

Islamophobie in den Medien und traditionelle kulturelle Praktiken als Integrationsbarrieren für muslimische Einwander*innen

Abdelaziz Bouchara*

Universität Hassan II. Casablanca- Marokko

abdelaziz.bouchara@univh2c.ma<https://orcid.org/0000-0002-3480-490X>**Received:** 17/08/2025, **Accepted:** 23/09/2024, **Published:** 30/09/2025

Abstract: Der vorliegende Beitrag setzt sich mit Islamophobie in den Medien sowie mit traditionellen kulturellen Praktiken als Integrationsbarrieren für muslimische Einwander*innen auseinander. Es wird aufgezeigt, wie innerfamiliäre und generationsübergreifende Konflikte – häufig kulturell bedingt – in den Medien oft vorrangig als religiöse Probleme und als Ausdruck gescheiterter Integration dargestellt werden. Dabei bleiben die tatsächlichen Ursachen und Hintergründe solcher Konflikte oftmals unbeachtet. Ziel des Beitrags ist es, neue Erkenntnisse im Umgang mit kulturellen Praktiken muslimischer Einwander*innen zu gewinnen und den öffentlichen Diskurs über Islamophobie kritisch zu reflektieren. Das Datenkorpus umfasst ausgewählte Zeitungsartikel, die mithilfe der Kritischen Diskursanalyse nach Jäger und Jäger (2007) im Hinblick auf familiäre Spannungen – exemplarisch dargestellt durch häusliche Gewalt und Zwangsehen – analysiert werden.

Keywords: Muslimische Einwander*innen, Integrationsbarrieren, kulturelle Praktiken, Medien, Islamophobie.

*Corresponding author

Islamophobia in the media and traditional cultural practices as barriers to integration for Muslim immigrants

Abdelaziz Bouchara*

Universität Hassan II. Casablanca- Marokko

abdelaziz.bouchara@univh2c.ma



<https://orcid.org/0000-0002-3480-490X>

Received: 17/08/2025, **Accepted:** 23/09/2024, **Published:** 30/09/2025

Abstract: This article examines Islamophobia in the media as well as traditional cultural practices as barriers to integration for Muslim immigrants. It highlights how intra-family and intergenerational conflicts—often rooted in cultural norms—are frequently portrayed in the media primarily as religious problems and as indicators of failed integration. In doing so, the actual causes and underlying contexts of such conflicts are often overlooked. The aim of this contribution is to gain new insights into how cultural practices of Muslim immigrants are dealt with and to critically reflect on the public discourse surrounding Islamophobia. The data corpus consists of selected newspaper articles that are analyzed using Critical Discourse Analysis according to Jäger and Jäger (2007), focusing on family-related tensions, exemplified by domestic violence and forced marriages.

Keywords: integration barriers, cultural practices, media coverage of Muslims, islamophobia.

*Corresponding author

الإسلاموفobia في وسائل الإعلام والممارسات الثقافية التقليدية كعوائق أمام اندماج المهاجرين المسلمين

Abdelaziz Bouchara*

Universität Hassan II. Casablanca- Marokko

abdelaziz.bouchara@univh2c.ma



<https://orcid.org/0000-0002-3480-490X>

تاريخ الاستلام: 2025/08/17 - تاريخ القبول: 2025/09/23 - تاريخ النشر: 2025/09/30

ملخص: يتناول هذا المقال ظاهرة الإسلاموفobia في وسائل الإعلام والممارسات الثقافية كعوائق أمام اندماج المهاجرين والمهاجرات المسلمين. ويركز كيف أن الصراعات داخل الأسرة وبين الأجيال، التي غالباً ما تعود إلى ممارسات ثقافية، يتم تصويرها في وسائل الإعلام بشكل مختلف - أي باعتبارها مشكلة دينية بالدرجة الأولى ودليلًا على فشل الاندماج. غالباً ما تبقى الأسئلة المتعلقة بالأسباب الحقيقية والخلفيات الكامنة وراء هذه الأفعال دون إجابة. يهدف هذا المقال إلى تقديم رؤى جديدة حول كيفية التعامل مع الممارسات الثقافية للمهاجرين المسلمين، وتشجيع التفكير النقدي حول الخطاب المتعلق بالإسلاموفobia. يتكون المتن النصي من مقالات صحفية مختارة، تم تحليلها باستخدام التحليل النقدي للخطاب مع التركيز على التوترات الأسرية التي تُجسد من خلال العنف المنزلي والزواج القسري.

الكلمات المفتاحية: المهاجرون المسلمين، عوائق الاندماج، الممارسات الثقافية، وسائل الإعلام، الإسلاموفobia

* المؤلف المرسل

1 Einleitung

Die Bewegung von Menschen über geographische Grenzen hinweg ist ein Phänomen, das in nahezu allen historischen Zeiten und Regionen auftritt. Insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg kam es zu umfassenden Arbeitsmigrationen, die die westeuropäischen Industriestaaten nachhaltig prägten. Zahlreiche dieser Migrant*innen stammten aus islamisch geprägten Ländern, darunter auch Marokko¹. Ein Großteil dieser muslimischen Einwander*innen brachte ihren Glauben und ihre kulturellen Praktiken mit und versuchte, diese an das Leben in den Gastgesellschaften anzupassen (vgl. Saunders et al., 2016). Dieser Anpassungsprozess gestaltete sich oft langwierig und führte in einigen Fällen zu Schwierigkeiten, die sowohl auf islamophobe Einstellungen als auch auf traditionelle kulturelle Praktiken² zurückzuführen sind.

In dieser Arbeit werden die kulturellen Praktiken im Zusammenhang mit häuslicher Gewalt und Zwangsheirat in bestimmten Milieus muslimischer Familien – mit besonderem Fokus auf marokkanische Einwanderer – anhand ausgewählter Tageszeitungen untersucht. Dabei wird aufgezeigt, wie innerfamiliäre und generationsübergreifende Konflikte, die auf traditionelle kulturelle Praktiken zurückgeführt werden können, in einigen Medienbeiträgen bewusst oder unbewusst oft primär als religiöses Problem und als Zeichen gescheiterter Integration dargestellt werden. Die Frage nach den tatsächlichen Ursachen und Hintergründen solcher Handlungen bleibt dabei jedoch oft unbeantwortet. Im Fokus dieser Analyse steht zudem die Herausarbeitung der Zuschreibungen und Bewertungen des Islams und der Muslim*innen in den Medien sowie die Deutung dieses Medienbildes. Diese Deutung sollte nämlich die Meinung der Leser*innen widerspiegeln, da sie die Rezipient*innen der Nachrichten sind. Luhmann betont: „Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien“ (Luhmann 2004, p9).

Mithilfe der Kritischen Diskursanalyse nach Jäger und Jäger (2007) werden Zeitungsartikel aus *der Süddeutschen Zeitung*, *der Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, *der Welt* und der *tageszeitung* zu den oben genannten Themen analysiert. Diese Methode zielt darauf ab, „diskursive Sagbarkeitsfelder darzustellen, diese zu interpretieren und einer Kritik zu unterziehen“ (Jäger und Jäger, 2007, p15). Kritik bedeutet in diesem Zusammenhang nicht, dass Diskurse notwendigerweise falsch, unwahr oder verzerrt sind (ebd., p36). Vielmehr geht es darum, Selbstverständliches infrage zu stellen, herrschende Diskurse zu kritisieren sowie neue Seh- und Deutungsgewohnheiten zu erarbeiten und zu diskutieren (ebd., p8). Empirisch ist ein Diskurs als eine Kette von

Aussagen zu verstehen, die zu einem bestimmten gesellschaftlichen Thema gemacht werden (können). Dabei beschränkt sich die Diskursanalyse nicht nur auf die Untersuchung von Sprache; auch bildliche Elemente sind zentrale Bestandteile der Auseinandersetzung (Jäger, 2010, p68). Aus diesem Grund kommt der Analyse der Symbolik, wie sie in dieser Arbeit durchgeführt wird, eine besondere Bedeutung zu.

Der Analysezeitraum umfasst hauptsächlich die Zeit nach der Veröffentlichung eines Gastbeitrags der damaligen Familienministerin Kristina Schröder (CDU) am 8. November 2011 in der konservativ-liberalen *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (FAZ). Dieser Beitrag basierte auf den Ergebnissen der Studie „Zwangsvorheiratung in Deutschland“ von Mirbach et al. (2011). Dabei wurde Schröder vorgeworfen, die Befunde der Studie verzerrt darzustellen und anti-muslimische Ressentiments zu schüren. Der Fokus liegt also auf Schröders Beitrag und den unmittelbar darauffolgenden Reaktionen zwischen 2011 und 2013, die sowohl Bestätigung als auch Kritik beinhalteten. Die Analyse dieser Medienbeiträge wird durch Studien aus der Literatur ergänzt.

Bei der Auswahl der Quellen war es entscheidend, publizistisch relevante Medien zu finden, die kontinuierlich über das Geschehen im Zusammenhang mit Muslim*innen berichten, die oben dargestellte Problemstellung explizit beleuchten und Schröders Gastbeitrag thematisieren. Deshalb wurden überwiegend Leitmedien aus Deutschland ausgewählt, die eine ähnliche Erscheinungshäufigkeit, ein vergleichbares Verbreitungsgebiet und eine ähnliche Vertriebsart haben. Dazu gehören die *Süddeutsche Zeitung*, die *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Die Welt* und *die tageszeitung*. Zudem wurde darauf geachtet, dass diese Zeitungen ein breites Spektrum politischer Orientierungen abdecken: So gelten die *Süddeutsche Zeitung* und die *tageszeitung* als linksliberal, während die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* und *Die Welt* eher konservativ-liberal sind. Die untersuchten Zeitungen haben zudem eine sehr gute Reputation und genießen weitgehend den Ruf seriöser Berichterstattung, wodurch das Qualitätsmerkmal der Glaubwürdigkeit gewährleistet ist. Außerdem wurde das Online-Fachmagazin *Migazin* hinzugezogen, das sich auf Integration und Migration fokussiert. Um ein breites Spektrum abzubilden, wurden auch andere europäische Zeitungen einbezogen, wie beispielsweise *El País*, Boulevardzeitungen wie *The Sun* und Sonntagszeitungen wie *Le Journal de Dimanche*. Ziel war es, die Bandbreite islamophober Tendenzen in den Medien darzustellen, insbesondere in Bezug auf die Themen „häusliche Gewalt“ und „Zwangsheirat“.

In Abschnitt 2 wird zunächst ein historischer Überblick über die Hintergründe und Bedingungen zur Zeit der ersten (marokkanischen) Gastarbeiter*innen gegeben. Anschließend wird in Abschnitt 3 erörtert, inwiefern Jugendliche mit Migrationshintergrund einem sogenannten Kulturkonflikt ausgesetzt sind. Zu diesem Thema gibt es bislang widersprüchliche Annahmen: Einige Studien gehen von einem stärkeren Zusammenhalt aus, während andere häufiger von intergenerationellen (Kultur-)Konflikten im Vergleich zu einheimischen Jugendlichen berichten. In Abschnitt 4 werden kulturelle Praktiken, die in einigen Familien mit muslimischem Hintergrund vorkommen, anhand von Zeitungsartikeln zu den Themen „häusliche Gewalt“ und „Zwangsheirat“ dargestellt. Es soll verdeutlicht werden, dass die Berichterstattung in den Medien über solche Themen oft dazu führt, dass diese Praktiken fälschlicherweise dem Islam zugeschrieben werden, anstatt sie als inakzeptable Folgen bestimmter patriarchalischer Traditionen zu erkennen. Im Fazit (Abschnitt 5) runden die Perspektiven und Empfehlungen für eine inklusive Gesellschaft die Arbeit ab. Dabei werden Handlungsmöglichkeiten, insbesondere für die Praxis, sowohl auf Seiten der Medien als auch der Politik zusammengefasst. Anhand der Ergebnisse dieses Beitrags können neue Erkenntnisse über den Umgang mit kulturellen Praktiken muslimischer Einwander*innen sowie zur Reflexion des Mediendiskurses über Islamophobie gewonnen werden.

2 Historischer Hintergrund

Migration ist eng mit wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen verknüpft. Nach dem Zweiten Weltkrieg begannen westeuropäische Industriestaaten ab 1963, Arbeitskräfte aus Marokko anzuwerben. Besonders ländliche Regionen wie Agadir, Ouarzazate und die nördlichen Provinzen Al Hoceima und Nador verzeichneten hohe Migrationsraten (vgl. de Haas 2005, 9). Wie die meisten Gastarbeiter*innen gingen auch die marokkanischen Arbeitskräfte ursprünglich davon aus, dass ihr Aufenthalt in den Gastländern nur temporär sein würde. Diese Annahme wurde von den Aufnahmegerüsten geteilt, weshalb eine langfristige Integration anfangs nicht vorgesehen war. Auch die politische Förderung der Integration blieb zu Beginn aus, wie beispielsweise Aydan Özoguz³ für die Bundesrepublik Deutschland betont:

Es gab damals keine Konzepte. Ich kann verstehen, dass man nach den ersten Anwerbeabkommen dachte, die Menschen würden wieder gehen. Das dachten die meisten Gastarbeiter*innen ja auch. Aber auch später wurde kaum etwas für eine wirkliche Integration getan. Der erste Ausländerbeauftragte der Bundesregierung, Heinz

Kühn, hat bereits 1978 gefordert, dass wir uns verstärkt um Sprachkurse und Bildung kümmern müssen. Das hatte aber keine Auswirkungen (Aydan Özoguz zit. nach Heißler, 2015).

Trotz widriger Arbeits- und Lebensbedingungen in den Zuwanderungsgesellschaften sind die meisten muslimischen (marokkanischen) Einwander*innen geblieben. Im Zuge der Familienzusammenführung holten viele der angeworbenen (marokkanischen) Arbeitsmigrant*innen ihre Familien nach, um ihren Kindern eine bessere Zukunft zu ermöglichen. Dabei lebten sie teilweise in sozialen Milieus, die sich von der Mehrheitsgesellschaft abgrenzten und ein alternatives Wertesystem verfolgten. Die Integration gestaltete sich daher in einigen Fällen schwierig, zumal die Familienzusammenführung von keiner begleitenden Wohnungspolitik unterstützt wurde (vgl. Benguigui, 1997).

Wie auch andere Gastarbeiter*innen erfuhren einige Marokkaner*innen Ablehnung, sodass es in bestimmten Fällen zu ausländerfeindlichen Ressentiments gegenüber den „Fremden aus Afrika“ kam (vgl. z. B. Castles und Kosack 1973). Für einige führte dies dazu, dass sie sich intensiver mit den neuen Kulturen der Aufnahmegerügschaften auseinandersetzten. Viele suchten deshalb nach Zugehörigkeit und Geborgenheit, die sie häufig unter ihren Landsleuten fanden.⁴ Einige von ihnen versuchten zudem, ihre Kinder nach den traditionellen, religiösen und kulturellen Werten und Normen ihres Herkunftslandes zu erziehen, insbesondere in den Ausländerquartieren, obwohl die jugendlichen Migrant*innen anders sozialisiert wurden als ihre Eltern. In diesem Zusammenhang beschreiben Fuhrer und Mayer (2005), wie sich die Kinder von Migrationsfamilien im Integrations- und Akkulturationsprozess häufig zwischen „zwei Welten bewegen“. Die Anpassung an die Werte und Verhaltensweisen der neuen Gesellschaft (Akkulturation) führt oftmals zu Spannungen zwischen der Annahme neuer Werte und dem Beibehalten alter Werte (vgl. Berry, 1992), was schließlich zu Generationenkonflikten führen kann.

3 Kulturkonflikte in den Migrantfamilien

In diesem Abschnitt wird untersucht, inwiefern Jugendliche mit Migrationshintergrund einem intergenerationalen Kulturkonflikt ausgesetzt sind. In diesem Zusammenhang zeigen die Ergebnisse einer niederländischen Untersuchung von Kalmijn (2018), dass innerfamiliäre Konflikte zwischen Jugendlichen und ihren Eltern marokkanischer und türkischer Herkunft im Vergleich zu einheimischen Jugendlichen und deren Eltern überdurchschnittlich häufig auftreten. Hauptverantwortlich

hierfür sind abweichende Ansichten und (Lebens-)Vorstellungen zwischen den beiden Generationen, die darauf zurückzuführen sind, dass sich diese Jugendlichen tendenziell an den Werten und Normen der „neuen“ Gesellschaft orientieren. Dies führt zu Widerstand seitens ihrer Eltern, da die Werte und Normen der neuen Gesellschaft weitgehend mit denen der Herkunftskultur nicht übereinstimmen. Auch die Ergebnisse von Ruiz-Roman und Rascon (2016) und Echevarría (2012) spiegeln die hohen Leistungsanforderungen wider, die marokkanische Eltern, die nach Spanien ausgewandert sind, an ihre Kinder stellen. Dies führt oft zu intergenerationellen Konflikten innerhalb von Migrantinfamilien, insbesondere im Fall von Müttern, die für die Erziehung ihrer Kinder verantwortlich sind, und ihren Töchtern (vgl. ebd.).

Allerdings zeigen viele Untersuchungen deutlich, dass intergenerationale Konflikte innerhalb muslimischer (marokkanischer) Migrant*innen in europäischen Ländern, wie Italien (vgl. Rizzo et al., 2020), den Niederlanden (vgl. Maliepaard et al., 2010) und Österreich (vgl. Höllinger, 2022), eher gering ausgeprägt sind. Diese Ergebnisse widersprechen erheblich den Ansichten, die weiter oben dargestellt werden. Bei Konflikten in Familien mit Migrationshintergrund handelt es sich oft eher um typische Generationenkonflikte, die auf den speziellen Lebensabschnitt der Adoleszenz, also den Übergang vom Kindes- ins Erwachsenenalter, zurückzuführen sind und daher jugendspezifische Konfliktmuster repräsentieren (vgl. Weber, 1989). Natürlich gibt es bei einigen Familien Konflikte, die einen „Kulturkonflikt“ widerspiegeln, der innerhalb der Familie ausgetragen wird. Dieser wird, so Gapp (2007), meist durch den Grad der Anpassung der Eltern an die Aufnahmekultur bestimmt: Je höher deren Assimilationsleistung, desto geringer der erlebte Zwiespalt ihrer Kinder.

Zwar gibt es intergenerationale Konflikte innerhalb von Migrantinfamilien, jedoch haben Autoren auch auf die Heterogenität innerhalb der Bevölkerung von (nicht-westlichen) Einwandererfamilien hingewiesen (vgl. Szydlik, 2023). Daher sollte die „zweite“ oder „dritte Generation“ keineswegs als eine einheitliche Gruppe angesehen werden. Ihre Mitglieder*innen weisen erhebliche Unterschiede auf, etwa in Bezug auf den sozioökonomischen Status ihrer Eltern, die spezifischen Traditionen und Werte ihrer Familien, die jeweilige Migrationsgeschichte sowie die Herkunftsregionen und andere charakteristische Merkmale. Es ist daher wichtig, dass Medien auf eine realistische Darstellung von Heterogenität setzen. Dabei sollten sie verdeutlichen, dass Muslim*innen (genau wie Personen der europäischen Mehrheitsgesellschaft) vollkommen unterschiedlich sind und sowohl positive als auch negative

Eigenschaften und Verhaltensweisen zeigen. Es kann europäischen Medien zwar nicht pauschal Islamfeindlichkeit vorgeworfen werden, dennoch zeichnen sie durch die Auswahl der Themen und die Art ihrer Darstellung oft ein einseitiges und negatives Bild des Islam (vgl. Bonfadelli, 2007).

Statt beispielsweise häusliche Gewalt und Kriminalität als allgemeine Probleme zu behandeln, die weltweit und unabhängig von der Religionszugehörigkeit verbreitet sind, wird vermittelt, dass der Islam als Religion die Ursache sei. So wird der Islam für das Scheitern der Integration verantwortlich gemacht und Muslim*innen werden oft pauschal als schwer integrierbar erklärt (vgl. El-Menouar, 2016). In Wirklichkeit sind es vor allem Migrant*innen aus sozioökonomisch benachteiligten Schichten, die durch hohe Arbeitslosigkeit, Ausgrenzungserfahrungen, niedriges Bildungsniveau und patriarchale Strukturen geprägt sind, die Schwierigkeiten haben, den Weg zur Integration zu finden (vgl. u.a. Heine et al. 2012; Strobl und Lobermeier, 2007). Bei solchen Migrantenfamilien kann es zu innerfamiliären Konflikten kommen, die von einigen Medien aufgegriffen werden, um die Dramatik der Berichterstattung zu erhöhen. In manchen Fällen entsteht dabei ein verzerrtes Bild einer rückständigen Religion, das Vorurteile und Ängste verstärken kann. Im Folgenden werden Beispiele kultureller Praktiken in einigen Familien muslimischer Herkunft am Beispiel von häuslicher Gewalt und Zwangsheirat anhand von Zeitungsartikeln veranschaulicht. Dabei wird unter anderem gezeigt, wie innerfamiliäre und generationsübergreifende Konflikte, die auf kulturelle Praktiken zurückzuführen sind, in den Medien jedoch anders dargestellt werden können.

4 Konflikte zwischen den Generationen in der Migration und ihre Darstellung in den Medien

Die meist modern-individualistische Lebensweise⁵ in Europa stellt manche Eltern vor große Herausforderungen, besonders jene mit einem stark traditionellen Werteverständnis (El-Mafaalani und Toprak, 2011, p60). Nach Boos-Nünning et al. (2005) erwarten einige migrierte Eltern von ihren Kindern, traditionelle Werte und Denkweisen aus ihren Herkunftsländern – oft aus ländlichen und ärmeren Regionen – zu übernehmen, auch wenn diese sich in den Zuwanderungsgesellschaften nicht umsetzen lassen. In Familien mit muslimischem Hintergrund wird von Kindern häufig ein hohes Maß an Disziplin, Respekt und Gehorsam gegenüber den älteren

Familienmitgliedern erwartet. Dies umfasst auch eine kollektivistische Denkweise und Loyalität gegenüber der Familie. Solche Erwartungen können jedoch in Konflikt mit den Werten der Aufnahmegeresellschaft stehen und Orientierungsprobleme verursachen (Weißköppel, 2007). Diese Konflikte führen oft zu harten Disziplinierungsmaßnahmen, die von Taschengeldentzug und Handyverbot bis hin zu Hausarrest, häuslicher Gewalt und sogar Zwangsheirat reichen können. Wenn jedoch Medien über solche Praktiken berichten, haben die Fälle oft nur eines gemeinsam: Der Täter oder das Opfer hat Wurzeln im islamisch geprägten Ausland, wie in der folgenden Passage aus *El País* ersichtlich, die als Einleitung zur vorliegenden Studie dienen soll:

The case last month of a 16-year-old Moroccan woman rescued by Barcelona police from a **forced marriage** [eigene Hervorhebung] to her cousin [...]. A number of similar cases involving women from **Islamic nations** [eigene Hervorhebung] abused by their husbands have hit the headlines this year. [...]. Arranged marriages are common in much of rural Morocco, particularly between cousins. [...]. Kept in isolation and threatened with rejection by their family if they talk to the authorities, it is extremely difficult for young women in arranged marriages from countries like Morocco to find a way out of their situation, even when they are living in Spain. In a similar recent case in Barcelona, another young Moroccan woman who had been kept under lock and key by her husband (who had also physically abused her) told police that when she had made her mother aware of her situation, she was told she must accept such treatment as this was how marriages worked (El-Pais 12. April 2011).⁶

Der Artikel berichtet über die Zwangsverheiratung einer 16-jährigen marokkanischen Frau in Barcelona und beschreibt, wie in ländlichen Gebieten Marokkos arrangierte Ehen, insbesondere zwischen Cousins, üblich seien. Junge Frauen, die solche arrangierten Ehen ablehnen, werden häufig isoliert und von ihrer Familie unter Druck gesetzt, ihr Schicksal zu akzeptieren. Obwohl *El País* als linksliberale Tageszeitung höchstwahrscheinlich keine Absicht hat, sich islamfeindlich zu zeigen, lösen Bezeichnungen wie „Islamic nations“ oder „from countries like Morocco“ bei den Leser*innen Misstrauen gegenüber Europäer*innen muslimischen Glaubens aus. Gleichzeitig geraten Muslim*innen schnell unter Generalverdacht, wenn es um häusliche Gewalt und Zwangsheirat geht.

Seit den Anschlägen vom 11. September 2001 lässt sich eine Zunahme expliziter Schuldzuweisungen gegenüber Musliminnen im Zusammenhang mit unterschiedlichen Straftaten beobachten (Schiffer, 2007, p176). Dies trägt dazu bei, dass entsprechende Behauptungen von Rezipient*innen seitdem als besonders plausibel wahrgenommen werden. Eine wirksame Technik zur Bedeutungsverknüpfung stellt in diesem Zusammenhang der sogenannte „Sinn-Induktionsschnitt“ dar (vgl. Schiffer, 2005a/b). Dabei werden Bilder, Texte oder Text-Bild-Kombinationen ohne explizite argumentative Verknüpfung nebeneinandermontiert, entfalten jedoch durch ihre Anordnung ein hohes Suggestionspotenzial (Schiffer, 2005a, p3). Ein ähnlicher sinninduktiver Effekt lässt sich auch durch einfache Adjektivierungen erzielen. So kann beispielsweise die adjektivische Konstruktion „Islamic nations“ eine implizite Verbindung zwischen „forced marriage“ und der Religion der Täter nahelegen, selbst wenn ein solcher Zusammenhang nicht explizit hergestellt wird. Adjektive dienen dazu, „durch Substantive vermittelte Basisvorstellungen näher zu bestimmen“, weshalb sie auch als Beiwörter bezeichnet werden (Köller 2004, p356), und übernehmen in der Regel eine deskriptive oder wertende Funktion. Insbesondere wenn ein Täter als Muslim identifiziert wird, wird seine religiöse Zugehörigkeit häufig erwähnt – unabhängig davon, ob sie für das Tatgeschehen von Relevanz ist. In zahlreichen Medienberichten – etwa im Fall des Mordes an Hatun Sürtü durch ihren Bruder – wurde die muslimische Herkunft der Familie wiederholt hervorgehoben, ohne dabei zwischen kulturellen, religiösen und individuellen Beweggründen differenziert zu werden. Die Tat wurde nicht nur als „Ehrenmord“ klassifiziert, sondern vielfach auch im Kontext „des Islam“ oder „muslimischer Traditionen“ verhandelt – oftmals ohne klare Trennung der Frage, ob und inwiefern religiöse Überzeugungen tatsächlich eine Rolle spielten. Auf diese Weise wurde suggeriert, der Islam sei per se frauenunterdrückend (vgl. z. B. Röbel ,2005).

In diesem Zusammenhang zeigt Schiffer (2007, 169) am Beispiel der häufig verwendeten Wortverknüpfung „radikal-islamisch“ in der medialen Berichterstattung in Deutschland, wie der Islam dadurch automatisch in einen nicht näher definierten und daher stark vereinfachten Zusammenhang mit Radikalität und Extremismus gebracht wird. Auch in der Berichterstattung über häusliche Gewalt und Zwangsheirat zeigt sich dies, wenn durch die Hervorhebung der muslimischen Religionszugehörigkeit der Tatverdächtigen ein kausaler Zusammenhang zwischen Religion und Gewalthandlung suggeriert

wird. Gemäß dem Wahrnehmungsprinzip der Sinn-Induktion entstehen dann bestimmte Assoziationsketten, die eine Vorstellung hervorrufen und zu einer negativen Darstellung der jeweiligen Gruppe beitragen. Bereits hier liegt eine Diskriminierung vor, wenn Personen nicht als Individuen, sondern lediglich als Elemente einer Personengruppe kategorisiert und in diesem Zusammenhang bewertet werden. „Sinn-Induktionsphänomene“ sind sowohl in filmischen Darstellungen wie Fernsehdokumentationen als auch in den Printmedien zu finden und können das Bild, das sich die Rezipient*innen vom Islam machen, beeinflussen (Schiffer, 2005a, p2).

Durch die Konstruktion einer Gruppe gelingt es – sei es implizit oder explizit –, Eigenschaften zuzusprechen, die durch die ›Markierung‹ dieser Gruppe erfolgen. Da die Aufmerksamkeit auf diese Gruppe gerichtet wird – weil sie markiert ist –, werden Phänomene zunehmend der Gruppenzugehörigkeit zugeschrieben. Neben der Markierung als Sondergruppe spielt die Zuweisung bestimmter Eigenschaften zu dieser markierten Gruppe eine wichtige Rolle. Markierungen des „Islamischen“ häufen sich dabei im Negativen. Wenn in einem Diskurs der Ausdruck „from countries like Morocco“, wie in der Passage aus *El País*, verwendet wird, soll durch das Beispiel „Marokko“ eine spezifische Gruppe beschrieben werden. Das Wort „like“ (wie) führt jedoch zu einer Generalisierung, die nicht nur Marokko umfasst, sondern auch implizit alle Länder, die als „ähnlich“ empfunden werden, in diesem Fall meist nordafrikanische Staaten. Diese Konstruktion reduziert die Vielfalt der Kulturen, Religionen und politischen Systeme in diesen Ländern auf einige wenige Merkmale, die als typisch für „muslimische“ oder „arabische“ Gesellschaften gelten, und ignoriert die komplexe Realität, dass es innerhalb der muslimischen Welt enorme Unterschiede gibt. Diese Formulierung legt nahe, dass diese Länder eine homogene Kultur, Religion oder Praxis teilen. Eine weitere Gefahr besteht darin, dass durch diese pauschale Kategorisierung die Vorstellung entsteht, dass alle Menschen aus diesen Ländern ähnlich sind, insbesondere in ihrem religiösen Verhalten.

Die Verallgemeinerung von Untaten einzelner auf eine ganze Gruppe scheint nach wie vor ein dominierendes Muster menschlicher Wahrnehmung zu sein. Ein Beispiel hierfür ist die damalige Familienministerin (2009–2013) Kristina Schröder (CDU: Christlich Demokratische Union Deutschlands; heute MdB: Bundestagsabgeordnete). Sie schlussfolgerte in einem Gastbeitrag in der konservativ-liberalen *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* am 8.

November 2011 aus den Ergebnissen der Studie „Zwangsverheiratung in Deutschland“ von Mirbach et al. (2011), dass „83,4 % der von einer Zwangsverheiratung Betroffenen muslimische Eltern hätten“. Somit wurde Zwangsverheiratung pauschal der Gruppe der Muslim*innen zugeschrieben. Im Zeitungsbeitrag differenziert Schröder jedoch nicht zwischen angedrohter und tatsächlich vollzogener Zwangsheirat. Dabei weist sie gleich zu Beginn darauf hin, dass Beratungsstellen im Jahr 2008 insgesamt 3443 Fälle von Zwangsverheiratung gemeldet hätten. Die zugrunde liegende Studie hingegen unterscheidet klar zwischen Personen, denen eine Zwangsheirat lediglich drohte, und jenen, die tatsächlich zur Ehe gezwungen wurden – letztere machten nur rund ein Drittel der erfassten Fälle aus. Zudem weist die Studie darauf hin, dass die Gesamtzahl auch Mehrfacherfassungen enthalten kann, da Betroffene sich häufig an mehrere Beratungsstellen wenden (vgl. Reimann, 2011). Wissenschaftler*innen der Zwangsheirats-Studie fühlten sich „hinters Licht geführt“: Familienministerin Schröder habe die Befunde der Studie verzerrt und anti-muslimische Ressentiments geschürt (Migazin, 2011). Poma Poma und Pühl (2013) sind ebenfalls der Meinung, dass Schröders Behauptung schlichtweg falsch sei,

denn Betroffene von Zwangsverheiratung wurden zu keiner Zeit im Rahmen dieser Studie befragt. Es handelte sich bei der genannten Zahl vielmehr um das Ergebnis einer Befragung von Berater*innen, die rückwirkend Auskunft über Fälle von (angedrohten) Zwangsverheiratungen im Jahr 2008 geben sollten. Es wurde nicht erfragt, ob die Berater*innen die Religion der Eltern abgefragt haben, ob sie im Nachhinein versucht haben, sich zu erinnern, oder ob sie bloße Vermutungen äußern (2013, p98).

So kam es im Rahmen der Veröffentlichung der Studie im November 2011 zu einem Skandal, der Aufsehen erregte und deutlich machte, mit welchen Mitteln eine Politikerin versuchte, die Zahl der möglichen Betroffenen „künstlich“ zu erhöhen (ebd., p97). Als Familienministerin forderte sie, „den politischen Islam genauso zu bekämpfen wie den Terrorismus“. Sie fügte hinzu: „Es gibt eine gewaltverherrlichende Machokultur bei einigen jungen Muslimen, die auch kulturelle Wurzeln hat“, sagte sie bereits im Jahr 2011. Statistisch belegen konnte sie diese These jedoch nicht und fügte hinzu: Den Zusammenhang zwischen Zwangsheirat und Islam dürfe man nicht leugnen, so die *Tageszeitung* (Akyol, 2011).

Nun stellt sich die Frage, wie die konservative Zeitung *Die Welt* auf die Behauptungen der Familienministerin Kristina Schröder reagiert

hat. Statt sich kritisch mit diesen auseinanderzusetzen, erzählte *Die Welt* weitere Geschichten über Zwangsehe, Ehrenmord und Kopftuchtragen, um Schröders Argumentation zu stützen (Tosuner, 2012, p28).⁷ Insbesondere kopftuchtragende Frauen werden in den Medien, wie die folgende Passage aus *El País* zeigt, vor allem als fremdbestimmte Opfer dargestellt (ebd.), die angeblich zwangsverheiratet werden und nur wenig oder gar keinen Kontakt mit der Außenwelt haben:

Fatima, 26, trapped inside a full-body veil. Fatima Bumlaqi is the only woman in the Catalan town of Cunit (Tarragona province) who wears the burqa. She does not speak Spanish, has never been to school, and has no contact with the outside world. She was married off when she was 16 to a man 20 years older than her, but she says that she accepts her situation. [...]. Her life consists of looking after the children, and taking them to school. Other than this she rarely goes out, has no friends, and never talks to anybody (El-Pais 12. April 2011).

Dass der „full body veil“ im öffentlichen Diskurs vor allem mit negativen Aspekten wie Fremdheit, Unterdrückung, Rückständigkeit oder Nichtintegration assoziiert wird, zeigt deutlich die eindrucksvolle Metapher „trapped inside a full-body veil“, die ein kraftvolles, anschauliches und emotionales sprachliches Bild schafft. Das Wort „trapped“ (gefangen) verweist auf ein Gefühl der Begrenzung, was nahelegt, dass der Schleier nicht nur eine seltsame Bedeckung ist, sondern aktiv die Freiheit der Person einschränkt. Der Schleier wird somit zu einer Barriere, die sowohl die Person von der Außenwelt trennt als auch sie in sich selbst einsperrt, wobei der Eindruck vermittelt wird, dass Frauen das Kopftuch nicht freiwillig, sondern möglicherweise gegen ihren Willen tragen. Das Bedecken der Haare durch den Schleier bzw. das Kopftuch wird daher nicht nur als Symbol der (vermeintlichen) Unterdrückung der muslimischen Frau, sondern im Umkehrschluss auch „für die männliche Gewaltherrschaft des Islam, der als patriarchalisch, dogmatisch und rückständig von der Mehrheitsgesellschaft zurückgewiesen wird“ (Eickhof, 2010, p82). In diesem Diskurs erscheinen muslimische Männer als die gefährlichen „Anderen“, deren pauschal unterstellte rückständige und sexistische Haltung, wie die oben zitierte Passage aus *El País* zeigt, ihrer „Religion“ zugeschrieben wird „woman from Islamic nations abused by their husbands [...]“.

Neben dem Stereotyp der „unterdrückten Muslimin“ existiert zudem die Figur einer Muslimin, die durch das Kopftuch als „Zeichen der Ablehnung westlicher Kultur- und Demokratieverständnisse“ symbolisiert wird (Wagner, 2011, p116). Deshalb gehören Verschleierungen wie das Kopftuch zu den häufig verwendeten Kollektivsymbolen in den Medien und der medialen Berichterstattung, die mit dem Islam und Muslim*innen in Verbindung gebracht werden (Schiffer, 2007, p178ff.). Jäger beschreibt die Bedeutung der Kollektivsymbole für die Diskursanalyse wie folgt: „Da der gesamtgesellschaftliche Diskurs von einem synchronen System kollektiver Symbole zusammengehalten wird [...], übt dieses System von Bildern eine ungeheuer starke Wirkung auf alle Gesellschaftsmitglieder aus, indem es beeinflusst, wie sie die Wirklichkeit sehen, deuten und >verstehen“ (Jäger, 2012, p55). Dadurch, dass Kollektivsymbole „komplexe Wirklichkeiten simplifizieren, plausibel machen und damit in spezifischer Weise deuten“ (Jäger und Jäger, 2007, p40), produzieren sie Wissen. Dieses Wissen wiederum legt „bestimmte Logiken und (Handlungs-)Optionen“ (ebd.) nahe. Symbole wie das Kopftuch oder andere (z.B. Moscheen, Gebetshaltungen etc.) können kaum noch neutral verwendet werden, da sie automatisch stereotype Assoziationen auslösen (Schiffer, 2007, p180). Laut Jäger und Jäger kann die Kopftuchdebatte „als ein Lehrstück begriffen werden, wie ein an sich harmloser Gegenstand zu einem hochgradig rassistisch aufgeladenen Symbol wurde, das dazu geeignet ist, eine ganze Bevölkerungsgruppe zu stigmatisieren und damit auszugrenzen“ (Jäger und Jäger, 2007, p127). Die vielfältigen Gründe für das Tragen eines Kopftuchs werden dabei ausgeblendet.

Grundsätzlich ist daher zu beachten, dass der Kern der Debatte um Muslim*innen und den Islam über die Kategorie Geschlecht verläuft, weshalb im gesellschaftlichen wie medialen Diskurs eine starke Verschränkung dieser beiden Diskursstränge⁸ zu beobachten ist (Farrokhzad, 2006, p64). Muslimisch wahrgenommene Frauen erscheinen in öffentlichen Diskursen zumeist als Opfer von Unterdrückung durch muslimische Männer (Shooman, 2014b, p90). In Bezug auf die mediale Darstellung von Muslim*innen spielen die Verschränkungen verschiedener Diskursstränge wie Sicherheit, Migration, Integration und Religion eine zentrale Rolle und beeinflussen maßgeblich die öffentliche Wahrnehmung dieser Gruppe. Dabei wird jedes (insbesondere negative) Verhalten von muslimisch markierten Menschen auf „den Islam“ zurückgeführt und pauschale

Rückschlüsse auf das Verhalten von Muslim*innen gezogen (Shooman, 2014a, p63ff.; Shooman, 2014b, p88). Insbesondere wird der Islam in den Medien und der politischen Rhetorik als Ursache für verschiedene gesellschaftliche Probleme dargestellt. Hafez spricht daher von einer „aufgeklärten Islamophobie“, die sich in der überwiegenden Gesamtmenge der Medienberichterstattung erkennen lasse (Hafez, 2009, p100).

Sian et al. (2012) argumentieren ebenfalls auf der Basis ihrer Studie zur Darstellung der Muslim*innen in britischen Zeitungen, dass die Berichterstattung über Themen wie häusliche Gewalt und Zwangsheiraten dazu führe, dass solche kulturellen Praktiken verstärkt als dem Islam innewohnend statt als inakzeptable Folgen bestimmter patriarchalischer Traditionen betrachtet werden. So berichtet beispielsweise *The Sun*, dass die Eltern mit orientalisch geprägtem Hintergrund einen derart großen Einfluss auf die Erziehung und somit auf die soziale Integration ihrer (jugendlichen) Kinder ausüben, dass diese nach und nach die traditionellen Vorstellungen ihrer Eltern in Bezug auf Heirat akzeptieren und sich bestimmten Sitten unterwerfen: „so when my Muslim parents arranged my marriage [...], I didn't argue“:

I WAS [sic] nine years old when my father took me to one side and told me that when the time came he would find me a suitable husband. I briefly wondered if this man would look like Starsky from TV show Starsky And Hutch, then went out to play again. When I was older I wished, like all my friends, that I'd meet my prince, fall in love and live happily ever after. That didn't happen so when my Muslim parents arranged my marriage [...], I didn't argue (*The Sun* 11. Oktober 2011: p26, zitiert in Sian et al., 2012, p258–259).

Indem muslimische Frauen pauschal als unterdrückte Opfer dargestellt werden, werden sie zugleich „als Inbegriff weiblicher Passivität und weiblichen Leidens – also nicht als handelndes Subjekt – konzipiert [...]“ (Wagner, 2011, p117). Als solche werden sie selbst in den Diskursen selten gehört, es sei denn, sie bestätigen als „authentische Stimme“ das etablierte Bild (Farrokhzad, 2006, p75). Auf diese Weise werden Menschen muslimischer Herkunft als natürlicherweise muslimische, religiöse und damit andersartige Personen definiert; es wird angenommen, dass sie nicht nur eine religiöse Gemeinschaft bilden, sondern auch „seltsame“ kulturelle Eigenheiten teilen. So wird von der Vorstellung ausgegangen, der „Westen“ stehe „dem Islam“

antagonistisch gegenüber (Wagner, 2011, p154). Die Instrumentalisierung der muslimischen Frau und die Fokussierung auf „Negativaspekte“ in der Berichterstattung über Muslim*innen birgt ohne Zweifel die Gefahr, eine sehr einseitige öffentliche Debatte und eine Art „Islamverdrossenheit“ beim Publikum zu erzeugen und zu ansteigender Islamophobie zu führen (vgl. Bielefeldt, 2008, p22f.). In den Debatten, z. B. um Zwangsehen, werden dann komplexe Kausalzusammenhänge, die zu Problemen oder Konflikten führen, ausgeblendet und häufig auf das Muslimsein reduziert.

Spätestens seit der iranischen Revolution und der Mahmoody-Story „Nicht ohne meine Tochter“ ist der Rahmen für das Frauenbild im Islam festgelegt. Die muslimische Frau gilt als per se unterdrückt, und ihre Behandlung steht pars pro toto für das Denken und Handeln von Muslim*innen allgemein. Die Gründe für die schlechten Lebensbedingungen einiger muslimischer Frauen werden dabei häufig allein im Islam gesucht, um Frauenunterdrückung als ein islaminhärentes Phänomen erscheinen zu lassen. Allerdings sind viele der erörterten Probleme, insbesondere im Bereich der strukturellen Gewalt in Familien und gegenüber Frauen, nur teilweise auf religiöse Doktrinen zurückzuführen. Sie sind oft in älteren, patriarchalischen und komplexen gesellschaftlichen Praktiken verwurzelt, die über die Religion hinausgehen. Die kulturellen Praktiken und Vorstellungen der ersten Generation werden jedoch in der Berichterstattung nicht zur Erklärung für solche gesellschaftlichen Phänomene herangezogen. So lässt sich die Verhaltensreaktion der Mutter, wie in der ersten zitierten Passage aus *El País* dargestellt, nachvollziehen, da sie unter besonderem Druck steht und zur Rechenschaft gezogen wird, wenn ihre Tochter sich nicht regelkonform verhält: „when she had made her mother aware of her situation, she was told she must accept such treatment as this was how marriages worked“. In diesem Zusammenhang sieht Nauck (2002) tendenziell bei einigen Eltern eine höhere Neigung, die gefühlte Entfremdung der Kinder durch verstärkte Disziplinierungsmaßnahmen und die beständige Erinnerung an die Verhaltensweisen in der eigenen Tradition zu kompensieren, und zwar zunehmend mit steigender Hierarchiebildung innerhalb der Familie.

Die Gründe, warum Eltern ihre Töchter verheiraten, sind vielschichtig. Neben traditionellen Motiven der Eltern, wie dem Wunsch, ihre Töchter gut versorgt zu wissen, kann eine Zwangsheirat auch dann notwendig erscheinen, wenn die Eltern das Gefühl haben, dass die Tochter ihrem Einfluss entgleitet. Aufgrund der eher kollektivistisch orientierten (arabischen) Kultur befürchten die Eltern den

Gesichtsverlust vor Bekannten und Verwandten, falls die unverheiratete Tochter Freundschaften zu Jungen bzw. Männern eingeht. So gerät die Migrantensfamilie spätestens dann in einen Loyalitätskonflikt, wenn Mitglieder*innen der Herkunftsstadt, die im Heimatland verblieben sind, den Umwandlungsprozess ihrer ausgewanderten Verwandten miterleben und missbilligen. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, darauf hinzuweisen, dass Heiratsentscheidungen oft mit transnationalen Verpflichtungen verbunden sind (vgl. Bussmann und Martin, 2010). In vielen Migrantensfamilien herrscht nämlich das Bewusstsein vor, es sei ihre moralische Pflicht, den Verwandten und Bekannten im Herkunftsland zu helfen. Dies kann ein weiterer Grund sein, weshalb Eltern für ihre Kinder Partner*innen aus dem Herkunftsland vorziehen. Wenn es der Familie des Ehemannes oder der Ehefrau im Herkunftsland wirtschaftlich nicht so gut geht, fühlen sich die Eltern verpflichtet, dieser Familie zu helfen (ebd.; vgl. auch Strobl und Lobermeier, 2007, p44ff.). Besonders in den Sommerferien nehmen deshalb die Fälle von Zwangsverheiratung rapide zu, wenn Migrantensfamilien mit muslimischem Hintergrund ins Ausland reisen. Für die betroffenen Mädchen – und gelegentlich auch Jungen – bringt gerade diese Zeit eine dramatische Wendung mit sich, wie z. B. im Fall der jungen Frau Nour, geboren in Frankreich mit marokkanischem Migrationshintergrund, deren Erlebnisse in der folgenden Passage aus *Le Journal de Dimanche* geschildert werden:

Nour vient d'avoir 18 ans quand ses parents lui annoncent qu'elle va devoir épouser son cousin, âgé de dix ans de plus qu'elle. La jeune femme, née en France de parents d'origine marocaine, passe alors ses vacances dans leur village natal. Nour a déjà entendu parler des mariages forcés. Sa propre mère en a été victime. Mais elle est à des lieux d'imaginer que ce qu'elle qualifie de 'pratique de barbare' lui serait un jour imposée. Alors quand sa cousine vient l'informer que son cousin a demandé sa main à son père, sa première réaction est d'exploser de rire. 'Pour moi c'était une blague. C'est mon cousin vraiment proche. Le fils de la sœur de ma mère. Et avant ça, c'était comme mon frère'. Mais très vite, la jeune fille comprend que la situation n'a rien d'une plaisanterie. 'Le lendemain de cette discussion, mes parents m'ont emmenée chez une médecin pour qu'elle me fasse un certificat de virginité. Je suis ensuite allée voir un imam, se souvient-elle difficilement. Enfin, je crois que c'était un imam. J'en déduis ça à ses vêtements mais je n'en suis pas complètement certaine. Tout le monde parlait en

arabe'. Une langue que la jeune fille ni ne comprend ni ne parle et dit depuis ce traumatisme ne plus vouloir apprendre (De Verchère, 2023).

Nour war 18 Jahre alt, als sie während ihrer Ferien von ihren Eltern erfuhr, dass sie gegen ihren Willen ihren Cousin heiraten sollte, der zehn Jahre älter war als sie. Sie erzählt, dass sie schon von Zwangsheiraten gehört hat, da ihre eigene Mutter selbst ein Opfer davon war: „Nour a déjà entendu parler des mariages forcés. Sa propre mère en a été victime,, Nour versuchte durch Gespräche mit ihrer Familie, dies zu verhindern, doch vergeblich. „Mon père m'a dit que si je protestais ou que je parlais, il me tuerait,, [Mein Vater sagte mir, wenn ich protestieren oder reden würde, würde er mich töten] (ebd.,). Gegen ihren Willen musste sie schließlich die Heiratsdokumente unterschreiben, nachdem schnell ein Jungfräulichkeits-Zertifikat für sie erstellt wurde. Ihr Mann zog dann nach Frankreich, „C'était pour obtenir les papiers, c'était tout,, [Es ging nur darum, die Aufenthaltspapiere zu bekommen], meint Nour. Nach einem Jahr voller tragischer Erlebnisse gelang es ihr, sich scheiden zu lassen. In ihrem 2022 erschienenen Buch „Tous coupables. Ils m'ont mariée de force,, [Alle sind schuldig. Sie zwangen mich zu heiraten], das auf intimen Erfahrungen basiert, erzählt Nour, wie ihre Familie sie zur Heirat zwang und wie sie dieses schreckliche Erlebnis durch das Schreiben, das für sie eine Form der Therapie darstellt, bewältigt hat (ebd.,).⁹

Wie bereits oben erläutert, schreiben manche Eltern ihren Kindern traditionelle Werte und Denkweisen aus den armen, ländlichen Regionen ihrer Heimatländer vor. Es handelt sich dabei um eine Mischung aus kulturellen und sozialen Faktoren sowie Vorschriften eines Ehrenkodex, die für alle Familienmitglieder*innen bindend sind (vgl. Robbers, 2008). Typisch für solche Gesellschaftsstrukturen und Moralvorstellungen sind klar definierte geschlechtsspezifische Rollenzuweisungen. Für die Frau sind dies die Rollen der Ehefrau, Mutter und Hausfrau; für den Mann die Rolle des Familienoberhauptes und Beschützers der weiblichen Familienmitglieder. Wird der Mann seiner Aufpasser- und Schutzfunktion nicht gerecht oder übt er seine Pflicht zur Verteidigung oder Wiederherstellung der Familienehre nicht aus, gilt er als unmännlich und wird von der Gesellschaft als nutzlos ausgestoßen (ebd.,). Deshalb stehen Männer im Zusammenhang mit der Aufrechterhaltung der sogenannten Familienehre und der damit verbundenen Vorschriften unter enormem Druck. Solche Vorschriften zeichnen sich dadurch aus, dass ihre

Einhaltung nicht juristisch, sondern durch sozialen Druck (von Verwandtschaft, Nachbarschaft, religiösen Lehrern etc.) durchgesetzt wird und dass ihre Missachtung mit Folgen wie Beschimpfungen, Bedrohungen bis hin zu Misshandlungen und Ehrenmord einhergehen kann (vgl. Abbas, 2011).

Die traurige Tatsache ist, dass diese Bestrafungen auch in den Einwanderungsgesellschaften stattfinden, wo Religion im Zuge des Modernisierungsprozesses nicht nur aus der Politik, dem Recht und der Moral weitgehend zurückgedrängt wird, sondern zunehmend zu einer Angelegenheit der privaten Auseinandersetzung mit den Grenzen des eigenen Lebens wird (vgl. Berger, 1969). Da die Arbeitsmigration nach Europa nach dem Zweiten Weltkrieg teilweise aus Ländern und Gegenden erfolgte, in denen Religion und traditionelle Werte eine deutlich stärkere Rolle spielten, kommt es in vielen Fällen zu Auseinandersetzungen zwischen den Generationen. Das gilt in besonderem Maße für die überwiegend muslimischen arabischen, türkischen und asiatischen Migrant*innen, die aus ländlichen, stark religiös geprägten Regionen in eher säkulare Städte migrierten.¹⁰

In diesem Zusammenhang argumentiert Idriss (2011), dass Gewalt in Migrantenfamilien oft darin liegt, dass Angehörige der zweiten Generation die kulturellen Praktiken der älteren Generation ablehnen: „Second-generation migrants who have become more ‘Westernized’ may provoke the first generation to take physical action in order to remedy the perceived shame created by their apparent transgressions“ (Idriss, 2011, 3). Die Rechtfertigung der Gewalt unter dem Vorwand der Wiederherstellung der Familienehre dient dem Schutz der gewalttätigen Person, die davon überzeugt ist, dass sie moralisch handelt und dazu gezwungen ist: „[to] seek mitigation on the ground that the murder was committed as a consequence of protecting family honour“ (Barbuzzi und Singh, 2018).

Zu den Ehrverbrechen zählt auch die Zwangsheirat, deren Opfer fast ausschließlich Frauen sind. Derartige inakzeptable Praktiken, die auf Traditionen und patriarchalen Strukturen beruhen, haben nichts mit dem Islam oder Religion zu tun. Vielmehr zeigt eine Untersuchung von Heine et al. (2012, p150), dass die Ursachen zumeist im sozialen und familiären Umfeld liegen. So finden Zwangsheiraten fast immer in Familien statt, in denen Gewalt an der Tagesordnung ist, finanzielle Probleme bestehen und oft auch Suchtproblematiken eine Rolle spielt (vgl. auch Strobl und Lobermeier 2007, 35ff.). Eine pauschale Etikettierung patriarchalischer Familienstrukturen als „islamisch“

würde den zahlreichen im Westen lebenden Muslim*innen jedoch nicht gerecht. Die Behauptung, Zwangsheiraten seien religiös begründet und erlaubt, ist schlichtweg falsch, denn „Keine der großen Weltreligionen wie Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus oder Buddhismus erlaubt [...] die Zwangsverheiratung“ (Ates, 2005, p19; vgl. auch Lehnhoff, 2002, p12).

Zwar finden Zwangsverheiratungen weltweit in allen sozialen Schichten sowie in unterschiedlichen ethnischen Kontexten statt und basieren, wie bereits erläutert, häufig auf patriarchalischen Strukturen (vgl. Wenzel, 2005). Doch diese Aspekte werden in der Berichterstattung oft ausgeblendet. Durch (sprachliche) Zeichen wird die Aufmerksamkeit der Rezipient*innen auf bestimmte Themen und Sachverhalte gelenkt, während alternative Perspektiven und Interpretationen in den Hintergrund treten oder ganz ausgeblendet werden. Schiffer beschreibt den Mechanismus des Agenda-Settings als „Zeigen und Ausblenden“ (Schiffer, 2005b, p24). Indem bestimmte Themen auf die Medienagenda gesetzt und somit als bedeutsam eingestuft werden, werden andere Themen ausgeklammert und erscheinen weniger relevant (Wahl, 2011, p20). Thematisierungsentscheidungen lenken die Aufmerksamkeit auf bestimmte Ausschnitte und Perspektiven der Wirklichkeit und lassen diese durch ihre ständige Wiederholung als „Wahrheit“ erscheinen (Schiffer, 2005b, p24). Dies ist besonders relevant im Kontext der Fluchtzuwanderung ab 2015 von Menschen, überwiegend aus muslimisch geprägten Ländern. Infolgedessen werden eine Reihe von Stereotypen in den Köpfen vieler Europäer*innen verankert, die islamfeindliche Einstellungen unterstützen, was sich auch in deren Wahlentscheidungen niederschlägt (vgl. Pfahl-Traughber, 2016).

5 Fazit: Empfehlungen für eine inklusive Gesellschaft sowie Handlungsmöglichkeiten für Medien und Politik

Die in dieser Studie untersuchten Integrationsbarrieren können zur Exklusion von muslimischen Einwander*innen führen. Einerseits handelt es sich um die „mitgebrachten“ patriarchalischen Traditionen sowie traditionelle kulturelle Praktiken, und andererseits um die diskriminierende Darstellung von Muslim*innen in den Medien. Kulturelle Praktiken innerhalb von Migrantengemeinschaften, die im Widerspruch zu den Werten im Westen stehen, wurden näher beleuchtet, um zu zeigen, wie bestimmte Medien solche Fälle missbrauchen, um das Bild einer rückständigen Religion zu malen und

damit Vorurteile, Emotionen und Ängste zu schüren. Kritik an diesen konfliktorientierten Thematisierungen bedeutet nicht, dass Probleme wie patriarchale Strukturen innerhalb von Migrantensfamilien nicht existieren. Im Gegenteil: Erst wenn diese Problematik im medialen und gesellschaftlichen Diskurs nicht mehr als vermeintliches „wahres Wesen“ des Islams erscheint und automatisch pauschal einem ganzen Kollektiv zugeschrieben wird, kann eine ernsthafte, differenzierte und somit zielführendere Auseinandersetzung damit stattfinden.

Für eine erfolgreiche Integration in Europa sei es nach den oben genannten Ausführungen notwendig, dass Musliminnen die Kultur ihrer Herkunftsänder hinter sich lassen. So müssten beispielsweise in Europa lebende Türkinnen oder Marokkanerinnen ihre islamische Religion von den traditionellen Einflüssen der Heimatkultur trennen, um – so argumentiert Sydow (2006) in Anlehnung an Ramadan (2006) – zu muslimischen Europäerinnen werden zu können:

„Alles, was der europäischen Kultur widerspricht, muss abgelegt werden“. Wichtig für diesen Schritt sei es aber, die Prinzipien des Islam zu kennen, um kritisch mit seiner Kultur umgehen zu können. So müsse ein Muslim wissen, dass Zwangsheiraten und häusliche Gewalt Teil der türkischen Kultur, nicht aber Teil des Islam seien. Viel zu oft würden diese kulturellen Praktiken im Namen des Islam durchgeführt (Sydow, 2006).

Das bedeutet, dass man die Religion vertreten und ausüben kann, ohne unbedingt den traditionellen Praktiken folgen zu müssen. Dieser Ansatz verhindert interkulturelle Konflikte (vgl. van Heelsum und Koomen 2016) und schafft sowohl die Basis für eine Koexistenz verschiedener religiöser Traditionen als auch für einen „cultureless Islam“ (Chen, 2008; vgl. auch Voas und Fleischmann, 2012), also einen Islam, der losgelöst von ethnischem und elterlichem Erbe ist. Vor dem Einfluss der Kultur auf die Religion warnt deshalb Ramadan (2006) die neuen Generationen von Muslim*innen in Europa:

Passt auf! Wenn Vater oder Mutter Euch sagen, im Islam sei es nun mal so, dass sie entscheiden, wen ihr heiratet, müsst Ihr dagegenhalten: „Nein. Vielleicht ist das in Marokko so oder in der Türkei, aber nicht im Islam. Im Namen des Islam könnt Ihr mich nicht ohne meine Zustimmung verheiraten“. Auf diese Weise nutze ich den Islam, um der kulturellen Diskriminierung entgegenzuwirken. So kann ich sagen: „Zwangsehen? Nein, im Islam gibt es nichts dergleichen, ebenso wenig wie Gewalttätigkeit in der Familie oder Frauenbeschneidung. Das sind keine

islamischen Praktiken; diese Praktiken sind kulturell bedingt. Im Namen des Islam solltet ihr Euch gegen sie wenden‘ (Ramadan, 2006, p679).

Muslimische Migrant*innen befinden sich nun in einer Übergangsphase, in der sie immer sichtbarer werden – etwas, das manche als Problem empfinden. Deshalb sind in vielen europäischen Ländern in den letzten Jahren nationalistische Tendenzen stärker geworden (vgl. Traverso, 2017). Es wird geglaubt, dass Menschen, die durch ihre Kleidung und ihr Aussehen als Muslim*innen erkennbar sind, nicht integriert seien. Das Gegenteil ist jedoch der Fall: Gerade weil Muslim*innen im Alltag sichtbar werden, sind sie integriert. Sie haben das geografische und soziale Ghetto, in dem viele anfangs lebten, verlassen. Im Gegensatz zu den ersten Gastarbeiter*innen, die aus einfachen Verhältnissen stammten und damals keine Integrationsprogramme angeboten bekamen, ist für ihre Nachkommen eine Ghettoisierung keine Option mehr. Im Gegenteil, sie versuchen, sich in einer veränderten Gesellschaft positiv neu zu positionieren – sowohl gegenüber den Eltern und dem traditionellen Umfeld als auch gegenüber den westeuropäischen Mehrheitsgesellschaften (vgl. Gerlach, 2006).

Das Hauptproblem der Islamberichterstattung im Westen ist daher nicht so sehr die Darstellung des Negativen, sondern die Ausblendung des Normalen, Alltäglichen und Positiven. Zwar gibt es viele gute Beiträge, doch eine falsche Schwerpunktsetzung, was wie ein Vergrößerungseffekt wirkt. Radikale Probleme, Bildungsdefizite, Gewalt gegen Frauen, Zwangsehe, Arbeitslosigkeit – all dies sind reale Probleme. Nur eines sind sie nicht: allein mit dem Islam zu erklären und dabei Muslim*innen als eine homogene Gruppe darzustellen. Daher sollte bei der Berichterstattung auf ein vorschnelles Framing von Ereignissen im Kontext des Islam oder der Muslim*innen verzichtet werden – etwa indem kritisch hinterfragt wird, ob ein Bericht über Jugendkriminalität oder Zwangsheirat überhaupt mit dem Islam in Verbindung gebracht werden muss, nur weil ein Teil der betroffenen Personen aus einem muslimisch geprägten Land stammt. Durch die Verwendung religiöser Begrifflichkeiten und Zuschreibungen im Integrationsdiskurs wird nämlich eine sehr heterogene Gruppe von Personen mit Migrationshintergrund auf ein einzelnes Merkmal – ihr ›Muslimsein‹ und damit auf ihre (teilweise nur angenommene) religiöse Zugehörigkeit – reduziert. Eine homogene Wahrnehmung von Fremdgruppen (z.B. Muslim*innen) ist vor allem deshalb problematisch, weil sie dazu verleitet, spezifische

Integrationsprobleme Einzelner als Pars pro Toto für die gesamte Gruppe der Muslim*innen darzustellen. Dies unterstützt die These, dass die Medien eine Mitschuld am Entstehen eines negativen Images von Muslim*innen tragen. Dabei bedienen sie sich bestimmter Instrumente, die möglicherweise nicht einmal mit der Absicht eingesetzt werden, rassistische Einstellungen und Diskriminierung zu fördern. Dennoch – wie im letzten Abschnitt erläutert – bewirken sie genau das, da der Einfluss der Medien auf das Alltagsbewusstsein und den öffentlichen Diskurs besonders stark ist.

Diskriminierung kann insbesondere auch bei den weiterhin integrationsoptimistischen muslimischen Zuwander*innen – unabhängig davon, ob sie sich als praktizierende Musliminnen verstehen oder nicht – Spuren hinterlassen und zu einer Resignation in ihrem Bemühen um weitere Integration führen, indem sie die Identifikation mit dem eigenen Land erschwert und eine wachsende Distanz zur Mehrheitsbevölkerung bewirkt. Laut einer europaweiten Umfrage ist das niedrige Zufriedenheitsniveau bei (marokkanisch-)muslimischen Migrant*innen und ihren Nachkommen auf Diskriminierungserfahrungen zurückzuführen (Open Society Foundations, 2010, p98). Die Migrationsforschung legt nahe, dass nicht nur die Erwartungen und Erfahrungen von Diskriminierung die Integration im Zugang zum Arbeitsmarkt, Wohnungswesen und Bildungssystem untergraben. Diskriminierung erschwert außerdem die Identifikation mit dem Land und die allgemeine Lebenszufriedenheit (ebd.; vgl. auch Safi, 2009). Dies kann die alltäglichen Interaktionen zwischen Einwander*innen und der Mehrheitsbevölkerung belasten und zu einer nachhaltigen Verschlechterung des Integrationsklimas führen, obwohl das soziale Miteinander insgesamt gut funktioniert und die strukturelle Integration eine positive Entwicklung zeigt (vgl. Schneider et al., 2013, p23). Um diese Entwicklung nicht zu bremsen oder zu gefährden, sollten Medien und Politik das Ziel verfolgen, medienbasierte schädliche Auswirkungen auf das Zusammenleben Muslim*innen und Nichtmuslim*innen zu vermeiden bzw. die Integrationsdebatten zu versachlichen, um den Zusammenhalt in einer vielfältigen Einwanderungsgesellschaft auf allen Ebenen weiter zu stärken. Ohne einen selbstkritischen Umgang der Medien mit Themen rund um den Islam wird ein Abbau von Islamfeindlichkeit auch in Zukunft nicht möglich sein. Wie bei allen Themen gilt jedoch auch in der Medienkritik: Differenzierung ist entscheidend – es darf nicht pauschalisiert und nicht über alle Medien und Medienschaffenden hinweg geurteilt werden. Medien tragen eine besondere Verantwortung

als Hüter des Dialogs zwischen dem islamischen und nicht-islamischen Teil der Gesellschaft. Man kann nur hoffen, dass sie sich dieser Verantwortung bewusst werden, um einen gesellschaftlichen Zusammenhalt zu fördern, der sowohl die Versäumnisse der Mehrheitsgesellschaft als auch jene der Einwander*innen anerkennt und überwindet.

Literatur

Abbas, Tahir. 2011. „Honour-related violence towards South Asian Muslim women in the UK: A crisis of masculinity and cultural relativism in the context of Islamophobia and the ‘war on terror’“. In *Honour, Violence, Women and Islam*, herausgegeben von Mazhar M. Idriss und Tahir Abbas, 16–28. London: Routledge.

Akyol, Cigdem. 2011. „Familienministerin Schröder zu Zwangsehen. Die Kaffeesatzleserin“. *Die Tageszeitung*, 1.12.2011. <https://taz.de/Familienministerin-Schroeder-zu-Zwangsehen/!5106317/>.

Ates, Seyran. 2005. „Rechtliche Aspekte“. In *Zwangsheirat Häusliche Gewalt Ehrenmorde*, Herausgegeben von Referat für interkulturelle Angelegenheiten. Druckconcept GmbH iG: Isernhagen, 15–22.
<https://www.hannover.de/content/download/229650/file/Zwangsheirat--H%C3%A4usliche-Gewalt---Ehrenmorde.pdf>

Barbuzzi, Paola und Singh Jupinderjit. 2018. „The Misogynist Killing Of Women–The Honour Killing. Dialoghi Mediterranei 31“. <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/the-misogynist-killing-of-women-the-honour-killing/>.

Benguigui, Yamina. 1997. *Mémoires d'immigrés*. Paris: Canal.

Ben Jelloun, Tahar. 1977. *La plus haute des solitudes. Misère affective et sexuelle d'émigrés nord-africains*. Paris: Le Seuil.

Berger, Peter L. 1969. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City: Doubleday.

Bielefeldt, Heiner. 2008. „Das Islambild in Deutschland: Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam“. <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/32817>

Bonfadelli, Heinz. 2007. „Die Darstellung ethnischer Minderheiten in den Massenmedien“. In *Medien und Migration*.

Europa als multikultureller Raum? Herausgegeben von Heinz Bonfadelli und Heinz Moser, 95–116. Wiesbaden: VS Verlag.

Boos-Nünning, Ursula und Yasemin Karakaşoğlu. 2005. *Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund.* Waxmann: New York, München, Berlin.

Bussmann, Nora und Melanie Martin. 2010. *Zwangsheirat in Zürich. Hintergründe, Beispiele, Folgerungen.* Zürich: Seismo Verlag. https://www.humanrights.ch/cms/upload/pdf/151005_broschere_zwangsheirat.pdf

Castles, Stephen und Godula Kosack. 1973. *Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe.* London: Oxford University Press.

Chen, Carolyn. 2008. „Rethinking race, ethnicity and religion in the contemporary United States: the case of Asian American evangelical Christians and Muslims“. Paper Presented at the Woodrow Wilson Cent., Washington, DC, Sept. 15. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.487>.

de Haas, Hein. 2005. „Morocco’s migration transition: Trends, determinants and future scenarios“. <https://www.refworld.org/docid/42ce528d4.html>.

De Verchère, Gabrielle. 2023. «Témoignages. Mariage forcé: ‘Mon père m’a dit que si je protestais ou que je parlais, il me tuerait’». *Le Journal de Dimanche*, 24.8.2023. <https://www.lejdd.fr/societe/temoignage-mariage-force-mon-pere-ma-dit-que-si-je-protestais-ou-que-je-parlais-il-me-tuerait-131960>. Embodied.

Echevarría, Lucía. 2012. „Gender and Conflict within Migrant Families: A Case Study of Mothers and Daughters of Moroccan Origin in Madrid“. *Refugee Survey Quarterly* 31 (3): 137–160.

Eickhof, Ilka. 2010. *Antimuslimischer Rassismus in Deutschland. Theoretische Überlegungen.* Berlin: wvb Wiss. Verl.

El-Mafaalani, Aladin und Ahmet Toprak. 2011. *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten – Denkmuster – Herausforderungen.* Münster: Waxmann Verlag.

El-Menouar, Yasemin. 2017. „Muslimische Religiosität. Problem oder Ressource?“. In *Muslime in Deutschland. Historische*

Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen, Herausgegeben von Peter Antes und Ceylan Rauf. Wiesbaden: Springer, 225–264.

El-Pais. 2011. „Arranged marriage, or forced wedlock?“. https://english.elpais.com/elpais/2011/04/12/inenglish/1302585642_850210.html.

Farrokhzad, Schahrzad. 2006. „Exotin, Unterdrückte und Fundamentalistin - Konstruktion der ‚fremden‘ Frau in den deutschen Medien“. In *Massen-medien, Migration und Integration. Herausforderungen für Journalismus und politische Bildung*, Herausgegeben von Gudrun Hentges, 55–86. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwiss.

Führer, Urs und Haci-Halil Uslucan. 2005. Familiäre Erziehung im Prozess der Akkulturation. In *Familie, Akkulturation und Erziehung*, Herausgegeben von Führer, Urs und Haci-Halil Uslucan, 59–86. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

Gapp, Patrizia. 2007. „Konflikte zwischen Generationen? Familiäre Beziehungen in Migrantensfamilien“. In *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*, Herausgegeben von Hilde Weiss, 131–154. Wiesbaden: VS Sozialwissenschaften.

Gerlach, Julia. 2006. *Zwischen Pop und Dschihad: Muslimische Jugendliche in Deutschland*. Berlin: Ch. Links.

Hafez, Kai. 2009. „Mediengesellschaft - Wissensgesellschaft? Gesellschaftliche Entstehungsbedingungen des Islambildes deutscher Medien“. In *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Herausgegeben von Thorsten G. Schneiders, 99–117. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.

Heine, Susanne, Rüdiger Lohlker und Richard Potz. 2012. *Muslime in Österreich. Geschichte, Lebenswelt, Religion; Grundlagen für den Dialog*. Innsbruck: Tyrolia-Verl.

Heißler, Julian. 2015. „60 Jahre Gastarbeiter ‚Es gab damals keine Konzepte‘“. *Tageschau*, 07.12.2015 <https://www.tagesschau.de/inland/integration-oezoguz-gastarbeiter-101.html>. Zugriff: 8.5.2024.

Höllinger, Franz. 2022. „Religiosität in Österreich: Einheimische und Muslim*innen im Vergleich. A comparison of the

religiosity of locals and muslims in Austria“. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 6: 697–715. <https://doi.org/10.1007/s41682-022-00102-7>.

Hofstede, Geert. 1993. *Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen-Organisationen-Management*. Gabler: Wiesbaden.

Idriss, Mazhar M. 2011. „Honour, Violence, Women and Islam – An Introduction“. In *Honour, Violence, Women and Islam*, Herausgegeben von M. Mazhar Idriss and Tahir Abbas, 1–15. New York: Routledge.

Jäger, Margarete und Siegfried Jäger. 2007. *Deutungskämpfe. Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.

Jäger, Siegfried. 2010. *Lexikon kritische Diskursanalyse. Eine Werkzeugkiste*. Münster: Unrast-Verl.

Jäger, Siegfried. 2012. *Kritische Diskursanalyse – Eine Einführung*. Münster: Unrast.

Kalmijn, Matthijs. 2018. Contact and conflict between adult children and their parents in immigrant families: is integration problematic for family relationships? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 45(9): 1419–1438. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1522245>.

Klimke, Romy. 2019. *Schädliche traditionelle und kulturelle Praktiken im internationalen und regionalen Menschenrechtsschutz*. Berlin: Springer.

Köller, Wilhelm. 2004. *Perspektivität und Sprache*. Berlin: Walter de Gruyter.

Lehnhoff, Liane. 2002. „Sklavinnen der Tradition–Zwangsheirat als weltweite Erscheinung“. In *Zwangsheirat–Lebenslänglich für die Ehre*, Herausgegeben von Volz Rahel, 10–15. Tübingen: Terre des Femmes.

Luhmann, Niklas. 2004. *Die Realität der Massenmedien*. Wiesbaden: VS-Verlag.

Maliepaard, Mieke, Marcel Lubbers und Meroeve Gijsberts. 2010. „Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation. A study among Muslim minorities in the Netherlands“.

Ethnic and Racial Studies 33: 451–472.
[https://doi.org/10.1080/01419870903318169.](https://doi.org/10.1080/01419870903318169)

Migazin. 2011. „Stellungnahme zur Zwangsheirat-Studie: Wissenschaftler werfen Schröder das Schüren antimuslimischer Ressentiments vor“. <https://www.migazin.de/2011/11/28/wissenschaftler-werfen-schroeder-das-schuren-antimuslimischer-ressentiments-vor/>.

Mirbach, Thomas, Torsten Schaak und Katrin Triebel. 2011. *Zwangsvorheiratung in Deutschland: Anzahl und Analyse von Beratungsfällen*. Opladen: Verlag Barbara Budrich.

Nauck, Bernhard. 2002. „Solidarpotenziale von Migrantinfamilien“. <http://library.fes.de/fulltext/asfo/01389toc.htm>. Zugriff: 8.5.2024.

Nour. 2022. *Tous coupables ils m'ont mariée de force*. Paris: Balland.

Pfahl-Traughber, Armin. 2016. „Wer wählt eigentlich rechtsextrem?“.

<https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/222304/wer-waehlt-eigentlich-rechtsextrem/>.

Poma Poma, Sara und Katharina Pühl, Hrsg. 2013. *Perspectives on Asian Migration – Transformations of Gender and Labour Relations*. Berlin: Rosa Luxenburg Stiftung.

Open Society Foundations. 2010. *Muslime in Europa: Ein Bericht aus elf Städten in der Europäischen Union*. Open Society Foundations: New York.

Ramadan, Tariq. 2006. „Ihr bekommt die Muslime, die Ihr verdient“ Euro-Islam und muslimische Renaissance“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 6: 673–685.

Reimann, Anna. 2011. Zank um Zahlen, aus der Spiegel 30.11.2011. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/zwangsehenstudie-zank-um-zahlen-a-800786.html>

Rizzo, Marco, Anna Miglietta, Silvia Gattino und Angela Fedi. 2020. „I feel Moroccan, I feel Italian, and I feel Muslim: second generation Moroccans and identity negotiation between religion and community belonging“. *International Journal of Intercultural Relations* 77: 151–159. DOI:10.1016/j.ijintrel.2020.05.009.

Robbers, Gerhard. 2008. *Forced Marriage and Honour Killing*. Brussels: European Parliament.

Röbel, Sven. 2005. Carlito, der Kiez und der Koran, aus der Spiegel 37/2005. <https://www.spiegel.de/politik/carlito-der-kiez-und-der-koran-a-61751bd5-0002-0001-0000-000041768189>

Ruiz-Román, Cristóbal und Teresa M. Rascón. 2016. „Between two shores: crises of values and upbringing practices among Moroccan immigrant families in Andalusia, Spain“. *Children's Geographies* 15 (2): 177–192.

Safi, Mirna. 2009. „Immigrants' life satisfaction in Europe between assimilation and discrimination“. *European Sociological Review* 26: 159–176. <https://doi.org/10.1093/esr/jcp013>.

Saunders, B. Jennifer, Elena Fiddian-Qasmiyah und Susanna Snyder, Hrsg. 2016. *Intersections of Religion and Migration: Issues at the Global Crossroads*. New York: Palgrave Macmillan.

Schiffer, Sabine. 2005a. Der Islam der Medien. Ein Beitrag der Medienpädagogik zur Rassismusforschung. *Mediaculture*, 1–10. <http://www.media-diversity.org/en/additional-files/documents/b-studies-reports/Islam%20in%20the%20Media%20%5BDE%5D.pdf>.

Schiffer, Sabine. 2005b. „Der Islam in deutschen Medien“. In *Aus Politik und Zeitgeschichte: APuZ*, herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, 23–30. <http://www.bpb.de/apuz/29051/muslime-in-europa>.

Schiffer, Sabine. 2007. „Die Verfestigung des Islambildes in deutschen Medien“. In *Mediale Barrieren. Rassismus als Integrationshindernis*, Herausgegeben von Siegfried Jäger und Dirk Halm, 167–200. Münster: Unrast.

Schiffer, Sabine. 2011. „Die „Ökonomie entscheidet““. <https://taz.de/Medienwissenschaftlerin-ueber-Islamophobie/!5115251/>.

Schneider, Jan, Gunilla Fincke und Anne-Kathrin Will. 2013. *Muslime in der Mehrheitsgesellschaft: Medienbild und Alltagserfahrungen in Deutschland*. Berlin: Heinemann.

Sian, Katy, Ian Law und Salman Sayyid. 2012. „The Media and Muslims in the UK“. <https://www.ces.uc.pt/projectos/tolerace/media/Working%20paper%20/The%20Media%20and%20Muslims%20in%20the%20UK.pdf>.

Shooman, Yasemin. 2014a. „,... weil ihre Kultur so ist“. Narrative des antimuslimischen Rassismus“. Bielefeldt: transcript.

Shooman, Yasemin. 2014b. „Muslimisch, weiblich, unterdrückt und gefährlich. Stereotypisierungen muslimischer Frauen in aktuellen Islam-Diskursen“. In *Ressentiment und Konflikt. Vorurteile und Feinbilder im Wandel*, Herausgegeben von Wolfgang Benz, 86–98. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verl.

Strobl, Rainer und Olaf Lobermeier. 2007. „Zwangsvorheiratung: Risikofaktoren und Ansatzpunkte zur Intervention“. In Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Hrsg. *Zwangsvorheiratung in Deutschland*, 27–71. Baden Baden: Nomos Verlag.

Sydow, Christoph. 2006. Tariq Ramadan: „Wir bekommen die Muslime, die wir verdienen“. <https://www.disorient.de/magazin/tariq-ramadan-wir-bekommen-die-muslime-die-wir-verdienen>.

Szydlik, Marc, Hrsg. 2023. *Generationen zwischen Konflikt und Zusammenhalt*. Zürich und Genf: Seismo.

Tosuner, Hakan. 2012. „The Media and Muslims in Germany“. https://www.ces.uc.pt/projectos/tolerace/media/WP5/WorkingPapers%205_Germany.pdf

Traverso, Enzo. 2017. *Les nouveaux visages du fascisme*. Paris: Editions Textuel.

van Heelsum, Anja und Maarten Koomen. 2016. „Ascription and identity. Differences between first- and second-generation Moroccans in the way ascription influences religious, national and ethnic group identification“. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42: 277–291. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2015.1102044>.

Voas, David und Fenella Fleischmann. 2012. „Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations“. *Annual Review of Sociology* 38: 525–545. <https://doi.org/10.1146/annurevsoc-071811-145455>.

Wadesango, Newman, Symphorosa Rembe und Owence Chabaya. 2011. Violation of Women's Rights by Harmful Traditional Practices. *Anthropologist* 13(2): 121–129. DOI:10.1080/09720073.2011.11891187.

Wagner, Constantin. 2011. *Ressentiments gegen Muslime. Soziale Funktionen des Islam-Diskurses in Deutschland*. Marburg: Tectum-Verl.

Wahl, Fabian. 2011. *Der Islam in den Medien. Journalistische Qualität im Streit um die Mohammed-Karikaturen*. Marburg: Tectum-Verl.

Weber, Cora. 1989. *Selbstkonzept, Identität und Integration. Eine empirische Untersuchung türkischer, griechischer und deutscher Jugendlicher in der Bundesrepublik Deutschland*. Berlin. Verl. fuer Wiss. u. Bildung.

Weißköppel, Cordula. 2007. „Die zweite Generation. Aufwachsen mit Alters- und Kultur-Differenzen im Einwanderungsland“. *Zeitschrift für Ethnologie* 132: 181–208.

Wenzel, Bianca. 2005. „Zwangsheirat, Ehrverbrechen, Häusliche Gewalt“. In *Zwangsheirat Häusliche Gewalt Ehrenmorde*, Hrsg. Referat für interkulturelle Angelegenheiten. Druckconcept GmbH iG: Isernhagen, 9–14.

¹ Der vorliegende Aufsatz basiert auf Auszügen eines Vortrags, der am 2.11.2023 im Rahmen der Tagung „60 Jahre Marokko–Deutschland“ an der Universität Casablanca gehalten wurde. Vor diesem Hintergrund liegt der Fokus in diesem Artikel auf marokkanischen Einwander*innen.

² Traditionelle kulturelle Praktiken spiegeln die Werte und Überzeugungen wider, die von den Mitgliedern einer Gemeinschaft oft über Generationen hinweg getragen werden. Jede soziale Gruppe weltweit besitzt spezifische traditionelle kulturelle Praktiken und Überzeugungen – einige davon sind für alle Mitglieder vorteilhaft, während andere bestimmten Gruppen, wie zum Beispiel Frauen, schaden (vgl. Wadesango et al., 2011). In Anlehnung an Klimke (2019) wird in diesem Zusammenhang in jeder Kultur zwischen positiven und negativen bzw. „schädlichen“ Elementen unterschieden. Während positive Elemente von Vorteil sind für alle Mitglieder*innen einer Kultur, sind andere für eine bestimmte Gruppe schädlich. So zählen zu den schädlichen Praktiken z. B. die weibliche Genitalverstümmelung, die Zwangsverheiratung, die traditionellen Geburtspraktiken, die Bevorzugung von Söhnen, Gewaltausübung gegenüber Frauen und Mädchen etc.

³ Von 2013 bis 2018 war Saliha Aydan Özoguz Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration und seit 2021 ist sie Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages. Die stellvertretende SPD-Bundesvorsitzende wurde 1967 als Kind türkischer Kaufleute in Hamburg geboren.

⁴ In diesem Zusammenhang bietet das auf Französisch verfasste Buch «La plus haute des solitudes. Misère affective et sexuelle d'émigrés nord-africains» [Die tiefste der Einsamkeiten: Das emotionale und sexuelle Elend der nordafrikanischen Immigranten] von dem marokkanischen Schriftsteller Tahar Ben Jelloun einen Blick in die Kulissen der extremen Vereinsamung von Migrant*innen aus Nordafrika, zu einer recht schwierigen Zeit (70er Jahre). In dem Buch werden Schwierigkeiten muslimischer Migrant*innen dargestellt, sich in einem fremden Land einzuleben, mit einer fremden Kultur konfrontiert zu sein und mit dem ablehnenden Verhalten der einheimischen Bevölkerung umzugehen (Ben Jelloun, 1977).

⁵ Im Vordergrund der Dimension Individualismus vs. Kollektivismus steht die Einordnung der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft. Individualismus beschreibt Gesellschaften (z.B. Nordeuropäer*innen), in denen die Bindungen zwischen den Individuen locker sind: man erwartet von jedem, dass er für sich selbst und seine unmittelbare Familie sorgt. Sein Gegenstück, der Kollektivismus beschreibt Gesellschaften (z.B. Araber), in denen der Mensch von Geburt an in starke, geschlossene Wir-Gruppen integriert ist, die ihn ein Leben lang schützen und dafür bedingungslose Loyalität verlangen (Hofstede, 1993, p67).

⁶ In diesem Beitrag wird die internationale (englische) Ausgabe von *El País* zitiert.

⁷ „Das Blatt [*die Welt*] ist führend in Sachen Islamfeindlichkeit und dem damit verbundenen neokonservativen Denken“, so betont die Medienwissenschaftlerin Schiffer (2011) in einem Interview mit *Taz* über Islamophobie.

⁸ Diskursstränge sind thematisch einheitliche Diskursverläufe, die aus einer Vielzahl von Elementen, sogenannten Diskursfragmenten, zusammengesetzt sind. Ein wichtiges Merkmal von Diskurssträngen ist ihre Eigenschaft, sich mit anderen Diskurssträngen zu verschränken. Das heißt, dass sie „sich gelegentlich gegenseitig beeinflussen und stützen, wodurch besondere diskursive Effekte zustande kommen“ (Jäger, 2012, p81) können.

⁹ Vgl. für einen Überblick mit ähnlichen Fallbeispielen die Untersuchung von Strobl und Lobermeier (2007) zur Zwangsverheiratung.

¹⁰ Vgl. oben (Abschnitt 2) die überwiegend ländlichen Gebiete, aus denen die marokkanischen Gastarbeiter*innen stammen.