. Zugriff am 10. Januar 2025 unter https://www.motra.info/wp-content/uploads/2023/11/Ue2_K5.pdf.
- Glaser, Michaela (2023b). „Weil das jetzt wirklich in den Mainstream reingeht“. Aktuelle Radikalisierungsdynamiken aus Sicht der Praxis. Ergebnisse der regionalen Expert*innenbefragung 2022/2023. In: Uwe Kemmesies et al. (Hg.), *MOTRA-Monitor 2022* (179–209). Wiesbaden: Bundeskriminalamt.
- Glaser, Michaela (im Erscheinen). Ergebnisse der regionalen Expert*innenbefragung 2024/2025. In: Uwe Kemmesies et al. (Hg.), *MOTRA-Monitor 2025*. Wiesbaden: Bundeskriminalamt.
- Glaser, Michaela; Johansson, Susanne (2023). „Die haben mit Plastik gespielt, und ich hab' einen Diamanten“. In: Joachim Langner, Maren Zschach, Markus Schott & Ina Weigelt (Hrsg.), *Jugend und islamistischer Extremismus. Pädagogik im Spannungsfeld von Radikalisierung und Distanzierung*. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Heisterkamp, Lucia (2017). „Denn du gehst gleich ein in ewige Gärten“. Zum Zusammenhang zwischen transzendenter Weltanschauung und Gewaltbegründung. *JD Journal for Deradicalization*, 13, 137–177.
- Hildebrandt, Mathias; Brouck, Manfred (2005). *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotential von Religionen*. Wiesbaden: VS Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-80796-0>
- Joas, Hans (2012). *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Jost, Gerhard; Haas, Marita (2019). *Handbuch zur soziologischen Biografieforschung. Grundlagen für die pädagogische Praxis*. Opladen: Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.36198/9783838551500>
- Juergensmeyer, Mark (2004). Is Religion the Problem? *Hedgehog Review* 6(1), 21–33.
- Junk, Julian; Süß, Clara-Auguste; Daase, Christopher; Deitelhoff, Nicole (2020). What Do We Know about Radicalisation? Overview of the Structure and Key Findings of the Focus Section. *International Journal of Conflict and Violence* 14(2), 1–5.
- Kelle, Udo; Kluge, Susann (2010). Forschungslogische Grundlagen II: Die Bedeutung heuristisch-analytischer Konzepte. In Udo Kelle & Susann Kluge, *Vom Einzelfall zum Typus* (28–40). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92366-6_3
- Kepel, Gilles (2017). *Terror in France: The Rise of Jihad in the West*. Princeton. <https://doi.org/10.1515/9781400884643>
- Kiefer, Michael; Hüttermann, Jörg; Dziri, Bacem; Ceylan, Raoul; Roth, Victoria; Srowig, Fabian; Zick, Andreas (2018). „Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-17950-2>

- Köttig, Michaela (2004). Lebensgeschichten rechtsextrem orientierter Mädchen und junger Frauen. Biographische Verläufe im Kontext der Familien- und Gruppendynamik. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Kruse, Jan (2014). Qualitative Interviewforschung: Ein integrativer Ansatz. Weinheim: Juventa.
- Larsen, Jeppe Fuglsang (2020). The role of religion in Islamist radicalisation processes. *Critical Studies on Terrorism*, 13(3), 396–417. <https://doi.org/10.1080/17539153.2020.1761119>
- Lewis, Bernhard (2003). *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. New York: Random House.
- Logvinov, Michail (2012). This is all about Islam“ versus „This is not about Islam“. Islamistische Radikalisierung – zur Erklärungskraft wissenschaftlicher Theorien und sicherheitsbehördlicher Hypothesen. Interventionen. *Zeitschrift für Verantwortungspädagogik* 2012(1), 39–42.
- Lohlker, Rüdiger (2016). The „I“ of ISIS. Why theology matters. *Interventionen* 2016(7), 4–15.
- Lucius-Hoene, Gabriele; Deppermann, Arnulf (2004). *Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*. Wiesbaden: VS.
- Manneman, Jürgen (2015). *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen deutsche Europäer in den Krieg?* Bielefeld: transcript.
- Manzoni, Patrick; Baier, Dirk; Kamenowski, Maria; Isenhardt, Anna; Haymoz, Sandrine; Jacot, Cedric (2019). Einflussfaktoren extremistischer Einstellungen unter Jugendlichen in der Schweiz, Zürich: ZHAW Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften. <https://doi.org/10.21256/zhaw-18673>
- McCants, William (2015). *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy and Doomsday Vision of the Islamic State*. New York: Palgrave MacMillan.
- Meggitt, Justin J. (2020). Does religion cause terrorism? The problem of religion and the need for a better question: a response to Mark Juergensmeyer. *Terrorism: Its Past, Present & Future Study – A Special Issue to Commemorate CSTPV at 25. Contemporary Voices: St Andrews Journal of International Relations* (66–72). <https://doi.org/10.15664/jtr.160>
- Muthuswamy, Moorthy S. (2012). Sharia's Causal Role in Spawning Violent Radicalism. Zugriff am 10. Januar 2025 unter <https://ssrn.com/abstract=2144601>.
- Neumann, Peter (2013). Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus. Zugriff am 10. Januar 2025 unter: <https://www.bpb.de/apuz/164918/radikalisierung-deradikalisierung-und-extremismus?p=all>.
- Oberdorfer, Bernd; Waldmann, Peter (2008). *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger*. Freiburg: Rombach.
- Pfahl-Traughber, Armin (2007). Die Islamismuskompatibilität des Islam. *Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion. Aufklärung und Kritik, Sonderheft 13: Islamismus* (62–78).
- Pfahl-Traughber, Armin (2011). Islamismus – Was ist das überhaupt?: Definition – Merkmale – Zuordnungen. Zugriff am 10. Januar 2025 unter <https://www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/36339/islamismus-was-ist-das-ueberhaupt/>.
- Pollack, Detlef (2018). Probleme der Definition von Religion. In Detlef Pollack; Volker Krech; Olaf Müller & Markus Hero, *Handbuch Religionssoziologie* (17–50). Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-531-18924-6_2
- Przyborski, Anna; Wohlrab-Sahr, Monika (2014). *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, München: Oldenbourg Verlag, 4., erw. Auflage. <https://doi.org/10.1524/9783486719550>
- Rosenthal, Gabriele (1995). *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Rosenthal, Gabriele (2005). *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung*. Weinheim und München: Juventa.
- Roy, Oliver (2017). *Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod: Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors*. München: Siedler.
- Schütze, Fritz (1987). *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien: erzähltheoretische Grundlagen*. Studienbrief der Fernuniversität Hagen.

- Seidensticker, Tilman (2014). *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*, München: Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406660702>
- Sigl, Johanna (2018). *Biografische Wandlungen ehemals organisierter Rechtsextremer. Eine biografieanalytische und geschlechterreflektierende Untersuchung*. Wiesbaden: Springer VS. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21547-7>
- Tinatin, Karosanidze (2023). The role of religion in contemporary radical groups. *Ena da Kultura*. <https://doi.org/10.52340/lac.2023.08.82>
- Toft, Monica Duffy; Philpott, Daniel; Shah, Timothy Samuel (2011). *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York: W.W. Norton & Company.
- Venhaus, John M. (2010). *Why Youth Join al-Qaeda*. Special Report. US Institute of Peace. Zugriff am 10. Januar 2025 unter www.usip.org/sites/default/files/SR236Venhaus.pdf.
- Vergani, Matteo; Iqbal, Muhammad; Ilbahar, Ekin; Barton, Greg (2020). The 3 Ps of radicalisation: push, pull and personal. A systematic scoping review of the scientific evidence about radicalisation into violent extremism. *Studies in Conflict and Terrorism*, 43(10), 854–885. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2018.1505686>
- Weber, Max (1972). *Religionssoziologie*. In Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (S. 245–381). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Wiktorowicz, Quentin (2005). *Radical Islam Rising: Muslim extremism in the West*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield. <https://doi.org/10.5771/9781461641711>
- Willems, Ulrich (2008). Religion und Politik. In Detlev Pollack; Volker Krech; Olaf Müller & Markus Hero, *Handbuch Religionssoziologie* (659–692), Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-531-18924-6_27
- Wohlrab-Sahr, Monika (1999). *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt, Campus.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2005). Verfallsdiagnosen und Gemeinschaftsmythen. Zur Bedeutung der funktionalen Analyse für die Erforschung von Individual- und Familienbiographien im Prozess gesellschaftlicher Transformation. In Bettina Dausien; Helma Lutz; Gabriele Rosenthal & Bettina Völter (Hrsg.), *Biographieforschung im Diskurs*. Opladen: Leske+Budrich. https://doi.org/10.1007/978-3-663-09432-6_8

Autorin

Michaela Glaser, Soziologin M.A., Senior Researcher, Berghof Foundation Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Rechte und islamistische Radikalisierung, Jugend und Extremismus, Biografieforschung, Expert:innenbefragungen. Berghof Foundation. Lindenstraße 34, 10969 Berlin