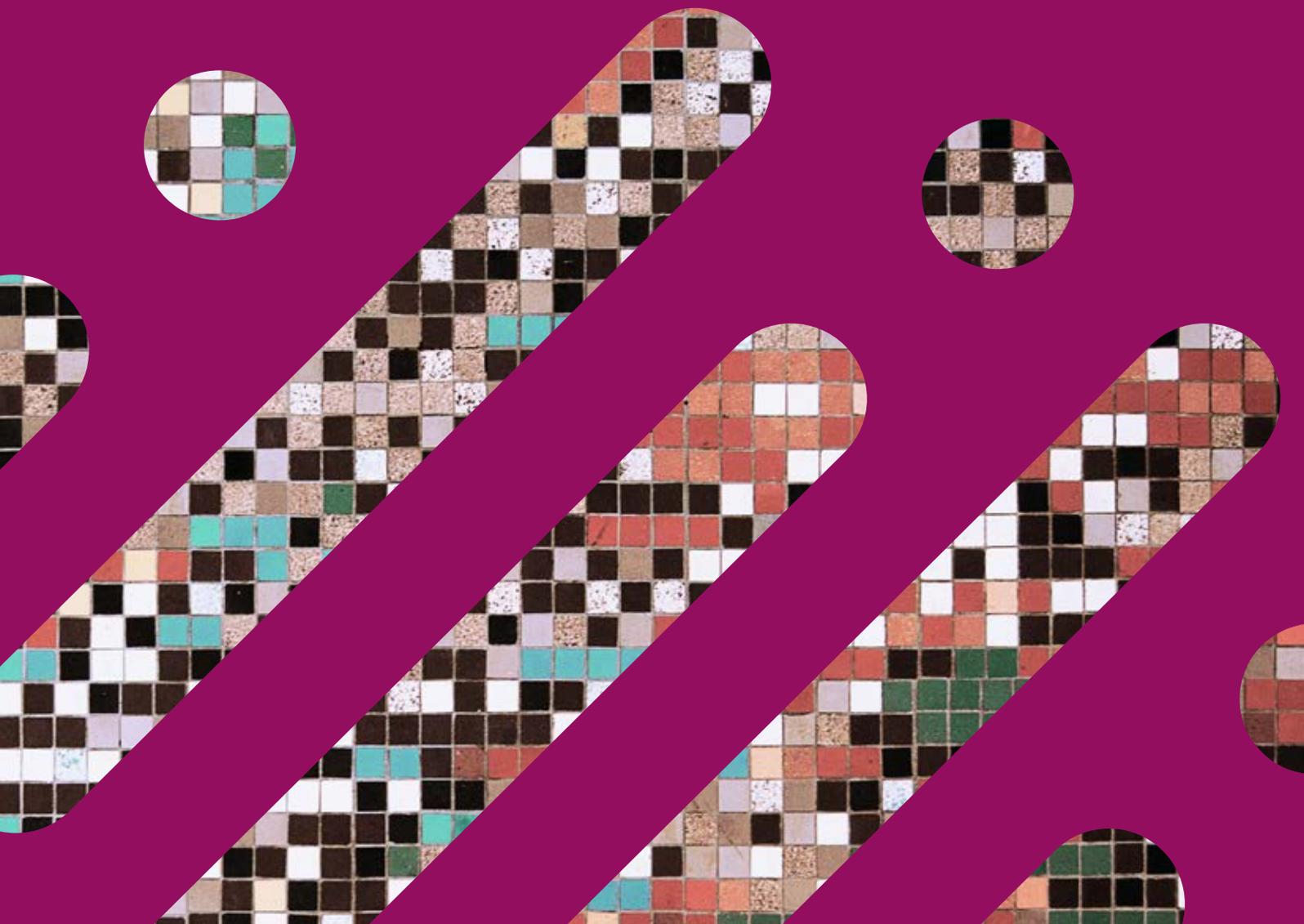


Antimuslimischer Rassismus und Muslimische Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft

Ansgar Drücker, Philip Baron (Hg.)



IDA

Informations- und
Dokumentationszentrum
für Antirassismusbearbeitung e.V.

Impressum

Düsseldorf 2019

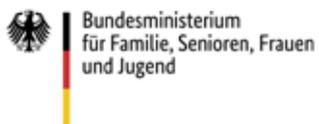
Herausgeber: Ansgar Drücker, Philip Baron

Im Auftrag des
Informations- und Dokumentationszentrums
für Antirassismuserbeit e.V. (IDA)
Volmerswerther Str. 20
40221 Düsseldorf

Tel: 02 11 / 15 92 55-5
Fax: 02 11 / 15 92 55-69
Info@IDAeV.de
www.IDAeV.de

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend

Gefördert vom



ISSN 1616-6027

Gestaltung: Doris Busch, Düsseldorf
Coverfoto: © owik2 / photocase.de
Druck: Düssel-Druck & Verlag GmbH, Düsseldorf

Vorwort

von Janina Bauke und Stefan Brauneis



Es ist das in deutschen Medien wohl am häufigsten genutzte Bildmotiv in Artikeln und Bei-

trägen zu den Themen Migration und Migrationsgesellschaft: eine Frau mit Kopftuch. Dies ist insofern verwunderlich, als Migration nach Deutschland sehr vielfältig geprägt ist und korrespondiert mit einer weit verbreiteten Fehlwahrnehmung gesellschaftlicher Realitäten: In praktisch allen europäischen Gesellschaften wird der Anteil von Muslim*innen an der Gesamtbevölkerung in Umfragen um ein Vielfaches überschätzt.

War vor einigen Jahren in Deutschland noch häufig von „türkischstämmigen Communitys“ die Rede, wird dieser Begriff immer häufiger durch „muslimische Communitys“ ersetzt. Die Zuschreibung erfolgt also mehr und mehr über die Mehrheitsreligion im Herkunftsland – und sie es das der Großeltern. Die tatsächliche religiöse Zugehörigkeit spielt dabei oft ebenso wenig eine Rolle wie unterschiedliche Herkunftsländer, Muttersprachen, Familiengeschichten, politische Einstellungen und Weltanschauungen.

Es sind diese homogenisierenden Fremdzuschreibungen und die Überfokussierungen auf „die Muslime“ und „den Islam“, welche die Grundlage für die spezifische Ausprägung des antimuslimischen Rassismus in Deutschland und Europa sind. Damit soll nicht gesagt sein, dass andere Menschen und Gruppen keinen Rassismuserfahrungen ausgesetzt sind – das Gegenteil ist richtig. Es ist aber auch kein Zufall, dass Forderungen nach „Integration“ zuerst und am aller vehementesten an Muslim*innen und muslimisch markierte Menschen adressiert werden. Und es ist ebenso wenig Zufall, dass selbsternannte patriotische Europäer „das Abendland“ gegen eine behauptete Islamisierung verteidigen wollen, die Grenzziehung im neurechten Konzept des Ethnopluralismus auf der gleichen Linie erfolgt und rechtspopulistische Akteur*innen zuvorderst antimuslimische Feindbilder schüren.

Ein Blick in die Mitte-Studien der vergangenen Jahre zeigt leider, dass antimuslimischer Rassismus keine isolierte Strategie der extremen Rechten oder ein gesellschaftliches Randphänomen ist. Antimuslimische Ressentiments sind in breiten Gesellschaftsschichten verankert. Es wäre deshalb verfehlt, antimuslimischen Rassismus nur als Diskursphänomen zu begreifen oder ausschließlich seine politische Dimension zu erfassen. Millionen Menschen in

Deutschland werden auf dieser Grundlage im Alltag immer wieder als fremd markiert, ihre gesellschaftliche Zugehörigkeit täglich in Frage gestellt und ihr grundlegendes Recht auf gleiche Teilhabe immer wieder angegriffen.

Gerade junge Muslim*innen sind oft besonders stark betroffen. Ihre freie Persönlichkeitsentfaltung wird eingeschränkt durch einen starken Zwang, das eigene „So-Sein“ zu erklären und zu rechtfertigen; durch permanenten Druck, sich in Abgrenzung gegen Klischees und Vorurteile zu beweisen. Viel zu oft sind ihre Entfaltungsmöglichkeiten durch einen erschwerten Bildungszugang eingeschränkt, erhalten sie für gleiche Leistungen nicht gleiche Anerkennung. Hinzu kommen diskriminierende Ungleichheiten beim Zugang zum Ausbildungs- und Arbeitsmarkt, die sich in verminderter ökonomischer und materieller Teilhabe fortschreiben.

Doch eine Gesellschaft, in der alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren sind, darf schlicht nicht hinnehmen, dass einige gleicher sind als andere. Zudem kann demokratisches Zusammenleben in einer postmigrantischen Gesellschaft nicht gelingen, wenn gesellschaftliche Gruppen Dominanz über andere Gruppen beanspruchen. Gleiche Mitsprache und Beteiligung sind die unerlässliche Voraussetzung für gemeinsames Gestalten und Entscheiden.

Neben die Analyse von antimuslimischem Rassismus stellt dieser Reader die ernsthafte Auseinandersetzung mit aktuellen Kontroversen um den Islam in Deutschland, um rassistischen Diskursen zu begegnen. Und er wirft einen Blick auf muslimische Jugendorganisationen in Deutschland. Denn hier liegt eine der größten Kraftquellen für die Beseitigung von antimuslimischem Rassismus: Migrant*innenjugendselbstorganisationen, die Raum schaffen für persönliche Entfaltung und in denen Jugendliche eine gemeinsame Plattform haben, um ihre Stimme zu erheben und in Diskurse einzubrechen, die bisher über sie statt mit ihnen geführt wurden.

Ihnen, liebe Leser*innen, wünschen wir eine anregende Lektüre mit vielen Erkenntnissen, die hängen bleiben und zahlreichen Ideen, die es Wert sind weitergedacht zu werden.

Stefan Brauneis
Vorsitzende des IDA e. V.

Janina Bauke

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
<i>von Janina Bauke und Stefan Brauneis</i>	
Einleitung	4
<i>von Ansgar Drücker und Philip Baron</i>	

Wissenschaftliche Grundlagen

Begriffe und Konzepte im Widerstreit: Forschung zum Themenfeld Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus	6
<i>von Anne Schönfeld</i>	
„Aber Islam ist doch keine Rasse...“ – Leugnungs- und Abwehrstrategien im antimuslimischen Rassismus	12
<i>von Ozan Zakariya Keskinçilic</i>	
Extrem rechts – extrem mobilisierend	16
<i>von Inva Halili</i>	
Der Extremismus der Anderen	20
<i>von Floris Biskamp</i>	
(De-)Thematisierung des Antisemitismus unter Muslim*innen	24
<i>von Saba-Nur Cheema</i>	

Aktuelle Themen im Zusammenhang mit Kontroversen rund um den Islam

Männlichkeiten und Islam	29
<i>Michael Tunç</i>	
Homoerotik und Islam: Geschichte, Dichtung, Religion	32
<i>von Andreas Ismail Mohr</i>	
Neutralitätsgesetze im öffentlichen Dienst	34
<i>von Sarah Jadwiga Jahn</i>	
Über Inklusion und Verbote: Die Herausforderungen der pluralisierten deutschen Gesellschaft	40
<i>von Elif Köroglu</i>	
Der weltanschauliche und interreligiöse Dialog als Instrument zur Überwindung von Muslimfeindlichkeit	43
<i>von Annika Botens und Josef Freise</i>	

Die Vielfalt und innere Heterogenität muslimischer Communitys und ihrer Verbände <i>von Ahmet Edis</i>	49
Junge Muslim*innen in der superdiversen Migrationsgesellschaft Deutschland <i>von Ismahan Wayah</i>	55
Salafismusprävention <i>von Tobias Meilicke</i>	59
Lebensrealitäten von muslimischen Jugendlichen – Zwischen Fremdzuschreibungen, Rassismuserfahrungen und kritischen Selbstpositionierungen <i>von Canan Korucu</i>	63
Muslimische Jugendarbeit und Unterstützungsangebote für junge Muslime	
Migrant*innenjugendselbstorganisationen und muslimische Jugendarbeit <i>von Sarah Hanke</i>	69
Junge Islam Konferenz (JIK)	73
Muslimische Jugend in Deutschland e.V.	73
Der Bund Muslimischer Pfadfinderinnen und Pfadfinder Deutschlands (BMPPD)	74
Bund der Muslimischen Jugend	75
Muslimisches Jugendwerk e. V.	76
Das Projekt „Islamfeindlichkeit im Jugendalter“ <i>von Lamya Kaddor</i>	77
Das Muslimische Familienbildungszentrum – MINA e.V.	79
Muslimische Jugendarbeit in Deutschland <i>von Ansgar Drücker</i>	81
Interviews	
Interview mit Taner Beklen	83
Interview mit Lamya Kaddor	86
Interview mit Gian Aldonani	89
Materialien	
Materialien	94
Weitere Online-Materialien zum Thema Antimuslimischer Rassismus	96
Die Vielfalt-Mediathek des IDA e.V.	97

Einleitung

von Ansgar Drücker und Philip Baron

Im Titel dieses Readers taucht der Begriff Antimuslimischer Rassismus auf. Er macht deutlich, dass es nicht in erster Linie um Religionskritik geht, wenn pauschale Kritik am Islam oder an Muslim*innen geübt wird, (jungen) muslimischen Männern pauschal Sexismus oder Gewaltbereitschaft zugeschrieben werden oder ein Kopftuch pauschal als Symbol der Unfreiheit denunziert wird. Diese Zuschreibungen von (kulturellen) Eigenschaften an die vermeintlichen und tatsächlichen Angehörigen der zweitgrößten Weltreligion markieren eine Ausprägung von Rassismus, die speziell muslimische Menschen betrifft. Die Vorstellung, dass menschliche „Rassen“ existieren, denen Menschen anhand biologischer Eigenschaften zugeordnet werden können, ist falsch. Rassismus wird auf Basis dieser sich zunehmend durchsetzenden Gewissheit häufig nicht mehr auf durch derartige imaginierte Eigenschaften, sondern anhand von kulturellen und ggf. auch religiösen Merkmalen gefüllt. Der Verweis darauf, dass Rassismus nur bei einer ausdrücklichen Bezugnahme auf biologische Eigenschaften gegeben sei, dient dabei häufig als Tarnung für rassistische Bilder und Vorannahmen.

Die gesellschaftliche Stimmung hat sich in den letzten Jahren polarisiert, insbesondere rund um die Themen Flucht und Asyl und – teilweise damit zusammenhängend – um die Rolle des Islam und der Muslime in Deutschland. Während ein Teil der Gesellschaft mehr denn je für eine offene Gesellschaft einsteht, verschließt sich ein anderer zunehmend. Wir leben in bewegten und kontroversen Zeiten und dabei wird die Polarisierung der Gesellschaft häufig stärker sichtbar als der gesellschaftliche Zusammenhalt und die Solidarität. Es wird viel davon geredet, Sorgen ernst zu nehmen und den Menschen die Ängste zu nehmen. Gleichzeitig haben die Wahlergebnisse rechtspopulistischer Parteien in den letzten Jahren leider auch in Deutschland die europäische Normalität erreicht. Menschenfeindliche Einstellungen waren in der deutschen Gesellschaft – auch in der Mitte der Gesellschaft – schon immer vorhanden. Die Diskussion über Asyl und Geflüchtete hat sie sichtbarer gemacht, das Feindbild Muslime – und wir schreiben bewusst Muslime und nicht nur Islam, denn es richtet sich gegen Menschen – führt zu einer völlig verzerrten Darstellung und Wahrnehmung dieser großen Weltreligion und ihrer vielfältig ausgerichteten Gläubigen.

Viele Menschen in Deutschland haben offenbar das Gefühl „wir“ sollten gerade muslimischen Geflüchteten zunächst mit einer „gesunden“ Skepsis begegnen – und wer ist überhaupt dieses „wir“ und wer gehört dazu und wer gehört nicht dazu? Was sagt das über die Ängste und Befürchtungen, Vorurteile und Vorannahmen der Mehrheitsgesellschaft? Oder: Wie erfährt man etwas über die Grundhaltung der sehr verschiedenen Menschen, die neu nach Deutschland kommen? Darf man Anforderungen stellen? Und wenn ja wie? Oder spricht man lieber über sich? Und lässt die Gesprächspartner*innen, wenn es denn überhaupt zum Gespräch kommt, auch über sich sprechen – und findet so vielleicht eher Gemeinsamkeiten als Unterschiede?

Vorurteile und Vorbehalte gegenüber (jungen) Muslim*innen wirken sich in allen Lebensbereichen aus. Durch das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz gibt es eine verbesserte, aber weiterhin unzureichende gesetzliche Grundlage, um Diskriminierungen zu begegnen. Dennoch erleben junge Frauen mit Kopftuch weiterhin Diskriminierung am Arbeitsmarkt – und nicht nur dort. Dennoch werden junge Männer oft nicht in Diskos und Clubs gelassen, wenn sie ein als arabisch oder türkisch gelesenes Aussehen besitzen oder Schwarz sind. Es gibt aber auch die subtile Diskriminierung der Nichtbeachtung, des Nicht-Mitdenkens von Lebensrealitäten und Elementen aus dem Alltagsleben einer vielfältigen Gesellschaft. Im Ramadan erleben wir immer wieder, wie wertend, exotisierend, fremdmachend und mit wie wenig Verständnis das Fasten kommentiert wird, das für Hunderttausende in diesem Land selbstverständlicher Teil ihres Alltags ist. Wie lange noch gilt der Ramadan als exotischer, kommentierungswürdiger und auch gesellschaftspolitisch relevanter als Fronleichnamsprozessionen, Bundesligaspiele oder Weihnachtsmärkte?

Der Islam und damit eben immer wieder auch einzelne Muslim*innen werden quasi automatisch mit einem rückständigen Frauenbild, mit Homofeindlichkeit und fehlender Wertschätzung für Gleichberechtigung und Demokratie in Verbindung gebracht, zum Teil darüber hinaus mit Aggression und Gewaltbereitschaft. Natürlich gibt es das alles auch unter Muslim*innen, Migrant*innen und geflüchteten Menschen – und natürlich muss auch darü-

ber gesprochen werden. Aber ebenso wie beispielsweise Antisemitismus fälschlicherweise gerne aus der Mehrheitsgesellschaft auf „die Migranten“ verlagert wird, so ist es auch hier: Die Mehrheitsgesellschaft hält sich für aufgeklärt und tolerant, für friedlich und geschlechtergerecht – ein Bild, das nicht den Fakten entspricht.

In Kapitel I stellen wir die wissenschaftlichen Grundlagen zu Antimuslimischem Rassismus dar und schaffen damit die Basis, um die Diskurse, die in den folgenden Kapiteln dargestellt werden, besser verstehen und einordnen zu können. Grundsätzlich fällt bei der Betrachtung des Forschungsfeldes auf, dass eine große Zahl verschiedener Begriffe verwendet wird, um abwertende Haltungen gegenüber dem Islam und Muslim*innen zu erfassen. Aus diesem Grund ist es wichtig sich bewusst zu machen, auf welches Konzept Bezug genommen und welche Perspektive eingenommen wird, wenn – wie im Titel dieses Readers – von Antimuslimischem Rassismus und nicht von beispielsweise Muslimfeindlichkeit gesprochen wird (vgl. den Beitrag von Anne Schönfeld). Genauso bedeutsam ist es, die Logik und die einzelnen Funktionsweisen des Antimuslimischen Rassismus zu verstehen und gängige Leugnungs- und Abwehrstrategien zu erkennen (vgl. den Beitrag von Ozan Zakariya Keskinliç). Insbesondere für die extreme Rechte ist Antimuslimischer Rassismus von großer Bedeutung, vor allem da er sich auch in der Mehrheitsgesellschaft als äußerst anschlussfähig erweist (vgl. den Beitrag von Inva Halili). Beispielsweise werden Debatten über menschenfeindliche Einstellungen unter Minderheiten häufig von rassistischen Denkmustern verzerrt (vgl. den Beitrag von Floris Biskamp). Diesen Umstand machen sich vermehrt rechte Akteur*innen zu Nutze, um pauschal Stimmung gegen jene Minderheiten zu machen. Aktuell ist dies u. a. an der Instrumentalisierung der Thematisierung antisemitischer Einstellungen unter Muslim*innen zu beobachten (vgl. den Beitrag von Saba-Nur Cheema).

Rund um den Islam und Muslim*innen in Deutschland existieren einige Kontroversen. In Kapitel II werden wir aktuelle Debatten aufgreifen und diskutieren. Warum beispielsweise werden muslimische Männer vermehrt mit stereotypen Eigenschaften in Verbindung gebracht und so zu einer scheinbar homogenen Gruppe geformt (vgl. den Beitrag von Michael Tunç)? Außerdem scheint die Überzeugung verbreitet zu sein, dass der Islam nicht mit Homosexualität vereinbar ist (vgl. den Beitrag von Andreas Ismail Mohr). Im Zusammenhang mit der „Kopftuch-Debatte“ in Deutschland stellt sich die Frage, wie in einer pluralen Gesellschaft mit religiöser und

weltanschaulicher Vielfalt umgegangen werden sollte. Inwiefern sind Bemühungen um „staatliche Neutralität“ damit zu vereinbaren (vgl. den Beitrag von Sarah Jadwiga Jahn) und werden Debatten über religiöse und weltanschauliche Vielfalt von der Mehrheitsgesellschaft dominiert (vgl. den Beitrag von Elif Köroglu)? Ein weltanschaulicher und interreligiöser Dialog könnte helfen, Vorurteile und Missverständnisse zu überwinden (vgl. den Beitrag von Annika Botens und Josef Freise). Dazu müsste jedoch auch ein Verständnis dafür bestehen, dass die muslimischen Menschen in Deutschland nicht homogen sind, sondern differenziert betrachtet und adressiert werden müssen. Diese Erkenntnis gilt sowohl für die verschiedenen muslimischen Communities und Verbände (vgl. den Beitrag von Ahmet Edis) als auch für die Lebenswelten junger Muslim*innen (vgl. den Beitrag von Ismahan Wayah). Nur aus dieser Perspektive können auch Gründe für religiöse Radikalisierungsprozesse verstanden und Möglichkeiten zur Prävention gefunden werden (vgl. den Beitrag von Tobias Meilicke). Insbesondere bei muslimischen Jugendlichen stellt sich außerdem die Frage, inwiefern die Prozesse der Findung und Bildung der eigenen Persönlichkeit durch gesellschaftliche Dominanz- und Differenzverhältnisse beeinflusst werden (vgl. den Beitrag von Canan Korucu).

In Kapitel III zeigen wir die Empowerment-Funktion von Migrant*innenjugendselbstorganisationen und den Stand der muslimischen Jugendarbeit in Deutschland auf. Dort stellen sich muslimische Jugendverbände oder Vereine und Projekte vor, die junge Muslim*innen unterstützen oder gegen Antimuslimischen Rassismus arbeiten.

In Kapitel IV findet sich ein Interview mit dem Vorsitzenden des Muslimischen Jugendwerks und ehemaligen Vorsitzenden des Bundes der Muslimischen Jugend (BDMJ), des Jugendverbandes des DITIB. Es folgt ein Interview mit der Islamwissenschaftlerin Lamya Kaddor, Lehrerin für Islamkunde bzw. Islamische Religion, Publizistin und Forscherin in einem Projekt zu Islamfeindlichkeit, das in Kapitel III vorgestellt wird. Den Abschluss bildet ein Interview mit einer Vertreterin der Êzidischen Jugend, in dem deutlich wird, dass auch Nichtmuslime von Antimuslimischem Rassismus betroffen sind. Die drei Interviews hat IDA-Geschäftsführer Ansgar Drücker geführt.

Ein Serviceteil mit Material- und Literaturhinweisen (Kapitel V) schließt den Reader ab. Wir wünschen Ihnen eine anregende Lektüre und freuen uns über Rückmeldungen und konstruktive Kritik.

Begriffe und Konzepte im Widerstreit: Forschung zum Themenfeld Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus¹

von Anne Schönfeld

Islamophobie, Feindbild Islam, Islamfeindlichkeit, antimuslimischer Rassismus, Antimuslimismus, Antiislamismus, Muslimfeindlichkeit: Seit den 1990er Jahren sind in Wissenschaft, Politik und Zivilgesellschaft verschiedene Begriffe im Umlauf, um die ablehnende und abwertende Haltung gegenüber Islam und Muslim*innen sowie ihre Stereotypisierung, Ausgrenzung und Diskriminierung zu erfassen und einzuordnen. Betrachtet man die Fachdebatte in Deutschland genauer, zeigt sich, dass der Verwendung der einzelnen Begriffe unterschiedliche methodische und theoretische Zugänge, Analyse-schwerpunkte und Umgangsweisen zugrunde liegen. Bei der Auseinandersetzung um die richtige Benennung handelt es sich somit nicht, wie mitunter behauptet, um eine Form des Begriffsfetischismus, sondern um eine dringend notwendige Verständigung über die theoretischen und normativen Grundlagen, auf denen die Erfassung, Einordnung und Kritik an dem zu benennenden Phänomen und seinen vielfältigen Facetten und Erscheinungsformen beruht (vgl. Schönfeld 2019). Der vorliegende Beitrag skizziert diesen Widerstreit der Begriffe und Konzepte und konzentriert sich dabei auf die Gegenüberstellung von zwei Ansätzen: erstens das an die Vorurteilsforschung und die Sozialpsychologie anknüpfende Modell Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit (im Folgenden: GMF), das vorwiegend mit den Begriffen Islamophobie bzw. Islam-/Muslimfeindlichkeit operiert und zweitens die Theorie des antimuslimischen Rassismus (im Folgenden: AMR), die an Perspektiven der kritischen Rassismusforschung und der postkolonialen Theorie anschließt. Beide Ansätze repräsentieren exemplarisch die Pole des Spektrums, innerhalb dessen antimuslimische Diskurse aktuell am häufigsten problematisiert werden. Über zivilgesellschaftliche Aktivitäten zur Bekämpfung von Diskriminierung, Hass und Gewalt gegenüber der muslimischen Minderheit haben sie Eingang in die praxisorientierte Arbeit gefunden, ohne dass ausreichend Klarheit darüber herrscht, welche unter-

schiedlichen methodischen Herangehensweisen, theoretischen Bezüge und normativen Vorannahmen ihnen zugrunde liegen und welche jeweils anderen Facetten des Phänomens dadurch in den Fokus gestellt werden.

Das Syndrom Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit (GMF)

Die vom Bielefelder Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung unter der Leitung von Wilhelm Heitmeyer über zehn Jahre durchgeführte Langzeituntersuchung mit dem Titel „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ orientiert sich an Ansätzen aus der Vorurteilsforschung sowie der Sozialpsychologie und basiert auf repräsentativen Bevölkerungsumfragen, in denen Einstellungen erhoben werden.² Laut Beate Küpper und Andreas Zick bezeichnet das GMF-Konzept Vorurteile im Sinne von generalisierten „abwertende[n] und ausgrenzende[n] Einstellungen gegenüber Menschen aufgrund ihrer zugewiesenen Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe“ (Küpper und Zick 2015, 2). Ausgangspunkt ist die Annahme, dass wer abwertend gegenüber einer Gruppe eingestellt ist, mit hoher Wahrscheinlichkeit auch zu Vorurteilen gegenüber anderen schwachen Gruppen tendiert. Verschiedene Abwertungsphänomene bilden folglich ein „Syndrom“, das auf einer allgemeinen „Ideologie der Ungleichwertigkeit“ beruht. Vorurteile gegen unterschiedliche Gruppen erfüllen die gleichen sozialpsychologischen Funktionen, indem sie beispielsweise dazu beitragen, durch die Abgrenzung und Abwertung von anderen innerhalb der Eigengruppe ein Wir-Gefühl zu schaffen, den eigenen Selbstwert zu steigern und soziale Hierarchien zu sichern oder auszubauen (Zick u.a. 2011, 37-39).

Islam-/Muslimfeindlichkeit als Element von GMF

Zur Benennung antimuslimischer Einstellungen benutzen auf dem GMF-Modell basierende Untersuchungen in

¹ Der Beitrag basiert in Teilen auf der von der Autorin für das Projekt CLAIM – Allianz gegen Islam-/Muslimfeindlichkeit erstellten und 2019 veröffentlichten Studie: Forschungszugänge zum Themenfeld Islam-/Muslimfeindlichkeit und Antimuslimischer Rassismus. Eine Bestandsaufnahme.

² Ergebnisse und Auswertungen der Umfragen wurden zwischen 2002 und 2011 in zehn Bänden unter dem Titel „Deutsche Zustände“ von Heitmeyer herausgegeben.

Anlehnung an den Runnymede Trust Bericht von 1997 zunächst vorwiegend den Begriff Islamophobie. Heute wird dagegen die Bezeichnung Islam- und Muslimfeindlichkeit bevorzugt, die etwa Zick als „generalisierte Zuschreibung von negativen Stereotypen, Emotionen, Gedanken und Überzeugungen auf ‚den Islam‘ oder ‚die Muslime‘“ (Zick 2013, 36) definiert. Das Konzept macht klar die (tatsächliche oder vermutete) religiöse Zugehörigkeit als Diskriminierungsgrund aus.

Erklärt werden diese feindlichen Einstellungen durch Verweis auf individuelle Persönlichkeitsmerkmale, Emotionen und Wahrnehmungen, die Menschen gegenüber Gruppen entwickeln, wie etwa eine hohe Identifikation mit der Nation oder allgemein mit Autoritäten, ein Unbehagen gegenüber gesellschaftlicher Diversität und die Überzeugung, „dass Hierarchien in einer Gesellschaft wesentlich und wichtig sind und Machtasymmetrien, die die Ungleichwertigkeit von Gruppen behaupten, legitim sind“ (Zick 2013, 43). Islam- und Muslimfeindlichkeit wird in einen Zusammenhang mit lebensweltlichen Ursachenfaktoren eingeordnet, zu denen politische Orientierungen, sozio-ökonomische Lebenslagen und damit verbundene Ängste vor sozialem Abstieg, allgemeine Lebenszufriedenheit und Bildungshintergrund zählen. Dem Modell liegt ein vergleichsweise enger Begriff von Rassismus als biologistische Gruppenkonstruktion zugrunde, der an äußerlichen Merkmalen wie Hautfarbe, Physiognomie oder der „fremden“ ethnischen Herkunft festgemacht wird. Islam-/Muslimfeindlichkeit, „Fremden- und Ausländerfeindlichkeit“ und Rassismus werden demnach ebenso wie etwa Antisemitismus, Antiziganismus oder in neueren Studien „die Abwertung asylsuchender und geflüchteter Menschen“ als Elemente eines „Syndroms Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ trennscharf definiert und auf einer Ebene verhandelt.

Kritische Praxis

Die dem sozialpsychologischen Ansatz nahestehenden Arbeiten nehmen eine ideologiekritische Perspektive ein, ähnlich wie sie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno mit ihren Untersuchungen zum Antisemitismus begründet haben. Es gilt, den Wahrheitsgehalt von Aussagen zu prüfen und zu beurteilen, ob die Realität der Anderen sachlich korrekt oder verzerrt abgebildet wird. Ziel einer kritischen Praxis ist es, gegen das falsche Bewusstsein Stellung zu beziehen, das derartigen Verzerrungen und Projektionen zugrunde liegt (vgl. Biskamp 2017). Diese Prägung bedingt den Fokus des GMF-Modells auf individuelle Bewusstseinsprozesse. In der Praxisarbeit wird deshalb v. a. auf die Veränderung

von antimuslimischen Einstellungen durch gezielte Bildungs- und Aufklärungsarbeit gesetzt.

Stärken des GMF-Ansatzes

Repräsentative Bevölkerungsumfragen sind ein wichtiger Referenzpunkt, um Ausmaß und Verbreitung von Islam-/Muslimfeindlichkeit bzw. antimuslimischem Rassismus zu erfassen und das Phänomen besser sichtbar zu machen. Wie Zick beispielsweise in einer Auswertung mehrerer auf dem GMF-Modell basierender repräsentativer Befragungen zeigt, sind die gegenüber Muslim*innen nachgewiesenen negativen Einstellungen seit Langem stabil hoch und viele der Befragten stimmen islam- und muslimfeindlichen Meinungen leichter zu als etwa feindlichen Äußerungen gegenüber anderen benachteiligten Gruppen wie Obdachlosen, Homosexuellen oder Menschen mit Behinderung (vgl. Zick 2013). Warum dem so ist, können diese Studien aufgrund ihrer Untersuchungsmethodik zwar nicht beantworten. Das GMF-Modell sei jedoch problemlos anschlussfähig an Analysen auf der Grundlage anderer Forschungsdesigns und theoretischer Perspektiven, betont Küpper (vgl. Küpper 2018, 31).

Als besondere Stärke des Modells wird von dessen Vertreter*innen hervorgehoben, dass Zusammenhänge und Parallelen zwischen verschiedenen Abwertungsmustern und Erklärungsursachen untersucht werden können und sich so monokausale Erklärungen für die einzelnen Elemente von GMF vermeiden lassen. Eine solche Parallele sind etwa Formen der „Umwegkommunikation“, ein ursprünglich in der sozialpsychologisch orientierten Antisemitismusforschung geprägter Begriff. In der Analyse islam- und muslimfeindlicher Haltungen ist davon die Rede, wenn Muslim*innen nicht unmittelbar als Gruppe abgewertet werden, sondern beispielsweise das Stereotyp einer Verbindung von Islam und Gewalt mit der Unterstellung bedient wird, Muslim*innen fänden Terrorismus legitim (vgl. Zick 2013, 39).³

Vorurteile erklärt das GMF-Modell im Hinblick auf ihre Funktion, Hierarchien zwischen verschiedenen Gruppen aufrechtzuerhalten und zu legitimieren. Eine wesentliche

³ Auch Arbeiten, die das Sprechen über Muslim*innen als antimuslimischen Rassismus konzeptualisieren, untersuchen diese rhetorische Strategie. So sieht etwa Yasemin Shooman eine Form der Umwegkommunikation am Werke, wenn es sogenannten Islamkritiker*innen gelingt, auf dem Umweg einer vermeintlich legitimen allgemeinen Religionskritik antimuslimische Ressentiments zu rechtfertigen und sich so dem Vorwurf der Islamfeindlichkeit bzw. des Rassismus zu entziehen (vgl. Shooman 2011, 2016). In solchen analytischen Querverbindungen zeigt sich die Anschlussfähigkeit der unterschiedlichen Forschungszugänge.

Prämisse und Schlussfolgerung des Konzepts lautet, dass Menschen somit gleichzeitig Subjekte und Objekte bzw. Täter*innen und Betroffene von Vorurteilen und diskriminierendem Verhalten sein können. Wie Praxisakteur*innen berichten, können in der pädagogischen Arbeit so aus der Erfahrung eigener Diskriminierung eine solidarische Haltung gegenüber anderen Minderheiten angeregt und Präventionsstrategien abgeleitet werden, die auf Stärkung und Partizipation der Adressat*innen setzen (vgl. Rahner 2017, 40-41).

Kritik am GMF-Konzept

Dass abwertende Einstellungen gegenüber dem Islam und Muslim*innen ebenso wie andere Formen von „Menschenfeindlichkeit“ ausschließlich als subjektive und soziale Reaktionen auf gesellschaftliche Krisen und das Unvermögen der Politik, angemessen auf dadurch bedingte Angst- und Ohnmachtsgefühle zu reagieren, gedeutet werden, sehen Kritiker*innen als subjektivistische Verkürzung, bei der für die Produktion von Wahrheiten über Gruppen wirksame Macht- und Diskursdynamiken unberücksichtigt bleiben.⁴

Durch die handlungs- und akteurszentrierte Perspektive bleiben zudem die historisch gewachsenen institutionellen und strukturellen Dimensionen von Ungleichwertigkeit und die Rückkoppelungen zwischen Makro- und Mikroebene unterbelichtet. Die angesprochene Verkürzung des Rassismusbegriffs kann wohl als ein maßgeblicher Effekt dessen gesehen werden. So schlagen etwa Kai Hafez und Sabrina Schmidt in einer auf den Daten des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung basierenden Studie vor, eine Unterscheidung zu treffen zwischen „Mainstream-Islamfeindlichkeit“, die lediglich ein ideologisches Vorurteil bilde, und „anti-islamischem Rassismus des Rechtsradikalismus“, der als handlungsleitend betrachtet wird, weil er mit einer konkreten politischen Agenda verbunden sei, die bspw. auf Einreisebeschränkungen für Muslim*innen oder Minarettverbote setzte (vgl. Hafez und Schmidt 2015, 34, 44). Solche Abgrenzungsversuche ebenso wie der Versuch zwischen verschiedenen Graden der Ablehnung zu unterscheiden, zeugen von einer noch immer gegenwärtigen Tabuisierung des Rassismusbegriffes, der von Vertreter*innen rassistischer Theorien zum Problem erhoben wird. Lange Zeit war dieser ausschließ-

lich reserviert für die antisemitisch begründeten Formen rassistischer Verfolgung und Vernichtung der deutschen Vergangenheit und wird bis heute in öffentlichen Debatten vorwiegend benutzt im Zusammenhang mit den Gewalttaten von Neonazis, wie etwa den Morden des „Nationalsozialistischen Untergrunds“ (Attia 2014; Hernández Aguilar 2017).

Deutliche Kritik wurde auch an dem in der Konzeption der GMF-Studie angelegten methodischen Nationalismus geübt, denn „AusländerInnen“ bzw. „Menschen mit Migrationshintergrund“ wurden innerhalb der Haupterhebung aus der Stichprobe entfernt (Heitmeyer 2012, 37). Folglich werde allein die Perspektive der Mehrheitsgesellschaft reflektiert, wohingegen die Erfahrungen von Personen mit Migrations- oder Fluchtgeschichte mit menschenfeindlichen Ideologien unberücksichtigt bleiben (Attia 2013a; Rahner 2017). Wenngleich Vertreter*innen des Modells also berücksichtigen, dass Gruppen über ethnische, kulturelle, religiöse oder soziale Zuschreibungen konstruiert werden (vgl. etwa Küpper 2018, 26), offenbart die methodische Anlage der Langzeitstudie eine mangelnde Reflexion in Bezug auf die Konstruktion und den Ausschluss von sozialen Gruppen über den Forschungsprozess selbst.

Rassismuskritische Ansätze

Autor*innen, die für die Analyse und theoretische Erfassung des Phänomens auf den Begriff des antimuslimischen Rassismus zurückgreifen, verstehen Rassismus explizit nicht als Vorurteil, im Sinne einer subjektiven Reaktion auf gesellschaftliche Verhältnisse. Im Anschluss an rassistische und post-/dekoloniale Ansätze sehen sie darin vielmehr ein Gesellschaft strukturierendes Machtverhältnis. Rassismus ist für sie kein Phänomen, das vom rechten Rand der Gesellschaft aus in die „bürgerliche Mitte“ ausstrahlt, sondern ein hegemonialer Diskurs, in den prinzipiell alle Subjekte – auch ohne explizite Intention – verstrickt sind und der immer wieder neues Wissen hervorbringt, das allgemeine Gültigkeit beansprucht und sich in Normen, Regelungen, Repräsentationsverhältnisse und Politik einschreibt (Attia 2018, 4). Die innerhalb der Vorurteilsforschung eingenommene Perspektive auf den Zusammenhang zwischen Vorurteilen und Diskriminierungen kehren sie somit um: Ablehnungshaltungen und Diskriminierungen gegenüber bestimmten sozialen Gruppen sind demnach nicht der Ausgangspunkt, sondern vielmehr Effekt eines entsprechenden diskursiven, institutionellen und strukturellen Gefüges, das es kritisch zu untersuchen gilt. Nicht die Subjekte als Urheber stehen im Fokus der Auseinandersetzung, sondern die gesellschaftlichen und

4 Selbst wenn alle im Umlauf befindlichen Aussagen über Muslim*innen sachlich korrekt wären, bedinge der Umstand, dass sie als Gruppe in öffentlichen Debatten überproportional vertreten sind, ein diskursives Ungleichgewicht, das zu Marginalisierungen und Diskriminierungen beitrage, erläutert Floris Biskamp (vgl. Biskamp 2017, 281).

politischen Strukturen, die gegen bestimmte soziale Gruppen gerichtete diskriminierende und gewaltvolle Praktiken ermöglichen, hervorbringen und legitimieren. Unter dem Begriff der Intersektionalität werden außerdem die Verschränkungen und Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Ungleichheit produzierenden Differenzkategorien wie „Rasse“, Ethnizität, Nationalität, Religion, Klasse Geschlecht, Körper oder Sexualität kritisch untersucht.

Die Theorie des antimuslimischen Rassismus (AMR)

Die Theorie des antimuslimischen Rassismus verfolgt den Anspruch, sich grundlegend mit Differenz- und Gruppenkonstruktionsprozessen auseinanderzusetzen. Die Differenz zwischen privilegierten und marginalisierten Gruppen ist für sie keine dem Diskurs vorgängige, quasi-natürliche Gegebenheit, sondern der Diskurs selbst bringe diese erst hervor (vgl. Biskamp 2017, 281). Zwar werde in antimuslimischen Diskursen stets auf das Merkmal Religion rekurriert; Muslimischsein sei dabei jedoch keine „freiwillige Identität“, die nach Belieben gewählt und wieder abgelegt werden könne, sondern bilde das Ergebnis einer „Rassifizierung“ von Religion, der sich die Gemeinten kaum entziehen können, auch dann nicht, wenn sie sich selbst gar nicht (oder nicht primär) als Muslim*innen betrachteten (Shooman 2011; Sayyid 2014). Wie Shooman hervorhebt, kommt es zu einer Verschränkung zwischen muslimischer Identität und ethnischer Herkunft, indem religiöse und kulturelle Zugehörigkeit genealogisch über die „Abstammung“ hergeleitet werden (Shooman 2014, 219). Muslim*innen werden damit als „Abstammungsgemeinschaft“ adressiert und diskriminiert und nicht als Religionsgemeinschaft, denn Religion diene lediglich als Hintergrundfolie für (kultur)rassistische Zuschreibungen gegenüber sozialen Gruppen. Um zu verdeutlichen, dass „die Diskriminierungserfahrung [...] bereits mit der essenzialisierenden Markierung als Muslim_in beginnen“ (Attia 2013b, 4) kann, sprechen Vertreter*innen des AMR-Ansatzes deshalb von „als Muslim*innen markierte Personen“.

Kritische Praxis

Die Theorie des antimuslimischen Rassismus beruht auf einer macht- und diskurstheoretischen Perspektive. Von Interesse ist nicht der Wahrheitsgehalt von Aussagen und Darstellungen, sondern inwieweit diese in einen Diskurs verstrickt sind, der Differenz konstruiert und gesellschaftliche Hierarchien reproduziert und legitimiert. Die Konstruktion einer quasi-natürlichen Differenz von Muslim*innen gegenüber Nicht-Muslim*innen erfolge

sowohl kulturalisierend als auch biologisierend und entfalte marginalisierende Effekte, indem diese Gruppen essenzialisiert, polarisiert und hierarchisiert werden (vgl. Rommelspacher 2011, 29). Anspruch einer kritischen Praxis ist laut Attia „die kritisch-reflektierende Rekonstruktion der Konstruktion“ und „die Neueinführung von Ausgeschlossenen in die Diskussion und Politik“, um die Folgen von Kulturalisierung, Entpolitisierung und Enthistorisierung aufzuarbeiten, die das Sprechen über Muslim*innen und den Islam prägen (Attia 2010, 125).

Wie rassismuskritische Arbeiten unterstreichen, reiche es nicht aus, allein auf Einstellungsänderungen als Mittel zur Bekämpfung von Ungleichheitsverhältnissen zu setzen, ohne sich auch mit dem diskursiven, strukturellen und institutionellen Gefüge auseinanderzusetzen, das die negativen Haltungen und Äußerungen gegenüber als muslimisch markierten Menschen hervorbringt, rahmt und ermöglicht.

Stärken des AMR-Ansatzes

Zu den besonderen Stärken dieser Perspektive zählt, dass die Theorie des antimuslimischen Rassismus den Fokus weg von den rassistischen Subjekten hin zu den rassifizierten Subjekten und ihrer Subjektivierung lenkt. Die alltäglichen Manifestationen von Rassismus rücken damit ebenso in den Blick wie die Erfahrungen von Betroffenen, die so ermächtigt werden können, Widerstand gegen rassistische Zuschreibungen zu leisten.⁵

Rassismus als überindividuelles Phänomen zu betrachten, trägt zur Enttabuisierung des Begriffs bei, indem der moralische Druck vom Einzelnen und aus der Situation genommen und der Blick für institutionelle und strukturelle Formen von Rassismus geöffnet wird (vgl. Terkessidis 2004). Damit sind gesellschaftlich etablierte Strukturen, Praktiken, Vorstellungen und Gewohnheiten gemeint, die in Institutionen, Organisationen und Unternehmen ebenso wie in Regeln, Gesetzen und Abläufen Ausdruck finden und dabei unabhängig von Bewusstsein und Absicht der handelnden Akteur*innen Ausschlüsse (re)produzieren (vgl. Rommelspacher 2011; Biskamp 2017). Um derartige institutionelle und strukturelle Verankerungen anzuge-

⁵ Wie Eren Güvercin und Engin Karahan in einer Überblicksstudie zur Trägerlandschaft im Bereich der Bekämpfung von Islamfeindlichkeit und antimuslimischem Rassismus feststellen, kommt der Begriff AMR besonders häufig in Projekten zur Anwendung, deren Hauptanliegen das Empowerment von betroffenen Menschen ist und die damit eine Kritik an Machtasymmetrien verbinden. Dagegen meiden einige Projekte aus dem Bereich Sensibilisierung den Begriff offenbar, um die Zielgruppe nicht mit einem Rassismusverdacht zu brüskieren (vgl. Güvercin und Karahan 2019, 29-31).

hen, gelten Medien, Bildungswesen, Polizei, Justiz, Politik und Wirtschaft als wichtige Handlungsfelder.

Kritik am AMR-Konzept

In der englischsprachigen internationalen Fachdebatte hat sich der Begriff „Islamophobia“ als Bezeichnung für antimuslimische Diskurse inzwischen weitgehend durchgesetzt und wird dabei konzeptuell als Form von antimuslimischem Rassismus gefasst⁶, der die Fähigkeit von Muslim*innen aushebele, selbst zu bestimmen, was es heißt Muslim*in zu sein (vgl. Sayyid 2014). Dagegen thematisieren Arbeiten zum AMR-Konzept innerhalb der deutschen Forschungslandschaft muslimische Selbstidentifikationen bisher beinahe ausschließlich als Effekt von Zuschreibungen und Projektionen der Mehrheitsgesellschaft und interessieren sich wenig für die damit verbundenen Anerkennungskämpfe.

Dieser blinde Fleck scheint dabei ein Effekt dessen zu sein, dass die Theorie des antimuslimischen Rassismus nicht systematisch zwischen Religion und Kultur unterscheidet und das Islamische unter der Kategorie Kultur subsumiert. Jenseits der Feststellung, dass es einen vermehrten „Trend zur Ethnisierung der Religionszugehörigkeit und religiösen Aufladung ethnischer Zuordnungen“ (Shooman 2014, 30) gibt, bleibt die Religionsfrage somit weitgehend ausgespart. Wie Schirin Amir-Moazami feststellt, wird diese im Einklang mit der – auch was das anbetrifft beispielgebenden – Orientalismuskritik „vorwiegend als beiläufige Variante kulturalistischer Deutungsmuster und ‚Orient-Imaginationen‘ verhandelt“ (Amir-Moazami 2016, 29). Einerseits erhalte auf diese Weise die Neukonstitution des Islams als Religionsgemeinschaft und des religiösen Selbstverständnisses unter liberal-säkularen Bedingungen zu wenig Aufmerksamkeit. Andererseits bleibe dadurch unberück-

sichtigt, wie eng die beiden Differenzkategorien „Religion“ und „Rasse“ in der Figur des muslimischen Anderen miteinander verwoben sind und dass Rassifizierung und Säkularismus auf spezifische Weise ineinander greifen, um diese Vorstellung einer fundamentalen muslimischen Andersartigkeit zu (re-)produzieren, wie Vertreter*innen einer kritischen Säkularismusforschung herausarbeiten (vgl. u.a. Amir-Moazami 2016; Fernando 2014; Hernández Aguilar und Ahmad 2017).

Ein Vorwurf, der nicht nur in Bezug auf rassismuskritische Arbeiten, sondern mitunter auch gegenüber dem Forschungsfeld zu Islamfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus als solchem artikuliert wird, lautet, dass dieses auf einer Verdachtshermeneutik beruhe, die jegliche Möglichkeit zur Kritik an Muslim*innen, Verhältnissen in muslimisch geprägten Kontexten und Phänomenen, die unter Bezugnahme auf den Islam legitimiert werden, verunmögliche (vgl. Tezcan 2015). Am deutlichsten haben sich bisher Autor*innen aus dem Bereich der postkolonialen Studien und der Rassismuskritik gegen derartige Vorwürfe positioniert, indem sie diese als Teil einer Strategie der gezielten Delegitimierung und Marginalisierung von solchen Forschungszugängen deuten, die eine Neuaushandlung von gesellschaftlichen Machtverhältnissen zum Ziel haben. Darin drücke sich in erster Linie der Unwille aus, die Verstrickung von Wissenschaft und Wissensproduktion in Machtbeziehungen anzuerkennen, wodurch letztlich eine Stabilisierung bestehender rassistischer Verhältnisse bewirkt werde (vgl. etwa Dirim u. a. 2016; Castro Varela und Dhawan 2015).

Abgrenzung vs. Ergänzung

Mit der in diesem Beitrag vorgenommenen skizzenhaften Gegenüberstellung des an die Vorurteilsforschung anknüpfenden GMF-Modells und des an der Rassismuskritik orientierten Konzept des antimuslimischen Rassismus sollte nicht der Eindruck erzeugt werden, die Forschungslandschaft teile sich klar in zwei Lager, die sich unvereinbar gegenüber stehen.⁷ Eine solche Abgrenzung wurde in der Vergangenheit jedoch insbesondere von Seiten rassismuskritischer Autor*innen z. T. mit Nachdruck vorgenommen (vgl. Attia 2013a, 2013b), wohingegen Vertreter*innen des GMF-Ansatzes zur Mäßigung aufrufen und angesichts der aktuellen Herausforderungen einer in ganz Europa erstarkenden Rechten betonen, wie notwendig es

6 Der Begriff *Islamophobia* hatte v. a. durch den 1997 erschienenen Report des britischen Think Tanks *Runnymede Trust* Popularität in Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit erlangt. Trotz der Kontroversen um dessen Nützlichkeit, Anwendbarkeit und trennscharfe Definition ist er insbesondere angesichts der häufigen Benutzung durch aktivistische Gruppen und Organisationen inzwischen zum mit Abstand gängigsten Begriff für die Bezeichnung des Phänomens geworden. Anlässlich des 20. Jahrestag des Erscheinens des ursprünglichen Reports veröffentlichte der *Runnymede Trust* im November 2017 einen Bericht, in dem der Begriff gleich in der Einleitung auf die knappe Formel gebracht wurde: Islamophobie ist antimuslimischer Rassismus (vgl. Elahi und Khan 2017, 7). Damit steht die Publikation im Einklang mit einer Reihe jüngerer Forschungsarbeiten aus Großbritannien und den USA, die Islamophobie vornehmlich aus einer rassismuskritischen Perspektive betrachten (u.a. Tyrer und Sayyid 2012; Meer und Modood 2010; Grosfoguel und Mielants 2006).

7 Innerhalb des Forschungsfeldes finden sich durchaus auch Beiträge, die sich nicht eindeutig zuordnen lassen. So argumentieren etwa Achim Bühl (Bühl 2010) und Sabine Schiffer (Schiffer 2009) z.T. ähnlich wie die rassismuskritischen Beiträge, ohne ihre Analyse jedoch gänzlich diesem Theorieansatz zu unterstellen.

sei, alternative Forschungsprogramme nicht so sehr als Konkurrenz zum GMF-Modell, sondern vielmehr als Erweiterung und Ergänzung dieser Perspektive zu betrachten (vgl. Küpper 2018). Während Studien aus dem Bereich der Vorurteilsforschung dazu beitragen können, das Phänomen durch Bezifferung sichtbarer zu machen und zwischen unterschiedlichen Abwertungsphänomenen Parallelen hinsichtlich Mechanismen, Argumentations- und Funktionsweisen zu ziehen, gelingt es rassismuskritischen Arbeiten eher die Spezifik antimuslimischer Haltungen zu veranschaulichen und deren historische Ursprünge und Kontinuitäten herauszuarbeiten. Da beide Ansätze analytisch auf unterschiedlichen Ebenen (strukturell, institutionell, diskursiv, subjektiv) ansetzen, ermöglichen sie ein komplementäres Verständnis von Islamfeindlichkeit und antimuslimischem Rassismus ebenso wie die Einsicht, dass deren Bekämpfung nicht ausschließlich akteurszentriert erfolgen und allein durch die Zivilgesellschaft bewerkstelligt werden kann. Das institutionell-strukturelle Gefüge, das antimuslimische Diskurse und Praktiken hervorbringt und dessen Fortbestand gleichzeitig durch selbige gesichert wird, kann nur mit langfristigen politischen Strategien wirksam angegangen werden.

Anne Schönfeld studierte Islamwissenschaft, Ethnologie und Soziologie in Berlin. Mit dem Themenfeld Islamfeindlichkeit und Antimuslimischer Rassismus beschäftigte sie sich erstmals im Rahmen ihrer Magisterarbeit über die Rezeption des ‚Karikaturenstreits‘ in der deutschen Öffentlichkeit. Ihr Dissertationsprojekt untersucht das Verhältnis von Politik, Wissenschaft und Religion anhand der Debatten um eine ‚Akademisierung‘ des Islams in Deutschland.

Literaturverzeichnis

- Amir-Moazami, Schirin (2016): Dämonisierung und Einverleibung: Die ›muslimische Frage‹ in Europa. In: Castro Varela, María do Mar und Paul Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag, S. 21-39.
- Attia, Iman (2013a): Das Konzept der „gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit“. Einige kritische Anmerkungen. In: Soziologische Revue 36 (1), S. 3-9.
- Attia, Iman (2013b): Privilegien sichern, nationale Identität revitalisieren. Gesellschafts- und handlungstheoretische Dimensionen der Theorie des antimuslimischen Rassismus im Unterschied zu Modellen von Islamophobie und Islamfeindlichkeit. In: Journal für Psychologie 21 (1). Online verfügbar unter www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/258/297, zuletzt geprüft am 18.03.2018.
- Attia, Iman (2014): Rassismus (nicht) beim Namen nennen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 64 (13-14), S. 8-14.
- Attia, Iman (2018): Was ist neu und was rechts am antimuslimischen Rassismus extrem rechter Argumentationen? In: ÜBER-
- BLICK. Zeitschrift des Informations- und Dokumentationszentrums für Antirassismusbearbeitung Nordrhein-Westfalen 24 (4), S. 3-11.
- Biskamp, Floris (2017): Rassismus, Kultur und Rationalität. Drei Rassismustheorien in der kritischen Praxis. In: Peripherie 37 (146/147), S. 271-296.
- Bühl, Achim (2010): Islamfeindlichkeit in Deutschland. Ursprünge, Akteure, Stereotype. Hamburg: VSA-Verlag.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript Verlag.
- Dirim, Inci; Castro Varela, María do Mar; Alisha M.B. Heinemann; Khakpour, Natascha; Pokitsch, Doris; Schweiger, Hannes (2016): Nichts als Ideologie? Eine Replik auf die Abwertung rassismuskritischer Arbeitsweisen. In: Castro Varela, María do Mar und Paul Mecheril (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript Verlag, S. 85-96.
- Elahi, Farah; Khan, Omar (2017): Introduction: What is Islamophobia? In: Farah Elahi und Omar Khan (Hg.): Islamophobia. Still A Challenge For Us All. Runnymede Trust. London, S. 5-12.
- Fernando, Mayanthi (2014): The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism. Duke University Press: Durham, London.
- Güvercin, Eren; Karahan, Engin (2019): Aktiv gegen Islamfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus. Akteure und Herausforderungen. Hg. v. MUTIK gGmbH. CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit. Berlin. Online verfügbar unter www.claim-allianz.de/content/uploads/2019/03/190322_claim_pub2_rz.pdf, zuletzt geprüft am 28.08.2019.
- Hafez, Kai; Schmidt, Sabrina (2015): Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. 2. Auflage. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung (Religionsmonitor – verstehen was verbindet).
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (2012): Deutsche Zustände. Folge 10. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hernández Aguilar, Luis Manuel (2017): Dominant Islamophobic Narratives – Germany. Working Paper 2 (Counter Islamophobia Kit). Centre for Ethnicity and Racism Studies.
- Hernández Aguilar, Luis Manuel; Ahmad, Zubair (2017): Persistence of Eurocentric orders and divisions. Reflections on „postcolonial scholarship“ and the disentanglement of „race and „religion“. In: InterDisziplines 2, S. 123-150.
- Küpper, Beate (2018): Das Syndrom Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit (GMF). In: Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit – Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis 2 (1), S. 25-35.
- Küpper, Beate; Zick, Andreas (2015): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Bundeszentrale für politische Bildung. Online verfügbar unter www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/214192/gruppenbezogene-menschenfeindlichkeit, zuletzt aktualisiert am 20.10.2015, zuletzt geprüft am 18.03.2018.
- Rahner, Judith (2017): Diskriminierungskritische Bildung in Zeiten rechtspopulistischer Dynamiken. Das Konzept „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ in der Praxis. In: Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit – Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis 2 (2), S. 36-46.
- Rommelspacher, Birgit (2011): Was ist eigentlich Rassismus? In: Claus Melter und Paul Mecheril (Hg.): Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 25-38.

Sayyid, Salman (2014): A Measure of Islamophobia. In: *Islamophobia Studies Journal* 2 (1), S. 10-25. Online verfügbar unter <http://eprints.whiterose.ac.uk/83697/1/Sayyid%20A%20Measure%20of%20Islamophobia-%20journal%20version.pdf>, zuletzt geprüft am 28.08.2019.

Schiffer, Sabine (2009): Grenzenloser Hass im Internet. Wie „islamkritische“ Aktivisten in Weblogs argumentieren. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 341-362.

Schönfeld, Anne (2019): Forschungszugänge zum Themenfeld Islam-/Muslimfeindlichkeit und Antimuslimischer Rassismus. Eine Bestandsaufnahme. Hg. v. MUTIK gGmbH. CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit. Berlin. Online verfügbar unter www.claim-allianz.de/content/uploads/2019/03/181210_claim_pub_1_rz_digital.pdf, zuletzt geprüft am 28.08.2019.

Shooman, Yasemin (2011): Islamophobie, antimuslimischer Rassismus oder Muslimfeindlichkeit? Kommentar zu der Begriffsdebatte der Deutschen Islam Konferenz. Heinrich-Böll-Stiftung. Berlin. Online verfügbar unter <https://heimatkunde.boell.de/2011/07/01/islamophobie-antimuslimischer-rassismus-oder-muslimfeindlichkeit-kommentar-zu-der>, zuletzt aktualisiert am 01.07.2011, zuletzt geprüft am 18.03.2018.

Shooman, Yasemin (2014): „... weil ihre Kultur so ist“. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript Verlag.

Shooman, Yasemin (2016): Antimuslimischer Rassismus – Ursachen und Erscheinungsformen. Online verfügbar unter www.vielfalt-mediathek.de/data/expertise_antimuslimischer_rassismus_ida.pdf, zuletzt aktualisiert am 13.04.2016, zuletzt geprüft am 18.03.2018.

Terkessidis, Mark (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive. Bielefeld: transcript Verlag (Kultur und soziale Praxis).

Tezcan, Levent (2015): Immer auf der richtigen Seite? Fallstricke der Kritik an der Islamfeindlichkeit. In: *Soziologische Revue* 38 (1), S. 92-106.

Zick, Andreas (2013): Islam- und muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung. Ein Bericht über Umfrageergebnisse. In: Bundesministerium des Innern im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (Hg.): *Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien*. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012 in Berlin, S. 35-46.

Zick, Andreas; Küpper, Beate; Hövermann, Andreas (2011): Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.

„Aber Islam ist doch keine Rasse...“ — Leugnungs- und Abwehrstrategien im antimuslimischen Rassismus

von Ozan Zakariya Keskinilic

Studien zum antimuslimischen Rassismus werden gerne belächelt, manchmal mit großer Skepsis betrachtet oder als ideologisch motiviert und unwissenschaftlich diskreditiert. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn Wissenschaftler*innen, die sich kritisch zur Islamdebatte positionieren, selbst als Muslim*innen markiert und zur Zielscheibe von Beschuldigungen und Angriffen werden. „Oha, ein Pseudowissenschaftler, der ‚Islamophobie‘-Forschung betreibt, ein treuer Gefolgsmann von Oldie Khomeni“, empört sich ein*e Leser*in über meine Arbeiten auf Twitter. Der Name Khomeni ist in dem Zusammenhang doppelt interessant. Er soll nicht nur aus Islamophobie-Forscher*innen Fürsprecher der ‚islamischen Gewalt‘ machen. Darüber hinaus versteckt sich dahinter ein bis heute hartnäckiges Gerücht, das auch in linken, allen voran antideutschen Kreisen umherirrt. Das iranische Regime hätte das Wort „Islamophobie“ im Zuge der Revolution von 1979 erfunden und als Kampfbegriff ins Leben gerufen. Die Kritik an islamfeindlichen Debatten und der Diskriminierung von Muslim*innen in Deutschland und Europa wird durch dieses

Argument abgewehrt. Zudem soll die „Islamophobie“ nun repräsentativ für einen muslimischen Opfermythos stehen, womit gleichermaßen Muslim*innen als ‚wahre Täter‘ konstruiert und zum Schweigen gebracht werden sollen. Darüber hinaus erweist sich der reflexartige Khomeini-Einwand als historisch falsch, taucht der Begriff der Islamophobie doch schon Anfang des 20. Jahrhunderts im Kontext französischer Kolonialdebatten auf.¹ Internationale Popularität erlangte der Begriff durch einen Bericht des britischen Think Tanks *Runny-*

1 „Was auch immer diejenigen behaupten mögen, die Islamophobie als ein Prinzip unserer Verwaltung ansehen, Frankreich hat von den Muslimen in Westafrika nicht mehr zu fürchten als von den Nicht-Muslimen. [...] Die Islamophobie hat in Westafrika also keine Berechtigung“, schreibt etwa der französische Kolonialbeamte Maurice Delafosse im Jahr 1910 (zit. nach Hajjat/Mohammed 2013, S. 73 ff.) und greift damit die Frage nach dem Umgang mit dem Islam in europäischen Kolonien auf. Auch in Deutschland wurde die ‚Islamfrage‘ auf die Agenda deutscher Kolonialverhandlungen in den Jahren 1905 und 1910 gesetzt und mit Forderungen wie Strategien der Beobachtung und Kontrolle, der Verdrängung, Zivilisierung und Instrumentalisierung für koloniale Zwecke beantwortet (Keskinilic 2019).

mede Trust (1997), in dem Islamophobia als Feindschaft gegenüber dem Islam und die damit einhergehende Diskriminierung von Muslim*innen im öffentlichen Leben definiert wurde. Doch die lebendige Diskussion in Wissenschaft und Gesellschaft über passende Begriffe, theoretische Zugänge und analytische Konzepte zur Untersuchung des Phänomens ist lange nicht zu Ende (Attia/Keskinkılıç 2016).

Im Begriffsspektrum sieht sich auch der in Deutschland verbreitete Terminus des antimuslimischen Rassismus einer Reihe von Leugnungsmethoden ausgesetzt, wie ausgewählte Zuschriften in den Sozialen Medien zeigen: „Rassismus? Seit wann ist der Islam eine Rasse?“ „Der Islam ist keine Rasse, also kann Islamkritik kein Rassismus sein.“ „Wer hier Rassismus schreit, sollte nochmal zur Schule gehen, Islam ist keine Rasse sondern eine Religion.“ Tatsächlich handelt es sich beim Islam um keine ‚Rasse‘. Doch ‚Menschenrassen‘ existieren ohnehin nicht, wohl aber Rassismus. Nicht die Existenz von ‚Rassen‘ führt zu Rassismus, sondern andersherum:

Rassismus konstruiert ‚Rassen‘, sodass körperliche, kulturelle oder religiöse Aspekte als genuine Gruppenmerkmale erscheinen, die für alle Gruppenmitglieder zentral bedeutsam seien und einen grundsätzlichen Unterschied zur ‚eigenen‘ Gruppe markieren. Die Konstruktion von ‚Rassen‘ hat zum Ziel und/oder als Effekt, dass eine eigene Gruppenidentität durch Abgrenzung von Anderen geschaffen wird und dass Aggressionen, Ausschlüsse und Privilegien damit legitimiert werden. (Attia/Keskinkılıç 2017, 118)

Der antimuslimische Rassismus ist ein Paradebeispiel für einen solchen „Rassismus ohne Rassen“, wie es der französische Philosoph Étienne Balibar (1990, 29) formulierte, „dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenz ist“. Kurzum, die Kritik des antimuslimischen Rassismus lenkt den Blick auf jene Tarnmechanismen, die Ansprüche auf ‚unsere‘ Dominanz und den Ausschluss der Anderen im Deckmantel legitimer Meinungsfreiheit rechtfertigen und rassistische Leitbilder mehrheitsfähig machen. Dies gelingt dem antimuslimischen Rassismus gerade, weil er mit Kultur und Religion statt mit ‚Rasse‘, argumentiert.

Umwegkommunikation: ‚Islamkritik‘

In einer Bundestagssitzung im November 2017 emportrug sich der AfD-Politiker Bernd Baumann darüber,

dass „demokratisch gewählte Kollegen als rassistisch verunglimpft“ werden². Er beklagte einen zu leichtfertigen Umgang, gerade „in Deutschland, wo der Begriff Rassismus mit Millionen Toten verbunden ist“. Baumann reduziert damit das Phänomen auf die Zeit des Nationalsozialismus und instrumentalisiert die Erinnerung an den Holocaust, um die Kritik an gegenwärtigen Rassismen abzuwehren. Er setzt Rassismus nicht nur mit genozidalen Praktiken gleich, sondern verlagert zudem rassistische Diskriminierung insgesamt in die Vergangenheit. Entsprechend können aktuelle Ausprägungen als Normalität verteidigt oder als demokratisches Recht eingefordert werden. „Einer Diffamierung rationaler Religionskritik als ‚Islamophobie‘ oder ‚Rassismus‘ tritt die AfD entgegen. Wir fordern jedermann dazu auf, solche Polemik durch intellektuellen Diskurs zu ersetzen“, heißt es im AfD-Wahlprogramm (2017b, 34). Nicht nur Rechtspopulist*innen stützen sich auf das Argument legitimer Kultur- und Religionskritik, wie das beliebte Stichwort „Islamkritik“ und die sich in ihm verbergenden Vorannahmen zeigen. Interessanterweise kennt die Wortschöpfung kein Äquivalent. Während das Online-Wörterbuch *Duden.de* die „Islamkritik“ als „Kritik an (bestimmten Formen) der islamischen Religion und Kultur“ und das Adjektiv „islamkritisch“ als „dem Islam gegenüber kritisch [eingestellt]“ definiert³, fehlt ein Eintrag zur „Christentumkritik“. Stattdessen schlägt das Wörterbuch bei einer Recherche einen alternativen Suchbegriff vor: „Oder meinten Sie Christentum?“⁴. Somit wird dem Christentum jenes Attribut entzogen, das dem Islam zu Eigen zu sein scheint. Darüber hinaus versteckt sich auch in der ersten Hälfte der Metapher ein Islamverständnis, das Pluralitäten zum Zwecke einer homogenen Deutung des Islams leugnet und verdrängt. Dieses Islambild wird mit Defiziten angereichert, die als genuin islamisch definiert werden. Zum ‚islamkritischen‘ Repertoire zählen Frauenunterdrückung, Homo- und Transfeindlichkeit, Antisemitismus, Demokratiefeindlichkeit, Gewalt und Integrationsunwilligkeit. Zu guter Letzt wird der Islam mit dem Begriff der Kritik zur ‚Islamkritik‘ verschmolzen, um die Abwehr als unumgängliche Notwendigkeit zu inszenieren. Dadurch werden gesellschaftliche Probleme islamisiert, also der Islam für soziale Missstände verantwortlich gemacht. So werden soziale Probleme entpolitisiert und aus dem ei-

2 Deutscher Bundestag – 19. Wahlperiode – 3. Sitzung am 22. November 2017, Plenarprotokoll, S. 149 <http://dip21.bundestag.de/dip21/btp/19/19003.pdf>, letzter Aufruf am 24.06.2019.

3 www.duden.de/suchen/dudenonline/islamkritik, letzter Aufruf: 17.05.2019.

4 www.duden.de/suchen/dudenonline/christentumkritik, letzter Aufruf: 28.02.2019

genen Verantwortungsbereich ausgelagert (Attia 2014, 18). Gleichzeitig gilt der Islam als Schattenidentität, um die eigenen idealisierten Selbstbilder – *wir, Deutschland* und *Europa* – hervorzubringen und Privilegien für ‚uns‘ zu sichern. Die ‚Islamkritik‘, die vorgibt über ‚den Islam‘ zu sprechen, erzählt in der Rede über die Anderen eine Geschichte der Abschottung und Selbsterhöhung derjenigen, die sich und den Anspruch auf Dominanz im Deckmantel der Meinungsfreiheit artikulieren.

Guter Moslem, böser Moslem

Die Strategie, muslimische Kronzeug*innen aus dem Inneren des Anderen für die Meistererzählung des ‚unzivilisierten‘, ‚gewalttätigen‘ und ‚fremden‘ Islams heranzuziehen, gehört zum Standardrepertoire antimuslimischer Argumentationen (Shooman 2015). Die Einbindung ‚guter‘ Muslim*innen, die das antimuslimische Narrativ für ‚uns‘ bestätigen (sollen), erfüllt den Zweck, dem politischen Dominanzanspruch authentisches Recht zu verschaffen und zugleich Rassismuskorrekturen abzuwehren. Im Handbuch *Der Islam. Fakten und Argumente* setzt die AfD-Fraktion Thüringen „auf die Zusammenarbeit mit solchen Muslimen [...], die sich unzweideutig zur säkularen Ordnung bekennen und die an einem mit dieser Ordnung konvergierenden Islamverständnis orientiert sind“ (AfD 2017a, 118). Das Bild des ‚guten Muslims‘ speist sich entsprechend aus seiner negativen Kontrastfolie, dem ‚bösen Muslim‘. Ersterer gilt als Idealbild, um letzteren auf den rechten Pfad der ‚Leitkultur‘ zu führen. Ein ‚guter‘, domestizierter Islam kann dann umso effektiver gegen ‚böse‘ Ausreißer*innen und politische Gegner*innen eingesetzt werden, die sich nicht nach ‚unseren‘ Wünschen verhalten. Den ‚bösen‘ Islam von seinem ‚dämonischen Charakter‘ zu befreien und nach ‚unserem‘ Ebenbild zu formen, ist Teil einer Strategie des Teilens und Herrschens, wodurch die einen Anderen gegen andere Andere ausgespielt werden. Das Privileg, als ‚guter‘ Muslim auserwählt und angesprochen zu werden, ist hingegen relativ und kaschiert die Grundregel der Verdächtigung: „[U]nless proved to be ‘good’, every Muslim was presumed to be ‘bad’. All Muslims were now under obligation to prove their credentials by joining in a war against ‘bad Muslims’, erklärt Mahmood Mamdani (2005, 15). In anderen Worten ändert das Sprechen über den ‚guten‘ Muslim nichts an der Wirkmächtigkeit des antimuslimischen Diskurses, der das Bild des ‚ewigen‘ Muslims mithilfe strategischer Einschränkungen aufrechterhält, wie die folgenden Beispiele zeigen.

Erstens, der *Taqiyya-Vorwurf*: Das noch zuvor ausführlich herbeigerufene Idealbild des ‚guten‘ Muslims wird im erwähnten AfD-Handbuch nun unter der Überschrift *Muslime verheimlichen ihre wahren Absichten* (AfD 2017a, 102) relativiert. Die Rede ist von der Taqiyya, was aus dem Arabischen übersetzt ‚bei Gefahren verbergen‘ bedeutet. Im Koran Sure 16/Vers 106 heißt es, Gott erlasse denjenigen die Strafe, die ihn unter Zwang verleugneten. Was also ursprünglich Straffreiheit im Falle der Glaubensleugnung bedeutet, wird im rechtspopulistischen Diskurs als Zeichen eines Täuschungsgebots für die rassistische Erzählung umgedeutet. Muslim*innen sei es „in der Situation der Unterlegenheit und unter der Herrschaft der Ungläubigen erlaubt oder gar geboten, sich nach außen hin loyal zu geben, gegenüber den Ungläubigen freundlich und wohlgesonnen zu erscheinen, ohne es aber tatsächlich zu sein“, so die AfD (ebd., 103f.). Muslim*innen wird ein „instrumentelles Verhältnis zu Lüge, Täuschung und Verschleierung“ bescheinigt (ebd., 105). Das bedeutet, ‚böse‘ Muslim*innen könnten sich jederzeit hinter der scheinheiligen Fassade ‚guter‘ Muslim*innen verstecken. Das Misstrauen richtet sich also gegen ‚den Muslim‘ an sich, weshalb ‚gute‘ Muslim*innen jederzeit in die Rolle ‚böser‘ heruntergestuft werden können und die Gefahr eine kollektive bleibt.

Zweitens, die *Entwicklungsunfähigkeit des Islams*: „Solange der Islam keine echte Reformation durchlaufen hat, fordern wir die Schließung von Koranschulen wegen der unkontrollierbaren Gefahr einer radikalen verfassungsfeindlichen Indoktrination“, heißt es im AfD-Grundsatzprogramm (AfD 2016, 55). Doch das AfD-Islamhandbuch setzt der eingeforderten Integrations- und ‚Entwicklungsfähigkeit‘ des Islams eindeutige Grenzen. Die Aufklärung folge einer spezifisch ‚westlichen‘ Geschichte und Idee, „die mit zentralen Vorstellungen des Islam nur sehr schwer – wenn überhaupt – vereinbar sind“ (AfD 2017a, 82). Das Aufklärungsdenken beruhe auf dem Begriff der Vernunft, genauer genommen der „säkulare[n] menschliche[n] Vernunft“ (ebd., 82). Der Islam stehe dem Fortschrittsgedanken der Aufklärung an sich im Wege, die „nicht einfach in die islamische Gedankenwelt einzufügen“ (ebd., 83) sei. Insgesamt richte sich der Islam gegen die „Konzeption der Evolution“ (ebd., 81). Das heißt, die Identitätsgrößen ‚Europa‘ und ‚Islam‘ werden als hermetisch getrennte Einheiten voneinander unterschieden und die Grenzen essentialistisch verteidigt. Denn dem Projekt eines ‚guten‘ Islams steht scheinbar der Islam selbst im Wege. Er muss offenbar egal in welcher Form bzw. um welche Art von Islam es sich handelt, insgesamt bekämpft und verdrängt werden.

Drittens, *demographische Bedrohungsszenarien*: „In der Ausbreitung des Islam und der Präsenz von über 5 Millionen Muslimen, deren Zahl ständig wächst, sieht die AfD eine große Gefahr für unseren Staat, unsere Gesellschaft und unsere Werteordnung“, so das AfD-Wahlprogramm (2017b, 34). Die Anzahl und Präsenz von Muslim*innen wird als Indiz einer schleichenden Unterwanderung umgedeutet. Muslim*innen werden symbolisch ausgebürgert und zum Sinnbild einer von außen eingedrungenen Kultur produziert, die mit ‚unserer‘ inkompatibel sei. So scheint es, als würden Muslim*innen antidemokratische, gewalttätige Verhaltensweisen über Generationen hinweg weitervererben. In jenem ‚uns‘, das vor Staat, Gesellschaft und Werteordnung angeführt wird, haben sie konzeptionell keinen Platz. Sie gelten quasi ihrer Abstammung nach als nicht-deutsch, unabhängig davon, was sie tatsächlich sind, denken und tun. Dieser Logik entsprechend wird die Anwesenheit von Muslim*innen und als solche wahrgenommenen Menschen an sich problematisiert, ihre gesellschaftliche Teilhabe als Zeichen einer ‚Islamisierung‘ und Überfremdung ‚unseres‘ Landes abgewiesen.

Schlussendlich gelten Muslim*innen kollektiv aufgrund ihrer Religion und Kultur als fremd, frauenfeindlich, antisemitisch, homo- und transfeindlich, antidemokratisch und gewaltvoll. Sie müssen Zugehörigkeit und Integration beweisen, während für ‚uns‘ eine quasi natürliche Unschuldsumutung gilt. Die Dämonisierung von Muslim*innen spiegelt ‚unsere‘ Selbstüberhöhung wider: ‚Deutschsein‘ bedeute frei, modern und egalitär. Muslimischsein das genaue Gegenteil.

Fazit

Am Beispiel der genannten Leugnungs- und Abwehrstrategien kann der Logik des antimuslimischen Rassismus und der ihm zugrundeliegenden Funktionsweisen detailliert nachgespürt werden. Mithilfe von Kultur und Religion werden antimuslimische Narrative als Ausdruck rationaler Kritik getarnt. Genauso erfüllt das Sprechen über ‚gute‘ Muslim*innen den Zweck, Kulturkampfpapieren Nachdruck zu verleihen und Rassismuskritik durch den Verweis auf ‚Ausnahmen‘ abzuwehren. Nichtsdestotrotz wird die Dichotomie ‚Wir und die Anderen‘ essentialistisch verteidigt. Hinter jedem ‚guten‘ Muslim lauert angeblich ein ‚böser‘. Diesen Eindruck erzeugen nicht nur der Taqiyya-Vorwurf und der Topos einer vermeintlichen Entwicklungsunfähigkeit des Islams. Gerade in demografischen Bedrohungsszenarien löst sich das bis zuletzt propagierte Integrationsversprechen (wenn sie werden wie „wir“) auf: Die ‚Anderen‘ scheinen

an und für sich das Problem zu sein. Muslim*innen und als solche Markierte sind zwischen der Aufforderung der Anpassung und ihrer ausgewiesenen Anpassungsunfähigkeit in einem Teufelskreis der Differenz gefangen. Dies wird im Rassifizierungsprozess, also der Konstruktion von Muslim*innen als ‚Andere‘, unverkennbar. Antimuslimischer Rassismus betrifft nicht nur praktizierende oder ‚böse‘ Muslim*innen, sondern all jene, die nach (angeblicher) Abstammung als Muslim*innen markiert werden. Sie werden entlang von Merkmalsausprägungen wie Kultur, Religion und Herkunft kategorisiert (‚Muslim‘), homogenisiert (‚alle gleich‘), dichotomisiert (‚anders als wir‘) und essentialisiert (‚aufgrund ihrer Kultur und Religion einfach so‘). Der Islam und die ihm zugeschriebenen (negativen) Eigenschaften werden auf muslimisch gelesene Körper projiziert und naturalisiert (es scheint angeboren). Ob ‚gut‘ oder ‚böse‘, ‚integriert‘ oder nicht: In dieser Logik sind Muslim*innen ewig ‚anders‘, weil ewig ‚muslimisch‘. Das bedeutet antimuslimischer Rassismus.

Ozan Zakariya Keskinkılıç ist Politikwissenschaftler und Autor. Er lehrt und forscht an der Alice Salomon Hochschule in Berlin zu (antimuslimischem) Rassismus, Antisemitismus, Orientalismus, (Post-)Kolonialismus sowie jüdisch-muslimische Beziehungen. Er ist Herausgeber des Bandes *Fremdgemacht & Reorientiert – jüdisch-muslimische Verflechtungen* (Berlin 2018) und Autor des Buches *„Die Islamdebatte gehört zu Deutschland“* (Berlin 2019).

Literatur

- AfD (2016): Das Grundsatzprogramm der AfD, www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/01/2016-06-27_afd-grundsatzprogramm_web-version.pdf, letzter Aufruf: 28.06.2019
- AfD (Hg.) (2017a): *Der Islam. Fakten und Argumente*, Erfurt: Fraktion der Alternative für Deutschland im Thüringer Landtag
- AfD (2017b): *Wahlprogramm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum Deutschen Bundestag am 24. September 2017*, www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/06/2017-06-01_AfD-Bundestagswahlprogramm_Onlinefassung.pdf, letzter Aufruf: 28.06.2019
- Attia, Iman/Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2017): *Rassismus und Rassismuserfahrung: Entwicklung – Formen – Ebenen*, www.idz-jena.de/wsddet/rassismus-und-rassismuserfahrung-entwicklung-formen-ebenen/, letzter Aufruf: 28.06.2019
- Attia, Iman/Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2016): *Antimuslimischer Rassismus*, in: Mecheril, Paul (Hg.): *Handbuch Migrationspädagogik*, Weinheim; Basel, S. 168-182
- Attia, Iman (2014): *Antimuslimischer Rassismus in bester Gesellschaft*, in: Attia, Iman/Alexander, Häusler/Shooman, Yasemin

(Hg.): Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand, Münster, S. 9-33

Balibar, Étienne (1990): Gibt es einen Neo-Rassismus? in: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (Hg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Berlin/Hamburg, S. 23-38

Hajjat, Abdellali /Mohammed, Marwan (2013): Islamophobie, La découverte

Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2019): Die Islamdebatte gehört zu Deutschland. Rechtspopulismus und antimuslimischer Rassismus im (post-)kolonialen Kontext, Berlin: Aphorisma

Mamdani, Mahmood (2005): Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror, New York: First Three Leaves Press Edition

Runnymede Trust (1997): Islamophobia. A Challenge For Us All. Commission on British Muslims and Islamophobia, www.runnymedetrust.org/companies/17/74/Islamophobia-A-Challenge-for-Us-All.html, letzter Aufruf 28.06.2019

Shooman, Yasemin (2015): Einblicke gewähren in die Welt der Muslime. ‚Authentische Stimmen‘ und ‚Kronzeugenschaft‘ in antimuslimischen Diskursen, in: Attia, Iman/Köbsell, Swantje/Prasad, Nivedita (Hg.): Dominanzkultur Reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen, Bielefeld, S. 47-58

Extrem rechts – extrem mobilisierend

Antimuslimischer Rassismus von rechts?

von *Inva Halili*

Vor einigen Wochen wurde Marwa el-Sherbinis gedacht, die zehn Jahre zuvor am 01.07.2009 in einem Dresdner Gerichtssaal von einem NPD-Anhänger mit 18 Messerstichen ermordet wurde. Ermordet, weil sie Muslima war. Dieser Fall erschütterte Betroffene und muslimische Communities – dieses existenziell unsichere Gefühl ist für viele bis heute geblieben. Das bestätigen auch Zahlen der Bundesregierung (vgl. Deutscher Bundestag, Drucksache 19/11990): Im Jahr 2018 wurden 824 Straftaten gemeldet, das sind mehr als zwei Straftaten pro Tag – die Dunkelziffer liegt zweifellos höher, da nur sehr wenig Betroffene Diskriminierungserfahrungen der Polizei melden bzw. diese anzeigen. Zudem ordnen die Sicherheits- und Ermittlungsbehörden islamfeindliche Taten nicht immer als solche ein.¹ Außerdem hat die rassistische Polarisierung der letzten Jahre, insbesondere seit dem „Sommer der Migration“ 2015, die gesellschaftlichen Widersprüche weiter verschärft. Die aktuelle Leipziger Autoritarismus-Studie (seit 2012 werden in diesem Rahmen zweijährlich repräsentative Erhebungen zu autoritären und rechtsextremen Einstellungen in Deutschland durchgeführt) zeigt, dass die Feindschaft gegenüber Muslim*innen in der bundesdeutschen Gesellschaft weiter zugenommen hat. 55,8 % der Befragten vertreten die Meinung, dass sie sich durch die vielen Muslime manchmal wie Fremde im eigenen Land fühlen;

das sind 5,8 Prozentpunkte mehr als 2016 und ganze 12,8 Prozentpunkte mehr als dies im Jahr 2014 angegeben. Dem Item „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden“ stimmten 44,1 % der Befragten zu (Decker/Kiess 2018: 102f.). Laut der aktuellen Bertelsmann-Studie „Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie“ empfindet über die Hälfte der Bevölkerung (52%) den Islam als bedrohlich: Religiöse Vielfalt wird in Deutschland zwar geschätzt, aber der Islam ist damit nicht gemeint (El-Menouar 2019). Antimuslimische Haltungen und antimuslimisch-rassistische Konnotationen sind nicht allein auf die extreme Rechte zurückzuführen. Daher erübrigt sich die Frage, ob antimuslimischer Rassismus einzig ein Phänomen der extremen Rechten ist. Wollen wir dagegen etwas tun, müssen wir den Blick auf die Entstehungs- und Entfaltungsbedingungen richten, sonst laufen wir Gefahr analytische Trugschlüsse zu ziehen und Rassismus zu missdeuten, ent-kontextualisieren und ent-historisieren.

Antimuslimischer Rassismus – nur ein Phänomen der extremen Rechten?

Der Anschlag auf zwei Moscheen im neuseeländischen Christchurch, bei dem ein Neonazi über 50 Menschen tötete, verdeutlicht, dass antimuslimischer Rassismus für die extreme Rechte ein beständiges Ideologieelement darstellt. Der Anschlag gibt zugleich Informationen, über eine international gut vernetzte neonazistische Szene, die rassistische und islamfeindliche Debatten in den jeweiligen Ländern vorantreibt. Dies zeigte die im Nachgang rekonstruierte Kommunikation zwischen dem

1 Eine übersichtliche Bestandsaufnahme über die Diskriminierung von Muslim*innen und den Antimuslimischen Rassismus in Deutschland gibt es nicht. Die Linksfraktion im Bundestag stellte 2019 eine Große Anfrage an die Bundesregierung, um Informationen über die Situation in den Bundesländern zu sammeln (vgl. Deutscher Bundestag, Drucksache 19/11240).

Attentäter und prominenten Vertreter*innen der Identitäten Bewegung. Auch in Deutschland konnten Neonazis über Jahre hinweg muslimische Menschen ungestört ermorden: Bis heute ist die Dimension der NSU-Morde nicht aufgearbeitet worden – eine gesellschaftliche Kontextualisierung dieser Morde und ihrer Entstehungsprämissen wird dabei nur von kritischen Forscher*innen und rassismuskritischen Netzwerken vorgenommen. In weiten Teilen der Politik und Öffentlichkeit fällt die Auseinandersetzung mit diesen Morden äußerst undifferenziert aus – sie verharmlost rassistische Geschichte und Kontinuität und verweist Rassismus und rassistische Gewalt einzig in die Verantwortung der extremen Rechten. Nebenbei bemerkt haben die Familien der Opfer bis heute keine Gerechtigkeit erfahren.

Mit den Massenaufmärschen der PEGIDA ab 2014 wurde die Verbreitung antimuslimischer Aggressionen in der Öffentlichkeit zwar bewusster wahrgenommen, der Umgang mit ihnen war jedoch größtenteils von Verständnis geprägt: Verständnis für „Ängste und Sorgen“, die den auf die Straße getragenen Rassismus und die Aggressionen relativierten, aus rassistischen Kontexten herausgelöst darstellten und sogar mit Hinweisen auf die politische Unzufriedenheit allgemein rechtfertigten (Attia 2018: 8). Auch im Rahmen der Europawahlen 2019 stellten antimuslimische und islamfeindliche Haltungen eine zentrale Gemeinsamkeit für viele Parteien der (extremen) Rechten dar. So sagte der Chef der italienischen Lega Matteo Salvini in einer Wahlkampfrede: „Entweder wir retten Europa oder Europa stirbt und wir bekommen ein islamisches Kalifat“ (Seisselberg 2019). Die AfD warb bei der Europawahl mit der Forderung, dass „aus Europa kein Eurabien wird“ (Fröhlich 2019). Die seit Jahren heraufbeschworene Islamisierung Europas hat sich als extrem mobilisierend für die extreme Rechte erwiesen. Auch Think Tanks der Neuen Rechten in Deutschland haben gezielt an Debatten rund um den antimuslimischen Rassismus angeknüpft: das „Institut für Staatspolitik“, das verschwörungsideologische Magazin „Compact“, bekannte Vertreter*innen der Identitären Bewegung und auch Prominente aus der AfD und ihrer Jugendorganisation „Junge Alternative“. Ein wachsendes Konglomerat gut organisierter und vernetzter rechter und rechtsextremer Ideolog*innen hat in den letzten Jahren Debatten über antimuslimischen Rassismus aus den Redaktionsstuben und Salons auf die Straße gebracht (Friedrich 2019: 118). „Der Islam“ und die „Muslime“ bedrohen den „europäischen“ Rechtsfrieden und Zusammenhalt und deshalb gelte es in aller Form die „europäische“ Kultur gegen die „muslimische“ Einwanderung zu verteidigen.

Die Darstellung der Muslime als selbstverständlich uneuropäisch, bedrohlich, nicht integrierbar und mit „europäischen Werten und Tugenden“ unvereinbar stellt historisch seit Jahrhunderten eine dominierende Annahme dar, der eine dualistische Logik zugrunde liegt (Hall 1994: 143f). Der „europäischen“ bzw. „deutschen Identität“ stehen die „Muslime“ und der „Islam“ gegenüber, die als das „Andere“, das „Gegensätzliche“ dargestellt und wahrgenommen werden. Diese Differenz wird in der Religion oder dem sogenannten „Kulturkreis“ gesucht und besteht in der Alltagskultur aus weit verbreiteten stereotypisierenden Figuren, die sich aus tief sitzenden und kollektiven Gefühlen, Ängsten, Befürchtungen und Haltungen speisen. Antimuslimischer Rassismus ist nicht im luftleeren Raum entstanden – er setzt auf historische Kontinuitäten und weist auf historische Prozesse hin, die stereotypisierende Bilder tradiert haben. Deshalb gelingt es mit identitätsstiftenden Debatten viel Echo zu generieren.

Nach „westlicher“ Lesart steht die Vorstellung eines fortschrittlichen, modernen und aufgeklärten Abendlands der Vorstellung eines rückständigen, primitiven Morgenlands gegenüber (Attia 2009: 56f.). Diese Annahme baut auf der Vorstellung von moderner Geschichte, als Ausbreitung europäischer und westlicher Errungenschaften des Kapitalismus und politisch-militärischer Macht von Kultur und Institutionen, auf. Mit der zunehmenden Kolonialisierung der Welt erfinden sich die Nationalstaaten, deren Entstehung im Zuge der imperialen Expansionen und des kolonialistischen Wettbewerbs erfolgte: die Geburtsstunde der so genannten „europäischen oder westlichen, supranationalen Identität“, auf die sich die moderne Rechte unaufhörlich bezieht (Hall 1994, 145ff). Der Rückgriff auf eine westliche oder europäische Identität muss deshalb als ein ethnisierender Kampfbegriff verstanden werden, der im gesellschaftlich vorherrschenden Rassismus verankert und dadurch gesamtgesellschaftlich anschlussfähig ist (vgl. die Sarrazin-Debatte). Und er bleibt auch deshalb anschlussfähig, weil ein Großteil der Politik und Öffentlichkeit für solche Positionen offen ist. „Der Rassismus ist besonders mächtig und seine Wirkungen auf das Alltagsbewusstsein besonders prägend, weil er in solchen „Rasse“-Merkmalen wie Hautfarbe, ethnische Herkunft, geografische Position etc. etwas entdeckt, was andere Ideologien erst aufbauen müssen“ (Hall 1994, 135). Die Übergänge zwischen rechtsextremen Positionen und alltagsrassistischen Diskursen sind oft fließend, deshalb kann Rassismus in verschiedenen Kontexten und Konstellationen sowohl unterschiedliche Formen annehmen, als sich auch überlappende Argumentationen

bedienen (Attia 2018, 6). Islamfeindliche und antimuslimisch-rassistische Kampagnen sind auf der einen Seite ein inhärenter Bestandteil rechtsextremer Ideologie, zugleich dienen sie der extremen Rechten als taktisch gut einsetzbar, weil sie gesamtgesellschaftlich auf eine weitverbreitete Abwertung des Islams und der Muslime treffen und durch diesen nicht in Frage gestellten Rassismus große Wirksamkeit erfahren.

Des-Artikulation von Klasseninteressen und spaltender Rassismus

In den vergangenen Jahren wurden vermehrt sozialpolitische Themen mit dem Islamdiskurs gekoppelt. Die Kulturalisierung/Ethnisierung der sozialen Frage steht beispielhaft für die mediale Rezeption des antimuslimischen Rassismus. Auch hier waren die Stichwortgeber keineswegs rechtsextreme Akteure, wie man annehmen könnte. Es waren u. a. die Publizistin Necla Kelek und der ehemalige Berliner SPD-Finanzsenator Thilo Sarrazin, die soziale, politische und ökonomische Widersprüche rassistisch übersetzten. Während Necla Kelek die angeblich mangelnde Tradition der Bildung im Islam beklagt, gibt ihr Sarrazin in seinem Buch Recht, indem er die durchschnittlich niedrigere Bildungsleistung der muslimischen Migrant*innen auf ihren durch den Islam geprägten kulturellen Hintergrund zurückführt (Kelek 30.08.2010/Sarrazin 24.09.2011). Diese und weitere Thesen Sarrazins wurden nicht nur von seinen Parteikolleg*innen² und weiteren CDU-Politikern unterstützt. Auch die AfD lud ihn zum Parteieintritt ein (n-tv 2019).

Doch was hat antimuslimischer Rassismus mit der sozialen Frage zu tun und diese wiederum mit der extremen Rechten? Hier hilft Stuart Hall (2000: 7) weiter, der betont, dass Rassismus Menschen ins Verhältnis zueinander setzt und dadurch den Zugang zu ökonomischen und symbolischen Ressourcen reguliert. Rassismus entscheidet gesellschaftlich darüber, wer Zugang zu besseren Arbeitsplätzen hat, wer auf dem Bildungsweg nicht ausgeschlossen wird und wer auf dem Wohnungsmarkt bessere Chancen hat. Dass rechtsextreme Akteure in ihrer Ansprache Ressentiments über „Muslime“/„Migranten“ gezielt bedienen, artikuliert nicht nur eine Strategie.

2 Der ehemalige Erste Bürgermeister von Hamburg Klaus von Dohnanyi pflichtete Sarrazin bei, indem er seine Thesen überzeugend fand: „Er (Sarrazin) ist der Auffassung – und begründet das sehr ausführlich –, dass Deutschland Gefahr läuft, seine geistigen Eliten einzuschmelzen, weil diese selbst zu wenige Kinder bekommen, während Gruppen, die sich bisher nicht durch Arbeit und Leistung hervorgetan haben, mehr Kinder bekommen und so das Leistungsniveau der Nation langfristig absenken könnten“ (Dohnanyi 04.05.2011).

Sie funktioniert mühelos, weil sie an ein gesellschaftliches Denken anknüpft, das soziale und ökonomische Widersprüche nicht als einen Konflikt zwischen Arbeit und Kapital betrachtet, sondern entlang ethnischer Differenzierung auflöst. Stuart Hall (1994: 134) formuliert passend dazu: „Das Kapital reproduziert die Klasse mit ihren internen Widersprüchen, die als ganze durch die „Rasse“ strukturiert ist. Es dominiert die geteilte Klasse teilweise durch jene internen Spaltungen, die Rassismus als einen ihrer Effekte haben. [...] Mit Hilfe des Rassismus kann es alle die Versuche niederschlagen, alternative Repräsentationsformen zu schaffen, die die Klasse insgesamt besser repräsentieren könnten oder als deren Resultat die Einheit der Klasse entstehen könnte – gegen den Kapitalismus und den Rassismus.“ Im unmittelbaren Anschluss an Warnungen vor „Überfremdung“, wie sie etwa aus dem bürgerlichen Wahllager zu hören sind, wird soziale Exklusion mit Rückgriff auf das „Nationale“ oder die „Volksgemeinschaft“ legitimiert. Taktisch kann die extreme Rechte nur auf Resonanz stoßen, wenn sie Konkurrenz- und Wettbewerbsdenken stärkt. Das zeigt auch Sebastian Friedrich (2019: 134) in seiner Analyse zur AfD: Auch wenn sie programmatisch eine autoritär-protektionistische Variante des Neoliberalismus vertritt, rhetorisch setzt sie auf die „Politik für die kleinen Leute und bedient vorhandene Spaltungslinien, die zwischen Menschengruppen und nicht zwischen oben und unten verlaufen“. Auch wenn eine marxistische Analyse Rassismus als Phänomen nicht vollständig beschreiben kann, plädiere ich dafür, sie in der Analyse immer einzubeziehen. Denn Rassismus kann nicht nur anhand kultureller Stigmatisierung betrachtet werden. Rassismus spaltet und zerlegt Klasseneinheiten, rekonstruiert aus ihnen neue und übersetzt sie in „Einheimische“, „Ausländer“, „Muslime“, „Deutsche“ etc. Jeder Versuch dieser rassistischen Trennung entgegenzutreten kann nicht nur den Rassismus in seiner Widersprüchlichkeit irritieren. Dort wo sich Widerstand dagegen formiert, besteht die Chance aus der Defensive herauszukommen und zugleich gegen rechtsextreme Mobilmachung, gesamtgesellschaftliche rassistische Strukturen und die fortwirkende Hegemonie des Kapitals in Stellung zu kommen.

Fazit

Erstens müssen wir die Funktionen des Rassismus offen zur Sprache bringen, ihn historisieren und durch die Sichtbarmachung rassistischer Geschichte in der Gegenwart notwendige Interventionen ermöglichen: Was ist Rassismus? Wie entstehen rassistische Strukturen? Wie funktioniert Rassismus und vor allem wem nützt er? Es geht darum, verdrängte, vergessene und unsichtbare

Positionen zu erkennen und sichtbar zu machen. Es geht darum zu erkennen, wie allgegenwärtig Rassismus ist.

Zweitens: Wollen wir längerfristig gegen antimuslimischen Rassismus etwas unternehmen, müssen wir den Blick auf gesamtgesellschaftliche Widersprüche richten, die ihren Ausdruck in Rassismus, Chauvinismus und Ausbeutung finden. Die politischen Auseinandersetzungen zeigen, dass bei Antimuslimischem Rassismus nicht nur die Erzählung von Identität und Zugehörigkeit machtvoll sind. Die Verstrickungen des Rassismus und seiner Widersprüche innerhalb sozialer Klassen sind mindestens genauso machtvoll. Insofern Rassismus auch als Vehikel zur Durchsetzung machtvoller Interessen ist, können wir spätestens dann erkennen, dass seine Überwindung auch eine elementare Form des Widerstands ist.

Und drittens ist es klar, dass sich den Neonazis und rechten Strukturen in den Weg zu stellen niemals nur eine Strategie war, sondern für Linke und Migrant*innen auch eine Frage des Überlebens ist. Das sollten wir kurz- und längerfristig niemals aus den Augen verlieren. Das bleibt für immer unsere Pflicht.

Literaturangaben:

ARD (2010): Report Mainz, https://programm.ard.de/TV/rbbfernsehen/report-mainz/eid_282055990356721, letzter Aufruf: 01.07.2019

Attia, Iman (2009): Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion des Orientalismus und antimuslimischen Rassismus, Bielefeld: Transcript

Attia, Iman (2018): Antimuslimischer Rassismus. Diskurse und Funktionsweisen, in: Überblick. Zeitschrift des Informations- und Dokumentationszentrums für Antirassismusbearbeitung in Nordrhein-Westfalen, Bd. 4, S. 3-11

Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Schuler, Julia/Handke, Barbara/Brähler, Elmar (2018): Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf, in: Decker, Oliver/Brähler, Elmar (Hg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft, Gießen, S. 65-115

Deutscher Bundestag (2019): Drucksache 19/11240, <http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/19/112/1911240.pdf>, letzter Aufruf: 01.07.2019

Deutscher Bundestag (2019): Drucksache 19/11990, <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/19/119/1911990.pdf>, letzter Aufruf: 05.08.2019

Dohnanyi, Klaus von (2011): Feigheit vor dem Wort, www.sueddeutsche.de/politik/debatte-um-thilo-sarrazin-feigheit-vor-dem-wort-1.996129, letzter Aufruf: 01.07.2019

El-Menouar, Yasemin (2019): Religiöse Toleranz weit verbreitet – aber der Islam wird nicht einbezogen, www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2019/juli/religioese-toleranz-weit-verbreitet-aber-der-islam-wird-nicht-einbezogen/, letzter Aufruf: 01.07.2019

Friedrich, Sebastian (2019): Die AfD. Analysen – Hintergründe – Kontroversen, Berlin: Bertz + Fischer

Friedrich, Sebastian/Kuhn, Inva (2015): Kultur statt Klasse. Zu den ideologischen Funktionen des Antimuslimischen Rassismus in Deutschland. In: Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung, Bd. Nr. 102, S.152-162

Fröhlich, Alexander (2019): Die nackte Frau und die bösen Turbanträger, www.tagesspiegel.de/berlin/afd-europawahlkampf-in-berlin-die-nackte-frau-und-die-boesen-turbantraeger/24214994.html, letzter Aufruf: 01.07.2019

Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg: Argument Verlag

Hall, Stuart (2000): Rassismus als ideologischer Diskurs, in: Rätzzel, Nora (Hg.): Theorien über Rassismus, Hamburg, S. 7-16

Hall, Stuart (2004): Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4, Hamburg: Argument Verlag

Institut für Staatspolitik (2019): Islam, <https://staatspolitik.de/?s=islam>, letzter Aufruf: 01.07.2019

Kelek, Necla (30.08.2010): Ein Befreiungsschlag, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30.08.2010

Kuhn, Inva (2015): Antimuslimischer Rassismus. Auf Kreuzzug für das Abendland, Köln: PapyRossa Verlag

Fröhlich, Alexander (2019): Die nackte Frau und die bösen Turbanträger, www.tagesspiegel.de/berlin/afd-europawahlkampf-in-berlin-die-nackte-frau-und-die-boesen-turbantraeger/24214994.html, letzter Aufruf: 05.09.2019

Litschko, Konrad (2019): Noch mehr Spenden an Identitäre, <https://taz.de/Christchurch-Attentaeter/!5585652/>, letzter Aufruf: 01.07.2019

N-TV (2019): AfD bietet Sarrazin neue Heimat an, www.n-tv.de/politik/AfD-bietet-Sarrazin-neue-Heimat-an-article21139875.html, letzter Aufruf: 05.08.2019

Sarrazin, Thilo (24.09.2011): Sarrazin legt nach. Thilo Sarrazin im Interview mit Andreas Schwarz, in: Kurier, <http://kurier.at/politik/thilo-sarrazin-legt-nach/731.594>, letzter Aufruf: 01.07.2019

Seisselberg, Jörg (2019): Wahlkampf von Mussolini-Balkon, www.tagesschau.de/ausland/salvini-europawahlkampf-italien-101.html, letzter Aufruf: 01.07.2019

Tagesschau (2019): Ermittlungsakten ausgewertet. Wie eng waren „Identitäre“ und Christchurch-Attentäter? www.tagesschau.de/investigativ/ndr-wdr/christchurch-spende-identitaere-103.html, letzter Aufruf: 01.07.2019

Zeit.de (2019): Islamfeindliche Straftaten in Deutschland gesunken, www.zeit.de/gesellschaft/2019-06/fremdenfeindlichkeit-islam-straftaten-muslims-moscheen-islamfeindlichkeit, letzter Aufruf: 01.07.2019

Der Extremismus der Anderen

Über den Umgang mit transnationalen Rechtsextremismen in der Einwanderungsgesellschaft

von Floris Biskamp

Fällt' der Begriff Rechtsextremismus, denken die meisten an „extremistische“ Ausprägungen von deutschem Nationalismus – an Neonazis, die NPD und Teile der AfD. Das ist gut, denn der deutschnationale Rechtsextremismus bildet nach wie vor die in Wort und Tat stärkste und gefährlichste Form von Autoritarismus im deutschsprachigen Kontext. Jedoch nimmt die Bedeutung von politischen Gruppen und Strömungen zu, deren Ideologien der des deutschen Rechtsextremismus stark ähneln, die aber der etablierten Vorstellung von deutschnationalem Rechtsextremismus kaum entsprechen – zum Beispiel, weil sie dezidiert nicht deutschnational bzw. gar nicht nationalistisch sind oder weil sie sich primär aus migrantisch geprägten Bevölkerungsgruppen rekrutieren. Im deutschsprachigen Kontext existieren gegenwärtig mehrere solcher „Extremismen“, dies sind insbesondere Islamismus inklusive Salafismus, türkische, serbische, kroatische und polnische Ultrationalismen sowie „rechtsextreme“ Tendenzen unter Russlanddeutschen, die in einem spannungsreichen Verhältnis zum deutschen Rechtsextremismus stehen. Im Folgenden diskutiere ich, wie diese „Rechtsextremismen“ sinnvollerweise betrachtet und thematisiert werden sollten so wie welche Fallstricke dabei zu vermeiden sind.

Ignoranz und Exotisierung in der Wahrnehmung

Zunächst stellt sich die Frage, wie diese Ideologien und Bewegungen betrachtet und verstanden werden sollten. Dabei besteht ein erster Fallstrick in der *Ignoranz* aufgrund von falschen Vorannahmen. Weil der Begriff Rechtsextremismus in erster Linie mit deutschem Nationalismus verbunden wird, gibt es die Tendenz, „rechtsextreme“ Ideologien und Handlungen nicht als solche zu erkennen, wenn sie von Personen ausgehen, die als „ausländisch“ verstanden werden. Dies führt im schlimmsten Fall dazu, dass diese rechten Extremismen

unsichtbar werden – für Lehrer*innen, Journalist*innen und Politiker*innen. Die zahlreichen islamistischen Terroranschläge seit 9/11 haben diese Unsichtbarkeit zumindest in Bezug auf den Islamismus beendet, nicht aber für die anderen transnationalen „Extremismen“. Solche Ignoranz ist doppelt schädlich, weil sie die entsprechenden „rechtsextremen“ Tendenzen zum einen außerhalb der öffentlichen Aufmerksamkeit hält und zum anderen ihre Opfer unsichtbar macht.

Nicht weniger problematisch ist der zweite Fallstrick, die *Exotisierung*. Dann werden die Phänomene zwar nicht ignoriert, aber als etwas entschieden Fremdes und Nicht-Deutsches wahrgenommen. Sie werden als Phänomene gerahmt, die mit Gesellschaft und Politik in Deutschland im Grunde nichts zu tun haben und nur aufgrund von Einschleppung hier existieren. Eine solche Perspektive wird der Realität jedoch nicht gerecht. Dies zeigt sich schon daran, dass die migrantisch geprägten rechten Strömungen ebenso wie die deutschnationalen besonders stark von jungen Männern getragen werden – und diese jungen Männer sind zum größten Teil in Deutschland geboren und sozialisiert. Insofern spricht vieles dafür, dass es sich *auch* um deutsche Phänomene handelt, deren Ursachen auch hier zu suchen sind. Exotisierende Perspektiven blenden nicht nur diese Ursachen aus, sondern bedienen auch rassistische Diskurse. Die nicht deutschnationalen „Rechtsextremismen“ erscheinen dann als von außen über Europa hereinkommende Gefahr, der durch Grenzsicherung und die Kontrolle migrantischer Minderheiten Einhalt geboten werden muss. Damit steht die exotisierende Perspektive einer angemessenen Reaktion im Wege und droht die Entfremdung der Minderheiten weiter zu verschärfen – die ein begünstigender Faktor für die diversen „Rechtsextremismen“ ist.

Die transnationale Perspektive

Allerdings erweist sich nicht nur die exotisierende Sichtweise als unhaltbar, auch ihr Gegenteil wird dem Problem nicht gerecht: Bei den drei oben genannten „Extremismen“ handelt es sich nicht um ganz und gar

1 Beim folgenden Text handelt es sich um die gekürzte Version eines 2018 im von Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage herausgegebenen „Baustein 6: Transnationaler Extremismus“ erschienen Beitrags.

„fremde“, aber ebenso wenig um ganz und gar deutsche Phänomene, die mit anderen Ländern nichts zu tun hätten: Die Konjunktur des Salafismus in den letzten Jahren war eng mit Aufstieg und Fall des Islamischen Staates in Syrien, Irak und andernorts verbunden. Im Kontext des türkischen Angriffs auf das nordsyrische Afrin 2018 wurde einmal mehr deutlich, dass enge Verbindungen zwischen den Ereignissen im Nahen Osten und politischen Konflikten unter türkeistämmigen Bevölkerungsteilen in Deutschland bestehen. Und im „Fall Lisa“² waren russische staatsnahe Medien unmittelbar an der Skandalisierung und Mobilisierung beteiligt. Die genannten „Rechtsextremismen“ sind demnach weder exotische Gewächse, die zufällig nach Deutschland eingeschleppt wurden, noch sind es ganz und gar endemische Phänomene, die nichts mit anderen Ländern zu tun haben, noch sind es schlichtweg globale Erscheinungen, die in einem unstrukturierten weltweiten Raum existieren. Vielmehr gehen sie auf spezifische Bedingungen in mehreren Ländern zurück und sind durch Verbindungen zwischen diesen Ländern geprägt, wobei die Migrationsgeschichte eine entscheidende Rolle spielt. Daher empfiehlt sich bei ihrer Betrachtung eine konsequent *transnationale* Perspektive: Transnationale „Extremismen“ zeichnen sich gerade durch ihren grenzüberschreitenden Charakter aus und sind sowohl durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und politischen Dynamiken in Deutschland als auch durch die in anderen Ländern geprägt.

Fragt man aus einer transnationalen Perspektive nach den Ursachen für die verschiedenen „Extremismen“, finden sich diese in je spezifischer Form in verschiedenen Ländern. Historisch betrachtet steht zunächst außer Frage, dass der Islamismus in islamisch geprägten Ländern und der türkische Nationalismus im Zentrum des Osmanischen Reichs entstanden sind. Hätte es keine Immigration aus diesen Regionen gegeben, fänden die entsprechenden Ideologien wohl kaum eine nennenswerte Anhänger*innenschaft in Mitteleuropa.

Politische Ideologien werden bei der Migration aber nicht einfach im Gepäck mitgebracht und unverändert an nachfolgende Generationen weitervererbt. Sicherlich lässt man politische Überzeugungen nicht einfach zurück und sicherlich werden Kinder von den Überzeugungen ihrer Eltern beeinflusst. Allerdings werden sich migrierte Personen und ihre Nachfahr*innen langfristig

nur dann mit einer herkunftslandbezogenen Ideologie identifizieren, wenn deren Identifikations- und Weltdeutungsangebot für sie in ihrem aktuellen lebensweltlichen Kontext attraktiv ist. Dies gilt für die Generation der Migrant*innen, es gilt für die ihrer Kinder und es gilt umso mehr für die ihrer Enkelkinder.

Die Faktoren, die eine solche Identifikation mit herkunftslandbezogenen „Rechtsextremismen“ attraktiv machen, lassen sich grob in zwei Kategorien einordnen. *Erstens* sind migrantische Minderheiten all den Anforderungen moderner Gesellschaften ausgesetzt, die auch bei Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft die entsprechenden Ideologien attraktiv machen. Wenn relevante Teile der Mehrheitsgesellschaft solchen Impulsen nachgeben, gibt es keinen Grund zur Annahme, dass dies bei migrantischen Minderheiten anders sein sollte. Weil sich die meisten migrantischen Minderheiten – Russlanddeutsche und andere als „weiß“ oder „arisch“ gelesene Minderheiten sind hier eine Ausnahme – aber nicht ohne Weiteres dem deutschnationalen Rechtsextremismus anschließen können, wenden sie sich anderen ideologischen Angeboten zu. *Zweitens* ist davon auszugehen, dass die Erfahrungen von Exklusion, Marginalisierung und Diskriminierung, die viele Menschen mit Migrationshintergrund machen, eine Hinwendung zu Ideologien befördern, die ihre stigmatisierte Identität positiv aufwerten und als ein Zeichen der Stärke umdeuten. Deswegen ist die Zuwendung zu transnationalen Extremismen *auch* eine Reaktion auf Marginalisierung und Diskriminierung.

Die konkreten politischen Dynamiken wiederum sind stark durch Prozesse und Akteur*innen innerhalb der jeweiligen Bezugsländer geprägt. Transnationale Medien und Organisationen spielen dabei eine entscheidende Rolle, aber auch familiäre Bindungen in die Bezugsländer sind für die transnationale Vermittlung politischer Dynamiken relevant.

Der rassistische Diskurskontext

Diese Phänomene durch das Einnehmen einer transnationalen Perspektive adäquat zu verstehen, ist jedoch höchstens die Hälfte der zu leistenden Aufgabe. Als nächstes stellt sich die Frage, wie sie in der öffentlichen Debatte angemessen thematisiert werden können. Verglichen mit der Kritik des deutschnationalen Rechtsextremismus kommt hier insbesondere ein Problem hinzu: Diejenigen Gruppen, aus denen die transnationalen „Rechtsextremismen“ ihre Anhänger*innen in erster Linie rekrutieren, sind selbst Objekt rassistischer Diskri-

2 Der „Fall Lisa“ war ein Vermisstenfall sowie ein Fall von schwerem sexuellem Missbrauch einer Minderjährigen, in dessen Kontext russische Medien die Stimmung durch die Verbreitung von Falschinformationen anheizten.

minierung – dies gilt in je unterschiedlichem Ausmaß für Türk*innen, Muslim*innen und Russlanddeutsche sowie Vertreter*innen anderer Minderheiten. Wer transnationale „Rechtsextremismen“ öffentlich thematisiert, bewegt sich deswegen immer in diesem rassistischen Diskurskontext, zu dem man sich dementsprechend verhalten muss. Entsprechend bedarf es in diesem Kontext einer Reflexion von Rassismus.

Hierbei sind wiederum zwei Fallstricke zu vermeiden. Der erste besteht im rationalistischen Glauben, man müsse den rassistischen Vorurteilen gegen die diskriminierten Gruppen lediglich bessere Darstellungen der Realität entgegenstellen. Wenn man dies glaubt, versteht man Rassismus als ein durch bessere Argumente zu korrigierendes Missverständnis in den Köpfen von Menschen. Dies ist gleich in doppelter Hinsicht ein Irrtum: Zum einen gibt es solche Missverständnisse zwar wirklich und viele Menschen mit rassistischen Vorurteilen sind durch bessere Argumente zu überzeugen, jedoch ist dies bei weitem nicht immer möglich. Rassistische Vorurteile treten oftmals als Teil eines ideologischen Weltbildes auf, das gegen die rationale Infragestellung abgeschirmt und durch Argumente nicht aufzulösen ist. Zum anderen verharmlost man Rassismus, wenn man ihn als etwas versteht, das bloß in den Köpfen von Menschen existiert. Rassismus existiert nämlich vor allem in den sozialen Verhältnissen zwischen den Menschen und er führt dazu, dass einige wesentlich bessere Lebenschancen haben als andere. Stabilisiert werden diese Ungleichheitsverhältnisse nicht nur durch individuelle Vorurteile, sondern auch durch gesellschaftliche Diskurse. Deren rassistischer Charakter besteht nicht nur darin, dass unsachliche Darstellungen über bestimmte Minderheiten vorkommen, sondern auch darin, dass über Probleme in bestimmten Minderheiten mehr und anders geredet wird als über Probleme in der Mehrheitsgesellschaft – dies gilt heute in Deutschland insbesondere für den Islam und für Muslim*innen. Das Hinzufügen weiterer Darstellungen von Problemen in diesen Minderheiten kann den rassistischen Diskurs daher auch dann noch verstärken, wenn diese Darstellungen für sich genommen sachlich korrekt sind.

Der zweite Fallstrick besteht darin, andersherum zu glauben, man müsse jedes öffentliche Ansprechen von Problemen in diesen Minderheiten vermeiden, um bloß rassistische Diskurse nicht zu verstärken. Wenn man aber jedes Sprechen über Probleme in Minderheiten ausschließlich als möglichen Beitrag zu rassistischen Diskursen begreift, reproduziert man dieselben Probleme, die oben in Bezug auf die Ignoranz gegenüber transnationalen Extremismen benannt wurden: Man entzieht

einerseits rechtsextreme Täter*innen der Kritik, die in der Unsichtbarkeit Anderen Schaden zufügen; und man macht andererseits ihre Opfer unsichtbar, die zu großen Teilen ebenfalls aus von Rassismus betroffenen Minderheiten kommen.

Um beide Fallstricke zu vermeiden, schlage ich vor, Rassismus als eine Verzerrung der öffentlichen Debatte oder genauer *als systematisch verzerrtes Kommunikationsverhältnis* zu betrachten.

Dabei gehe ich davon aus, dass öffentliche Diskussionen und öffentlicher Streit in einer demokratischen Gesellschaft wünschenswert sind – in Zeitungen, in Fußgängerzonen, in sozialen Medien, an Küchentischen oder auf Pausenhöfen. Zu diesen an sich wünschenswerten Auseinandersetzungen zählen auch Debatten über transnationale „Rechtsextremismen“, über ihre Ursachen, ihre Akteur*innen und etwaige Gegenmaßnahmen. Sie sind erstrebenswert, weil in ihnen kommunikative Vernunft walten kann: Der zwanglose Zwang des besseren Arguments kann wirken und realistische Darstellungen des Problems von transnationalem Extremismus können sich etablieren, die es in seiner Komplexität erkennbar machen und somit wirksame Gegenstrategien ermöglichen.

Allerdings kann es sein, dass diese an sich wünschenswerten Diskussionen unter systematisch verzerrten Voraussetzungen stattfinden. Solche Verzerrungen können durch verschiedene Faktoren verursacht und begünstigt werden, von denen insbesondere zwei relevant sind: erstens die aus Ideologiekritik und Sozialpsychologie bekannten Mechanismen von Externalisierung und Projektion, mit denen gesellschaftliche Probleme verarbeitet werden, indem Gegengruppen konstruiert und ihnen negative Eigenschaften zugeschrieben werden. Dies kann dazu führen, dass sich öffentliche Debatten auf Probleme in Minderheiten fixieren oder sich Darstellungen etablieren, die nicht durch rationale Argumente gestützt sind. Zweitens werden derartige Verzerrungen der öffentlichen Debatte durch bestehende Machtdifferenziale begünstigt: Ohnehin schon marginalisierte Gruppen haben schlechtere Chancen, im öffentlichen Diskurs Gehör zu finden – somit haben sie auch wenig Möglichkeiten, den rassistischen Verzerrungen effektiv zu widersprechen.

So können sich falsche Darstellungen gegen bessere Argumente durchsetzen, Minderheiten werden stigmatisiert und nicht rechtfertigbare Formen von Diskriminierung erscheinen als legitim. Unter solchen Bedingungen können öffentliche Debatten über Probleme unter Minderheiten gerade nicht zu mehr Demokratie, Freiheit,

Gleichheit und Geschwisterlichkeit, sondern zu mehr Diskriminierung und Ungleichheit führen. Dann tragen Diskussionen über Salafismus dazu bei, dass Muslim*innen als Risikogruppe gesehen werden und vermehrter Diskriminierung ausgesetzt sind, für Ultrationalismen in (post-)migrantischen Minderheiten sowie autoritäre Tendenzen unter Russlanddeutschen gilt Analoges.

Indikatoren für eine derartige Verzerrung gegen eine bestimmte Minderheit können insbesondere sein:

1. Debatten sind unbegründet auf die betroffene Minderheit fokussiert.
2. In Bezug auf die Minderheit wird überproportional viel problematisiert.
3. In Bezug auf die Minderheit wird unbegründet kulturalisiert.
4. In Bezug auf die Minderheit wird essenzialisiert und homogenisiert.
5. „Extremismen“ innerhalb dieser Minderheit werden exotisiert oder überproportional versicherheitlicht betrachtet.
6. „Unsere Kultur“ und „die Kultur der Anderen“ werden als gegeneinander abgeschlossene Entitäten imaginiert.
7. Trotz weithin verfügbarer Gegenargumente halten sich bestimmte Fehldarstellungen kontinuierlich in der Öffentlichkeit.
8. Stimmen aus der Minderheit werden marginalisiert, selektiv wahrgenommen, instrumentalisiert und/oder auf die Rolle der Stimme der Minderheit fixiert.
9. Die Existenz von Rassismus und Diskriminierung wird ausgeblendet, verleugnet oder gerechtfertigt.

Versteht man Rassismus solchermaßen als ein systematisch verzerrtes Kommunikationsverhältnis, so kann er als graduelles Problem erkannt werden: Diskussionen in verschiedenen Zusammenhängen sind nicht entweder rassistisch oder nichtrassistisch; stattdessen

sind sie mehr oder weniger rassistisch verzerrt – und dieses Ausmaß kann von Kontext zu Kontext, von Zeitung zu Zeitung, von Klassenzimmer zu Klassenzimmer variieren. In Bezug auf konkrete Äußerungen oder Darstellungen bedeutet dies, dass die Thematisierung von „Extremismen“ unter Minderheiten auch vor dem Hintergrund rassistischer Marginalisierung verschiedene positive und negative Effekte haben kann: Sie kann einerseits helfen, unterbelichtete gesellschaftliche Probleme sichtbar zu machen und letztlich zu überwinden. Andererseits kann sie aber auch dazu beitragen, die Stigmatisierung von marginalisierten Minderheiten zu verschärfen. Der eine Effekt schließt den anderen nicht aus, aber beide Effekte können unterschiedlich groß sein. Das hängt von der sachlichen Angemessenheit der jeweiligen Thematisierung ebenso ab wie von Ausmaß und Form der Verzerrung im jeweiligen Kontext, von der Sprecher*innenposition, vom Publikum, von der konkreten Situation und anderem mehr.

Die Aufgabe emanzipatorischer Kritik muss es sein, die transnationalen „Rechtsextremismen“ so anzusprechen, dass sie einerseits als transnationale Probleme im Hier und Jetzt erkennbar werden und ihnen effektiv begegnet werden kann, andererseits aber möglichst wenig zu einer weiteren rassistischen Verzerrung der Debatten über die jeweilige Minderheit beigetragen wird.

Floris Biskamp ist Politikwissenschaftler und Soziologe und arbeitet derzeit als Koordinator und Postdoc im Promotionskolleg „Rechtspopulistische Sozialpolitik und exkludierende Solidarität“ an der Universität Tübingen. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten zählen politische Theorie, Gesellschaftstheorie, politische Ökonomie, Religionspolitik, Populismusforschung und Rassismusforschung. Zudem betreibt Floris Biskamp einen Blog mit kürzeren Texten zu aktuellen Themen.

(De-)Thematisierung des Antisemitismus unter Muslim*innen

Instrumentalisierung von Rechts und die Notwendigkeit das Problem zu benennen

von Saba-Nur Cheema

Antisemitismus ist ein gemeinsamer Nenner in faschistischen Ideologien, sei es in Bewegungen des Islamismus, von Ultranationalismen oder im Rechtsextremismus. Die verschiedenen Ausdrucksformen in den jeweiligen Milieus, die von diesen Ideologien beeinflusst oder geprägt sind, zu erkennen und deutlich zu benennen, ist die Voraussetzung für eine glaubwürdige und effektive gesellschafts- und bildungspolitische Arbeit gegen Antisemitismus. Mehrere Studien der letzten Jahre beschäftigen sich mit der Zunahme von Antisemitismus in Deutschland (z. B. der Bericht des Unabhängigen Arbeitskreises Antisemitismus 2017 oder die Studie „Verlorene Mitte“ von Andreas Zick u. a. 2019). Dass das deutliche Benennen von Antisemitismus in relevanten Milieus immer wieder zu Herausforderungen führt, zeigt der Umgang mit antisemitischen Handlungen und Einstellungen von Muslim*innen. Mehrere Vorfälle, wie beispielsweise israelfeindliche Parolen auf Demonstrationen, antisemitisches Mobbing oder körperliche Angriffe auf Kippaträger, belegten erneut die Notwendigkeit, über Ausdruck und Verbreitung von Antisemitismus unter Muslim*innen zu sprechen. Auch dazu gibt es Studien, die mit einem zuschreibungssensiblen Ansatz über antisemitische Einstellungen bei Muslim*innen informieren.¹ Der öffentliche Diskurs verläuft polarisierend: Entweder wird es stigmatisierend, wenn Antisemitismus pauschal Muslim*innen zugeschrieben wird, oder aber es kommt zu Relativierungen, wenn Antisemitismus als gesamtgesellschaftliches Phänomen ohne Milieuspezifika begriffen wird und statt des Antisemitismus nur noch die rassistische Zuschreibung im Fokus steht. Gerade im rechten Spektrum wird die problematische Thematisierung des Antisemitismus unter Muslim*innen ausgenutzt, um Juden und Jüdinnen und die Bekämpfung von Antisemitismus für die eigene islamfeindliche Agenda zu instrumentalisieren.

1 z. B. von Sina Arnold/Jana König (2016): Flucht und Antisemitismus. Erste Hinweise zu Erscheinungsformen von Antisemitismus bei Geflüchteten und mögliche Umgangsstrategien oder Günther Jikeli (2012): Antisemitismus und Diskriminierungswahrnehmungen junger Muslime in Europa

Rechts und gegen Antisemitismus?

„Antisemitische Muslime sofort ausweisen!“² So heißt es auf Twitter und Facebook bei der rechten Partei Alternative für Deutschland (AfD) im April 2018, nachdem sich Josef Schuster, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, gegen ein dauerhaftes Bleiberecht für Menschen ausspricht, die nicht bereit seien, Werte und Normen der hiesigen Gesellschaft anzuerkennen. Es war eine Reaktion auf antisemitische Übergriffe durch Migranten. „Damit ist man voll auf Linie mit der AfD“, heißt es im Statement der Partei. Die AfD und ihre Wahlerfolge stehen repräsentativ für eine breiter werdende Zustimmung zu rechten Positionen in der Gesellschaft, die insbesondere Themen rund um Integration und Migration betreffen. Gerne präsentiert sich die AfD als Beschützer von Juden und Jüdinnen und Garant für jüdisches Leben in Deutschland insbesondere im Zuge der von Rechts prophezeiten „Islamisierung“. Jedoch ist der Antisemitismus in der AfD und im rechten Spektrum strukturell verankert, in beispielsweise verschwörungsideologischer oder geschichtsrevisio-nistischer Art und Weise.³ Dies äußert sich in einer völkischen Ideologie, in der „die Deutschen“ als eine Volksgemeinschaft definiert werden, zu der Muslim*innen nicht zugehörig sind. Im völkischen Verständnis allerdings zählen auch Juden und Jüdinnen nicht dazu – sie sind nicht die rassifizierten *Anderen*, wie Muslim*innen, Schwarze oder Roma, sondern gelten als „Dritte“ (Holz 2005). Beispielhaft für diese Idee ist die Ideologie der „Umvolkung“, die Fantasie einer gesteuerten Migration für den „Austausch der Bevölkerung“, die bei vielen AfD-Politiker*innen und Anhänger*innen Zuspruch findet. Weit verbreitet ist der Glaube von Juden und Jüdinnen als Strippenzieher hinter den Kulissen und

2 Tweet des offiziellen AfD-Accounts auf Twitter am 09.04.18: <https://twitter.com/afd/status/983293610081882112>

3 Siehe dazu den Essay von Tom Uhlir: „Antisemitismus in der AfD: Bollwerk für Juden und Jüdinnen in Deutschland?“, www.belltower.news/bollwerk-fuer-juden-und-juedinnen-in-deutschland-antisemitismus-in-der-afd-49436/, letzter Aufruf: 29.09.19

als heimliche Herrscher, die die Weltpolitik und das Finanzwesen steuern. Diese antisemitische Fantasie wird nicht explizit geäußert, sondern durch die sogenannte „Umwegkommunikation“ (Bergmann/Erb 1986), indem man Israel kritisiert oder jüdische Familien wie beispielsweise die Rothschilds, Rockefeller als Mächtige inszeniert – oder auch den neuesten Feind antisemitischer Verschwörungsideologie George Soros. Die sogenannte Umvolkung werde von „zionistischen Kräften“ gesteuert, die die Migrationsbewegungen nach Europa bewusst herbeigeführt hätten.⁴

Darüber hinaus sind die durchaus bekannten Aussagen auf Seiten des sogenannten Flügels der AfD eindeutig antisemitische Positionen. Wortführer des „Flügels“ ist der thüringische AfD-Landeschef Björn Höcke, der relativ deutlich gegen Juden und Jüdinnen positioniert mit Aussagen wie „Christentum und Judentum stellen einen Antagonismus dar. Darum kann ich mit dem Begriff des christlich-jüdischen Abendlands nichts anfangen“ (Veranstaltung der „Jungen Alternative Berlin“ im September 2015). Das Berliner Holocaust-Denkmal bezeichnete er in einer Rede in Dresden als „Denkmal der Schande“ (Januar 2017). Er ist ein prominenter Vertreter des sekundären Antisemitismus: die Schuld- und Erinnerungsabwehr. Dabei geht es um Abwehr und Verdrängung der eigenen (Mit-)Schuld an den deutschen Verbrechen während des Nationalsozialismus und um die Ablösung dieser Geschichte von der eigenen Vergangenheit. Ziel des Sekundären Antisemitismus ist nach der Psychologin Birgit Rommelspacher, „[d]ie Verbrechen des Nationalsozialismus zu vergessen und sich auch all der damit verbundenen Gefühle zu entledigen.“ Daher beginnt der sekundäre Antisemitismus „mit der Verdrängung der eigenen Vergangenheit und ist gleichzeitig eine Folge davon“ (Rommelspacher 1995).

Antisemitismus mit rechten Akteur*innen zu bekämpfen bleibt ein Widerspruch. Es gilt, die Strategie zu durchschauen: mit rassistischen Mitteln engagiert man sich nur scheinbar gegen Antisemitismus. Mit Israelfahnen auf Demonstrationen und in sozialen Medien werden Solidaritäten mit Juden und Jüdinnen und Israel ausgesprochen sowie Themen auf die Agenda gesetzt, mit denen das vermeintliche Interesse der Betroffe-

nen geweckt werden soll: Antisemitismus, BDS, Israel.⁵ Auf einer Kundgebung in Paderborn lud die AfD die „jüdischen Mitbürger“ ein – denn Bürger sind sie anscheinend doch nicht: „Wir als AfD sind bei euch! Wir verstehen eure Ängste und Sorgen!“⁶ Doch der Schein trügt, denn die AfD wird erst dann gegen Antisemitismus aktiv, wenn es zur eigenen islam-, migrations- und muslimfeindlichen Agenda passt. Durch die Verlagerung des Problems auf „die Muslime“ wird der eigene Antisemitismus – in der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft sowie in den eigenen Reihen des rechten Spektrums – kleingeredet oder gar geleugnet. Sobald es zu antisemitischen Taten von Menschen mit muslimischen Bezügen kommt, wird der inflationär verwendete Spruch „Der Islam gehört nicht zu Deutschland“ hörbar, flankiert mit Forderungen einer Grenzsicherung und einer strikten Asylpolitik. Ohne Muslim*innen, so die Botschaft, gäbe es kein Problem mit Antisemitismus in der deutschen Gesellschaft. In diesem Zusammenhang wird nicht nur von rechter Seite, sondern auch in Medienberichten von einem „importierten“ Antisemitismus gesprochen. Auch diese Bezeichnung ist in vielerlei Hinsicht problematisch.

Antisemitismus unter Muslim*innen

Der Hass auf Juden und Jüdinnen ist nun selbstverständlich keine Importware. Mit „importiert“ ist gemeint, dass der Antisemitismus von den Anderen kommt, von Geflüchteten, Migrant*innen und von denen, die nicht der völkischen Idee von Deutschsein entsprechen. Mit dieser Entlastungsstrategie werden Erscheinungsformen des Antisemitismus in der postnationalsozialistischen Gesellschaft (insbesondere der Schuldabwehrantisemitismus) mindestens bagatellisiert. Die verkürzte Erklärung wird im Kontext einer antisemitismuskritischen Auseinandersetzung dem Phänomen selbst nicht gerecht. Die Auseinandersetzung mit Antisemitismus muss alle Artikula-

4 Beispielhaft dafür folgendes propagandistische Video: „Gezielte Umvolkung Europas! Genozid an den europäischen Völkern?!“, www.youtube.com/watch?v=XPL5RypiRlc, letzter Aufruf: 29.09.19

5 Der überschaubare Arbeitskreis „Juden in der AfD“, der seit der medial viel beachteten Gründung kaum noch etwas von sich hören ließ, schien ein Ergebnis einer erfolgreichen Instrumentalisierung zu sein. Jedoch schlossen sich zeitnah relevante jüdische Organisationen (u. a. Zentralrat der Juden, Zentrale Wohlfahrtsstelle der Juden, Jüdischer Frauenbund) zusammen und gingen mit der Erklärung „Keine Alternative für Juden – Gemeinsame Erklärung gegen die AfD“ in die Öffentlichkeit. In der Erklärung hieß es: „Die AfD agitiert unumwunden gegen Muslime und andere Minderheiten in Deutschland. Dabei versucht die AfD, „die“ Muslime als Feinde der westlichen Welt oder „der“ Juden darzustellen. Muslime sind nicht die Feinde der Juden!“

6 „Jüdische Kultusgemeinde ärgert sich über AfD“, 26.01.18: www.nw.de/lokal/kreis_paderborn/paderborn/20690158_Juedische-Kultusgemeinde-aergert-sich-ueber-AfD.html, letzter Aufruf: 01.08.19

tions- und Erscheinungsformen sowie Ausprägungen in spezifischen Milieus einbeziehen – und dabei selbstverständlich nicht außer Acht lassen, wie verflochten und wechselseitig wirksam beispielsweise rechtsextreme und islamistische Artikulationsformen sind.

Wie steht es aber nun mit dem Antisemitismus unter Muslim*innen, in Deutschland geboren und/oder mit Migrationsgeschichte aus islamisch geprägten Ländern? Tatsächlich erliegt die Thematisierung einem Dauerproblem: aufgrund der dargestellten Instrumentalisierung von Rechts wird häufig der Rassismus bei der Benennung des Problems kritisiert – und das eigentliche Problem des Antisemitismus bei Muslim*innen vernachlässigt. Dies ist allerdings dringend notwendig. In der Antisemitismusforschung werden bereits seit Jahren die aktuellen Formen des Antisemitismus debattiert: (1) antisemitische Deutungsmuster in der politischen Linken, (2) die Frage nach den Grenzen legitimer Israelkritik sowie (3) muslimischer Antisemitismus (Rabinovici u. a. 2004). Die drei Topoi stellen allerdings kein einheitliches Analyseraster dar. Während es zum einen um antisemitische Einstellungen in einem politisch heterogenen Spektrum und zum anderen um die Frage nach nicht-antisemitischer Kritik am Staat Israel geht, rückt der ‚muslimische Antisemitismus‘ eine bestimmte Gruppe bzw. Religionsgruppe in den Fokus. Es fällt in der sprachlichen Benennung auf, dass „muslimischer“ Antisemitismus eine Gruppenzuschreibung enthält („die Muslime“) und einen Verdacht formuliert („Muslime sind antisemitisch“). Die Gruppenkonstruktion verursacht eine Fremdzuschreibung, in der Muslimsein nicht als religiöse Zugehörigkeit gelesen wird. Wolfram Stender führt dazu aus, dass „die Bezeichnung ‚muslimische Jugendliche‘ [...] viel zu pauschal und ähnlich verzerrend ist, wie wenn man ‚junge Christen‘ als Sammelbegriff für alle Jugendlichen verwenden würde, die den christlichen Konfessionen formal zugehören“ (Stender 2010, 22). Ein Ergebnis der Antisemitismusforschung heute ist, dass der in islamisch geprägten Gesellschaften existierende Antisemitismus im Ursprung ein europäisches Phänomen und im Zuge des Kolonialismus und der zeitgleichen Entstehung des Islamismus einen „Import aus Europa“ darstellt (Holz/Kiefer 2010, 109) – so müssten die Vertreter*innen der These des importierten Antisemitismus eigentlich einen Re-Import beklagen. Michael Kiefer beschreibt drei historische Entwicklungsphasen der Verbreitung des europäischen Antisemitismus in islamisch geprägten Gesellschaften und weist darauf hin, dass sich der Antisemitismus an eine islamistische Semantik angepasst habe (Kiefer 2006; vgl. auch Holz 2005; Holz/Kiefer 2010). Stender (2010), Kiefer (2006)

und Schmidinger (2008) verwenden daher den Begriff des islamisierten Antisemitismus. Bei islamisiertem Antisemitismus handele es sich um ein genuin europäisches Phänomen, das mit denselben antisemitischen Mythen und transportierten Stereotypen arbeite, die „aus ihrem ursprünglichen kulturellen und religiösen Kontext herausgelöst werden können, um andernorts vorhandene Feindbilder zu ergänzen oder zu modifizieren“ (Kiefer 2006: 284). So ist das Feindbild des „Juden“ aus dem europäischen Antisemitismus und der spezifisch nationalsozialistischen Ideologie von arabisch-palästinensischer Seite nach der Staatsgründung Israels im Jahre 1948 durch das konstruierte Feindbild „Israel“ erweitert bzw. abgewandelt worden. Die Entstehung des Islamismus im 20. Jahrhundert und weite Verbreitung islamistischer Ideen und Narrative spielen dabei eine entscheidende Rolle. Dieser zunächst recht simpel erscheinende Transfer ist ein wesentlicher Aspekt, um antisemitische Aussagen und Deutungen in der heutigen Zeit zu verstehen, insbesondere dann, wenn sie von Muslim*innen geäußert werden. Klaus Holz und Michael Kiefer zeigen vier in einer Kontinuität existierende semantische Muster des Antisemitismus auf, die im europäischen und islamisierten Antisemitismus vorzufinden sind und damit die Verwobenheit erklären (Holz/Kiefer 2010; Kiefer 2006; Holz 2005): (1) die antimoderne Gemeinschaftsideologie, in der die Moderne bzw. die Globalisierung als (Zer-)Störung einer vormodernen, heilen und besseren Welt gesehen wird; (2) das Phantasma der jüdischen Macht und Verschwörung, bei dem Juden und Jüdinnen unter anderem Geld und Kapital verkörpern, und (3) die Konstruktion von Juden und Jüdinnen als Dritte, das heißt Juden und Jüdinnen werden in antisemitischen Weltanschauungen zu keiner „Wir“-Gruppe gezählt, sie seien immer die dritten Anderen. Denn anders als die binäre Ordnung im rassistischen *Othering* („Wir“ und „die Anderen“) werden Juden und Jüdinnen als „Weltfeind“ konstruiert und nicht als „normale“ Nation, Rasse oder Religion“ (Holz/Kiefer 2010, 124). Ein weiteres Muster sei (4) die Vermischung von Religion und Nation, in der Identitätsmerkmale wie religiöse Zugehörigkeit, Nationalität und Herkunft inkohärent miteinander verschachtelt werden und Juden und Jüdinnen nicht nur als religiös Andere, sondern auch bezüglich anderer Merkmale als „besonders“ gelten. Die vier genannten semantischen Muster seien sowohl im europäischen als auch im islamisierten Antisemitismus zu finden und für die Autoren eine Erklärung dafür, dass der Antisemitismus in islamisch geprägten Gesellschaften eine Variation des europäischen sei.

Die Entwicklung und Verbreitung islamistischer Bewegungen und Ideen spielen für den Antisemitismus eine zentrale Rolle. Der islamistische Antisemitismus als modernes Phänomen konnte sich im Laufe des 20. Jahrhunderts durchsetzen. Zu dessen Spezifik tragen diverse Ereignisse in islamisch geprägten Ländern sowie die Zunahme transnational agierender islamistischer Gruppen bei. Auch spielt der Nahost-Konflikt eine besondere Rolle, denn seit der Staatsgründung Israels 1948 und den zeitgleichen politischen Entwicklungen und Modernisierungsprozessen in vielen arabischen und mehrheitlich muslimischen Staaten, wurden antisemitische Feindbilder verstärkt. Antisemitische Narrative der islamistischen Bewegungen können daher auch bei Muslim*innen verbreitet sein, die dem Islamismus entschieden entgegenstehen und diesen verurteilen.

Rassismus versus Antisemitismus?

Den Antisemitismus unter Muslim*innen zu thematisieren, sollte daher nicht als zuschreibende Praxis delegitimiert werden. Weder eine Skandalisierung von Rechts, die mit (rassistischen) Zuschreibungen gegenüber Muslim*innen einhergeht, noch die Relativierung bzw. das Nicht-Benennen aus Angst vor dem Vorwurf, rassistisch oder islamfeindlich zu sein, hilft dem eigentlichen Problem: Antisemitismus. Zu oft wird die Perspektive der Betroffenen ausgeblendet. Andreas Zick und Julia Bernstein (2017, 21) stellen in ihrem Studienbericht fest, dass rund 81 % der befragten Juden und Jüdinnen angeben, von muslimischen Personen bzw. Gruppen Anfeindungen erlebt zu haben. Diese Erlebnisse und Ängste werden zwangsläufig relativiert, wenn anstatt des Antisemitismus der Rassismusvorwurf gegen Muslim*innen im Vordergrund steht. Die Schiefelage führt auch zu sogenannten Opferkonkurrenzen: Was ist schlimmer? Wer ist mehr betroffen?

Zweifelsohne gehören auch Muslim*innen zu den marginalisierten Gruppen in Deutschland. Rassistisch motivierte Anfeindungen gegen Muslim*innen und Angriffe auf muslimische Einrichtungen oder Moscheen werden aufgrund der steigenden Relevanz nun auch statistisch erfasst. Die Polizei stuft im Jahr 2018 bundesweit 824 Straftaten als islamfeindlich ein. Über fünfzig Prozent der Befragten einer Studie der Bertelsmann-Stiftung bejahen die Unvereinbarkeit von „Islam und westlicher Welt“ und die Verfasser*innen der Studie stellen fest: „Der Islam wird in der Demokratie geduldet, nicht aber als ein Teil der freien Gemeinschaft der Bürger respektiert“ (Hafez/Schmidt 2015, 41). In der Studie „Deutschland postmigrantisch“ ziehen Naika Foroutan und Mitautor*innen

(2014, 41) das Fazit, „dass es nur einen kleinen ‚harten Kern‘ gibt, der tatsächlich ein geschlossenes antimuslimisches Weltbild hat“, aber dass „die Zahl der Menschen, die zumindest einzelne negative Stereotype von Musliminnen und Muslime hat, noch deutlich größer“ ist.

Sowohl Muslim*innen als auch Juden und Jüdinnen gehören zu marginalisierten Gruppen, die vom steigenden Rechtspopulismus und rechten Hass direkt betroffen sind. Muslimfeindliche und antisemitische Äußerungen und Vorkommnisse sind auch in der Mitte der Gesellschaft weit verbreitet (vgl. die Ergebnisse der Studie über Zustimmungen zu Facetten von Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit: „Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19 von Zick u.a.). Beide Betroffenen Gruppen einander auszuspielen, spielt faschistischen Gruppen in die Hände: sei es die eingangs dargestellte Instrumentalisierung von Rechts oder islamistischen Gruppen, die Anfeindungen gegen Muslim*innen ebenfalls für ihre eigenen Zwecke instrumentalisieren. Wichtiger wäre es, die Verbundenheit zwischen Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus zu begreifen. Gerade die antisemitische Fantasie, dass „die Juden“ hinter fast jedem weltlichen Geschehen und so auch hinter den Migrationsbewegungen stecken, erinnert an die imaginierte „Islamisierung des Abendlandes“.

Und doch muss die Unterschiedlichkeit betont werden. Antisemitismus wird von Helen Fein definiert als „eine anhaltende latente Struktur feindseliger Überzeugungen gegenüber Juden als Kollektiv, die sich bei Individuen als Haltung, in der Kultur als Mythos, Ideologie, Folklore sowie Einbildung und in Handlungen manifestieren (...), die dazu führen und/oder darauf abzielen, Juden als Juden zu entfernen, zu verdrängen oder zu zerstören“ (Fein 1987). Dieser Vernichtungsaspekt ist ein Kernelement des Antisemitismus, während im (antimuslimischen) Rassismus ethnopluralistische Vorstellungen vorherrschen. Das *Othering* in der rassistischen Ideologie ist dabei ein Kerngedanke. Menschen werden aufgrund von Herkunft, Religion oder Kultur als „anders“ definiert und ihnen werden bestimmte (Un-)Fähigkeiten sowie Verhaltensmuster unterstellt. Yasemin Shooman definiert antimuslimischen Rassismus wie folgt: „Aus einer dominanten gesellschaftlichen Position heraus werden sie als eine homogene und quasi-natürliche Gruppe in binärer Anordnung zu weißen christlichen/atheistischen Deutschen bzw. Europäern konstruiert und mit kollektiven Zuschreibungen versehen; es wird ein Wissen über sie und ihr Wissen als Gruppe erzeugt, und sie gelten anhand verschiedener Merkmale als ‚identifizier-

bar“ (Shooman 2014:64). Diese Unterschiede sollten aber nicht bedeuten, eine Ungleichwertigkeitsideologie als schlimmer zu bewerten oder die Bekämpfung des anderen Phänomens als dringender zu erachten. Die Gefahr der Relativierung ist insbesondere für Betroffene ein bedrohliches Signal.

Saba-Nur Cheema ist Politikwissenschaftlerin und pädagogische Leiterin der Bildungsstätte Anne Frank in Frankfurt/Main. Sie ist Lehrbeauftragte u. a. an der FH Frankfurt im Bereich Soziale Arbeit. Zu Ihren Veröffentlichungen gehören bspw. „Trigger Warnung. Identitätspolitik zwischen Abschottung, Allianzen und Abwehr“ und „Verdächtig sind die Anderen – Umgang mit islamistischem Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus in der Bildungsarbeit“.

Literatur

- Fein, Helen (1987): *The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*, New York
- Foroutan, Naika u. a. (2014): *Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität*, Berlin: Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung. Forschungsprojekt „Junge Islambezogene Themen in Deutschland“
- Hafez, Kai/Schmidt, Sabine (2015): *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Religionsmonitor. 2. Auflage*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung
- Holz, Klaus (2005): *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*, Hamburg: Hamburger Edition
- Holz, Klaus/Kiefer, Michael (2010): *Islamistischer Antisemitismus. Phänomen und Forschungsstand*, in: Stender, Wolfram/Follert, Guido/Özdogan, Mihri (Hg.): *Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis*, Wiesbaden, S.109-137
- Kiefer, Michael (2006): *Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?* in: *Die Welt des Islams*, Bd. 46, Nr. 3, S. 277-307
- Rommelspacher, Birgit (1995): *Schuldlos – Schuldig? Wie sich junge Frauen mit Antisemitismus auseinandersetzen*, Hamburg: Konkret Literatur
- Rabinovici, Doron/Speck, Ulrich/Sznaider, Natan (Hg.) (2004): *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Shooman, Yasemin (2014). »... weil ihre Kultur so ist« – Narrative des antimuslimischen Rassismus, Bielefeld: transcript Verlag
- Stender, Wolfram (2010): *Konstellationen des Antisemitismus. Zur Einleitung*, in: Stender, Wolfram/Follert, Guido/Özdogan, Mihri (Hg.): *Konstellationen des Antisemitismus. Antisemitismusforschung und sozialpädagogische Praxis*, Wiesbaden, S. 7-38
- Zick, Andreas/Hövermann, Andreas/Jensen, Silke/Bernstein, Julia (2017): *Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus in Deutschland. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus*, Bielefeld: Universität Bielefeld, Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung

Männlichkeiten und Islam

Michael Tunç

Zwischen Kritik und Transformation

Seit einiger Zeit existieren islamisch feministische Aktivitäten in Deutschland, die auch zunehmend wahrgenommen und diskutiert werden (vgl. Gamper 2011). Für Debatten um Männlichkeiten und Islam fehlen solche emanzipatorischen Ansätze (vgl. Tunç 2019). Da sich nicht alle Ansätze, die Männlichkeiten thematisieren, als emanzipativ kennzeichnen lassen, sollte man den Standpunkt der Männerperspektive klären und legitimieren: kritische Männlichkeitsforschung setzt an den Kosten und Privilegien traditioneller Männlichkeiten an, um die Pluralisierung männlicher Lebenschancen im Rahmen zunehmender Geschlechtergerechtigkeit zu verwirklichen (vgl. Theunert 2012). Gleichstellungsorientierte und geschlechtergerechte Ansätze der Männerforschung, -arbeit und -politik verorten sich dialogisch zur (feministischen) Frauenforschung, -arbeit und -politik und grenzen sich klar ab von maskulinistischen und antifeministischen bzw. antiemanzipatorischen Strömungen.

In Deutschland kursieren viele Klischees und Vorurteile über muslimische Männer: Sie haben ein traditionelles Frauen- und Gesellschaftsbild, neigen zu (Ehr)Gewalt und Extremismus, sind stark homofeindlich und grenzen die Lebensentwürfe und Chancen ihrer Ehefrauen und Töchter massiv ein. Auch wenn bei einem Teil von Männern solche Probleme bestehen und beseitigt werden sollten, so muss energisch kritisiert werden, dass sich diese Defizit- und Negativbilder diskursiv als weitgehend allgemeingültig für (fast) alle muslimischen Männer durchgesetzt haben. Ausgeblendet bleibt so zumeist, inwiefern der (muslimische) Glaube für Menschen auch eine Ressource ist, z.B. um im Leben Sinn herzustellen und sich in der Alltags- und Krisenbewältigung gestärkt zu fühlen. Andererseits werden Männlichkeiten im Kontext des Islam zu Recht kritisiert, wenn sie eine dominante Position im Geschlechterverhältnis bzw. der Familie einnehmen oder beanspruchen und dies mitunter mit ihrer Kultur und/oder Religion legitimieren. Der Beitrag stellt die Frage, wie Leitbilder bzw. Praxen der Männlichkeit und die (islamische) Religiosität miteinander verbunden sind im Spannungsfeld zwischen diesen zwei Polen: Inwiefern kann Religiosität eine Ressource für emanzipative Männlichkeitsbilder sein oder inwiefern begünstigt sie mittels traditioneller Einstellungen konservative Geschlechterarrangements, Verhaltensweisen oder Leitbilder von Männlichkeit?

Diskurskritik

Seit den sexuellen Gewalttaten der Silvesternacht 2015/2016 u.a. in Köln, Hamburg und Stuttgart gerieten arabische und nordafrikanische Zugewanderte ins Zentrum gesellschaftlicher Debatten: „Jetzt war es nicht mehr der orientalisierende Blick auf die muslimische Familie, sondern es geriet der unverheiratete muslimische junge Mann ins Fadenkreuz. (...) Die Übergriffe (sexualisierte Gewalt und Eigentumsdelikte) durch unverheiratete muslimische junge Männer zur Silvesternacht waren ein passendes Signal, die ‚Flüchtlingsfrage‘ als ethnisiert sexistisches Problem sexualpolitisch zu fassen“ (Dietze 2016, 95). Ricarda Drüeke untersuchte die TV-Berichterstattung in ARD und ZDF über die Silvesternacht 2015/16 in Köln und stellt eine Diskurs-Verschiebung fest: Ihr zufolge kam es zu einer diskursiven Verschiebung dahingehend, dass nun nicht mehr hauptsächlich „fremde“ unterdrückte Frauen die Opfer der „gefährlichen fremden Männer“ sind (vgl. Jäger 1996), sondern (auch) weiße mehrheitsdeutsche Frauen ohne Migrationshintergrund. Antimuslimische Rassismen werden in Deutschland oft in Zusammenhang mit Genderfragen geäußert, nicht nur im Rechtspopulismus, sondern auch in ausgrenzenden Diskursen im Mainstream. Mit Eberhard Seidel (2008) kann man daher nicht nur von der Religionisierung der Migrations- und Integrationsdebatten, sondern von der Religionisierung der Genderdiskussion sprechen, in der bislang ethnisch-kulturelle Deutungen dominierten. Solche Fragen diskutiert auch Yasemin Shooman (2012): „Häufig werden antimuslimische Positionen mit dem Eintreten für Menschen-, insbesondere für Frauenrechte legitimiert. Der Sexismus wird im antimuslimischen Rassismus zu einem kulturellen Wesenszug des Islams erklärt, dem als Musliminnen und Muslime markierte Menschen nicht entrinnen können“ (Shooman 2012, 56). Insofern lässt sich beispielsweise kritisch fragen und reflektieren, inwiefern konstruierte Intergruppen-Vergleiche mit Muslimen, z. B. wahrgenommen als „Islam-Macho“, für bestimmte (männliche) Mehrheitsangehörige die Funktion eines „Modernitätsgewinns“ und der Selbstaufwertung haben. Als Weiterführung und Zuspitzung ihrer Ausführungen ist zu sagen, dass in solchen ethnisierenden bzw. religionisierten Genderdebatten häufig die männliche Ehrgehalt als Pendant zum islamischen Kopftuch funktioniert, nämlich als symbolische Verschmelzung von Frauenunterdrückung, Kultur bzw. Islam und Männlichkeit. Ganz

klar: Männer, die unter Berufung auf ihre Ehre Gewalt legitimieren oder ausüben sind dringend zu kritisieren und diesbezüglich sollte man mit geeigneten Maßnahmen intervenieren, wie z.B. im Projekt Heroes (www.heroes-net.de). Fraglich ist jedoch, ob nicht Ehrgehalt vielmehr über ethnisch-kulturelle als über religiöse, v.a. islamische Einflussfaktoren erklärbar ist. Zum anderen sollten beim Thema Ehre Tendenzen der Individualisierung, Flexibilisierung und Entwicklungen weg von einer Gewaltorientierung hin zu einer partnerschaftlichen Paarethik gesehen werden (vgl. Tunç 2019). Daher sollten auf der Ebene sozialwissenschaftlicher Analyse zu Gender und Islam kulturelle wie religiöse Werte und Deutungsmuster muslimisch Gläubiger differenziert betrachtet werden.

Das leitet über zu einer anderen zentralen These: Ethnisierende sowie stereotyp auf den Islam zentrierte Diskurse über (junge) Männer muslimischen Glaubens (teils mit Migrationshintergrund) produzieren oder erhalten eine Leerstelle, so dass andere Themen ignoriert oder verdeckt werden. Diese Männer sind gefährdet bzw. sozial verletzlich, beispielsweise als (potentielle) Opfer von Ausgrenzung und (antiislamisch) rassistischer Diskriminierung. Denn männliche migrantische Jugendliche (einschließlich eines nicht benannten Teils muslimischer Jugendlicher) geben laut einer Studie von Erol Karayaz (2013) in größerem Umfang als männliche Jugendliche ohne Migrationshintergrund an, in verschiedenen Situationen Diskriminierungserfahrungen zu machen (vgl. Karayaz 2013). Zu fragen ist daher: Wie bewältigen diese jungen Männer Diskriminierungserfahrungen? Wie wirkt sich das aus auf Konstruktionen von Männlichkeit?

Intersektionalität und progressive Männlichkeiten

Um bisherige ethnisierte wie religionisierende Männlichkeitsdiskurse zu überwinden und Debatten zu versachlichen, kann das Konzept der Intersektionalität aus der feministischen Frauenforschung hilfreich sein. Intersektionale Ansätze untersuchen die Überschneidungen verschiedener Kategorien sozialer Differenzierung wie Geschlecht, Ethnizität, Klasse, Alter und auch Religiosität (vgl. Tunç 2018). Ein Beispiel für eine intersektionale Konfiguration verschiedener Positionierungen: „Ein homosexueller, muslimischer Migrant, der Wirtschaftswissenschaften studiert, könnte beispielsweise aufgrund seiner sexuellen Identität und/oder seiner Religion und/oder seiner ethnischen Herkunft von Diskriminierung betroffen sein. Gleichzeitig stehen ihm aufgrund seiner Geschlechtszugehörigkeit und seines Bildungshintergrundes verschiedene

Ressourcen zur Verfügung, die ihn in diesen Aspekten privilegieren“ (Czollek/Weinbach 2008, 64).

Hegemoniale Männlichkeiten sind doppelt relational strukturiert und zwar verstanden als Hegemonie gegenüber Frauen einerseits und gegenüber untergeordneten und marginalisierten Männern andererseits (vgl. Connell 2000). Auch Hierarchien unter Männern sind im Sinne Connells Bestandteil männlicher Herrschaft. Nach dem Prinzip von Konkurrenz und Wettbewerb werden bestimmte Männlichkeiten weniger akzeptiert, marginalisiert oder untergeordnet wie Connell sagt, z. B. schwule Männlichkeiten oder auch die von Migrantinnen oder Muslimen. Allerdings können marginalisierte oder untergeordnete Männer dagegen Widerstand leisten und sich anders als hegemonial orientieren bzw. verhalten, sich sozusagen emanzipieren. Solche Prozesse der Veränderung können jedoch bislang mit der Männlichkeitstheorie Connells begrifflich schwer erfasst und erklärt werden. In diesem Kontext hilft es, den Begriff der progressiven Männlichkeiten einzuführen: Mehr Geschlechtergerechtigkeit kann entstehen, wenn sich mehr (migrantische bzw. muslimische) Männer an progressiven Männlichkeiten orientieren, d.h. auf Macht verzichten, egalitäre geschlechtliche Arbeitsteilung praktizieren und sich bei der Kindererziehung engagieren (vgl. Tunç 2018).

Geschlechterstudien zu Männlichkeiten und Islam

Eine BAMF-Studie untersuchte Geschlechterrollenorientierungen im interreligiösen Vergleich und kommt zum Ergebnis, dass Gleichberechtigung als universelles Menschenrecht unabhängig von Religion und Herkunft bei den befragten Christ*innen und Muslim*innen mit Migrationshintergrund in Deutschland als Wert stark etabliert ist: Lediglich 11% der christlichen Frauen und Männer und 17% der muslimischen Frauen und Männer äußern teils Einstellungen, die Frauen benachteiligen (vgl. BAMF 2014). Die Studie von Paul Zulehner und Petra Steinmair-Pösel (2014) untersuchte Geschlechterarrangements im interreligiösen Vergleich in Österreich, angelehnt an die große Männerstudie (Volz/Zulehner 2009): Sie fanden vier Männertypen, den traditionellen und den modernen Typ, den pragmatischen Mischtyp und den suchenden Typ. Bei den letzten beiden ist zu betonen, dass sie gekennzeichnet sind durch komplizierte Spannungs- und Mischungsverhältnisse aus mitunter gleichzeitig vorhandenen Orientierungen zwischen patriarchal und emanzipiert bzw. solidarisch und fürsorglich. Das Ergebnis ist, dass sich beide Gruppen auf alle vier Typen der Geschlechterrollenorientie-

rung verteilen: Auch Muslime sind in allen vier Typen vertreten, jedoch ist deren Zustimmung zu traditionellen Geschlechterleitbildern insgesamt etwas höher. Bei Muslimen wie Österreichern zeigt sich eine Vielfalt von Geschlechterrollenorientierungen und es gibt ein kleines Milieu moderner muslimischer Männer (vgl. Zulehner/Steinmair-Pösel 2014, 263f.). Festzuhalten bleibt: Oft bewegen sich Männlichkeiten eher in einem Spannungsfeld zwischen (teils gleichzeitig vorhandenen) hegemonialen und progressiven Orientierungen.

Schluss

Abschließend soll betont werden, dass es zukünftig dringend erforderlich ist, die Dekonstruktion der homogenen Gruppe „der muslimische Mann“ voranzutreiben und Anregungen zu geben, wie diesbezüglich Perspektiven und Haltungen zu verändern bzw. emanzipativ zu erweitern sind. Interkulturelle und interreligiöse Ansätze sind zu unterscheiden und sollten systematisch in ihrem Zusammenwirken mit Genderkompetenz (v.a. zu Männlichkeiten) reflektiert werden.

Als Fragen bleiben: Was muss innovative und emanzipative Forschung, Politik und Pädagogik bzw. Soziale Arbeit zum Thema Männlichkeiten, Migration und Islam heute konkret leisten, um Männlichkeitskritiken zur Transformation und Pluralisierung männlicher Lebenschancen voranzutreiben? Wie können gesellschaftliche und politische Diskurse zu Männlichkeiten, Migration und Islam emanzipativ und in Richtung Geschlechtergerechtigkeit verändert werden?

Neben der notwendigen Kritik an konservativen Männlichkeiten bzw. Emanzipationswiderständen auf Männerseite sollten dabei vorhandene Emanzipationsanstrengungen von (jungen) muslimischen Männern (teils mit Migrationshintergrund) gesehen, anerkannt und unterstützt werden.

Dr. päd. Michael Tunç arbeitet als Freiberufler und Sozialpädagoge. Seine Arbeitsschwerpunkte sind migrationssensible und rassismuskritische Forschung sowie Sozial-/Bildungsarbeit im Feld Jungen, Männer und Väter mit (Flucht)Migrationserfahrungen, verbunden mit Intersektionalität/Diversität. Zu seinem Tätigkeitsfeld gehören Vorträge, Workshops, Veröffentlichungen, Trainings und verschiedenste weitere Projektformate.
E-Mail: post@michael-tunc.de

Literatur:

- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) (2014): Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
- Connell, Robert W. (2000): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. 2. Aufl, Opladen: Leske + Budrich
- Czollek, Leah Carola/Weinbach, Heike (2008): Lernen in der Begegnung. Theorie und Praxis von Social Justice-Trainings. 2. Aufl, Düsseldorf: IDA-Selbstverlag
- Drüeke, Ricarda (2016): Die TV-Berichterstattung in ARD und ZDF über die Silvesternacht 2015/16 in Köln, Studie im Auftrag des Gunda-Werner-Instituts für Feminismus und Geschlechterdemokratie der Heinrich-Böll-Stiftung
- Jäger, Margarete (1996): Fatale Effekte. Die Kritik am Patriarchat im Einwanderungsdiskurs, Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung
- Karayaz, Erol (2013): Männliche Jugendliche mit Migrationshintergrund. Ergebnisse eigener Untersuchungen und was diese für eine diversitätsbewusste Pädagogik bedeuten können, Oldenburg: BIS-Verlag
- Markus, Gamper (2011): Islamischer Feminismus in Deutschland? Religiosität, Identität und Gender in muslimischen Frauenvereinen, Bielefeld: transcript
- Seidel, Eberhard (2008): In welche Richtung verschieben sich die medialen Diskurse zum Islam? in: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände. Folge 6, Frankfurt a.M, S. 250-259
- Shooman, Yasemin (2012): Das Zusammenspiel von Kultur, Religion, Ethnizität und Geschlecht im antimuslimischen Rassismus, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Jg. 62, Nr. 16/17, S. 53-57
- Theunert, Markus (2012): Männerpolitik(en): ein Rahmenkonzept, in: Theunert, Markus (Hg.): Männerpolitik. Was Jungen, Männer und Väter stark macht, Wiesbaden, S. 13-56
- Tunç, Michael (2018): Väterforschung und Väterarbeit in der Migrationsgesellschaft. Rassismuskritische und intersektionale Perspektiven, Wiesbaden: Springer VS
- Tunç, Michael (2019): Männlichkeiten und Islam. Kritiken und Transformationen, in: Horsch, Silvia/Kişi, Melahat/Klausning, Kathrin/Abdel-Rahman, Annett (Hg.): Der Islam und die Geschlechterfrage. Theologische, gesellschaftliche, historische und praktische Aspekte einer Debatte, Frankfurt am Main (u.a.), S. 39-80
- Volz, Rainer/Zulehner, Paul M. (2009): Männer in Bewegung. Zehn Jahre Männerentwicklung in Deutschland, Baden-Baden: Nomos
- Zulehner, Paul M./Steinmair-Pösel, Petra (2014): Gleichstellung in der Sackgasse? Frauen, Männer und die erschöpfte Familie von heute, Wien: Styria Premium

Homoerotik und Islam: Geschichte, Dichtung, Religion

von Andreas Ismail Mohr

In der Geschichte der islamischen Länder und Völker gibt es eine lange und auch sehr bekannte Tradition der Homoerotik, und zwar vor allem in der schönen Literatur. In unzähligen Geschichten und Gedichten über Liebe, Jugend und Schönheit aus der Feder meist männlicher Dichter werden Jünglinge und junge Männer gepriesen. Eines der bekanntesten Beispiele dafür ist der persische Dichter Muslihuddīn Sa'dī Schīrāzī („Saadi“) mit seinem „Rosengarten“ (*Gulistān*), einem der Meisterwerke der persischen Literatur (13. Jahrhundert n. Chr.). „Der Rosengarten“ war übrigens das erste Buch, das direkt aus dem Persischen ins Deutsche übersetzt wurde (Olearius, *Persianischer Rosenthal*, 1654). Das Kapitel „Über die Liebe und die Jugend“ enthält zahlreiche homoerotisch gefärbte Geschichten und Gedichte – berühmt ist das u. a. durch Sa'dīs Dichtung idealisierte Liebesverhältnis zweier historischer Personen des 10./11. Jahrhunderts, nämlich des Sultans Mahmūd von Ghazna in Afghanistan und seinem General und Liebblingssklaven Ayāz. Das Thema kommt in der persischen Literatur häufiger vor. Hier wird der König zum Sklaven seines Geliebten.

Für die meisten Muslime spielt heute in aller Regel nicht so sehr die Geschichte und die jahrhundertealte Dichtkunst oder der Blick in die Vergangenheit die Hauptrolle, sondern eher das, was die religiösen Normen aussagen, was „der Islam“ (als Religion) vorgibt, z. B. in Form von Geboten und Verboten. Hierbei sind die muslimischen Lehrer (Imame, Hodschas) und Gelehrten sowie religiöse Schriften maßgeblich, aber auch das in der Familie Gelernte oder – zunehmend – das, was man sich selber im Internet aneignet. Der Tenor all dieser Quellen und Autoritäten ist in Bezug auf Homosexualität im Allgemeinen eher negativ und ablehnend. „Homosexualität“ wird als verboten (*harām*) gebrandmarkt, wobei jedoch fast immer sexuelle Handlungen bzw. Geschlechtsverkehr gemeint sind. Auf die Homoerotik an sich, gleichgeschlechtliche Liebe und Freundschaft, wird nicht wirklich eingegangen. Als erforderliche Lebensform für Erwachsene gilt die Ehe von Mann und Frau. Dabei geben die religiösen Quellen nicht zwingend eine völlig negative Bewertung der Homosexualität an sich vor – im Koran wird sie nicht explizit benannt. Die Herleitung des Verbots männlichen homosexuellen Geschlechtsverkehrs (*liwāt* oder *lūtiyya*, „sodomia“ genannt) leitet man zwar

aus dem Koran ab, nämlich aus der Geschichte des Gottgesandten Lot (*Lūt*) und dem sündigen Volk (Sodom, *Sadūm*), das vernichtet wurde (die Geschichte kommt im Koran mehrfach vor, immer etwas anders erzählt, z. B. in Sure 54: 33-39, in Sure 11: 77-83 oder in Sure 7: 80-84), dennoch ist der Korantext nicht ganz eindeutig. Es gibt verschiedene Gründe dafür, die eher vage Andeutung eines „sinnlichen“ Vergehens in der Lot-Geschichte nicht mit „Homosexualität“ zu identifizieren, sondern eher mit Vergewaltigung und Unrecht. Die eigentliche Sünde des Volkes ist der Unglaube gegenüber dem Gottgesandten Lot. Im Koran gibt es jedoch noch eine andere Linie, die sich für das Thema fruchtbar machen lässt, nämlich folgende Verse im Koran in einer Passage über die „Zeichen“ (Wunder) Gottes in der Schöpfung:

„Zu Seinen Zeichen gehört, dass Er für euch Partner aus euch selber geschaffen hat, damit ihr bei ihnen Ruhe findet, und Er hat zwischen euch Liebe und Barmherzigkeit bewirkt. Darin sind fürwahr Zeichen für Leute, die nachdenken. Und zu Seinen Zeichen gehört die Schöpfung der Himmel und der Erde und die Verschiedenheit eurer Sprachen und Farben. Darin sind fürwahr Zeichen für die Wissenden.“ (Koran 30: 21-22)

Der Koranvers ist so formuliert, dass alle Personen männlich oder weiblich sein können. Das arabische Wort für „Partner“ (*azwādsch*) kann Männer oder Frauen bezeichnen, es bedeutet nicht notwendigerweise „Ehefrauen“ oder „Ehegattinnen“, wie die meisten deutschen Koranübersetzer schreiben. Aus einer auf den Koran zentrierten *theologischen und gläubigen Sicht* kann man also durchaus sagen, dass es der Essenz des Islams entspricht, jedem Menschen – auch dem schwulen Muslim und der lesbischen Muslima – eine grundsätzliche Anerkennung von Liebe und Partnerschaft zuzuerkennen. Wenn man es so *sieht*, ist auch für eine mann-männliche oder weib-weibliche Beziehung Platz im Islam – unter Muslimen, und somit *können* Islam und Homosexualität zusammengehen.

Homosexualität in islamisch geprägten Staaten

Die muslimischen Länder und Gebiete, unter denen einige den Islam als Staatsreligion beanspruchen (Afghanistan,

Mauretanien, Iran und Pakistan nennen sich sogar „Islamische Republik“), unterscheiden sich durchaus, was die rechtliche Situation von Homosexuellen angeht. In vielen Ländern steht – wie früher auch in Deutschland und fast überall in Europa – Sex zwischen Männern unter Strafe, doch nur wenige Länder sehen (theoretisch, in einigen Fällen auch praktisch) die Todesstrafe für durch Zeugen „bewiesenen“ homosexuellen Geschlechtsverkehr vor (Iran, Saudi-Arabien). Lesbische sexuelle Akte finden in den meisten Strafgesetzen keine Erwähnung, stehen aber z. B. im Iran unter Strafe. In vielen Ländern kümmern sich Staat und Recht entweder nicht um das erotische Privatleben der Menschen oder es gibt kein Verbot homosexueller Handlungen und Akte, so etwa in der Türkei und Ägypten. Wie aber das Beispiel Ägypten seit etwa 2000 deutlich zeigt, besteht auch in Ländern ohne offizielle Kriminalisierung der Homosexualität die Möglichkeit einer polizeilichen Verfolgung und Inhaftierung von (angeblichen) „Homosexuellen“, vor allem, weil das gesellschaftliche Klima sehr feindselig ist. Daher ist es verständlich, dass LGBTQ aus diesen Staaten ihre Heimat verlassen und hoffen, in Westeuropa Schutz zu finden. Dabei können die Betroffenen aufgrund der negativen Erfahrungen oder des starken Drucks, den sie erlebt haben, zu ihrer angestammten Kultur und Religion ein sehr negatives Verhältnis entwickeln. Vermutlich haben die meisten von ihnen nie gelernt, offen über religiöse Fragen nachzudenken oder innerislamisch zu debattieren.

Schwule und lesbische muslimische Lebenswelten in Deutschland

Im gegenwärtigen Klima hierzulande und in Europa, zwischen Gleichstellung unterschiedlicher sexueller Lebensweisen (LGBTQ), Antidiskriminierungsgesetzen, zunehmender Islamfeindlichkeit (oft als „Islamkritik“ getarnt) in Teilen der Politik und der Massenmedien und dem offenen Rassismus (nicht selten mit deutlicher Homophobie gepaart) von Teilen der Gesellschaft ist es *verdammt* schwierig für nichtheterosexuelle Musliminnen und Muslime, ihren persönlichen und religiösen Standpunkt zu finden, besonders, wenn sie auch von der Familie nicht in ihrer jeweiligen LGBTQ-Identität angenommen werden. Auch wenn muslimische Schwule, Lesben und Transgender inzwischen erstmals sichtbar geworden sind und sich vermehrt zu Wort melden, kann man nicht behaupten, dass sie im traditionellen („orthodoxen“ oder gar „fundamentalistischen“) islamischen Milieu, in muslimischen Organisationen und Gemeinschaften wirklich als solche akzeptiert werden. Man spricht doch lieber nicht darüber. Die wenigen muslimischen Gruppen, in denen die homosexuelle Orientierung

von Mitgliedern kein Problem darstellt oder in denen Schwule, Lesben und Transgender ausdrücklich willkommen sind, finden zwar manchmal mediale Beachtung, aber eine große Ausstrahlung haben sie trotzdem nicht. Ansätze zu einer modernen Koraninterpretation (*tafsīr*) sind allerdings vorhanden, besonders im englischsprachigen Bereich. Eine lesenswerte Stellungnahme zum Thema „Homosexualität im Islam“ ist das 2013 veröffentlichte Positionspapier des *Liberal-Islamischen Bundes*, der vielleicht einzigen muslimischen Organisation in Deutschland, die auch offene LGBTQ-Mitglieder hat. Es heißt darin mit Bezug auf die bereits oben erwähnte Geschichte des Gottgesandten Lot: „Eine homosexuelle Orientierung ist nach unserer Auffassung weder sündhaft noch krankhaft, sondern ein Teil der Vielfalt der Schöpfung, mit der Gott uns Menschen zum gegenseitigen Kennenlernen auffordert. Es ist die Auffassung des LIB e.V., dass es sich bei der im Quran [Koran] erwähnten Geschichte von Lot um eine Geschichte über sexuelle Gewalt und die Verletzung des Gastrechtes handelt. Dies geht nach unserem Dafürhalten deutlich aus den Versen 7:82, 11:78, 15: 68-71, 29: 29-33, 54: 36-37 hervor. Wollte man diese Geschichte auf die heutige Zeit anwenden, dann könnte sie als Lehre darüber dienen, wie in unserer Gesellschaft mit Gästen, Asylsuchenden etc. umgegangen werden sollte. Die im Quran evozierte Idee von dem Volksmob, der die Herausgabe unter Schutz stehender Gäste fordert, bietet dazu genügend aktuelle Assoziationsmöglichkeiten. Als Moralstück über einvernehmliche Sexualität und Liebesbeziehungen taugt diese Geschichte jedoch mit Sicherheit nicht. Sie steht in keinsten Weise in einem solchen Kontext“ (Liberal-Islamischer Bund 2013, 1-2).

Andreas Ismail Mohr wurde 1964 in Karlsruhe geboren. Inzwischen lebt er in Berlin und arbeitet als Islamwissenschaftler. Zu erreichen ist er unter der E-Mail-Adresse ismailmohr@web.de.

Literatur

- Bauer, Thomas (2011): Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen. [Hier besonders das Kapitel „Die Ambiguität der Lust“, S. 268-311]
- Bauer, Thomas (2013): „Islam und »Homosexualität«“, in: Bauer, Thomas/Höcker, Berthold/ Homolka, Walter/Mertes, Klaus: Religion und Homosexualität. Aktuelle Positionen, Göttingen: Wallstein Verlag, S. 71-89; S. 98-100
- Klauda, Georg (2008): Die Vertreibung aus dem Serail. Europa und die Heteronormalisierung der islamischen Welt, Hamburg: Verlag Männerschwarm

Kugle, Scott Siraj al-Haqq (2010): Homosexuality in Islam. Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims, Oxford: Oneworld Publications

Liberal-Islamischer Bund (2013): „Homosexualität im Islam“, Positionspapier des Liberal-Islamischen Bundes e. V., 2013, <https://lib-ev.jimdo.com/positionspapiere>, letzter Aufruf: 18.11.2019

Mohr, Andreas Ismail (2019): Islam und Homosexualität – eine differenzierte Betrachtung, www.ismailmohr.de/islam_und_homosexualitaet_2019.pdf, letzter Aufruf: 18.11.2019

Mohr, Andreas Ismail (2007): Ein schwieriges Verhältnis: Homosexualität und Islam – Was sagt der Koran dazu?, www.ismailmohr.de/islam_homo2.html, letzter Aufruf: 18.11.2019

Sa'dī, Muslih ad-Dīn (1982): Der Rosengarten. Auf Grund der Übersetzung von Karl Heinrich Graf neu bearbeitet und herausgegeben von Dieter Bellmann. Bremen: Carl Schünemann Verlag [Gulistān]

Waltter, Klaus Amin (2014): Islam und Homosexualität im Qur'ân und der Hadīt-Literatur. – Teil 1. Der Qur'ân. – Teil 2. Hadīt-Literatur: Die Überlieferungen. – Teil 3. Hadīt-Wissenschaft: Überlieferer und Sammlungen, Hamburg: tredition [Umfangreiches Dokumentationswerk, 860 DIN-A4-Seiten]

Neutralitätsgesetze im öffentlichen Dienst

von Sarah Jadwiga Jahn

1. Einführung

Am 12. Januar 2018 veröffentlichte „Cicero. Das Magazin für politische Kultur“ einen Artikel mit der Überschrift „Streit um Neutralitätsgesetz – Nicht ohne mein Kopftuch“ (Balcerowiak 12.01.2018). Der von Rainer Balcerowiak verfasste Artikel beschäftigt sich mit aktuellen gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen zum Neutralitätsgesetz des Landes Berlin. Das seit dem 9. Februar 2005 geltende Gesetz verbietet „Beamtinnen und Beamte, die im Bereich der Rechtspflege, des Justizvollzugs oder der Polizei beschäftigt sind“ (§ 1) sowie „Lehrkräfte[n] und andere[n] Beschäftigte[n] mit pädagogischem Auftrag in den öffentlichen Schulen nach dem Schulgesetz“ (§ 2) das Tragen von „sichtbaren religiösen oder weltanschaulichen Symbole[n]“ (VerfArt29G BE 2005).

Bündnis 90/Die Grünen und Die Linke fordern in der Auseinandersetzung die Aufhebung des Verbots. Kernargumente sind, dass das Gesetz dem Diskriminierungsverbot und Gleichstellungsgrundsatz im Grundgesetz widerspräche und zudem integrationshemmend sei. Auch müsse eine multireligiöse Gesellschaft sichtbare Religionen und Weltanschauungen im öffentlichen Dienst aushalten. Die Befürworter*innen des Verbots verstehen die Neutralität des Staates als klare Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum, so dass Vertreter*innen des Staates in öffentlichen Räumen religiös und weltanschaulich neutral auftreten müssen. Sie sehen in dem Verbot keine Diskriminierung, da das Gesetz für alle Religionen und Weltanschauungen gleichermaßen gelte. Befürworter*innen des Verbots finden sich auch unter den Berliner Lehrer*innen und Vertreter*innen der liberalen Muslime und Alevit*innen. Sie verspre-

chen sich hierdurch weniger Konflikte in öffentlichen Einrichtungen und das Vermeiden von interreligiösen Diskriminierungserfahrungen.

Der Überblick der Argumente zeigt, dass es hier um mehr als nur das Rechtsverständnis von staatlicher Neutralität geht. Es geht auch um die Frage, wie eine plurale Gesellschaft mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt umgeht. Pluralität meint hier schlicht das Vorhandensein verschiedener religiöser und weltanschaulicher Traditionen, die auch in sich vielfältig sind und auch ganz unterschiedlich gelebt und verstanden werden können. In einer pluralen Gesellschaft gibt es nicht „die Muslime“ oder „den Christen“. Es gibt unterschiedliche Ausprägungen und Lebensweisen, die rechtlich und politisch gleichbehandelt und gesellschaftlich anerkannt sein sollten. „Staatliche Neutralität“ ist hierbei eine von drei Säulen, um diese Gleichbehandlung zu gewährleisten: Die erste Säule proklamiert religiöse und weltanschauliche Religionsfreiheit positiv wie negativ (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG). Das heißt, in Deutschland können wir einer Religion und Weltanschauung unserer Wahl angehören, müssen dies aber auch nicht. Die Trennung von Staat und Religion ist die zweite Säule (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 1 WRV). Das Paritäts- und Neutralitätsgebot des Staates gegenüber allen Religions- und Weltanschauungen sowie den daraus resultierenden Gemeinschaften (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV) bildet die dritte Säule.

Die drei Säulen sind das normative und rechtlich bindende Arrangement zum Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt. Sie geben jedoch nur den Rahmen vor, in dem sich Staat, Mitglieder und Organisationen der Zivilgesellschaft sowie Religions- und Weltanschau-

ungsgemeinschaften zu verhalten haben (Unruh 2009, 25). Dieses „weltliche Rahmenrecht“ (Heckel 2004, 307) resultiert aus der Prämisse des Staates, gegenüber Religionen und Weltanschauungen neutral zu sein (Art. 140 GG i. V. m. 137 WRV (Weimarer Reichsverfassung)). Der Staat muss die sich dadurch ergebende Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) schützen, aber auch Schranken setzen, damit andere Grundrechte wie das Gleichbehandlungsgebot (Art. 3 GG) nicht beeinträchtigt werden.

Die Balance zwischen Schranken und Freiheit gilt es in der Rechtspraxis umzusetzen. Dabei ist der von Heckel benannte Rahmen mit dem jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Kontext zu füllen. Dies betrifft nicht nur die jeweilige Zweckbindung in staatlichen Einrichtungen wie Schule (Bildung und Erziehung) und Strafvollzug (Resozialisierung und Sicherheit). Zu fragen ist auch, was konkret unter „Religion“ verstanden wird. Das von dem ehemaligen Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde geprägte Diktum: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist [...]“ (Böckenförde 1976, 60) spielt dabei eine zentrale Rolle. Zwar muss der Staat gegenüber „Religion“ neutral sein. Allerdings muss gerade in der (staatlichen) Praxis definiert werden, was „Religion“ ist, um entscheiden zu können, ob ein Anspruch im Sinne der Religionsfreiheit geltend gemacht werden kann oder nicht. Auch ist insbesondere in staatlichen Aufgabenbereichen wie Schulen, Strafvollzugseinrichtungen und kommunalen Einrichtungen zu entscheiden, wie mit unterschiedlichen Bedarfen der Zivilgesellschaft unter Berücksichtigung des Gleichheitsgrundsatzes umgegangen wird, zum Beispiel konfessionsgebundener Unterricht in Schulen oder Seelsorge im Strafvollzug als Angebot einer Religionsgemeinschaft, aber auch das Tragen von religiösen Zeichen am Arbeitsplatz, die Inanspruchnahme von religiösen Feiertagen, Rücksicht auf bestimmte Riten und religiöse Vorschriften im Gesundheitswesen, bei der Bestattung u.v.m., Zu fragen ist also wie „staatliche Neutralität“ in der Praxis des öffentlichen Diensts im gesetzten rechtlichen Rahmen überhaupt stattfinden kann.

2. „Staatliche Neutralität“ im Praxistest: Christliche Normalität und Exotisierung des Islamischen?

„Staatliche Neutralität“ findet in einem gesellschaftlichen Kontext statt, der soziodemographisch, politisch, historisch und kulturell geprägt ist. Diese Prägungen finden sich im Umgang mit religiöser und weltanschauli-

cher Vielfalt wieder. Die Rechtswissenschaftlerin Wiebke Hennig spricht in diesem Zusammenhang von „struktureller Christianisierung“ (Hennig 2010, 99) und meint, dass in einem historisch mehrheitlich christlich geprägten Kontext relevante Begrifflichkeiten wie Religionsgemeinschaft oder Seelsorge weiterhin in ihrem ursprünglichen Verständnis angewandt werden. Wird also „christliche Religion“ als Normalität verstanden und haben neuere religiöse Traditionen wie im Islam einen Exotenstatus? Vollzieht sich also die Definitionsmacht über Religion aus der Perspektive einer vermeintlichen Mehrheit gegenüber einer Minderheit?

In der Praxis zeigt sich, dass dieser Ansatz nicht ausreichend ist, um den Umgang staatlicher Einrichtungen mit „dem Islam“ (hier verstanden als Sammelbegriff für unterschiedliche Traditionen und Bedürfnisse von Gläubigen gegenüber staatlichen Einrichtungen) zu erklären. Dies zeigt allein die unterschiedliche Rechtsprechung zum Kopftuch als sichtbar „religiöses“ Symbol (vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2018). Zentral ist jeweils die Frage wie „Religion“ verstanden wird und was als „Religion“ definiert wird: Die Frage nach dem „wie“ adressiert z. B. die gesellschaftliche Wirkung: Wird „Religion“ als Konfliktfaktor oder Integrationsfaktor verstanden? Die Frage nach dem „was“ adressiert Zuschreibungs- und Abgrenzungsprozesse, z. B. gegenüber Kultur, Ethnie und Sozialität, sowie das grundsätzliche Verständnis darüber, was als „religiös“ gilt.

2.1 „Staatliche Neutralität“ im Strafvollzug

Im Strafvollzug gilt der rechtliche Rahmen durch das Strafvollzugsgesetz des Bundes und die Strafvollzugsgesetze der Länder. Bislang sind in Deutschland noch keine Rechtsfragen zum Tragen religiöser Symbole seitens des Personals aufgetreten. „Staatliche Neutralität“ ist vom Rahmen her gewährleistet. Schranken werden allerdings in der Zuschreibung und Wirkung von „Religion“ sichtbar: Aktuelle Auseinandersetzungen in Bezug auf „den Islam“ beziehen sich auf die Möglichkeiten für Insass*innen Religion zu praktizieren (z. B. Fasten, gemeinschaftliches Beten und der Besitz von Gebetsketten und -teppichen sowie der Bezug religiöser Literatur) und religiöse Betreuung durch einen Imam zu erhalten. Des Weiteren wird seitens einiger Anstaltsleitungen und Justizministerien diskutiert, inwiefern islamische Seelsorge eine radikalierungspräventive Wirkung entfalten kann (u. a. Deutsche Islam Konferenz 2017, Hollenbach 2015, Meyer 2018).

Eigene Forschungen zeigen deutlich, dass das Gewährleisten religiöser Praxis stark von Zuschreibungsprozessen

sen geprägt ist (u. a. Jahn 2016, 2017). Diese verlaufen im Strafvollzug nicht nur entlang der Unterscheidung religiös/nicht-religiös, sondern auch entlang der Frage, ob es sich hier um einen legitimen oder nicht legitimen Bedarf im Sinne einer theologischen Auslegung handelt: Wird der Gegenstand für eine religiöse Praxis benötigt oder nicht? Was sind die genauen Glaubensvorschriften in Bezug auf Fasten und Beten? – Vergleichbar mit der dogmatischen Gesetzesauslegung im öffentlichen Recht wird hier mit religiösen Texten, vornehmlich dem Koran, verfahren. Die Auslegung wird teilweise vom Anstaltspersonal, aber auch unter Einbeziehung von „Expert*innen“ der katholischen und evangelischen Kirchen vollzogen. Zusätzlich zum religiösen Verständnis wird unter Berücksichtigung strafvollzuglicher Aufgaben und den darauf resultierenden Bedingungen für den Anstaltsalltag entschieden, inwiefern der jeweilige religiöse Bedarf eine sicherheits- und ordnungsrelevante Wirkung entfalten kann. Ausgehend von den genannten Entscheidungsprozessen ist zu beobachten, dass die Verfahren im Umgang mit individuellen religiösen Bedürfnissen der Insassen in den Anstalten gleich sind, die Entscheidungen und Begründungen in den einzelnen Anstalten aber, je nach Bewertung unterschiedlich ausfallen. Die Abbildung verdeutlicht dies anhand von drei untersuchten Anstalten.

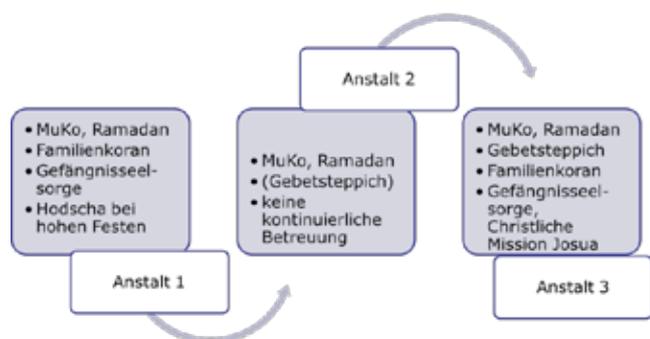


Abbildung 1: Unterschiedliche Zuschreibungen (vgl. Jahn 2016, 2017), MuKo=Muslimische Kost

Grundlegend problematisch ist die Betreuung durch einen Imam, da dieser Bedarf vor allem durch ehrenamtliche Arbeit abgedeckt wird. Die staatlichen Rahmenbedingungen für kontinuierliche Angebote sind noch weitgehend ungeklärt, so dass es bislang nur Modellversuche in einigen Anstalten gibt. Auch innerhalb islamischer Organisationen finden erst langsam Professionalisierungsprozesse hin zu einem Seelsorgeverständnis und einer Seelsorgeausbildung statt (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2017). In manchen Anstalten kommen ehrenamtliche oder nebenamtliche Imame zum Freitagsgebet in die Anstalten. In anderen Anstalten wird auch auf Angebote der christlichen Gefängnisseelsorge oder

auf ehrenamtlich arbeitende evangelikale Gruppen verwiesen. Unterschiedlich ausgelegt wird die Frage, ob ein Gebetsteppich erlaubt wird. In manchen Anstalten ist der Besitz möglich, in manchen wird er aus Sicherheitsbedenken nicht gewährt und in anderen Anstalten wird erläutert, dass ein Teppich aus religiösen Gründen nicht notwendig sei. Ähnlich verhält es sich bei dem Familienkoran in arabischer Schrift: Manche Anstalten lassen ihn zu, andere nicht, beispielsweise aus Sicherheitsbedenken bzgl. der arabischen Sprache (vor allem, wenn es keine Muttersprachler*innen unter den Bediensteten gibt, die einschätzen können, ob es sich um eine handelsübliche Ausgabe oder um eine Sonderausgabe handelt, die vor allem in salafistischen Kreisen verbreitet wird) oder weil es deutschsprachige Übersetzungen in der anstaltseigenen Bibliothek gibt. Unproblematisch sind in allen Anstalten die „Muslimische Kost“ (MuKo) sowie das Fasten zum Ramadan. Beide Bedarfe werden als legitim und vereinbar mit den strafvollzuglichen Bedingungen eingeordnet.

Anders verhält es sich bei der Frage, inwiefern islamische Seelsorge eine radikalierungspräventive Wirkung entfalten kann und ob islamische Seelsorge hierfür eine staatlich zugewiesene Aufgabe im Strafvollzugssystem übernehmen soll. Hierdurch wird das Verständnis „staatlicher Neutralität“ grundlegend angefragt, indem eine religiöse Praxis zugunsten staatlicher Aufgaben funktionalisiert und grundlegend in die Selbstorganisation religiöser Gemeinschaften eingegriffen wird. Auch würde dies eine Ungleichbehandlung bedeuten, da evangelische und katholische Gefängnisseelsorge hier keiner Zweckbindung unterliegen.

2.2 „Staatliche Neutralität“ in der kommunalen Verwaltung

In der kommunalen Verwaltung gilt der rechtliche Rahmen ebenso. Allerdings stellen sich hier die Herausforderungen für „staatliche Neutralität“ in besonderer Weise. Kommunale Verwaltungen organisieren das zivilgesellschaftliche Zusammenleben vor Ort. Sie sind Exekutivorgane des Staates und unterliegen durch das föderale Gefüge den rechtlichen Rahmenbedingungen des jeweiligen Bundeslandes. Sie sind Schnittstellen, da sie als Teil der öffentlichen Verwaltung staatliche Repräsentationsfunktion haben und Verfassungswerte verkörpern. Sie müssen sich aber auch den dynamischen Wandlungsprozessen des gesellschaftlichen Zusammenlebens vor Ort anpassen, um ihre Aufgaben in Selbstverwaltung erfüllen zu können (Bogumil, Holtkamp 2013, 15-20). Die Schnittstellenfunktion wird so zur immanenten Herausforderung im „neutralen“ Um-

gang mit Vielfalt. Hinzu kommt, dass Kommunen vielfältige Bereiche des Zusammenlebens vor Ort organisieren, vom Bauamt, über das Schul-, Ordnungs- und Gesundheitsamt und viele mehr. Entsprechend gibt es hier unterschiedliche Zweckbindungen und auch unterschiedliche Bedarfe. Auch spielt das Tragen sichtbarer religiöser und weltanschaulicher Symbole durchaus eine Rolle, zum Beispiel bei Lehrkräften (vgl. 2.3), aber auch bei Erzieherinnen in kommunalen Kindertagesstätten (LAG Stuttgart, Urteil vom 19.06.2009 – 7 Sa 84/08).

Neben der scheinbar sichtbaren „Religion“ stellt sich auch in der kommunalen Praxis die Frage nach der Wahrnehmung und dem Verständnis von „Religion“. Im Rahmen eigener Forschung (u. a. Jahn 2019) wird deutlich, dass das Verständnis von „Religion“ vom spezifischen professionellen Umfeld aus Erfahrungswissen heraus entsteht. Das kann der spezifische Ort sein wie bei der Kindertagesstätte, die spezifische Funktion wie bei der Umsetzung bestimmter Verwaltungsentscheide oder auch bei Dienstleistungsgesprächen mit Bürger*innen und Kund*innen sowie dem Umgang mit Kolleg*innen. Die folgenden Zitate verdeutlichen die Annahme; so führt eine Beschäftigte aus dem Bereich Finanzverwaltung, Verwaltung für öffentliche Einrichtungen, Wirtschaft und Verkehr aus:

„Das letzte Mal, dass ich bei der Arbeit Berührungspunkte mit Religion hatte, war erst vor wenigen Wochen: Wir hatten eine Muslima als Praktikantin hier, die sich durch ihre Kleidung (Kopftuch) als Muslima ‚outete‘. Gewöhnungsbedürftig war für die männliche Belegschaft ihre Weigerung, Männer mit Handschlag zu begrüßen. Als ich sie zu einer Veranstaltung mit Unternehmern mitnahm, kam das etwas seltsam über. Ähnliche Erfahrungen mache ich öfter mal.“ (Fall 15)

Während bei dem oberen Zitat der Religionszugehörigkeit ein bestimmtes Verhalten zugeschrieben wird, wird bei dem unteren Zitat der Migrationshintergrund mit Religion synonym verwendet. So erläutert eine Beschäftigte aus dem Bereich Rechts- Sicherheits- und Ordnungsverwaltung:

„Ausländische Bürgerinnen und Bürger argumentieren mit religiösen Gründen gegen notwendige Bedingungen.“ (Fall 33)

Unabhängig von der professionellen Prägung, werden aber auch zwei Religionsdiskurse deutlich, die gesell-

schaftlich geprägt sind (vgl. Jahn 2019, 265-266): der ethnisch geprägte Religionsdiskurs und der *gender* geprägte Religionsdiskurs. Beide Diskurse beziehen sich nicht auf „Religion“ allgemein, sondern besonders oft auf den Islam bzw. auf Muslime, hier insbesondere auf Frauen und Menschen mit Migrationshintergrund. Für diese Annahme sprechen auch aktuelle Untersuchungen über die Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt. So hat die Arbeitsgruppe um den Soziologen Detlef Pollack in einer Studie zur Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Deutschland und Europa herausgefunden, „[...] dass die Deutschen gegenüber dem Phänomen der wachsenden religiösen Pluralität deutlich kritischer eingestellt sind als die Bürger in den anderen befragten Nationen“ (Pollack u.a. 2014, 16). Als ein Grund hierfür wird die Zuschreibung von negativen Eigenschaften genannt. So wird der Islam vor allem mit der „Benachteiligung der Frau, Fanatismus, Gewaltbereitschaft sowie, wenn auch etwas weniger häufig, mit Engstirnigkeit“ (Pollack u.a. 2014, 21) assoziiert. Die Ergebnisse zur Wahrnehmung „des Islam“ in der Stadtverwaltung sind also nicht ausschließlich institutionenspezifisch oder professionssoziologisch zu verstehen. Sie unterstreichen den spezifischen Forschungsstand zu Religion, Migration und Gender in Bezug auf die Wahrnehmung „des Islam“ in der Gesellschaft (vgl. Lutz/Amelina 2017; Kleff/Seidel 2016, 1-5; Hafez/Schmid 2015; Pollack 2013). Jedoch wird durch die Funktion der Zuschreibenden ein Handlungsdruck deutlich, da Beschäftigte einer Stadtverwaltung mit „Religion“ neutral umgehen sollten.

2.3 Sichtbare „religiöse“ Symbole als Herausforderung? Das Kopftuch in der Schule

Ein Sonderfall im Umgang kommunaler Verwaltung mit „Religion“ ist das Kopftuch. Bereits im vorhergehenden Abschnitt wurde deutlich, dass Zuschreibungsprozesse auch unabhängig von der scheinbar sichtbaren Religion Verwaltungshandeln prägen. Am Beispiel des Kopftuchs in der Schule werden Zuschreibungsprozesse noch deutlicher, da hier nicht individuelle Wahrnehmungen das Verwaltungshandeln prägen, sondern rechtlich definiert wird, dass das Kopftuch ein religiöses Symbol ist, zu dem sich ein Staat zu verhalten hat, insbesondere wenn es sich um staatliche Hoheitsgebiete wie die Schule handelt.

In Deutschland fängt der „Kopftuchstreit“ mit Fereshta Ludin an, die 1997 vom Stuttgarter Oberschulamt als Referendarin abgelehnt wird, weil das Kopftuch eine ideologische Aussagekraft habe (Berghahn/Rostock 2009, 9-10). Ludins Rechtsstreit endet vor dem Bundesverfassungsgericht, das ihr zwar Recht gibt, die Kompetenz für

nähere Regelungen aber an die Bundesländer delegiert (BVerfGE 108 vom 24.09.2003). Entsprechend gelten in Deutschland unterschiedliche Regelungen (Berghahn/Rostock 2009, 18). Berghahn hebt für Deutschland vor allem die föderale Kompetenz der Bundesländer hervor, die mal laizistisch, mal christlich-abendländisch argumentieren und „die Prinzipien der pluralistischen Einwanderungsgesellschaft bisher wenig verinnerlicht haben“ (ebd., 61). Wie unterschiedlich die Auslegung „staatlicher Neutralität“ sein kann, zeigt auch ein Blick in die deutschsprachigen Nachbarländer: In der Schweiz dürfen Schülerinnen Kopftuch tragen, Lehrerinnen nach dem Urteil des Bundesgerichts von 1997 jedoch nicht (BGE 123 I 296 vom 12.11.1997). Das Kopftuchverbot für Lehrerinnen in der Schweiz wurde von dem Bundesgericht damit begründet, dass der Staat das Erziehungsrecht der Eltern zu schützen und die Lehrerin die Neutralitätshaltung des Staates zu repräsentieren habe. In dieser Argumentation wurde das Kopftuch als „stark religiöses Symbol“ definiert, dass die individuelle Einstellung der Lehrerin repräsentiere (Wytttenbach 2009, 110-111). In Österreich wiederum haben Lehrerinnen und Schülerinnen das Recht Kopftuch zu tragen, da es als Ausdruck individueller Glaubensfreiheit angesehen wird (ebd., 17). Jüngst wurde allerdings im Bundesrat beschlossen, dass Kinder an Volksschulen kein Kopftuch tragen dürfen (Parlamentskorrespondenz Nr. 605 vom 29. Mai 2019).

Interessant am Kopftuch ist, dass es in Rechtsprechung und Politik als zwingend religiöses Symbol verhandelt wird, da es eine vermeintliche Einstellung der Trägerin sichtbar mache, die in der Wirkung als nicht vereinbar mit staatlicher Neutralität verstanden wird. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts der Bundesrepublik Deutschland vom 27. Januar 2015 (1 BvR 471/10) relativiert diese Aussage zwar, indem nicht von einer vermeintlichen, sondern von einer tatsächlichen Wirkung ausgegangen wird. Entsprechend muss die jeweilige Gesetzgebung in den Ländern angepasst werden. Der Staat ist nun vielmehr in der Nachweispflicht, um zu begründen, ob „[...] aufgrund substantieller Konfliktlagen über das richtige religiöse Verhalten bereichsspezifisch die Schwelle zu einer hinreichend konkreten Gefährdung oder Störung des Schulfriedens oder der staatlichen Neutralität in einer beachtlichen Zahl von Fällen erreicht [...]“ (ebd.) ist. Erst dann „[...] kann ein verfassungsrechtlich anzuerkennendes Bedürfnis bestehen, religiöse Bekundungen durch das äußere Erscheinungsbild nicht erst im konkreten Einzelfall, sondern etwa für bestimmte Schulen oder Schulbezirke über eine gewisse Zeit auch allgemeiner zu unterbinden“ (ebd.).

3. „Staatliche Neutralität“ als Herausforderung für eine plurale Gesellschaft?

Ist also „staatliche Neutralität“ eine Herausforderung für eine plurale Gesellschaft und stellen Neutralitätsgesetze für den öffentlichen Dienst einen angemessenen Umgang mit Religion dar?

Generell kann festgehalten werden, dass Gesetze qua Definition eine Möglichkeit des Staates zur Regulierung gesellschaftlicher Phänomene sein können. Sie sind vor allem eine Möglichkeit föderale Schwerpunkte im Umgang mit „Religion“ und im Verständnis von „staatlicher Neutralität“ zu setzen. Im Berliner Fall wurde ein Gesetz verabschiedet, um ein exklusiv laizistisch geprägtes Verständnis zu unterstreichen. Religion wird hier als ein Konfliktfaktor verstanden, den es zu vermeiden gilt. In Nordrhein-Westfalen wiederum sind Initiativen über ein Neutralitätsgesetz vorerst verebbt. Für die Schule gilt weiterhin das Schulgesetz mit einem inklusiv und religiös-tolerant geprägtem Verständnis. „Religion“ wird als Integrationsfaktor verstanden, den es zu unterstützen gilt. So heißt es: „Die Schule ist ein Raum religiöser wie weltanschaulicher Freiheit. Sie wahrt Offenheit und Toleranz gegenüber den unterschiedlichen religiösen, weltanschaulichen und politischen Überzeugungen und Wertvorstellungen. Sie achtet den Grundsatz der Gleichberechtigung der Geschlechter und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin. Sie vermeidet alles, was die Empfindungen anders Denkender verletzen könnte. Schülerinnen und Schüler dürfen nicht einseitig beeinflusst werden.“ (§ 2 Absatz 7 SchulG NRW)

Berlin und Nordrhein-Westfalen stehen stellvertretend für zwei unterschiedliche Antworten im Umgang mit religiöser Vielfalt in einer pluralen Gesellschaft. Es stellt sich die Frage, ob eine strikte Trennung zu weniger Konflikten und Vermeidung von Diskriminierung führt oder eine tolerante und offene Haltung gegenüber konkreter sowie scheinbar sichtbarer Religion. Die medial berichteten Fälle zu religiösem Mobbing in Berliner Schulen zeigen, dass ein Gesetz allein nicht ausreichen kann, um Konflikte zu vermeiden (u. a. Klesmann 27.03.2018; van Laak 27.06.2018). Auch die Ausführungen zur Rechtspraxis im Strafvollzug und in der kommunalen Verwaltung machen deutlich, dass Zuschreibungsprozesse den Umgang mit „Religion“ auch unabhängig vom Rechtstext prägen. Zuschreibungsprozesse sind wertend und stärker gesellschaftlich als rechtlich geprägt. Entsprechend ist zu fragen wie Zuschreibungsprozesse aktiv gestaltet werden können, um „staatliche Neutralität“ zu gewährleisten. „Staatliche Neutralität“ ist also

keine Herausforderung für eine plurale Gesellschaft. Vielmehr ist die plurale Gesellschaft eine Herausforderung für „staatliche Neutralität“.

Sarah Jadwiga Jahn ist hauptamtliche Dozentin an der Fachhochschule für öffentliche Verwaltung NRW und lehrt in den Bachelorstudiengängen Polizeivollzugsdienst und Kommunale Verwaltung Interkulturelle Kompetenz, Training sozialer Kompetenzen, Ethik, empirische Sozialforschung und Soziologie. Jahn forscht zur Regulierung religiöser Vielfalt in öffentlichen Einrichtungen und bietet Vorträge, Weiterbildungen und Trainings zum Umgang mit religiöser Vielfalt an.

Literaturverzeichnis

- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (September 2018): Ausgewählte Entscheidungen deutscher Gerichte zum Antidiskriminierungsrecht, Berlin
- Balcerowiak, Rainer (12.01.2018): Streit um Neutralitätsgesetz – Nicht ohne mein Kopftuch, in: Cicero, www.cicero.de/innenpolitik/streit-neutralitaetsgesetz-kopftuch-lehrerinnen-berlin, letzter Aufruf: 28.05.2019
- Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (2009): Der Stoff aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Bielefeld: Transcript
- Böckenförde, Ernst Wolfgang (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bogumil, Jörg/Holtkamp, Lars (2013): Kommunalpolitik und Kommunalverwaltung. Eine praxisorientierte Einführung (Schriftenreihe der BpB, Bd. 1329), Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung
- Deutsche Islam Konferenz (2017): Abschlussdokument „Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen als Thema der DIK“, www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/LenkungsausschussPlenum/20170314-la-3-abschlussdokument-seelsorge.html, letzter Aufruf: 31.05.2019
- Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina (2015): Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung
- Heckel, Martin (2004): Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Tübingen: Mohr Siebeck
- Hennig, Wiebke (2010): Muslimische Gemeinschaften im Religionsverfassungsrecht: die Kooperation des Staates mit muslimischen Gemeinschaften im Lichte der Religionsfreiheit, der Gleichheitssätze und des Verbots der Staatskirche (Schriften zum Religionsrecht, Bd. 1), Baden-Baden: Nomos
- Hollenbach, Michael (2015): Muslimische Gefängnis-Seelsorge. Was Imame in deutschen Haftanstalten bewirken können, in: Deutschlandfunk, www.deutschlandfunk.de/muslimische-gefaengnis-seelsorge-was-imame-in-deutschen.886.de.html?dram:article_id=329750, letzter Aufruf: 31.05.2019
- Jahn, Sarah J. (2016): Religiöse Vielfalt als Handlungsfeld im Justizvollzug, in: Frank Neubacher (Hg.): Krise-Kriminalität-Kriminologie (Neue Kriminologische Schriftenreihe der Kriminologischen Gesellschaft e.V.; Bd. 116), Mönchengladbach, S. 267-279
- Jahn, Sarah J. (2017): Götter hinter Gittern. Die Religionsfreiheit im Strafvollzug der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt am Main: Campus
- Jahn, Sarah J. (2019): Fit in religiöser Vielfalt? Differenzsensible Erwachsenenbildung in der kommunalen Verwaltung, in: Oberlechner, Manfred /Gmainer-Pranzl, Franz/Koch, Anne (Hg.), Religion bildet. Diversität, Pluralität, Säkularität in der Wissensgesellschaft, Baden-Baden, S. 253-270
- Kleff, Sanem; Seidel, Eberhard (2016): Geschlechterrollen und Migration, in: Sanem Kleff/ Seidel, Eberhard/Toprak, Ahmet (Hg.), Gender & Islam in Deutschland, Berlin, S. 1-5
- Klesmann, Martin (27.03.2018): Religiöses Mobbing Schreiben des Schulleiters sorgt für Irritation, in: Berliner Zeitung, www.berliner-zeitung.de/berlin/religioeses-mobbing-schreiben-des-schulleiters-sorgt-fuer-irritation-29934958, letzter Aufruf: 31.05.2019
- Lutz, Helma/Amelina, Anna (2017): Gender, Migration, Transnationalisierung. Eine intersektionelle Einführung, Bielefeld: Transcript
- Meyer, Husamuddin (2017): Gefängnisse als Orte der Radikalisierung – und der Prävention?, in: Jana Kärgel (Hg.): „Sie haben keinen Plan B“. Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr – zwischen Prävention und Intervention (Schriftenreihe der BpB, Bd. 10151), Bonn, S. 346-360
- Pollack, Detlef (2013): Öffentliche Wahrnehmung des Islam in Deutschland, in: Dirk Halm/Hendrik Meyer (Hg.), Islam und die deutsche Gesellschaft, Wiesbaden, S. 89-118
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Friedrichs, Nils/Yendell, Alexander (Hg.) (2014): Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Wiesbaden: Springer VS
- Unruh, Peter (2009): Religionsverfassungsrecht, Baden-Baden: Nomos
- van Laack, Claudia (27.06.2018): Religiöses Mobbing. Neuer Fall an Berliner Schule, in: Deutschlandfunk, www.deutschlandfunk.de/religioeses-mobbing-neuer-fall-an-berliner-schule.680.de.html?dram:article_id=421437, letzter Aufruf: 31.05.2019
- Wyttenbach, Judith (2009): Das Kopftuch in der Schweiz: zwischen religiöser Neutralität des Staates, Religionsfreiheit und Diskriminierungsverbot, in: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hg.), Der Stoff aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Bielefeld, S. 110-111

Über Inklusion und Verbote: Die Herausforderungen der pluralisierten deutschen Gesellschaft

von Elif Köroglu

In den letzten Jahrzehnten wird die deutsche Gesellschaft von zunehmender religiöser und kultureller Pluralität geprägt, worauf sich sowohl der Staat als auch die Religionsgemeinschaften einstellen müssen. Die neue religiöse Vielfalt erfordert ein hohes Maß an Kooperation zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften. Das Spektrum des religiösen Pluralismus beruht vor allem auf der Einwanderung von Muslim*innen, sodass in diesem Zusammenhang immer wieder Debatten über den Islam und seine politische und gesellschaftliche Rolle aufkommen. So gab es in den vergangenen Jahren verschiedene Kontroversen um die Beschneidung jüdischer und muslimischer männlicher Neugeborener und Jungen, das Kopftuch von muslimischen Frauen im öffentlichen Dienst oder das Schächten von Tieren. Dieser Beitrag befasst sich mit der zentralen Frage der Diskurse: Wie sollen liberale Demokratien mit der Wertevielfalt umgehen, die durch die Präsenz nationaler und eingewanderter Minderheitengruppen entstanden ist? In der aktuellen Debatte geht es um ein mögliches Kopftuchverbot für Mädchen im Grundschulalter. Dabei geht es vor allem um die Fragen der Kinderrechte und Elternrechte sowie staatlicher Eingriffsrechte. Auch ist es von großer Relevanz, den „dominanten Diskurs“ um die Kopftuchdebatte zu analysieren.

Aktuelle Debatte um das Kopftuch

Seit dem Österreich ein Kopftuchverbot für Grundschülerinnen einführte, wurde die Kopftuchdebatte in Deutschland erneut aufgegriffen. Die nordrhein-westfälische Integrationsstaatssekretärin Serap Güler, der Minister für Integration Joachim Stamp, Ministerpräsident Armin Laschet sowie der Präsident des Deutschen Lehrerverbandes, Heinz-Peter Meidinger, sprechen sich für ein Kopftuchverbot für Grundschüler*innen aus.

In der Altersgruppe unter zehn Jahren tragen 2,9% der muslimischen Mädchen ein Kopftuch. Dies ergab eine Studie des damaligen Ministeriums für Arbeit, Integration und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen „Muslimisches Leben in Nordrhein-Westfalen“ im Jahr 2010 (MAIS NRW 2010).

Die Studie belegt, dass zwischen dem Alter und dem Anteil der muslimischen Frauen, die ein Kopftuch tragen,

eine Interdependenz besteht. So nimmt die Zahl kopftuchtragender Frauen mit zunehmendem Alter zu. Die Fraktion der Grünen im NRW-Landtag fragte aktuelle Zahlen an und erhielt die Antwort, dass es keine konkreten Zahlen gebe, sondern lediglich „Fälle bekannt“ seien. Diese unzureichende Datenlage verhinderte jedoch keine erneute Debatte. Das Land Nordrhein-Westfalen untersucht die Möglichkeiten eines Verbots an Grundschulen und Tagesstätten. Auch die Integrationsbeauftragte der Bundesregierung, Annette Widmann-Mauz, fordert die Prüfung eines Kopftuchverbots an Grundschulen.

Die aktuelle Studie „Wer befürwortet ein Kopftuchverbot in Deutschland?“ (30.08.2019) des DEZIM-Instituts (Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung) belegt, dass die Mehrheit der Bevölkerung ein Kopftuchverbot ablehnt. Weitere wichtige Ergebnisse der Studie sind, dass Frauen ein Kopftuchverbot häufiger ablehnen als Männer, und, dass Personen, die keinen Kontakt zu Muslim*innen in ihrem Freundes- oder Bekanntenkreis haben, häufiger für ein Kopftuchverbot sind (Foroutan/Simon/Canan 2019).

Die Befürworter*innen eines Kopftuchverbots für Grundschülerinnen gehen pauschal davon aus, dass das Kopftuch von den Eltern verordnet wird, d. h., dass das Kopftuch den Mädchen „aufgezwungen“ wird. Zudem wird das Kopftuch in dem „dominanten Diskurs“ per se als Symbol für Rückständigkeit und Desintegration sowie als Sexualisierung und Unterdrückung der Frauen und Mädchen durch das Patriarchat gedeutet (El Tayeb, 22).

Die Entscheidung von Musliminnen für ein Kopftuch wird als Übergriff auf die normativen Grundlagen Deutschlands interpretiert und das Kopftuch zum Symbol „der Anderen“ gemacht. Auf den Begriff des „dominanten Diskurses“ wird im Folgenden eingegangen. Ein weiteres Argument der Befürworter*innen eines Verbots ist, dass das Kopftuch junge Mädchen sexualisieren würde. Es stellt sich die Frage, warum nicht gleichzeitig Verbote für sexualisierte Kleidung, sexualisiertes Spielzeug oder frauenverachtende Sendeformate oder Werbungen gefordert werden. Eine einseitige Verbotspolitik problematisiert und stigmatisiert die Mehrheit der muslimischen Frauen, die ihr selbstbestimmt getragenes Kopftuch als Ausdruck der Emanzipation definieren.

Sozialwissenschaftliche Analysen zeigen, dass das Kopftuchtragen nach einem langen Prozess der Identitätsfindung und der Auseinandersetzung mit dem Islam erfolgt. Es gibt Frauen und Mädchen, die sich nach diesem Prozess bewusst für oder gegen ein Kopftuch entscheiden (Kanitz, 143). Die Annahme, dass Mädchen im Alter von Kindertagesstätten und Grundschulen für diesen Prozess aus kognitiver und emotionaler Sicht nicht bereit sind, ist auch mit dem Islam selbst kompatibel. Um auf die Kooperationsbereitschaft zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften zurückzukommen: Imame und Islamwissenschaftler*innen betonen immer wieder, dass Gebote wie z. B. das Fasten oder das Tragen eines Kopftuchs erst ab der Pubertät relevant sind.

Denn die Vorschrift für das Tragen eines Kopftuchs („und sag den gläubigen Frauen, sie sollen ihre Augen niederschlagen, und ihre Keuschheit bewahren, den Schmuck, den sie tragen, nicht offen zeigen, soweit er nicht normalerweise sichtbar ist, und ihre Tücher über ihre Busen ziehen“ (Koran, 24:31)), gilt für Frauen ab der Pubertät, d. h. ab ca. 14 Jahren. Der Prozess der Identitätsfindung beginnt mit der Pubertät, womit auch die religiöse Mündigkeit verbunden ist (auch islamisch gesehen). Eine religiöse Vorschrift für Grundschülerinnen besteht also nicht (Kanitz, 198).

Dennoch können muslimische Mädchen sich aus verschiedenen Gründen für das Tragen eines Kopftuchs entscheiden. Die pauschale Annahme, dass das Kopftuchtragen im Grundschulalter ausschließlich aufgrund von familiärem Zwang und Druck zustande kommt, ist falsch.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, ob ein solches Verbot, das religiöse Mündigkeit voraussetzt, für alle Kinder gelten würde. Das heißt, ob auch Kippa, Sikh-Turban und Kreuze für Kinder verboten werden. Ein Gesetz, das lediglich das Kopftuch verbietet und andere religiöse Symbole vernachlässigt (wie zurzeit in Österreich), gefährdet die Glaubwürdigkeit eines zur Neutralität verpflichteten Staates.

Die Rechtslage in Deutschland

In Artikel 4 Abs. 1 und 2 des Grundgesetzes gewährt der Staat den Individuen die Freiheit des Glaubens, des Gewissens sowie des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses. Zudem räumt Artikel 6, Absatz 2 des Grundgesetzes Eltern folgende Rechte ein: „Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvorderst ihnen obliegende Pflicht“. Das

heißt, die Eltern sind qua Gesetz dazu berechtigt, über die geistige und seelische Entwicklung sowie über ihre religiöse Erziehung zu entscheiden. Die Eltern entscheiden im Namen ihrer Kinder, wie z. B. über die Taufe.

Das heißt, wenn der Staat die Kinder vor religiöser oder allgemeiner Bevormundung durch die Eltern schützen müsse, wäre nicht nur das Kopftuch davon betroffen. Die einzige Einschränkung in diesem Zusammenhang findet im Falle der Gefährdung des Kindeswohls statt. Jörg Ennuschat, Professor für Öffentliches Recht mit dem Schwerpunkt Verwaltungsrecht an der Ruhr-Universität Bochum, äußert sich wie folgt: „Wenn das Kindeswohl gefährdet wird, kann der Staat durch das Jugendamt und das Familiengericht eingreifen. Aber das Kindeswohl, also es geht um das seelische, das körperliche Wohl des Kindes, das müsste ganz erheblich gefährdet werden. Und allein durch ein Kleidungsstück wird das nicht gefährdet“ (Hennen 2019). Auch betont der Rechtswissenschaftler, dass der Staat den Eltern nicht vorschreiben darf, wie die Kinder angezogen werden dürfen oder nicht, da dies ein Eingriff in das Elternrecht sei. Die Art und Weise, die den Diskurs dominiert, signalisiert folgendes: Für Kinder muslimischer Eltern bedarf es eines Schutzes durch den Staat bzw. durch Gesetze, um ihr Selbstbestimmungsrecht zu gewährleisten. Die Abwertung bestimmter Lebensformen und Wertvorstellungen dient als Legitimation zivilisatorischer Ansprüche und suggeriert die Notwendigkeit erzieherischer Maßnahmen und einer Kontrolle seitens des Staates.

Die Wirkmächtigkeit der Diskurse

Der Diskurs dient, ausgehend von Michel Foucault, dem Festhalten an und der Sicherung einer bestimmten Perspektive. In diesem Fall geht es um dominierende Meinungen des Mainstreams, die über *die* muslimische Lebensweise sprechen. Foucault sagt, dass Diskurse regulierende Instanzen sind, die als Machtinstrumente fungieren, indem sie subjektives und kollektives Bewusstsein formieren. Der „dominante Diskurs“ im Rahmen der Kopftuchdebatte kann als Brandmarkung der „Anderen“ gedeutet werden, wodurch ein gruppenidentitätsgebendes Differenzierungsmerkmal in der Gesellschaft entsteht (Jäger, 86).

Der dominante Diskurs ist als der Diskurs zu verstehen, welcher medial, politisch, institutionell und zivilgesellschaftlich stärker vertreten ist als alternative Diskurse. Der dominante Diskurs entmündigt das Subjekt, nämlich die muslimische Frau, indem er das kollektive Bewusstsein über das Sein der muslimischen Frau formt

und diese bevormundet. Ein wichtiger Aspekt in diesem Zusammenhang ist nicht nur, was gesagt wird, sondern auch was nicht gesagt wird, nämlich, dass es keine verallgemeinerbare, repräsentative Definition über das „homogene“ Leben und Sein der „muslimischen Frau“ gibt. Wer spricht für und über wen und auf welche Art und Weise? Die Meinungen und Haltungen der Subjekte der Kopftuchdebatte sind selten gefragt, wodurch die Machtkonfiguration durch den Diskurs noch verstärkt wird. Während die Subjekte als Minderheiten und der Minderheitsdiskurs durch „Silencing“ interdiskursiv marginalisiert werden, fordert die Mehrheitsgesellschaft strenge politische Regulierungen.

Mit der diskursiven Verurteilung alternierender Lebensformen und Wertvorstellungen und deren Konstruktion als rückständig werden auch muslimische Menschen zum Symbol einer Kultur der Unterdrückung und Unfreiheit und somit zum Ziel erzieherischer Maßnahmen. So werden die muslimische Frau und in diesem Fall auch muslimische Eltern durch den weiß-dominierten Diskurs nicht repräsentiert und in dieser diskursiven Gewalt zum Schweigen gebracht. Hierarchisierende „Wahrheiten“ und essentialisierende und homogenisierende Aussagen über Muslim*innen in der deutschen medialen Öffentlichkeit verdeutlichen den dominanten weißen Blick auf Muslim*innen. Indem Patriarchat und Sexismus – die populären Schlagwörter der Kopftuchdebatte – dem Islam zugewiesen werden, werden geschlechtsspezifische Diskriminierungsformen in der Mehrheitsgesellschaft verschwiegen. Während die weiße Frau zum Sinnbild von Emanzipation und Selbstbestimmung stilisiert wird, werden Körperlichkeit und Sexualität auf die rassifizierten „Anderen“, also auf die muslimische Frau projiziert. Es ist zutiefst diskriminierend, Frauen im Namen der Gleichberechtigung gewaltsam „zwangsemanzipieren“ zu wollen oder muslimische Mädchen durch prohibitive Maßnahmen vor ihren Eltern „beschützen“ zu wollen. Von daher: die Forderung nach der Befreiung der muslimischen Frau und muslimischer Mädchen ist als eine Herrschaftsstabilisierung zu deuten, da die Konstruktion der „unmündigen“, unmündig gemachten muslimischen Frau in erster Linie der Selbstaffirmation der Mehrheitsgesellschaft dient (Kanitz, 243).

Schlussbetrachtung

Kann Freiheit aufgezwungen werden? Indem Mädchen vor den Eltern „beschützt“ und „befreit“ werden? Freiheit bedeutet Unabhängigkeit von Zwang oder Bevormundung. Ist es ein richtiges Signal des Staates, eine suggestive Bevormundung und Zwang durch die Eltern

mit einer Bevormundung durch den Staat zu beantworten? Ist die Fremdzuschreibung oder die Selbstwahrnehmung wichtiger? Ähneln prohibitive Maßnahmen und Bevormundung durch den Staat nicht den Praktiken in autokratischen Systemen, die in unserer freiheitlich-liberalen Gesellschaft deplatziert sind?

Im Rahmen der Kopftuchdebatte, sei es im öffentlichen Dienst oder für Mädchen in den Kindertagesstätten und an Grundschulen, wird deutlich, dass die Diskursivierung dieses Themas der grundlegenden Auseinandersetzung mit dem Islam selbst dient, was stets negative Konnotationen hervorruft. Die Analyse der Art und Weise der Debatte führt zu dem Ergebnis, dass das Kopftuch mit der „deutschen Lebensweise“ kollidiere. Dies belegen auch die Aussagen von manchen Politiker*innen oder die Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Umfragen, worin der Islam und Muslim*innen als Antagonismen zur deutschen Gesellschaft definiert werden. Die aktuellsten Ergebnisse hierzu liefert die Studie der Bertelsmann Stiftung „Religionsmonitor – Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie 2019“, in der 52% der Befragten den Islam als „bedrohlich“ empfinden, während der Islam von 36% der Befragten als „bereichernd“ eingestuft wird (El-Menouar 2019). Die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Kopftuch im Allgemeinen mündet mehrheitlich in eine Grenzziehung zwischen „deutscher“ und „muslimischer“ Bevölkerung. Die Problematisierung der religiösen Pluralität durch ein Verbot würde die Kinder in „deutsche“ und „muslimische“ Kinder trennen und Muslim*innen als externe und „nichtintegrierbare“ Gruppe kategorisieren.

Die staatlich verordnete Kleiderordnung, wie z. B. im Iran und anderen muslimischen Ländern, sowie autoritäre Diskurse und Mechanismen, die doktrinär über Frauen- und Mädchenkörper bestimmen und Menschen entmündigen, sind zu verurteilen. Auch ist das Erzwingen der Einhaltung religiöser Vorschriften durch muslimische Eltern zu verurteilen. Doch die Antwort auf den staatlich verordneten Verschleierungszwang in autokratisch-fundamentalistischen Ländern wie in Saudi-Arabien und Iran darf in demokratischen Staaten kein Kopftuchverbot oder die Diffamierung von kopftuchtragenden Frauen und jungen Mädchen sein.

Aus diesem Grund: Prohibitive Maßnahmen sind problematisch zu sehen, denn sie beruhen auf einer angenommenen suggestiven Wirkung des Kopftuchs, darauf, dass es eine Gefahr darstelle und „fremd“ und mit „westlichen Werten inkompatibel“ sei.

Die politische Marginalisierung und Diskriminierung von „Vielfalt“ und „Andersheit“ vermittelt den Kindern im Grundschulalter die Denkweise, dass ein „geandertes“ Aussehen gefährlich ist und ausgegrenzt bzw. verboten werden muss.

Musliminnen, die sich für das Tragen eines Kopftuchs entscheiden, und das können durchaus auch Mädchen, die im Grundschulalter sind, manifestieren ihre religiös-kulturelle Identität. Denn die Schule muss kein „neutraler“ Ort sein. Dies belegt auch der Status quo, denn es gibt keine Uniformpflicht an deutschen Schulen. Die Entwicklung der Individualität ist ein hochgeschätztes Gut, sodass es den Kindern überlassen ist, sich ihre Schulkleidung auszusuchen. Das Kopftuch ist ein Kleidungsstück, das diese Individualität zum Ausdruck bringen kann, sofern es der Wunsch des Kindes ist. Die Schule als eine der wichtigsten Institutionen des Staates muss vielmehr den Kindern von Beginn an signalisieren, dass die Gesellschaft (auch sichtbar) durch Pluralität und Vielfalt geprägt ist und dass dies toleriert werden muss. Diese Sichtbarkeit umfasst mehr als die optische Komponente, sodass prohibitive Maßnahmen eine Ausgrenzung und Diskriminierung von Minderheiten darstellen. Dies aber sollte kein Signal sein, das man Kindern im Kita- und Grundschulalter vermittelt.

Wo soll die religiöse und kulturelle Pluralität der deutschen Einwanderungsgesellschaft besser vermittelt werden als in Schulen? Erst in den Augen der Dominanzgesellschaft wird das Kopftuch zum Symbol – und dies sollte kein Mindset sein, das man Kindern weitergibt und reproduziert. Ein Verbot würde muslimische Mädchen stärker marginalisieren und „verändern“ als das Tragen eines Kopftuchs.

Elif Köroglu absolvierte ihr Bachelor- und Masterstudium in Politikwissenschaften an der Leibniz Universität Hannover. Zur Zeit promoviert sie an der Freien Universität Berlin über die Rolle der Massenmedien in Bezug auf den antimuslimischen Rassismus und ist freie Autorin für verschiedene Online Magazine.

Literaturverzeichnis

- El-Menouar, Yasemin (2019): Religiöse Toleranz weit verbreitet – aber der Islam wird nicht einbezogen, www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2019/juli/religioese-toleranz-weit-verbreitet-aber-der-islam-wird-nicht-einbezogen/, letzter Aufruf: 01.09.2019
- El-Tayeb, Fatima (2016): Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft, Bielefeld: Transcript Verlag
- Foroutan, Naika/Simon, Mara/Canan, Coskun (2019): Wer befürwortet ein Kopftuchverbot in Deutschland?, https://dezim-institut.de/fileadmin/user_upload/Presse/DRN/DRN_01_190830_3einseitig.pdf, letzter Aufruf: 01.09.2019
- Hennen, Claudia (2019): Kopftuchverbote an Grundschulen. Zoff um ein Stück Stoff, www.deutschlandfunk.de/kopftuchverbote-an-grundschulen-zoff-um-ein-stueck-stoff.724.de.html?dram:article_id=453676, letzter Aufruf: 01.09.2019
- Jäger, Siegfried/Jäger, Margarete (2007): Deutungskämpfe Theorie und Praxis kritischer Diskursanalyse, Wiesbaden. Springer VS
- Kanitz, Julia (2017): Das Kopftuch als Visitenkarte. Eine qualitative Fallstudie zu Stil- und Ausdrucksformen Berliner Musliminnen, Wiesbaden: Springer VS
- Ministerium für Arbeit, Integration und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (MAIS NRW) (2010): Muslimisches Leben in Nordrhein-Westfalen, www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/Sozialwissenschaften/BF/Lehre/SoSe_2015/Islam/Muslimisches_Leben_in_NRW.pdf, letzter Aufruf: 01.09.2019

Der weltanschauliche und interreligiöse Dialog als Instrument zur Überwindung von Muslimfeindlichkeit

von Annika Botens und Josef Freise

Deutschland ist ein Einwanderungsland. Doch auch wenn viele Teile der alteingesessenen deutschen Gesellschaft mit (neu) zugewanderten Menschen unterschiedlicher Herkunft und Religion friedlich zusammenleben, tut sich ein Teil der alteingesessenen Bevölkerung schwer mit den neu hinzugekommenen Menschen

einer für sie fremden Kultur und Religion. Daneben gibt es auch noch einen Teil der Gesellschaft, der offen feindlich gegenüber zugewanderten und muslimischen Menschen eingestellt ist. Der vorliegende Artikel beschreibt zunächst das Phänomen der Muslimfeindlichkeit, das aus säkularem wie religiösem Überlegenheitsdenken

heraus entsteht. Im Anschluss werden strukturelle Ungleichheiten zwischen muslimischen und christlichen Glaubensgemeinschaften erläutert und deren Auswirkungen beleuchtet. Der zweite Teil des Artikels beschäftigt sich mit der Frage, wie durch den weltanschaulichen und interreligiösen Dialog Vorurteile gegenüber Menschen anderer Herkunft und Religion ab- und gegenseitiger Respekt aufgebaut werden können.¹

Muslimfeindlichkeit in der Mitte der Gesellschaft

„Muslimfeindlichkeit beschreibt im Kern die Abwertung von Menschen, weil sie Muslim*innen sind, bzw. eine Abwertung von Menschen, die als Mitglieder einer bestimmten Gruppe, des Islams, kategorisiert werden. Die Muslimfeindlichkeit ist blind gegenüber den unterschiedlichen islamischen und muslimischen Gruppen. Das Vorurteil zeigt sich insbesondere in einer unterstellten Bedrohung durch den Islam, durch Kultur bzw. durch öffentliche, politische oder auch private Verhaltensweisen, die unhinterfragt der Religion zugeschrieben werden bzw. über alle Muslime so generalisiert werden, als wenn dies ihre Natur sei“ (Zick/Küpper/Berghan 2019, 56).

Die Leipziger Mitte-Studien (jetzt Leipziger Autoritarismus-Studie), die regelmäßig aktualisiert werden, erheben Vorurteile und Feindbilder. Die Studien der letzten Jahre haben deutlich gezeigt, dass Muslimfeindlichkeit in der Mitte der deutschen Gesellschaft angekommen ist und eine breite Zustimmung in der Bevölkerung findet. Die Aussage „Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden“ hatte im Jahr 2016 eine Zustimmung von über 40% (Decker/Kiess/Brähler 2016, 50). Die Mehrheit sieht den Islam anscheinend als bedrohlich an. Nach dieser Studie sollen es über 60 % sein, die sagen: „Der Islam passt nicht in die westliche Welt“. In der aktuellen Befragung aus dem Jahr 2018 ist es jede zweite befragte Person, die zur Abwertung von Asylsuchenden neigt. Dies sind mehr als noch 2016, obwohl die Zahl der Asylsuchenden rückläufig ist (Zick/Küpper/Berghan 2019, 86). Der Satz: „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land“ fand im Jahr 2018 bei 55,8% der Befragten Zustimmung; im Jahr 2014 lediglich bei 43% (Zick/Küpper/Berghan 2019, 70).

Muslimfeindlichkeit im christlichen Kontext

Wer in exklusivistischer Denkweise die eigene Religion für die einzig wahre hält, sucht häufig bei den anderen „Konkurrenzreligionen“ nach kritikwürdigen Punkten und vergleicht dann die eigene angeblich vorbildliche Position mit der kritikwürdigen der anderen Religion. Dieses (teilweise unbewusste) Vorgehen verstärkt Abneigungen gegenüber der anderen Religion und verfestigt Feindbilder, wie die beiden folgenden Beispiele zeigen.

Eine renommierte katholische Zeitschrift hatte sich mit Mouhanad Khorchides liberaler Islam-Theologie auseinandergesetzt und kam zu dem Schluss, dass das, was er mit seinem Ansatz „Der Islam ist Barmherzigkeit“ (Khorchide 2012) vertrete, ein „Islam light“ sei. Der wahre Islam sei gewalttätig.

Eine katholische Leserbriefschreiberin kritisierte einmal, es gebe bei der Stellung der Frau zwischen dem Christentum und dem Islam einen riesengroßen Unterschied. Im Christentum werde die Frau durch Maria als die Gottesmutter verehrt und dieses Bild der Frau im Christentum kontrastiere total mit dem Frauenbild im Islam, wo die Frau unterdrückt werde. Diese beiden Beispiele spiegeln ein Feindbilddenken wider. Wenn ein akademisch anerkannter Islamansatz als „Islam light“ abgetan wird, dient dies der Aufrechterhaltung des Feindbildes vom gewalttätigen Islam. Natürlich ist auch das Frauenbild beispielsweise in der Katholischen Kirche kritikwürdig, in der Frauen nicht Priesterinnen werden können und so aus den Entscheidungsprozessen, die weitgehend von Klerikern bestimmt werden, ausgeschlossen werden.

Hierzu muss aber deutlich gesagt werden, dass diese feindbildorientierten Positionen Minderheitenmeinungen innerhalb der christlichen Kirchen darstellen. Die offizielle Position der großen christlichen Konfessionen in Deutschland, der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Landeskirchen, zum Islam ist von Respekt und Anerkennung getragen. Sie beruht im Katholizismus beispielsweise auf der Neuformulierung der christlich-islamischen Beziehungen im II. Vatikanischen Konzil in der Konstitution *Nostra Aetate* (Art. 3): „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen (...) Deshalb legen sie Wert auf sittliche Le-

¹ Der Artikel gibt in weiten Teilen wieder, was Annika Botens und Josef Freise für das Studienheft „Handlungsfelder der Migrationsarbeit“ der Apollon Hochschule der Gesundheitswirtschaft verfasst haben.

benshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.“

Antimuslimische Tendenzen und Positionierungen können in religiösen christlichen Positionen verankert sein, die ein exklusivistisches religiöses Überlegenheitsdenken widerspiegeln. Deutlich wirkmächtiger als der bei Minderheiten verankerte religiöse christliche Fundamentalismus erscheint jedoch der säkulare Fundamentalismus, der sich beispielsweise bei PEGIDA oder der AfD findet. Wenn PEGIDA und die AfD den „Untergang des christlichen Abendlandes“ durch die „schleichende Islamisierung“ als Gefahr an die Wand malen, dann geht es ihnen nicht um den Erhalt eines religiösen christlichen Erbes. Das christliche Abendland dient hier als Chiffre für ein postkoloniales Überlegenheitsdenken, das die deutsche bzw. europäische Tradition als grundlegend höherwertig gegenüber orientalischen Traditionen wertet. Der „westlichen“ Tradition werden grundsätzlich positive Attribute zugeordnet (Demokratie, Gleichberechtigung von Mann und Frau, Aufklärung) und der orientalisches-islamischen Tradition werden negative Aspekte zugeschrieben (Diktatur, Patriarchat, unaufgeklärtes Denken). Die Schattenseiten der eigenen westlichen Gesellschaftsstruktur (wie sie in ungerechten Handelsbeziehungen und der damit verbundene Ausbeutung abhängiger ärmerer Staaten zum Ausdruck kommt) werden ausgeblendet. Dieses säkulare Feindbilddenken bedient sich gelegentlich religiöser Kategorien, ist in seinem Grunde aber ebenso wenig religiös wie der Antisemitismus und der Nationalismus.

Von antimuslimischen Feindbildern abzugrenzen ist die notwendige sachliche Kritik an bestimmten Strömungen innerhalb des Islams. Es ist nicht zu bestreiten, dass es auch eine ideologische, gefährliche Variante eines extremen Islams gibt, der vor allem aus Saudi-Arabien nach Europa hinüberschwappt und insbesondere im Internet stark vertreten ist. Auch ein aus der Türkei von der Regierung Erdoğan instrumentalisiertes politisches Islam ist nicht mit unserer Vorstellung der Trennung von Religion und Staat zu vereinbaren. Aber wenn man diese kritikwürdigen islamischen Ansätze pauschal mit dem Islam insgesamt gleichsetzt, bedeutet das Feindbilddenken. Es bedarf einer Religionskritik bezogen auf den Islam, bei der konkret benannt wird, welche Vorstellungen, Denkweisen und Verhaltensformen kritikwürdig sind. Gleichzeitig darf die eigene Religion oder Weltanschauung nicht aus der Kritik herausgenommen werden.

Strukturelle Ungleichheit zwischen muslimischen und christlichen Glaubensgemeinschaften

Die christlichen Kirchen haben in Deutschland als Religionsgemeinschaften den Körperschaftsstatus. Dieser ermöglicht ihnen beispielsweise das Recht zum Steuereinzug bei ihren Mitgliedern sowie den Zugang zur Erteilung von Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 Grundgesetz. Mitglied in einer christlichen Kirche wird man in der Regel durch die Taufe und die Eintragung ins Taufregister der jeweiligen Kirchengemeinde. Muslim*innen kennen keine schriftliche Beurkundung ihres Glaubens. Neugeborenen wird der Gebetsruf ins Ohr gehaucht. Menschen gelten von Geburt an als „muslim“, das heißt Gott ergeben, weil sie in ihrer Menschlichkeit schon auf die Transzendenz hin ausgerichtet sind. In der deutschen Gesellschaft beginnen Muslim*innen sich als eingetragene Vereine zu organisieren, um nachweisen zu können, dass sie genügend Mitglieder haben und so eine Berechtigung vorweisen können, beispielsweise um muslimischen Religionsunterricht anzubieten zu dürfen. Neben den traditionell bestehenden muslimischen Verbänden, wie DITIB, Millî Görüş, dem Zentralrat der Muslime in Deutschland und dem Verband der muslimischen Kulturzentren (VIKZ) bemüht sich beispielsweise in NRW die von Mouhanad Khorchide und Serap Güler initiierte „Muslimische Gemeinschaft NRW“, einen eigenen muslimischen Verband aufzubauen.

Während die christlichen Kirchen aufgrund der Kirchensteuer und staatskirchenrechtlicher Regelungen finanziell umfangreich ausgestattet sind und ihre Arbeit durch eine Vielzahl an Hauptamtlichen gewährleisten können, müssen sich muslimische Vereine und Verbände über Mitgliedsbeiträge finanzieren, soweit sie nicht wie die DITIB von ihrem Herkunftsland finanziert werden. Vieles läuft ehrenamtlich und so treffen bei interreligiösen Begegnungen häufig hauptamtliche, akademisch ausgebildete christliche Theolog*innen auf ehrenamtliche Muslime, die sich neben ihrer beruflichen Arbeit engagieren. Hier zeigen sich Machtunterschiede in der Struktur des interreligiösen Dialogs, was die finanziellen Bedingungen und auch die personellen Ressourcen angeht. Die islamtheologischen Fakultäten an deutschen Universitäten (Münster, Osnabrück, Tübingen, Nürnberg-Erlangen, Frankfurt und demnächst Berlin) zur Ausbildung von Imamen und von Lehrer*innen für den islamischen Religionsunterricht wirken sich positiv aus. Hier wächst eine intellektuelle muslimische Bildungsgeneration nach, die helfen kann, enge fundamentalistische Koranauslegungen und Glaubensvorstellungen zu überwinden.

Weltanschaulicher und interreligiöser Dialog

Nach Deutschland migrierte Menschen bringen häufig unterschiedliche weltanschauliche und religiöse Überzeugungen mit, die von der alteingesessenen Bevölkerung möglicherweise nicht verstanden oder sogar als Bedrohung erlebt werden. Gerade auch wegen der zunehmenden Muslimfeindlichkeit bekommen Initiativen der Begegnung und des Dialogs eine wachsende Bedeutung darin, einen Beitrag zum friedlichen Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher weltanschaulicher und religiöser Orientierung zu leisten. Im Folgenden werden sowohl die Bedeutung des weltanschaulichen und religiösen Dialogs erläutert als auch verschiedene Ebenen dieses Dialogs vorgestellt.

Durch die Globalisierung und die Migration kommt es zu einem Phänomen, das Riesebrodt als „Rückkehr der Religionen“ bezeichnete (Riesebrodt 2000). Diese „Rückkehr“ wiederum empfinden einzelne Gruppen nichtreligiöser Menschen als Rückfall ins Mittelalter. Populistische Bewegungen wie PEGIDA und auch die AfD konstruieren darauf aufbauend wie schon angesprochen eine angebliche Gefahr der Islamisierung des Abendlandes. Der weltanschauliche und interreligiöse Dialog dient dazu, dass sich Menschen unterschiedlicher weltanschaulicher und religiöser Orientierung unvoreingenommen begegnen, Vorurteile abbauen und gegenseitigen Respekt entwickeln, der eine unabdingbare Voraussetzung für ein demokratisches Zusammenleben in einer heterogenen Gesellschaft darstellt (vgl. Freise 2017, 179-181).

Der weltanschauliche Dialog fördert Begegnungen von Menschen jedweder religiöser und nichtreligiöser Herkunft und Orientierung. Eine Weltanschauung kann definiert werden als „Gesamtzusammenhang der politischen, sozialen und religiösen Überzeugungen einer Person“ (Raters 2011, 2282). Eine Weltanschauung muss nicht religiös sein; ein religiöses Weltbild hingegen ist eine Weltanschauung. Der Begriff der Weltanschauung ist damit umfassender als der Begriff der Religion. Religiöse Auffassungen sind eine Teilmenge der Weltanschauung. Religion kann dagegen definiert werden als „der Teil der Lebenswelt von Menschen, durch den Menschen – oft in Bezug auf eine geglaubte transzendente Wirklichkeit – transreflexiv Bindungen an Werte eingehen, die ihrem Leben angesichts von Kontingenzerfahrungen Sinn vermitteln“ (Freise 2017, 25). Der interreligiöse Dialog dient dazu, dass religiöse Menschen sich

gegenseitig wahrnehmen und sich untereinander über ihren jeweiligen Glauben verständigen.

Ebenen des Dialogs

Beim weltanschaulichen und interreligiösen Dialog können vier Ebenen unterschieden werden (vgl. Höbsch 2013, 239-267):

- die Ebenen des alltäglichen Lebens
- die Ebene des gemeinsamen Handelns
- die Ebene der weltanschaulichen und religiösen Reflexion
- die Ebene des gemeinsamen Feierns bzw. der gemeinsamen Spiritualität.

Im alltäglichen Leben kommen (insbesondere in städtischen Kontexten) Menschen unterschiedlicher Weltanschauung und Religion vermehrt miteinander in Beziehung (vgl. Neitzert 2017, 65-76). In den Schulen sitzen Kinder unterschiedlicher Herkunft in einem Klassenraum zusammen, am Arbeitsplatz stoßen Menschen auf Kolleg*innen verschiedenster Prägung. Hier gibt es Berührungspunkte bei ganz basalen Fragen: Wie ist die Betriebskantine auf die Essgewohnheiten der Besucher*innen eingestellt? Nehmen Schulen und Arbeitgeber*innen Rücksicht auf Festtage in den verschiedenen Religionen? Entstehen möglicherweise Konflikte durch unterschiedliche kulturelle und religiöse Gewohnheiten? Sind Eltern extrem konservativer christlicher oder muslimischer Herkunft mit der Art und Weise einverstanden, wie koedukativer Sport- und Schwimmunterricht stattfindet? Hier sind Sensibilität, Offenheit und Konfliktfähigkeit gefordert. Sensibilität zeigen Lehrkräfte, die Eltern ermutigen, ihre Bedenken auszusprechen, die ihnen zuhören und mit ihnen nach praktikablen Lösungen suchen. Zur Offenheit und Konfliktfähigkeit gehört, Eltern die Notwendigkeit von Sport- und Schwimmunterricht für ihre Kinder zu vermitteln, die Bedeutung des Einübens respektvollen Umgangs von Mädchen und Jungen untereinander nahezubringen und nicht das Abmelden der Kinder vom Schwimmunterricht oder von der Klassenfahrt einfach aus Bequemlichkeit zu dulden (vgl. Freise 2017, 179-182).

Die zweite Ebene betrifft **gemeinsames Handeln**. Hier geht es darum, dass Menschen verschiedener Herkunft und Auffassung gemeinsam etwas tun, zum Beispiel um ein gemeinsames Ziel zu erreichen. In der Netzwerkarbeit für Geflüchtete sind muslimische Initiativen oft noch viel zu wenig vertreten, obwohl Moscheen beispielsweise an vielen Orten regelmäßig nach dem Freitagsgebet und während des Ramadans allabendlich zum Fasten-

brechen große Gruppen von Geflüchteten beköstigen und ihnen mit Rat und Tat zur Seite stehen. Auch wegen ihrer nahezu rein ehrenamtlichen Strukturen haben sie häufig noch nicht den Anschluss an die Netzwerke gefunden (vgl. Freise 2017, 179-182).

Ein Beispiel für gemeinsames Handeln als Ebene des Dialogs ist das ehrenamtliche bürgerschaftliche Engagement in Tafeln. Tafeln sind Vereine, die überschüssige und gespendete Nahrungsmittel an Bedürftige weitergeben. Geflüchtete Menschen sind häufig Kund*innen von Tafeln, da die Leistungen für Asylbewerber*innen knapp bemessen sind. In vielen Tafeln arbeiten mittlerweile aber auch Geflüchtete als Mitarbeiter*innen gemeinsam mit alteingesessenen Mitarbeiter*innen ehrenamtlich und organisieren so zusammen die Essensausgabe. Darüber hinaus fungieren die Geflüchteten auch als Sprachmittler*innen und können während der ehrenamtlichen Arbeit ihre Deutschkenntnisse verbessern und erproben (vgl. Wehner 06.09.2017; Manzini 06.09.2016).

Gemeinsames Engagement in bürgerschaftlichen Initiativen hilft, Vertrauen zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft aufzubauen. Dadurch können diese Initiativen zu Brücken zwischen gesellschaftlichen Gruppen werden, die sonst wenig Kontakt miteinander hätten oder sich vielleicht sogar aus dem Wege gingen.

Die **Ebene der weltanschaulichen und religiösen Reflexion** zielt auf das Verstehen weltanschaulicher und religiöser Unterschiede und auf die Suche nach dem Gemeinsamen in den Unterschieden. Dabei geht es auch um die Abwehr und Aufarbeitung von Stereotypenbildung und Vorurteilen durch präventive und aufarbeitende Antidiskriminierungsarbeit, gerade auch angesichts der Tatsache, dass Vorurteile und Feindbilder quer durch alle sozialen Schichten und in allen Altersgruppen vertreten sind (vgl. Freise 2017, 179-182).

In der interkonfessionellen Ökumene gibt es in vielen Städten Gesprächskreise, in denen sich Katholik*innen, Protestant*innen und teilweise auch Freikirchler*innen über ihre Zugänge zu einzelnen Bibelstellen austauschen. Die Bibelkreise treffen sich oft abwechselnd in den jeweiligen Kirchen und Gemeinden. Nach diesem Vorbild könnten auch interreligiöse Gesprächsabende zu Bibel und Koran initiiert werden, in denen einzelne gesellschaftlich kontrovers diskutierte Themen (z. B. die Rolle der Frau in der jeweiligen Religion) anhand der jeweiligen religiösen Quellen und Traditionen erläutert werden.

Denkbar ist auch, dass der/die (Ober-)Bürgermeister*in einer Stadt zu einem Runden Tisch der Religionen und Weltanschauungsgruppen einlädt. Die jeweilige Tagesordnung kann von einem weltanschaulich und religiös gemischten Vorbereitungskreis erarbeitet werden.

Bei den interreligiösen Gesprächsabenden kann sich zeigen, dass innerhalb einer Religionsgemeinschaft unterschiedliche Auslegungen existieren und es manchmal Ähnlichkeiten zwischen extrem konservativen jüdischen, christlichen und muslimischen Gruppen gibt, während die Differenzen innerhalb einer Religionsgemeinschaft beträchtlich sein können. Gerade angesichts der in Umfragen erkennbaren Stereotype und Vorurteile sind Diskussionsforen zu kontroversen Themen wichtig. Die Religionsgemeinschaften sind hier in der Pflicht, sich gesellschaftlich einzubringen und sich der kritischen Diskussion zwischen den Religionsgemeinschaften und mit nichtreligiösen Menschen und Gruppen zu stellen.

Die vierte Ebene betrifft das **gemeinsame Feiern**. Gerade eine plural verfasste Gesellschaft braucht gemeinsame Rituale bzw. einen sozialen Kitt, der Menschen und Gruppen über alle Unterschiede hinweg zusammenhält. Wie feiert zum Beispiel eine Schule, in der Schüler*innen unterschiedlicher nationaler, kultureller und weltanschaulich-religiöser Herkunft vertreten sind, den Schuljahresabschluss, die Einschulung ihrer neuen Schüler*innen und die bestandenen Prüfungen ihrer Absolvent*innen? Wie trauert eine Stadt, wenn Mitbürger*innen bei einer Umweltkatastrophe oder einem Flugzeugabsturz ums Leben gekommen sind? Welche Rituale findet sie? Wird der kleinste gemeinsame Nenner gesucht – bei einer Trauerfeier ist das oft die Schweigeminute – oder wird den betroffenen Menschen verschiedener weltanschaulicher und religiöser Tradition die Chance gegeben, sich in ihrer jeweils eigenen religiösen (oder auch säkularen) Sprache auszudrücken, während die Andersgläubigen respektvoll Anteil nehmen? Es gibt Erfahrungen mit einem regelmäßigen Gebet der Religionen, bei dem jede Religionsgemeinschaft ein Gebet spricht und die jeweils anderen Gemeinschaften respektvoll zuhören. Wenn die Vertrauensbasis gewachsen ist, finden sich möglicherweise auch Rituale, Lieder und Texte, die alle gemeinsam verbinden. Dazu bedarf es allerdings einer hohen interreligiösen Kompetenz, um zu wissen, was verbindend sein kann und was als Spezifikum einer einzelnen Religionsgemeinschaft zu respektieren ist. Um eine solche interreligiöse Kompetenz zu erwerben, gibt es in Deutschland verschiedene Fortbildungsangebote und einen interdisziplinären Master „Interreligiöse Dialogkompetenz“ (www.interreligioeser-master.de).

Die einzelnen Religionsgemeinschaften tun gut daran, anlässlich ihrer großen Feste Mitgliedern anderer Religion und Weltanschauung eine Möglichkeit zu bieten, mit ihnen zu feiern. In muslimischen Communities ist es üblich, zum Fastenbrechen abends nach Sonnenuntergang im Ramadan immer wieder auch nichtmuslimische Gäste einzuladen. In verschiedenen Ländern des Nahen Ostens besucht der christliche Pfarrer den Imam, seinen muslimischen „Kollegen“, zum Ende des Ramadan und zum Opferfest; der Imam wiederum stattet der christlichen Gemeinde zu Weihnachten und Ostern einen Besuch ab.

Ausblick

Muslimfeindlichkeit ist Realität; sie abzubauen eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe. Die einzelnen kulturellen und religiösen Gruppierungen, Kirchen und Religionsgemeinschaften sind aufgerufen, innerhalb ihrer eigenen Reihen und miteinander im Austausch gegen fundamentalistische Verengungen die Weite der je eigenen Traditionen in Erinnerung zu rufen (vgl. Freise 2017, 100-124). In diesem Austausch und auch im friedlichen Austragen von Konflikten kann die Stärke einer Gesellschaft zum Ausdruck kommen, die weltanschauliche und religiöse Vielfalt befürwortet, insoweit die einzelnen Weltanschauungs- und Religionsgruppen sich gegenseitig respektieren.

Annika Botens (geb. 1995) arbeitet seit 2017 als Sozialarbeiterin im ASD des Jugendamtes. Seit 2014 arbeitet sie mit Prof. Freise wissenschaftlich in verschiedenen Publikations- und Entwicklungsprojekten zusammen. 2016 forschte sie im Rahmen ihrer Bachelorthesis in einer KiTa in Tel-Aviv, Israel. Seit 2019 ist sie als Lehrbeauftragte im Modul Migrationsarbeit für die Apollon Hochschule tätig.

Prof. Dr. Josef Freise (geb. 1951) ist Pädagoge und Theologe und lebt in Neuwied. Er lehrt und forscht nach seiner Emeritierung zu Friedens- und Migrationspädagogik sowie zu interreligiöser Bildung: www.Josef-Freise.de

Literatur:

- Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Ekmar (Hg.) (2016): Die enthemmte Mitte – Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland. Die Leipziger „Mitte“-Studie 2016, Gießen: Psycho-sozial-Verlag
- Freise, Josef (2017): Kulturelle und religiöse Vielfalt nach Zuwanderung. Theoretische Grundlagen – Handlungsansätze – Übungen zur Kultur- und Religionssensibilität, Schwalbach/Ts: Wochenschau Verlag
- Freise, Josef/Botens, Annika (2019): Handlungsfelder der Migrationsarbeit. Studienheft der Apollon Hochschule der Gesundheitswirtschaft, Bremen: Apollon Hochschule der Gesundheitswirtschaft
- Höbsch, Werner (2013): Hereingekommen auf den Markt. Katholische Kirche und Buddhismus in Deutschland, Paderborn: Bonifatius
- Khorchide, Mouhanad (2012): Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg: Herder
- Manzini, Stef (06.09.2016): Überlinger Tafel: Drei Flüchtlinge helfen mit, in: Südkurier, www.suedkurier.de/region/bodenseekreis-oberschwaben/ueberlingen/UEberlinger-Tafel-Drei-Fluechtlinge-helfen-mit;art372495,8888011, letzter Aufruf: 14.05.2019
- Neitzert, Jürgen (2017): Muslime und Christen. Ein franziskanischer Blick auf den Islam, Würzburg: Echter
- Raters, Marie-Luise (2011): Überzeugung, in: Wildfeuer, Armin/Kolmer, Petra (Hg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg, S. 2269-2283
- Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München: C.H. Beck
- Wehner, Bernd (06.09.2017): Flüchtlinge helfen bei Monheimer Tafel, in: Rheinische Post, www.rp-online.de/nrw/staedte/langenfeld/fluechtlinge-helfen-bei-monheimer-tafel-aid-1.7184377, letzter Aufruf: 14.05.2019
- Zick, Andreas/Küpper, Beate/Berghan, Wilhelm (Hg.) (2019): Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19, Bonn: Dietz

Die Vielfalt und innere Heterogenität muslimischer Communitys und ihrer Verbände

von Ahmet Edis

Durch das Anwerbeabkommen Anfang der 60er Jahre zwischen Deutschland und muslimisch geprägten Ländern wie bspw. der Türkei (1961), Marokko (1963) oder Tunesien (1965), dem Anwerbestopp 1973 und dem daraufhin einsetzenden verstärkten Familiennachzug wurden unbewusst die ersten Bausteine für ein größeres Netzwerk an muslimischen Organisationen und Dachverbänden gelegt. Da sich im Anschluss ein längerer Aufenthalt der sogenannten „Gastarbeiterfamilien“ abzeichnete, wurden in Deutschland erste selbstorganisierte Strukturen aufgebaut, um den Bedarfen der rasant anwachsenden muslimischen Bevölkerung in Deutschland zu begegnen. Folgerichtig wurden innerhalb kürzester Zeit neben klassischen herkunftslandsbezogenen Vereinen, die sich dem Erhalt der Kultur, Sprache und Traditionen im weitesten Sinne verschrieben hatten, auch Moscheen bzw. Moscheevereine gegründet, in denen sich neben der religiösen Unterweisung, der Vorhaltung von Gebetsräumen usw. auch diverse weitere Aktivitäten organisch entwickelten.

Mittlerweile leben in Deutschland zwischen 4,4 bis 4,7 Millionen Muslim*innen. Das entspricht ca. 5,4 bzw. 5,7% der Gesamtbevölkerung (DIK 2016). Ein Drittel aller Muslim*innen lebt im bevölkerungsreichsten Bundesland Nordrhein-Westfalen (MAIS NRW: 2010, S.79). Der Anteil der Muslim*innen mit türkischem Migrationshintergrund liegt bei etwa 50,6 Prozent (2015). Die Türkei ist somit immer noch das größte Herkunftsland, aber jede*r zweite Muslim*in kommt inzwischen aus einem anderen Land. Muslimische Neuzugewanderte kommen vor allem aus bislang in Deutschland wenig vertretenen Herkunftsregionen: Naher Osten, Süd-/Südostasien, Zentralasien/GUS sowie Afrika südlich der Sahara. Die meisten türkeistämmigen Muslim*innen leben indessen schon länger in Deutschland. Je stärker sich Muslim*innen hierzulande beheimatet fühlten und eine Bleibeperspektive entwickelten, desto komplexer wurden aber die Anforderungen an ihre Gemeinden.

Auf Landesebene schlossen sich in der Regel Moscheegemeinden mit einer großen religiösen und sprachlichen Vielfalt in Schuren zusammen, um eine höhere Repräsentanz zu erlangen. Es gibt jedoch auch zahlreiche, gerade jüngere Moscheen, die in gar keinem Dach-

verband Mitglied und damit weder auf Landes- noch auf Bundesebene organisiert sind. Andere Gemeinden hingegen sind gleich in mehreren Dachorganisationen auf Landes- und Bundesebene vertreten.

Das muslimische Leben in Deutschland ist in Bezug auf Glaubensrichtungen, Religiosität, religiöse Praxis und Herkunft vielfältig. Aktuelle Zahlen zu den Glaubensrichtungen der Muslim*innen in Deutschland liegen nicht vor. Aufgrund der Herkunftsregionen der Neuzugewanderten kann jedoch davon ausgegangen werden, dass Sunnit*innen weiterhin die mit Abstand größte Glaubensrichtung bilden (ca. 75%), gefolgt von Alevit*innen mit einem Anteil von ca. 13% und Schiit*innen mit einem Anteil von ca. 7% (DIK 2016).

Nach der DIK-Studie „Islamisches Gemeindeleben in Deutschland“ (BAMF 2012) kann mindestens von rund 2.350 Moscheegemeinden in Deutschland ausgegangen werden. In ca. 2.180 islamischen Gemeinden ist ein Imam tätig. Ein Großteil wird nach wie vor befristet aus der Türkei nach Deutschland entsendet. Die größten sunnitisch geprägten Dachverbände sind die Türkisch-Islamische Union (DITIB), der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (inkl. Islamische Gemeinschaft Millî Görüş), der Verband der islamischen Kulturzentren (VIKZ) sowie der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD).

Daneben bestehen noch weitere konfessionell geprägte Dachverbände wie u. a. die Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF), die Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden in Deutschland (IGS) sowie die Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ), auf die im Folgenden im Einzelnen eingegangen wird.

Muslimische Dachverbände

Die Moscheestrukturen in Deutschland sind von unten gewachsen und waren in der Vergangenheit immer wieder durch gegenläufige Entwicklungen gekennzeichnet: Gemeinden bemühten sich darum, Zusammenschlüsse zu bilden, gleichzeitig konkurrierten diese aber untereinander um Mitgliedsvereine. Das führte zu einem recht unübersichtlichen Aufbau des organisierten Islams. Die Suche nach einer schaubildartigen Struktur der isla-

mischen Organisationen ist daher von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Aus diesem Grund erhebt die folgende Auflistung auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB)

1984 wurde die DITIB e.V. in Köln als bundesweiter Dachverband für zurzeit rund 960 Ortsgemeinden gegründet, die über ganz Deutschland verteilt sind.¹ DITIB bezeichnet sich als „die mitgliederstärkste Migrantengemeinschaft in der Bundesrepublik Deutschland“. Ihrem Selbstverständnis nach ist DITIB eine überparteiliche Organisation, die sich zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung des Grundgesetzes bekennt und mit ihrer Arbeit einen Beitrag zur Förderung von Völkerverständigung und Toleranz beiträgt.²

DITIB ist gemäß ihrer Satzung an das staatliche Präsidium für Religiöse Angelegenheiten der Türkei in Ankara (Diyaret) angebunden, die dem türkischen Ministerpräsidialamt angegliedert ist und gegenüber der DITIB Leitungs-, Steuerungs- und Kontrollbefugnisse wahrnimmt. Die enge Anbindung an das Diyanet und der dadurch gewährleistete Einfluss des türkischen Staats auf die DITIB lässt sich unter anderem daran erkennen, dass die DITIB die Entsendung hauptamtlicher Hodschas (Gemeindeleiter und Vorbeter) aus der Türkei für die Leitung und Durchführung religiöser und seelsorgerischer Dienste organisiert (vgl. Wissenschaftlicher Dienst des deutschen Bundestages 2013). Die angeschlossenen 960 Ortsgemeinden sind rechtlich und wirtschaftlich selbstständige eingetragene Vereine, die die gleichen Prinzipien und satzungsgemäßen Zwecke wie die DITIB verfolgen.³

DITIB-Landesverbände sind in Hamburg und Bremen Partner der Landesregierung in religionsverfassungsrechtlichen Verträgen und in Hessen Kooperationspartner des Landes für den islamischen Religionsunterricht.

Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ)

Der VIKZ wurde 1973 mit dem Ziel gegründet, die religiösen Bedürfnisse – wie etwa Gebet, Religionsunterricht oder religiöse Bestattungen der türkischen Gastarbeiter

der 1970er Jahre zu befriedigen. Der türkisch-sunnitisch geprägte Verband ist Teil einer vom konservativen türkischen Prediger und Gelehrten Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) inspirierten Bewegung. Der Dachverband vereint heute bundesweit 300 Moschee- und Bildungsvereine. Er stellt seinen Mitgliedern Räumlichkeiten zur Verfügung, ist aktiv in der Jugend- und Bildungsarbeit und hilft bei Bestattungen. Seit 1999 bietet der VIKZ in Köln eine theologische Ausbildung für Frauen und Männer an, die Vorsteher für Moscheegemeinden hervorbringt. Die Landesverbände in Hamburg und Bremen sind Partner der Landesregierung in religionsverfassungsrechtlichen Verträgen.

Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IR)

Der Islamrat wurde 1986 in Berlin als bundesweite Koordinierungsstelle islamischer Religionsgemeinschaften gegründet. In der Satzung aufgeführte Ziele sind unter anderem die staatliche Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) und die Einführung von islamischem Religionsunterricht an Schulen. Der Islamrat umfasst neben bundesweit 448, vorwiegend türkisch-sunnitischen Moscheevereinen rund 1.000 Einrichtungen, die sich der Eltern-, Frauen- und Sozialarbeit widmen. Mitgliederstärkste Gemeinde im Islamrat ist die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG), die von einigen Landesbehörden und dem Bundesamt für Verfassungsschutz beobachtet wird.

Die türkisch-sunnitisch geprägte Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) vereint europaweit 613 Moscheegemeinden, davon alleine in Deutschland 406. Diese sind bundesweit in 15 Landesverbänden organisiert. Daneben gehören Frauen-, Jugend-, Schüler, Bildungs-, Kultur und Sportvereine zum Netzwerk der Organisation. Zählt man die Teilnehmenden an den wöchentlichen Freitagsgebeten mit, erreicht die IGMG nach eigenen Angaben etwa 350.000 Menschen in Deutschland. Die IGMG ist aus der türkischen Millî-Görüş-Bewegung („Nationale Sicht“) heraus entstanden. Da die IGMG Mitglied des Islamrats und dadurch auch am Koordinierungsrat der Muslime ist, ist sie an der Deutschen Islam Konferenz des Bundesinnenministeriums beteiligt.

Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD)

Der 1987 gegründete Zentralrat der Muslime vereint eigenen Angaben zufolge sunnitisch wie schiitisch geprägte Dachorganisationen, Gemeinden und Einzelmitglieder unterschiedlicher Nationalitäten. Als einziger der vier großen Verbände ist er nicht rein türkisch-sunnitisch geprägt. Er entstand als Nachfolger des „Islami-

1 www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=de, letzter Aufruf: 09.07.2019

2 www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=9&lang=de, letzter Aufruf: 09.07.2019

3 www.ditib.de/default1.php?id=5&lang=de, letzter Aufruf: 09.07.2019

schen Arbeitskreises in Deutschland“. Heute gehören ihm bundesweit etwa 300 Moscheevereine an, die sich in 35 Dachverbänden zusammengeschlossen haben.

1997 initiierte der ZMD erstmals den jährlichen am 3. Oktober stattfindenden „Tag der offenen Moschee“, dem sich seitdem weitere Verbände angeschlossen haben.

Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland (AMJ)

Die Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) vertritt eine der beiden Strömungen der 1889 in Südasien entstandenen Ahmadiyya-Bewegung. Sie ist seit 1923 in Deutschland aktiv und seit 2013 in Hamburg und Hessen als erste islamische Gemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) anerkannt. Sie unterhält nach eigenen Angaben bundesweit 52 repräsentative Moscheebauten, 105 weitere Gebetsräume und 225 lokale Gemeinden. Ihre Mitglieder betrachten ihren in London lebenden Kalifen Mirza Masroor Ahmad als ihr geistliches Oberhaupt.

Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden (IGS)

Die Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden (IGS) wurde 2009 gegründet und vertritt die meisten der etwa 180 schiitischen Gemeinden in Deutschland. Ihre Mitglieder stammen vorwiegend aus dem Iran, Irak, Libanon, aus Pakistan und Afghanistan.

Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF)

Die Alevitische Gemeinde Deutschland (Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu) vertritt über 150 lokale Gemeinden und erhebt den Anspruch, die Interessen der etwa 500.000 Aleviten in Deutschland zu vertreten. Viele Alevit*innen betrachten sich selbst nicht als Muslim*innen, sondern als eine eigenständige Glaubensgemeinschaft, weil sie viele islamische Grundüberzeugungen nicht teilen und eigene Rituale haben. Sie beten zum Beispiel nicht in Moscheen, sondern treffen sich in Cem-Häusern. In mehreren Bundesländern ist die Alevitische Gemeinde als eigenständige Religionsgemeinschaft anerkannt und darf dort einen eigenen Religionsunterricht anbieten. Dennoch nimmt die Alevitische Gemeinde seit 2006 an der Deutschen Islamkonferenz (DIK) teil. Die AABF wurde 1989 gegründet.

Liberal-Islamischer Bund e. V. (LIB)

Der LIB versteht sich als bundesweiter Zusammenschluss von und Ansprechpartner für Muslim*innen, für die ein progressives Islamverständnis und die emanzipatorische Auslegung von Quellen wichtig ist. Er vertritt eigenen Aussagen zufolge ein pluralistisches Gesell-

schafsbild, setzt sich für umfassende Geschlechtergerechtigkeit und eine Förderung der innerislamischen Vielfalt ein. Der LIB fordert die Akzeptanz und Gleichbehandlung unterschiedlicher Lebensgestaltungen gemäß dem Grundgesetz.

Türkische Gemeinde in Deutschland e.V. (TGD)

Die Dachorganisation Türkische Gemeinde in Deutschland e.V. (TGD), deren Hauptsitz Berlin ist, wurde 1995 gegründet und bündelt laut Eigenangaben 260 Einzelvereine in Deutschland. Die TGD versteht sich als Interessensvertretung der in Deutschland lebenden türkeistämmigen Menschen und setzt sich für deren rechtliche, soziale sowie politische Gleichstellung und Gleichbehandlung ein.

Die TGD erreicht viele der türkeistämmigen Bürgerinnen und Bürger, die sich häufig auch als Muslim*innen verstehen. Sie war von Anfang an Mitglied der DIK. Da die TGD keine religiöse Organisation, sondern eine Migrantenselbstorganisation ist, gestaltet sie innerhalb der DIK aber die spezifisch religiösen Inhalte nicht mit.

Spannungsfeld: Muslim*innen und ihre Organisationen

Wie unter Punkt 2 skizziert, gestalten sich die muslimischen Verbandsstrukturen äußerst heterogen. Neben der DITIB bspw., die einen starken Herkunftslandbezug aufzuweisen hat, gibt es durchaus auch andere Dachverbände oder auch Moscheegemeinden, die einen weniger starken Bezug zu den diversen Herkunftsländern haben bzw. sich ethnisch definieren. Es gibt auch Gemeinden, die sich eher als islamisch konnotiert oder als Teil der deutsch-muslimischen Gesellschaft identifizieren.

Auf der anderen Seite gibt es aber auch eine Vielzahl an Migrantenselbstorganisationen, die sich nicht aus religiösen Aspekten heraus gegründet haben, bei denen sich aber die Mitgliedschaft auch aus Muslim*innen rekrutiert, wie z. B. die Türkische Gemeinde Deutschland e.V. – die gleichzeitig auch Mitglied der Deutschen Islamkonferenz ist.

Im innermuslimischen Diskurs führen diese Identitäts- und Zugehörigkeitsfragen mitunter zu Konflikten, da sich auch das Selbstverständnis von Muslim*innen bzw. muslimischen Strukturen im deutschen Binnenverhältnis unterscheiden.

Allerdings herrscht auch innerhalb der Dachverbandsstrukturen keine Homogenität, die sich bis in die einzel-

nen Moscheegemeinden ableiten lässt. Da die Moscheen überwiegend ehrenamtlich betrieben werden, hängt die inhaltliche Arbeit und Ausrichtung der Vereinsarbeit immer von einzelnen Vorständen bzw. engagierten Ehrenamtler*innen vor Ort ab. Diese kann teilweise gegenüber der Haltung des jeweiligen Dachverbandes abweichen.

Bei der Eröffnungsfeier der Kölner Zentralmoschee im September 2017, die mit dem türkischen Präsidenten Erdoğan begangen wurde, entlud sich bundesweit die Kritik am Bundesverband der DITIB. Es wurde versäumt die Kölner Politik und Stadtgesellschaft bei den Festlichkeiten einzubeziehen. An diesem denkwürdigen Tag war kein einziger deutscher Politiker anwesend. Über die Hintergründe wurde viel spekuliert. Fakt ist, dass auch dieser Vorgang nachhaltig negative Auswirkungen auf die DITIB hatte. Das negative Presseecho durchzog auch bundesweit die Politik und die Debatten rund um die DITIB, muslimische Dachverbände im Allgemeinen und Muslim*innen in Deutschland.

Wie man festliche Anlässe gemeinsam mit der hiesigen Politik und Gesellschaft begehen kann, zeigte ausgerechnet die Eröffnung der Yunus-Emre-Moschee in Aachen, die ebenfalls der DITIB angehört. Im Mai 2018 wurde diese u.a. mit Beteiligung von NRW-Ministerpräsident Armin Laschet, Landes- und Kommunalpolitiker*innen, Vertreter*innen der christlichen Kirchen, der jüdischen Gemeinde und der Aachener Stadtgesellschaft feierlich eröffnet. Die Aachener DITIB-Moschee sei, so Armin Laschet, liberal, aktiv im Dialog der Religionen und dessen Vorsitzender wahre Distanz zur Politik der türkischen Regierungspartei AKP (Westdeutsche Allgemeine Zeitung 17.05.2018). An diesem Beispiel wird deutlich, dass auch bei der DITIB nicht alle Moscheegemeinden zu homogenisieren sind.

Bezüglich des politischen Vertretungsanspruchs für Muslim*innen wird seit vielen Jahren die Rolle der großen muslimischen Dachverbände kontrovers diskutiert. Aktuell sind etwa 70 Prozent der islamischen Gebetsräume und Moscheen in Dach- und Spitzenverbänden auf Bundesebene oder in Moscheezusammenschlüssen auf Landesebene organisiert (DIK-Redaktion 2016). Es gibt jedoch auch zahlreiche, gerade jüngere Moscheen, die in gar keinem Dachverband Mitglied und damit weder auf Landes- noch auf Bundesebene organisiert sind.

In einer im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz (DIK) durchgeführten Untersuchung „Muslimisches Leben in Deutschland“ versuchten Forscher zu messen, wie bekannt islamische Organisationen unter Muslim*innen

sind: Laut der Studie kannten 2008 bspw. nur 16 Prozent der befragten Muslim*innen den Islamrat, den Koordinationsrat der Muslim*innen sogar nur 10 Prozent. Hinzu kommt, dass nur ein Bruchteil der Menschen muslimischen Glaubens Mitglied in diesen Verbänden ist und dass beispielsweise nur wenige Muslim*innen in NRW der Ansicht sind, dass die großen Verbände ihre Interessen vertreten dürften (MAIS NRW 2010). Auch diese Ergebnisse sind auf die Heterogenität der muslimischen Community in Deutschland zurückzuführen.

Vor diesem Hintergrund ist auch das neue Gesprächsformat der Deutschen Islamkonferenz, die am 28. und 29. November 2018 mit einer Auftaktveranstaltung in Berlin in ihre neue Phase startete, zu interpretieren. Neben den besagten muslimischen Dachverbänden wurden auch diverse muslimische Organisationen, die keinem Dachverband angehören, Initiativen, Wissenschaftler*innen, Publizist*innen, sowie Vertreter*innen der christlichen Kirchen und des Zentralrats der Juden eingeladen.

Dies hatte allem Anschein nach auch Auswirkungen auf den „Dialog mit dem Islam“ bspw. in NRW. Neben den Diskussionen die rund um die Öffnung des Beirats für den bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht geführt wurden, fand nämlich am 1. Juli 2019 in Düsseldorf der 1. Fachkongress „Muslimisches Engagement in NRW“ statt, wozu über 100 Teilnehmer*innen aus diversen Migrantenselbstorganisationen, muslimisch geprägten Vereinen oder Akademikerplattformen geladen waren. Ziel des Fachkongresses und der eigens dafür eingerichteten Stelle im Integrationsministerium, die sich perspektivisch aus der aktuellen Struktur lösen und eigenständig agieren soll, ist es neben den großen islamischen Dachverbänden muslimisches Leben und Engagement in seiner Vielfältigkeit stärker sichtbar zu machen und u. a. eine breite Dialogplattform zwischen muslimischen Akteur*innen und Landespolitik zu etablieren.

Diese Entwicklungen zeigen deutlich auf, dass die Politik auf Bundes- und Landesebene im „Dialog mit dem Islam“ strategisch neue Wege einschlägt und sich allem Anschein nach von der alleinigen Fokussierung auf die großen islamischen Dachverbände als Gesprächs- und Kooperationspartner lösen möchte.

Dies hängt einerseits mit den Entwicklungen der letzten Jahre zusammen, wo u. a. die DITIB mit ihrem starken auch strukturellen Herkunftslandbezug Negativschlagzeilen erzeugte, andererseits aber auch damit, dass sich muslimisches Leben und Engagement in Deutschland

äußerst heterogen gestaltet und es nicht die*den eine*in Ansprechpartner*in gibt.

Trotz der anhaltenden Kritik an den großen muslimischen Dachverbänden, wäre es jedoch mittel- bis langfristig fatal die Zusammenarbeit komplett einzustellen, da diese über Ihre Strukturen und Angebote eine Vielzahl von Menschen erreichen können.

Debatten über Zugehörigkeit und Auswirkungen

Seit dem Einzug der AfD in den Bundestag und alle Landtage haben die Debatten rund um den Islam an Schärfe gewonnen. Auch etablierte Parteien und weite Teile der Medien übernahmen teilweise die islamophoben Positionen und Narrative der AfD, welche wiederum unmittelbare Auswirkungen auf die gesamtgesellschaftlichen Debatten und die Haltung zum Islam hatten.

Allerdings gilt es auch festzuhalten, dass ausgrenzende bzw. islamfeindliche Aussagen nicht erst seit der AfD Einzug in die politischen, medialen und gesellschaftlichen Debatten gehalten haben. Die im Buch „Deutschland schafft sich ab“ formulierten Thesen von Thilo Sarrazin lösten 2010 eine breite sowie langanhaltende gesellschaftliche Kontroverse über die Auswirkungen der Zuwanderung aus überwiegend muslimisch geprägten Ländern aus. Als der damalige Bundespräsident Christian Wulff (CDU) 2010 die Aussage „Das Christentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das Judentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das ist unsere christlich-jüdische Geschichte. Aber der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland.“ tätigte, löste er damit vor allem in der eigenen Partei und insbesondere beim damaligen Bundesinnenminister Hans Peter Friedrich (CSU) und CDU-Innenpolitiker Wolfgang Bosbach heftige Abwehrreaktionen aus.

Diese Diskussionen haben natürlich einen bleibenden Eindruck bei Muslim*innen in Deutschland hinterlassen und weitere Ausgrenzungsmechanismen in Gang gesetzt. Die fortwährenden Fremdzuschreibungen lösten auch auf der Betroffenen Seite Abwehrreaktionen, Frust und großen Unmut aus. Dieser Unmut zog und zieht sich nach wie vor wie ein roter Faden quer durch alle Milieus, wobei der Grad der Religiosität eine untergeordnete Rolle spielt. Von Rückzugstendenzen in die eigenen Peergroups, einer stärkeren Hinwendung zu den Herkunftsländern bis hin zur aktiven und öffentlichen Auseinandersetzung mit Politik oder über diverse Social-Media-Kanäle fielen und fallen die Reaktionen und der Umgang mit Ausgrenzung unterschiedlich aus.

Der Religionsmonitor 2019 der Bertelsmann-Stiftung verdeutlichte diese Entwicklungen und nahm das Verhältnis von Religion und politischer Kultur in den Blick. Bei der Anerkennung religiöser Vielfalt sind grundsätzlich 87 Prozent der Befragten laut der Studie offen gegenüber anderen Weltanschauungen. Etwa 70 Prozent sprechen anderen Religionen auch einen Wahrheitsgehalt zu und sind somit als religiös tolerant anzusehen. Mit Blick auf den Islam sinkt dieser Anteil allerdings. Nur ein Drittel der Bevölkerung betrachtet den Islam als Bereicherung. Christentum, Judentum, Hinduismus und Buddhismus werden hingegen von einer Mehrheit als bereichernd empfunden. Insgesamt empfindet rund die Hälfte der Befragten den Islam als Bedrohung. In Ostdeutschland ist dieser Anteil mit 57 Prozent noch höher als in Westdeutschland (50 Prozent). Diese im Frühjahr 2019 erhobenen Daten unterscheiden sich kaum von den Ergebnissen der vorangegangenen Befragungen des Religionsmonitors aus den Jahren 2013, 2015 und 2017. „Offenbar sehen viele Menschen den Islam derzeit weniger als Religion, sondern vor allem als politische Ideologie an und nehmen ihn deswegen von der religiösen Toleranz aus“, konstatiert Dr. Yasemin El-Menouar, Religionsexpertin der Bertelsmann-Stiftung. Hierzu haben aus ihrer Sicht auch die gesellschaftlichen Debatten und Medienberichte der vergangenen Jahre beigetragen, die den Islam häufig in einen negativen und kritischen Zusammenhang rückten (El-Menouar 2019).

Hier wird deutlich, in welchem mehrdimensionalen Spannungsfeld sich Muslim*innen in Deutschland bewegen. Neben den vielen, komplizierten Konflikten die aus den Herkunftsländern hierhin getragen und auch teilweise öffentlich ausgetragen werden, werden Muslim*innen auch gleichzeitig mit den hitzigen und negativ aufgeladenen Debatten in Deutschland konfrontiert, die auch keinen Halt vor dem Privatleben oder dem Arbeitsplatz machen.

Der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration fokussierte auf Basis der regelmäßigen Mehrthemenbefragung des Zentrums für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI), in der Sonderauswertung des Integrationsbarometers 2018 das Zugehörigkeitsgefühl von bspw. Türkeistämmigen, die sich unter allen Befragten mit Migrationshintergrund in NRW am stärksten diskriminiert fühlten.

Die Studie konstatiert, dass sich ein bereits ausgeprägtes Gefühl der Zugehörigkeit zum Aufnahmeland auch nach mehreren Jahren abschwächen kann, etwa durch erlebte Diskriminierung oder andere Faktoren. Die regelmäßige Befragung des ZfTI zeigt, dass bei Türkeistämmigen Zu-

wander*innen seit 2011 die Identifikation mit Deutschland sinkt und die Bindung an die Türkei steigt. Mögliche Gründe dafür sind lt. dem ZfTI die Integrationsdebatte, die im Jahr 2010 nach der Veröffentlichung des integrations- und islamkritischen Buchs „Deutschland schafft sich ab“ von Thilo Sarrazin aufflammte. In der Befragung des ZfTI von 2010 berichteten die Teilnehmenden häufiger von Diskriminierung als in den Jahren davor und danach. Außerdem können bestimmte Ereignisse in den deutsch-türkischen Beziehungen ursächlich sein (z. B. die Armenien-Resolution des Deutschen Bundestags oder die verstärkte Diaspora-Politik der Türkei) (SVR 2019).

Anhand dieser Erkenntnisse wird deutlich, wie stark gesellschaftlich aufgeladene Debatten Einfluss auf die Betroffenen und das Zusammenleben in Deutschland haben. Diese Entwicklungen gilt es insbesondere als Politik, Medienschaffende und Mehrheitsgesellschaft ernst zu nehmen. Deutschland wird immer bunter, vielfältiger, multikultureller und multireligiöser. Auch die Anzahl der Muslim*innen in Ihrer Vielfalt wächst stetig. Diese demographischen Entwicklungen gilt es ebenfalls ernst zu nehmen, da bereits jetzt und auch in Zukunft Muslim*innen sich stärker einbringen und politisch partizipieren werden. Dafür müssen aber auf allen Ebenen die Rahmenbedingungen geschaffen werden, damit sich deutsche Muslim*innen auch gleichberechtigt und auf Augenhöhe einbringen können.

Dies gelingt nur, wenn muslimische Gemeinden und Strukturen (inkl. muslimische Dachverbände) empowert und muslimisches Leben in seiner Vielfältigkeit in Deutschland sichtbarer gemacht wird.

Unter Gleichstellungsaspekten bedeutet das auch, dass mittel- bis langfristig, analog zu anderen Religionsgemeinschaften, mindestens ein muslimischer Akteur als Religionsgemeinschaft anerkannt und den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangen sollte. Solange in einem säkularen Kontext diese Aufgabe und Rechte auch anderen Konfessionen zugesprochen werden, dürfen muslimische Vertreter*innen nicht übergangen oder mit zweierlei Maß behandelt werden. Das bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass nicht auch die muslimischen Dachverbände noch Ihre Hausaufgaben machen und die Kriterien dafür erfüllen müssen.

Der kritische Diskurs mit den muslimischen Dachverbänden muss dabei in einem angemessenen Rahmen, wo durchaus auch problematische Entwicklungen undhaltungen offen angesprochen und ausdiskutiert werden müssen, fortgesetzt werden. Den Dialog komplett abzu-

brechen, hätte zur Folge, dass man auch gleichzeitig alle Muslim*innen, die entweder Mitglied sind oder ggf. nur zum Freitagsgebet in eine dieser Moscheen gehen, ausschließt und abstrafft. Hier muss Politik auch differenzieren zwischen der Agitation von Bundesvorständen sowie der lokalen Moscheegemeinde und Moscheegänger*in, die sich vor Ort auch völlig anders darstellen kann.

Den*die eine*n muslimische*n Ansprechpartner*in gibt es nicht. Das scheint in einigen Ministerien und weiten Teilen von Politik angekommen zu sein. Die alleinige Erkenntnis ist aber nicht ausreichend. Vielmehr wird es eine Herausforderung dieser Vielfalt auch angemessen zu begegnen und möglichst alle mitzunehmen.

So gesehen erscheinen auch die Öffnung der Dialogplattformen auf Bundes- und Landesebene mit dem Islam als sinnvoll, da auch viele Muslim*innen in Deutschland sich auch außerhalb der bekannten größeren Verbandsstrukturen engagieren und dem Vertretungsanspruch der selbigen skeptisch gegenüberstehen.

Die interkulturelle Öffnung von Politik, Verwaltung, Regelstrukturen und vielen weiteren Bereichen sind in diesem Kontext wichtige Determinanten und Erfolgsfaktoren.

Einige Ansätze existieren bereits. Diese gilt es konsequent und flächendeckend weiter auszubauen und durch aktive Bündnisse und Kooperationen zwischen Mehrheitsgesellschaft und Muslim*innen Vorbehalte abzubauen und das Zusammengehörigkeitsgefühl zu stärken.

Ahmet Edis ist Fachreferent Jugend- und Kulturarbeit beim Paritätischen Jugendwerk NRW und war beim Paritätischen NRW von 2016 bis 2018 Projektmitarbeiter des „Qualifizierungsprojektes Muslimische und Alevitische Wohlfahrtspflege“.

Literaturverzeichnis

DIK-Redaktion (2016): Zahl der Muslime in Deutschland, www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Lebenswelten/ZahlIMLD/zahl-mld-node.html, letzter Aufruf: 28.08.2019

Ditib-Redaktion: Gründung und Struktur, www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=de, letzter Aufruf: 28.08.2019

Ditib-Redaktion: Grundsätze, www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=de, letzter Aufruf: 28.08.2019

Ditib-Redaktion, Wer wir sind?, www.ditib.de/default1.php?id=5&sid=8&lang=de, letzter Aufruf: 28.08.2019

Ministerium für Arbeit, Integration und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (MAIS NRW) (2010): Muslimisches Leben in Nordrhein-Westfalen, www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/fileadmin/

Redaktion/Institute/Sozialwissenschaften/BF/Lehre/SoSe_2015/
Islam/Muslimisches_Leben_in_NRW.pdf, letzter Aufruf:
12.09.2019

El Menouar, Yasemin (2019): Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Pluralität auf die politische Kultur auswirkt, Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung

Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) (2018): Integration in Nordrhein-Westfalen. Sonderauswertung des SVR-Integrationsbarometers 2018, Berlin

Westdeutsche Allgemeine Zeitung (17.05.2018): Laschet verteidigt Besuch der Moschee-Eröffnung in Aachen, www.waz.de/politik/gerhoert-der-islam-zu-nrw-afd-und-partefreund-attackieren-laschet-id214314965.html, letzter Aufruf: 28.08.2019

Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestages (2013): Organisationen türkischer Migranten in Deutschland (DITIB, Graue Wölfe, Milli Görüs). WD 1 -3000 -007/13, Berlin

Junge Muslim*innen in der superdiversen Migrationsgesellschaft Deutschland

von *Ismahan Wayah*

Muslimische Fashionistas, Gebetskette am Handgelenk, MuslimPro-App auf dem Smartphone und Gebetstepich in der Handtasche. Shelina Janmohamed bezeichnet sie als „Generation M“: muslimische Jugendliche, die mit einer großen Selbstverständlichkeit ihre Zugehörigkeiten zu verschiedenen Milieus und Subgruppen über Musik, Mode und Social Media ausleben (Janmohamed 2016). Diese jungen Muslim*innen lassen sich nicht schnell und einfach verorten, denn viele der vermeintlich klaren Zeichen einer religiösen Zugehörigkeit sind mehrdeutig. Ist der Vollbart eine Bekennung zum Islam oder zum Hipstertum? Was bedeutet also das Attribut „muslimisch“ bei dem Begriff muslimische Jugendliche? „Muslimischsein“, d. h. die Religionszugehörigkeit zum Islam, ist nicht ausreichend, um Rückschlüsse auf den Religiositätsgrad junger Menschen schließen zu können. Des Weiteren können kulturell-religiöse Praxen und Umgangsformen nicht ohne die kulturspezifische Sozialisierung und Schichtzugehörigkeit von Jugendlichen betrachtet werden. Dies ist relevant, da muslimische Communities in Deutschland je nach kultureller Prägung und Kontext unterschiedliche Formen von Religiosität und Religionsverständnissen entwickeln (vgl. Karakaşoğlu-Aydın 2000, 7). Die meisten Forschungsarbeiten in Deutschland zu muslimischen Jugendlichen betrachten sunnitische Muslim*innen mit türkischen oder arabischen Migrationsgeschichten. (vgl. El-Mafaalani/Toprak 2011; Karakaşoğlu-Aydın 2000). Dies liegt daran, dass die größte muslimische Gruppe in Deutschland aus der Türkei kommt (Stichs 2016: 22).¹ Der Fokus auf Herkunftsländer ist eine gängige Praxis in der wissenschaftlichen Forschung zu Migration, aber sie

gibt nur eine Dimension der tatsächlichen komplexen Beziehungszusammenhänge muslimischer Jugendwelten wieder. Denn die spezifische Jugendphase muslimischer Jugendlicher hängt neben dem Herkunftsland auch noch von anderen sozialen Variablen ab, wie z. B. dem sozioökonomischen Milieu, den Normen und Traditionen des Herkunftslandes oder dem konkreten religiösen Verständnis der Familie. Daher ist es nicht möglich pauschal über (vermeintlich) muslimische Jugendliche zu sprechen. Auf muslimische Jugendliche und ihren Umgang mit antimuslimischem Rassismus in der superdiversen Migrationsgesellschaft kann daher allenfalls ein selektiver Blick geworfen werden. Der Fokus dieses Artikels liegt auf jugendlichen Muslim*innen der sogenannten Generation M. Im Folgenden werde ich zuerst kurz die besonderen Herausforderungen des Erwachsenwerdens von jungen Muslim*innen in Deutschland skizzieren. Danach werde ich einige Schlaglichter darauf werfen, wie jugendliche Muslim*innen über soziale Medien Werte, Normen und Umgangsformen verhandeln. Die Lebenswelten von jungen Muslim*innen sind gerade durch die global genutzten Sozialen Medien komplexer geworden.

Superdiverse Identitäten muslimischer Jugendlicher

Anerkennung und Bindung sind die zentralen Faktoren, die die gesellschaftliche Zugehörigkeit begünstigen. Die Adoleszenz ist für viele Jugendliche oft von einer Suche nach Orientierung, von Desintegration und einem Überforderungsgefühl geprägt. Dies gilt insbesondere für Jugendliche aus benachteiligten sozialen Milieus und mit Migrationsgeschichte. Denn sie erleben sowohl sozio-ökonomische als auch kulturell-migrationsbezogene Unterschiede, mit denen sie sich in der Jugendphase auseinandersetzen müssen. Dabei haben sie kaum Le-

¹ Die Hochrechnung der WP71 Studie vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge zeigt, dass im Jahr 2015 von insgesamt 82,2 Millionen Einwohner*innen zwischen 5,4 und 5,7 Prozent muslimische Glaubensangehörige sind (Stichs 2016, 2).

bensmodelle, an denen sie sich orientieren können. Dies gilt auch für junge Muslim*innen in Deutschland, da sie selbst mehrheitlich migrantische und/oder diasporische Bezüge haben (vgl. El-Mafaalani/Toprak 2011). Die soziale Integration dieser Jugendlichen in Deutschland unterscheidet sich von anderen Einwanderungsländern dadurch, dass viele Menschen der dritten und vierten Einwanderungsgeneration adressiert werden. Die Mehrheitsgesellschaft suggeriert ihnen u. a. auch über das Label „Migrationshintergrund“, dass sie nicht zu Deutschland gehören.

Migrantisierte Jugendliche konstruieren eine Verbundenheit mit dem Herkunftsland ihrer Eltern oder des Islams, in dem sie sich selbst auch in der dritten Generation weiterhin als Türk*innen, Araber*innen oder Ausländer*innen bezeichnen. Muslimische Jugendliche werden in der deutschen Gesellschaft immer wieder als Muslim*innen adressiert und damit zu Muslim*innen gemacht. Das Muslimischsein, das in der Mehrheitsgesellschaft oft abgelehnt wird, wird von den Jugendlichen positiv als Selbstbezeichnung umgedeutet, unabhängig davon, ob sie selbst (praktizierend) religiös sind oder nicht. Muslim*a als Selbstpositionierung der Jugendlichen unterscheidet sich von „Ausländer“ oder „Araber“ dadurch, dass sie mit dem Bezug auf die Ummah (globale muslimische Community) eine transnationale und transethnische Referenz wählen.

Die Metapher des „dritten Stuhls“ von Tarek Badawia macht auf die hybride Identität von migrantisierten Jugendlichen aufmerksam. „Wenn ich sage, ich bin deutsch, aber nicht wie die Deutschen, und marokkanisch, aber nicht wie die Marokkaner, das ist für Deutsche ein Rätsel“, sagte ein Schüler in einem Interview (Badawia 2006, S. 183). Diese hybride Identität, also weder Teil der Deutschen zu sein noch der herkunftsbezogenen Identität ganz anzugehören, sondern sich einen dritten Weg suchen zu müssen, birgt Herausforderungen und Chancen für junge Menschen. Jugendliche suchen andere identitätsstiftende Orientierungspunkte, indem sie sich nicht nur von der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch von den älteren Generationen der muslimischen Communities distanzieren.

Auch wenn der dominante Diskurs ein homogenes Bild von Muslim*innen zeichnet, sieht die Realität ganz anders aus. Die große Diversität muslimischer Communities sollte in der Zukunft stärker in den Blick genommen werden. Muslimisches und migrantisches Leben in Deutschland ist nämlich von einer zunehmenden Diversifizierung geprägt. Der Sozialanthropologe Steve Ver-

tovec schlägt den Begriff „Superdiversität“ vor, um die Komplexität des dynamischen Zusammenspiels von verschiedenen Variablen, wie z. B. Herkunftsland, Aufenthaltsstatus, Migrationspfad, Rassifizierung, Gender etc., zu fassen. Vertovec weist damit auf die verschiedenen Wechselwirkungen und Verknüpfungen der oben genannten Variablen hin, die unsere heutige Vorstellung von Vielfalt in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Öffentlichkeit radikal übertrifft (Vertovec 2007, 1025). In Bezug auf Muslim*innen zeigt sich, dass mittlerweile jede zweite muslimische Person aus einem anderen Herkunftsland als der Türkei und jede vierte Person erst kürzlich nach Deutschland eingewandert ist (Stichs 2015, 2). Diese Superdiversität drückt sich in den letzten Jahren auch in den zahlreichen neuen Selbstbezeichnungen von Menschen mit migrantischen und/oder diasporischen Bezügen aus. Die Selbstbezeichnung Schwarze Menschen ist als Begriff für und von Menschen mit afrikanisch-diasporischen Bezügen schon seit Ende der 1980er Jahre in Deutschland präsent. Nach der 2000er Wende gewann in akademischen Kontexten und später darüber hinaus „Menschen“ oder „Personen of Color“ als politischer Bündnisbegriff von Menschen, die Rassismuserfahrungen machen, an Beliebtheit (Ha 2009), des Weiteren auch Neue Deutsche (Bota/Pham/Topçu 2012) oder Deutsche Plus (Palmer 2019).

Doch die gesellschaftlichen Selbstpositionierungen sind nicht beliebig wählbar, sondern beziehen sich auf die gegenderte und rassifizierte Lebensrealität der Jugendlichen. Muslimische Jugendliche unterscheiden in der Artikulation ihrer Identität zwischen verschiedenen sich verschränkenden Erfahrungen, z. B. hijabtragende junge Frauen, Schwarze Muslim*innen, Queere Muslim*innen etc. Im Folgenden möchte ich auf die Erfahrungen von antimuslimischem Rassismus bei Jugendlichen eingehen.

Umgang mit Anti-muslimischem Rassismus in Öffentlichkeit und Schule

Muslimische Jugendliche erleben alltäglich Ungleichbehandlung und Diskriminierung. Sie drückt sich vor allem im öffentlichen Raum aus, wie z. B. auf der Straße, in der Schule, auf dem Arbeitsplatz, bei der Wohnungssuche und bei Behördengängen. Zahlreiche Studien belegen, dass antimuslimische Ressentiments in den letzten Jahren in Deutschland stark zugenommen haben. Die „Mitte“-Studie von 2019 zeigt, dass ca. 20%, also jede fünfte Person in Deutschland, feindlich gegenüber Muslim*innen eingestellt sind (Zick u. a. 2019). Muslim*innen werden als sexistischer, homophober und insgesamt als kulturell anders betrachtet (Çetin 2012:10). Die deutsche

Mehrheitsgesellschaft hat mittlerweile ein sehr breites Wissen über den Islam und verschiedene muslimische Gruppierungen (z. B. Sunnit*innen, Shiit*innen, Sufis, Salafis sowie Ahmadis und Alevit*innen, deren Zugehörigkeit zur Ummah, der globalen muslimischen Community, jedoch umstritten ist), dennoch nimmt die „Angst“ vor dem vermeintlich Fremden und damit Anderen nicht ab. Dies hat damit zu tun, wie Sarah Ahmad in ihrer Arbeit zur Produktion des „Fremden“ zeigt, dass „der Fremde“ über Wissen – und eben nicht Unwissen – geschaffen wird. Denn das Wissen um den vermeintlich Fremden, hier „die Muslime“, etabliert und zementiert die Dichotomie von „Wir“ und „den Anderen“ (Ahmed 2000: 15).

Die genderspezifischen Vorstellungen von dem unterdrückten muslimischen Mädchen und dem gewalttätigen muslimischen Jungen haben eindeutige Auswirkungen auf ihre zukünftigen Chancen einen Arbeitsplatz zu finden. Junge Muslim*innen erleben anti-muslimischen Rassismus, weil ihre Namen zu „muslimisch klingen“ oder sie einen Hijab auf dem Bewerbungsfoto tragen und sie deshalb nicht zum Vorstellungsgespräch eingeladen werden. Die Studie des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung (WZB) von 2018 zeigt, dass sich vor allem die Arbeitsplatzsuche für junge Muslim*innen sehr schwierig gestaltet. Demnach werden Arbeitssuchende, die selbst oder deren Eltern aus europäischen oder ostasiatischen Ländern kommen, kaum benachteiligt, während Schwarze Menschen und Menschen aus mehrheitlich muslimischen Ländern trotz gleicher Qualifikationen deutlich schlechtere Chancen auf dem Arbeitsmarkt haben (Zeit Online 2018). Antimuslimischer Rassismus drückt sich auch dann aus, wenn vermeintlich muslimisch oder arabisch aussehende Menschen von der Polizei anlasslos kontrolliert werden. Klaus Jünschke zeigte in einer Studie, dass Polizist*innen und Kaufhausdetektiv*innen vor allem Jugendliche, die aussehen, als würden sie aus dem Mittelmeerraum kommen, am häufigsten kontrollieren (2003:67). Das Bild der kriminellen Migrant*innen und Geflüchteten trägt auch dazu bei, dass diese Jugendlichen schneller angezeigt werden als weiße deutsche Jugendliche. Die Debatten nach der Silvesternacht 2016 in Köln haben rassistische Polizeikontrollen muslimisch markierter Männer hoffähig gemacht.

Jugendkultur und Medien – Soziale Medien und Mipsters

El-Mafaalani und Toprak machen darauf aufmerksam, dass die Phase der Distanzierung zum Elternhaus für muslimische Jugendliche eindeutig schwieriger ist, da sie sich um eine schichtspezifische, eine migrationsspe-

zifische und eine geschlechtsspezifische Komponente erweitert. Die Unterstützungsleistungen von Schulen wie z. B. Sprach- und Nachhilfekurse, sind nicht ausreichend. Denn muslimische Jugendliche müssen oft selbstständig Entscheidungen treffen und Leistungen erbringen, die in Mittelschichtsfamilien von den Eltern und dem Umfeld geleistet werden. Sie müssen neben dem Emanzipationsprozess vom Elternhaus gleichzeitig eine selbstbestimmte Emanzipation von Umgangsformen, Denkmustern, Lebensstilen und Wertvorstellungen vollziehen. Denn gerade beim Umgang mit unterschiedlichen und teils gegensätzlichen Wert- und Normvorstellungen sind pädagogische und/oder psychologische Begleitung und Angebote bedeutsam (El-Mafaalani/Toprak 2011: 142).

Bei der Suche nach Orientierungspunkten wenden sich muslimische Jugendliche genauso wie die meisten anderen Jugendlichen den sozialen Medien und ihren Peers dort zu. Gerade bei der Frage nach Zugehörigkeit, religiösen Praxen, Genderperformanz und Sexualität sind die sozialen Medien für Jugendliche spannende Orte, an denen sie mit Gleichgesinnten ihres Milieus diskutieren und sich austauschen können. Die Auseinandersetzungen darüber, was es bedeutet Muslim zu sein, wird mehrheitlich unter Gleichgesinnten geführt und nicht mit Autoritätspersonen wie den Eltern, dem Imam oder den Lehrer*innen. Jugendkulturen sind relevante und bewegte Räume des Subversiven sowie des Mach- und Sagbaren. Aus diesem Grund sammelt und erforscht das Archiv der Jugendkulturen die Geschichte und Entwicklungen von Szenekulturen in Deutschland. Es legt dabei den Schwerpunkt auf Diskriminierung in Jugendkulturen und auf Menschen, die sich in Jugendkulturen aktiv gegen Diskriminierungen engagieren. Zeitgenössische muslimische Jugendkultur ist Teil einer globalen und immer stärker vernetzten internationalen Jugendkultur. Die weltweit zirkulierenden Medien, die auch von jungen Muslim*innen in Deutschland konsumiert werden, beinhalten Informationen, Unterhaltung, Mode und Kunst. Doch nicht nur. Durch die Auseinandersetzung mit Kulturproduktionen und praxen werden Werte-, Normen- und Idealvorstellungen sowie die Grenzen von muslimischem Leben immer wieder neu verhandelt. Ein Blick auf die verschiedenen Jugendkulturszenen ist erhellend, da diese Jugendlichen durchaus spannende Ansätze und Antworten bieten.

Mode: Mipster Style

Die Ausstellung über „Contemporary Muslim Fashions“ am Museum für angewandte Kunst in Frankfurt (April 2019 bis September 2019) lenkte zum ersten Mal im deutschsprachigen Kontext den Blick auf transnationale muslimische Modestile. Über Mode haben muslimische Jugendliche die Möglichkeit sich eine alternative Identität zu konstruieren und sie über Kleidung auszudrücken. Verschiedene Kleidungsstile geben die Möglichkeit mit Differenz und Anderssein zu spielen. Jugendliche können über verschiedene Kleidungsstile mit den vermeintlichen Normen der Mehrheitsgesellschaft und der eigenen Community brechen. Sie bilden damit ihre eigene „intentionale Community“ (Hebdige 1999, 144). Reina Lewis hält fest: „the significance of modest Muslim designs lies not only in sales but in their influence as image within discourses of female religious and religio-ethnic identity that achieve enhanced valency in the visually led digital and social media of which this youth population are notable early adopters“ (Lewis 2015, 5).

Youtube: Datteltäter

Die Gruppe Datteltäter produziert YouTube-Videos und nutzt dabei Satire als Stilmittel, um Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen zum Nachdenken zu bringen. In ihren kurzen humoristischen und satirischen Videos behandeln sie Themen wie rassistische Diskriminierungserfahrungen („Wenn Rassismus ehrlich wäre“), muslimisches Alltagsleben („6 Dinge, die Muslime im Ramadan kennen“) und muslimische Szenen („6 Typen von muslimischen Frauen“). Die Datteltäter hinterfragen mit ihren Videos das Handeln und Denken von Muslim*innen in der weißen deutschen Mehrheitsgesellschaft. Seit einigen Jahren produziert die Gruppe für Funk, das junge Internet-Angebot von ARD und ZDF, und konnte damit ihre Reichweite deutlich vergrößern. Die Macher*innen unterhalten ihr Publikum neben den YouTube-Videos auch in den Sozialen Medien, etwa bei Facebook, Instagram und Snapchat. Die Datteltäter versuchen jungen Menschen „eine Alternative zu dem [zu] bieten, was es dort [online] von radikaler Seite gibt – sowohl von Rechtspopulisten als auch von Islamisten, also von Leuten, die einen religiös begründeten Extremismus vertreten“ (Rohmann 2016, 25).

Netzwerk: Zahnräder

Junge Muslim*innen engagieren sich auch über muslimische Netzwerke in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft. Ihre Arbeit ist vielseitig und geht von Jugendzeitschriften über Projekte für erneuerbare Energien bis zur Entwicklung von Apps und kleinen Sozialunternehmen. Zahnräder bietet diesen jungen Menschen für ihr gesellschaftliches Engagement eine Plattform, um sich gegenseitig kennenzulernen und ihre Ideen und Visionen gemeinsam auszubauen. Das Zahnräder-Netzwerk bietet nicht nur Feedback zu den Projekten, sondern auch mögliche Kooperationspartner*innen und die Möglichkeit die Arbeit einem breiten Publikum vorzustellen. „Zahnräder“ wurde 2010 gegründet und kommt einmal im Jahr zu einer Konferenz zusammen.

Die drei Beispiele können nur erste Einblicke in die Jugendwelt einiger muslimischer Jugendlicher geben. Es handelt sich um Räume, in denen junge Muslim*innen Orientierung suchen und sich mit ihren Peers über ihre Erfahrungen austauschen können. Auch diese Orte und Szenen sind milieuhabhängig. Die Frage, was es bedeutet Muslim zu sein bzw. wie muslimisches Leben in Deutschland möglich ist, findet ganz unterschiedliche Antworten. Gerade von Muslim*innen wird erwartet, dass sie sich rechtfertigen und positionieren entweder als gute (liberale) oder als schlechte (extreme) Muslim*innen. Diese dichotome Gegenüberstellung suggeriert, dass es dazwischen keine anderen Möglichkeiten gibt muslimisch zu sein. Muslimische Jugendkultur wird regional, national und transnational in kulturell-religiösen, diasporischen und migrantischen Kontexten verhandelt, die für junge Menschen eine Art subkulturelle Gegenöffentlichkeit darstellen können.

Ismahan Wayah promoviert am Lehrstuhl für English, Media and Postcolonial Studies an der Universität Münster zu zeitgenössischen muslimischen Romanen. Des Weiteren arbeitet sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Historischen Museum Frankfurt zu Migration und Diversität.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara (2000): *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, New York: Routledge
- Rohmann, Gabriele (2016): *Younes vom Youtube-Kanal Datteltäter zu muslimischen Jugendkulturen*, in: *Der z/weite Blick*:

Jugendkulturen und Diskriminierungen – Szenegänger*innen berichten, Berlin: Archiv der Jugendkulturen

Badawia, Tarek (2006): „zweiheimisch“, eine innovative Integrationsformel, in: Spohn, Cornelia (Hg.): zweiheimisch. Bikulturell leben in Deutschland, Bonn, S. 181-191

Boos-Nünning, Ursula (2015): Erziehungsziele und Erziehungsstile in muslimischen Familien, in: Dirim, Inci u. A. (Hg.): Impulse für die Migrationsgesellschaft. Bildung, Politik und Religion, Münster, S. 170-181

Bota, Alice/Pham, Khuê/Topçu, Özlem (2012): Wir neuen Deutschen: Wer wir sind, was wir wollen, Hamburg: Rowohlt Verlag

Çetin, Zülfukar (2012): Homophobie und Islamophobie: Intersektionale Diskriminierung am Beispiel von binationalen Paaren in Berlin, Bielefeld: transcript Verlag

El-Mafaalani, Aladin/Toprak, Ahmet (2011): Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland: Lebenswelten – Denkmuster – Herausforderungen, Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.

Ha, Kien Nghi (2009): „People of Color“ als solidarisches Bündnis, in: Migrazine: Online Magazine von Migrantinnen für alle, www.migrazine.at/artikel/people-color-als-solidarisches-b-ndnis, letzter Aufruf: 09.10.2019

Hebdige, Dick (1999): The Function of Subculture, in: During, Simon (Hg.): The Cultural Studies Reader, New York, S. 441-50

Janmohamed, Shelina (2016). Generation M: Young Muslims Changing the World, London: I.B Tauris & Co Ltd

Jünksche, Klaus (2003): Zur Kriminalisierung von Jugendlichen mit Migrationshintergrund in Köln, in: Bukow, Wolf-Dietrich u. A.

(Hg.): Ausgegrenzt, eingesperrt und abgeschoben. Opladen: S. 50-70

Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (2000): Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt a. M.: IKO (Verlag für Interkulturelle Kommunikation)

Lewis, Reina (2015): Muslim Fashion: Contemporary Style Cultures, Durham: Duke University Press

Palmer, Jan (2019): Das neue Wir: Warum Migration dazugehört – Eine andere Geschichte der Deutschen, Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Stichs, Anja (2016): Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015 (WP71), Berlin: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge

Vertovec, Steven (2007): Super-diversity and its implications, in: Ethnic and Racial Studies, Bd. 30, Nr. 6, S. 1024-1054

Zeit Online (2018): Muslime und Schwarze auf dem Arbeitsmarkt am stärksten benachteiligt, www.zeit.de/wirtschaft/2018-06/wzb-studie-diskriminierung-afrikaner-muslime-jobsuche, letzter Aufruf: 09.10.2019

Zick, Andreas/Küpper, Beate/Berghan, Wilhelm (2019): Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung

Salafismusprävention

von Tobias Meilicke

Einleitung

Durch Terroranschläge in den letzten 15 Jahren wurde unserer Gesellschaft unwiderruflich vor Augen geführt, dass sich inzwischen in Europa Menschen radikalieren und z. T. vor der Anwendung von Gewalt gegenüber Zivilist*innen nicht zurückschrecken. Der Verfassungsschutz zählt bundesweit inzwischen 11.500 Salafist*innen in Deutschland. Hinzu kommen Anhänger*innen anderer islamistischer Strömungen (vgl. Landesregierung Schleswig-Holstein 2019, 71). Auf diese neue Herausforderung hat der deutsche Staat reagiert und zahlreiche Präventions- und Deradikalisierungsprojekte unterstützt, die v. a. bei zivilgesellschaftlichen Akteur*innen angesiedelt sind und durch Bundes- und Landesmitteln gefördert werden. So stellte 2018 alleine der Bund durch die Mittel des Nationalen Präventionsprogramms gegen islamistischen Extremismus 100 Mio. Euro für entsprechende Maßnahmen zur Verfügung (vgl. Bundesregierung 2017, 2ff.).

Abgrenzung Islam, Islamismus und Salafismus

In Deutschland leben inzwischen ca. 4,5 Mio. Muslim*innen (vgl. Stich 2016, 5). Sie sind selbstverständlicher Teil der friedlich-demokratischen Gesellschaft und ihre Religion unterliegt, wie alle Religionen in der Bundesrepublik, dem Schutz der Religionsfreiheit aus Artikel 4 des Grundgesetzes. Anders verhält es sich bei islamistischen Akteur*innen und ihren Ideologien. „Beim Islamismus handelt es sich um Bestrebungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur, Staat oder Politik anhand von Werten und Normen, die als islamisch angesehen werden“ (Seidensticker 2015, 9). Islamistische Akteur*innen lehnen daher die in Deutschland geltende freiheitlich-demokratische Grundordnung ab und fordern die Einführung eines Kalifats, in der u. a. Muslim*innen mehr Rechte und Vorteile genießen würden als andere Bevölkerungsgruppen.

Der politische sowie der militante Salafismus sind Spielarten des Islamismus. Sie unterscheiden sich von anderen islamistischen Denkweisen v. a. darin, dass sie die 1.400 Jahre islamische Religionsgeschichte als verbotene Neuerungen ablehnen und auf einem strikt literalistischen Koranverständnis bestehen. Aus diesem heraus lehnen sie u. a. Demokratie und Pluralismus ab und bezeichnen selbst demokratisch denkende Muslim*innen als Ungläubige. Unterschiede zwischen politischem und militantem Salafismus bestehen lediglich in der Frage der Mittel zur Umgestaltung von Gesellschaft und Staat. Während militante Akteur*innen die Anwendung von Gewalt als legitim erachten, lehnen politische Salafist*innen diese mehrheitlich ab und versuchen v. a. durch Missions- und Erziehungsarbeit eine neue Gesellschaftsordnung zu gestalten (vgl. Biene/Junk 2017, 117).

Neben den beiden bereits erwähnten Gruppen gibt es noch die Gruppe der sogenannten puristischen Salafist*innen. Zwar lehnt auch diese Gruppe unsere aktuelle Gesellschaftsordnung ab, unternimmt jedoch keine aktiven Bestrebungen zur Umgestaltung. Vielmehr ziehen sich puristische Salafist*innen aus der Mehrheitsgesellschaft in die eigene Community zurück, um nicht mit „sündigen“ Verhaltensweisen in Kontakt zu kommen. Der puristische Salafismus kann daher nicht als Islamismus bezeichnet werden und wird auch nicht vom Verfassungsschutz beobachtet.

Ringens um Begrifflichkeiten

In den letzten Jahren ist um die oben erwähnten Begrifflichkeiten gerungen worden. Dies liegt unter anderem daran, dass es sich sowohl beim Islamismus als auch beim Salafismus um Fremdzuschreibungen handelt. Arbeiteten verschiedene staatliche und zivilgesellschaftliche Akteur*innen im Feld Mitte der 2000er Jahre noch mit dem Begriff des Islamismus, setzte sich ab 2011 zunehmend der Begriff Salafismus durch. Heute sprechen wir in der Präventionsarbeit oft auch von religiös begründetem Extremismus. Dies liegt u. a. daran, dass z. T. Muslim*innen die Begriffe Islamismus und Salafismus häufig ablehnen, da sie in beiden Begriffen eine Verunglimpfung ihrer Religion sehen. Schließlich findet sich im Begriff Islamismus auch der Islam wieder. Der Salafismusbegriff wiederum geht in seiner Entstehung auf den arabischen Begriff der „Salaf as-Salah“, die sogenannten frommen Altvorderen, zurück, deren Leben nicht nur für extremistische Akteur*innen Vorbildfunktion hat, sondern für Muslim*innen generell (vgl. Nedza 2014, 82ff.). Anders als Salafist*innen erkennt die Mehrheit der deutschen Muslim*innen in den frommen Alt-

vorderen v. a. einen zeitgemäßen Islam, der sich an die Gegebenheiten von Zeit und Ort anpassen konnte bzw. kann und damit durchaus mit dem Leben in einer modernen, demokratischen Gesellschaft vereinbar ist.

Das Reflektieren und die entsprechende Verwendung von Begrifflichkeiten erscheinen jedoch nicht nur wichtig im Hinblick auf die Gefühle von Muslim*innen, sondern auch in Bezug auf das Phänomen des antimuslimischen Rassismus bzw. der Islamfeindlichkeit. Seit 2001 haben auch Negativzuschreibungen gegenüber Muslim*innen, Vorurteile und daraus resultierende Übergriffe zugenommen (vgl. Hafez/Schmidt 2015, 3ff.). Es bedarf daher eines sensiblen Umgangs mit Begrifflichkeiten, der den Hintergründen von Radikalisierungsprozessen (unter Muslim*innen) gerecht wird und trotzdem bestehende Ängste nicht weiter pauschal befördert.

Die Beschreibung dieses Phänomens als religiös begründeter Extremismus stellt einen Versuch dar, eben dieser Herausforderung gerecht zu werden. Einerseits verweist er auf die religiösen Bezüge im beschriebenen Extremismusphänomen, andererseits zeigt er durch die bewusste Nutzung des Adjektivs „begründet“ auf, dass die Religion hier lediglich als Rahmung der Ideologie dient und entsprechend als Begründungslinie herhalten muss.

Gründe für religiöse Radikalisierungsprozesse

Auch wenn umfangreiche Studien zu den Gründen von Radikalisierungsprozessen v. a. von jungen Menschen derzeit noch nicht vorliegen, so lassen sich aus der praktischen Arbeit im Feld der Extremismusprävention einige Rückschlüsse ziehen. Demnach spielt die Religion im Radikalisierungsprozess nur eine untergeordnete Rolle. Vor allem Jugendliche und junge Erwachsene radikalisieren sich nicht durch den Islam und Moscheen sind in der Regel nicht Orte der Radikalisierung. Vielmehr liegen die Gründe für die Zuwendung zu extremistischem Gedankengut und Gruppierungen oft in individuellen, nicht erfüllten oder emotional als fehlend erlebten sozialen Bedürfnissen, wie beispielsweise Anerkennung, Geborgenheit, Halt oder Struktur. Hinzu kommen Fragen von Identität und Sinn im Leben. Außerdem lässt sich bei einigen v. a. jungen (radikalisierten) Menschen beobachten, dass sie mit dem eigenen Leben und der Komplexität der heutigen Welt überfordert scheinen und nach einer Vereinfachung und Verantwortungsabgabe für das eigene Handeln streben.

Extremistische Ideologien und Szenen bieten hier einen attraktiven Gegenentwurf. Sie reduzieren Komplexitäten in einfache Schwarz-Weiß-Weltsichten, geben klare Handlungsrichtlinien für den Alltag vor und suchenden Personen eine Gemeinschaft, in der sich der*die Einzelne willkommen, zugehörig und anerkannt fühlt (vgl. Dantschke 2014, 474ff.).

Prävention von religiös begründetem Extremismus

Mit dem durch die Bundesregierung vorgelegten Nationalen Präventionsprogramm hat Deutschland 2017 einen ersten großen Schritt zu einer gemeinsamen und nachhaltigen Extremismusbekämpfung unternommen sowie klare Ausrichtungen formuliert, durch welche Präventionsarbeit greifen soll. Vor allem Projekte, die im sozialen Umfeld von jungen (radikalierten) Menschen Wirksamkeit entfalten, sollen zukünftig stärker gefördert werden. Schulen, Jugendeinrichtungen und Moscheen werden dabei u. a. als Orte der Prävention betrachtet. Hinzu kommt, dass Maßnahmen ausgebaut werden sollen, die online extremistischer Propaganda etwas entgegensetzen. Außerdem sind mit der Diskussion um militante Rückkehrer*innen aus den Kriegsgebieten auch Ausstiegshilfen und Präventionsprogramme in Gefängnissen in den Fokus der Förderung gerückt. Zusätzlich soll die Forschung zu extremistischen Phänomenen sowie die Evaluation von Projekten gefördert werden, um bestehende Programme stetig weiterzuentwickeln (vgl. Bundesregierung 2017, 2ff.). Eine gute Übersicht über entsprechende Präventionsangebote findet sich auf der Internetseite Infodienst Radikalisierungsprävention (vgl. Bundeszentrale für politische Bildung o. J.). Die bestehenden Projekte lassen sich dabei in drei große Arbeitsfelder einteilen.

1. Aufklärung und Sensibilisierung von Multiplikator*innen

Staatliche Behörden und zivilgesellschaftliche Akteur*innen haben in den letzten fünf Jahren verstärkt Aufklärung und Sensibilisierung für Erscheinungsformen von religiös begründetem Extremismus vorangetrieben. Zahlreiche Broschüren sind entstanden, die Multiplikator*innen bundesweit nutzen können. Hinzu kommen im Durchschnitt deutschlandweit zwei bis vier Fachtagungen monatlich, die das Thema religiös begründeter Extremismus behandeln. Außerdem stellen viele zivilgesellschaftliche Organisationen inzwischen verschiedenste Fortbildungsformate für Mitarbeiter*innen aus Schulen, Jugend- und Flüchtlingshilfe sowie dem Bereich Justiz in allen Bundesländern bereit und

bieten engagierten Menschen die Möglichkeit, sich diesem Thema zu nähern. Im Mittelpunkt der Aufklärung steht dabei vor allem die „Entmystifizierung“ des Phänomens Salafismus. Dazu gehört u. a. die Einordnung von extremistischen Bezügen in Abgrenzung zu religiösem Handeln sowie die Sichtbarmachung von Radikalisierungsursachen. Hierdurch werden Unsicherheiten bei Multiplikator*innen abgebaut und bereits vorhandene pädagogische Handlungskompetenzen von Fachkräften gestärkt. Denn wer versteht, dass Radikalisierungsursachen in sozialen Bedürfnissen zu finden sind, weiß, dass er jungen Menschen keine komplexen religiösen Antworten zur Prävention anbieten muss, sondern Beziehung und Pädagogik.

2. Demokratie- und Ambiguitätsförderung von jungen Menschen

Der zweite zentrale Ansatz ist die (in)direkte Arbeit mit jungen Menschen zur Stärkung des Demokratieverständnisses und der Ambiguitätstoleranz. Einer der etablierten Träger in diesem Arbeitsfeld ist der Verein Ufuq, der sich auf die Themenfelder Islam, antimuslimischer Rassismus und religiös begründeter Extremismus spezialisiert hat. Ufuq arbeitet nach dem Ansatz der Peer-Education: Workshops, die vor allem in Schulen oder Jugendeinrichtungen stattfinden, werden von Gleichaltrigen („Peers“) geleitet, die Ufuq ausbildet und mit Materialien ausstattet. Der geringe Altersunterschied zwischen Workshopleiter*innen und Teilnehmer*innen begünstigt dabei eine offene Gesprächskultur, die bei schwierigen und z. T. sehr persönlichen Themen wie antimuslimischem Rassismus oder Islamismus benötigt wird. In von Ufuq geleiteten Diskussionen erfahren Jugendliche Anerkennung und Wertschätzung für ihre Erfahrungen, werden aber gleichzeitig angeregt, sich mit verschiedenen Positionen und Meinungen auseinanderzusetzen. Demokratieverständnis, Toleranz und kritisches Denken sollen dadurch gefördert werden.

Einen erlebnispädagogischen Ansatz zur Extremismusprävention vertritt der Verein Inside Out. In verschiedenen Rollenspielen werden Jugendliche an Themen wie Religion und Radikalisierung herangeführt. Sie erleben sich dabei selbst in einer festgelegten Figur, die sie im Kontext des Spiels übernehmen, und erfahren dadurch sehr persönlich, wie Diskussionen über Identität, Zuschreibungen oder Methoden und Denkweisen extremistischer Gruppen wirken und kommen darüber ins Gespräch. Prozesse und Dynamiken von Ausgrenzung und Menschenfeindlichkeit werden dadurch für junge Menschen sichtbar gemacht und sie werden bemächtigt und befähigt, sich diesen entgegenzustellen. Dies sind nur

zwei Beispiele für Projekte, die sich direkt an Jugendliche richten und präventiv wirken.

Die Welt von jungen Menschen spielt sich jedoch schon lange nicht mehr nur offline, sondern auch mehrere Stunden täglich online ab. Dies haben auch extremistische Gruppen, wie der sogenannte Islamische Staat erkannt und zahlreiche Angebote in den sozialen Medien platziert. In den letzten Jahren ist daher viel und z. T. kontrovers über den Ansatz von Gegenarrativen diskutiert worden (Vgl. Weilnböck 2013, 2ff.), die auf die Zielgruppe der jungen Menschen indirekt wirken. Auch in Deutschland sind inzwischen einige Projekte entstanden, die diesem Konzept im weitesten Sinne zugerechnet werden können. Eines dieser Projekte ist „Begriffswelten Islam“ von der Bundeszentrale für politische Bildung. Durch Aufklärung über theologische und gesellschaftliche Inhalte bricht das Projekt eindimensionale und stereotype Darstellungen des Islam auf und wirbt für eine friedliche, vielfältige und tolerante Gesellschaft.

3. Beratungsangebote und Ausstiegshilfe bei (möglichen) Radikalisierungsprozessen

Neben den oben aufgezeigten Zugängen der Primär- und Sekundärprävention hat Deutschland seit 2012 ein weltweit einzigartiges und flächendeckendes Netz an zivilgesellschaftlichen und staatlichen Beratungsstellen im Themenfeld religiös begründeter Extremismus geschaffen. Vor allem Angehörige und Sozialraumakteur*innen aus den Bereichen Schule, Flüchtlings- und Jugendhilfe haben sich in den letzten Jahren oft mit ihren Sorgen rund um (mögliche) Radikalisierungen von Personen in ihrem Umfeld an diese Beratungsstellen gewandt. Darüber hinaus wurden durch zivilgesellschaftliche Vereine und einige staatliche Behörden auch ausstiegswillige Personen, v. a. im Kontext Justiz, unterstützt und begleitet. Fast alle zivilgesellschaftlichen Stellen arbeiten dabei mit multiprofessionellen Teams und (systemischen) Ansätzen, welche die radikalisierte Person, deren spezifische Biografie, vorhandene Ressourcen sowie das komplette soziale Umfeld mit in den Prozess der Distanzierung von extremistischen Gedankengut und deren Reintegration in die Gesellschaft einbeziehen (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2019, 3ff.). Dieser pädagogisch gelagerte Schwerpunkt der Arbeit erklärt sich in erster Linie aus den oben dargelegten sozialen Ursachen von Radikalisierungsprozessen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass über religiöse bzw. ideologische Inhalte nicht gesprochen wird. Distanzierungsarbeit wird jedoch nur bedingt erfolgreich sein, wenn der*die Berater*in lediglich versucht, den*die Klient*in religiös neu

zu positionieren und nicht an den Ursachen für Radikalisierung arbeitet.

Rolle von Muslimischen Akteur*innen in der Prävention

Auch wenn das Nationale Präventionsprogramm Moscheen als Orte der Prävention explizit benennt und beim Bundesprogramm „Demokratie leben!“ im Bereich islamistische Orientierungen und Handlungen jedes vierte Projekt inzwischen durch muslimische Vereine umgesetzt wird, treffen muslimische Akteur*innen in ihrem Engagement noch immer auf größere Vorbehalte und Kritik von Seiten der Politik und Öffentlichkeit. So musste sich u. a. die Islamische Gemeinschaft der Schiiten (IGS) bzw. vor allem deren Jugendorganisation mit dem Vorwurf auseinandersetzen, die Nähe zur iranischen Regierung zu pflegen und deren islamistischem Kurs zu folgen. In der wenig differenziert geführten Debatte stand auch die Förderung des Projektes „Extrem Engagiert“ durch „Demokratie leben!“ in Teilen in Frage (Islamische Gemeinde der Schiiten 2019). Mit ähnlichen Vorwürfen sehen sich auch andere muslimische Vereine konfrontiert. Insgesamt scheint es also noch immer an Vertrauen gegenüber muslimischen Akteur*innen in der Präventionsarbeit zu fehlen.

Dieses aufzubauen scheint eine der größten gesamtgesellschaftlichen Herausforderungen für die Zukunft zu sein. Dabei müssen problematische Themen in den Verbänden offen angesprochen werden. Gleichzeitig bedarf es jedoch einer differenzierteren Betrachtungsweise der Verbände durch Öffentlichkeit und Politik, bei der nicht die Taten und Aussagen einzelner Akteur*innen gleich einem ganzen Verein zur Last gelegt werden, dadurch antimuslimischen Vorurteilen weiterer Nährboden geboten wird und so mitunter Radikalisierungsprozesse von jungen Menschen begünstigt werden.

Tobias Meilicke studierte Politikwissenschaft mit Schwerpunkt Naher Osten, Islamwissenschaft und Soziologie in Erlangen, Istanbul und Kairo. Er beschäftigt sich schon seit mehreren Jahren mit den Themenfeldern Islam in Europa und religiös begründeter Extremismus. Derzeit leitet er die Präventions- und Beratungsstelle gegen religiös begründeten Extremismus in Schleswig-Holstein PROvention.

Literaturverzeichnis

Biene, Janusz/Junk, Julian (2017): Salafismus und Dschihadismus. Konzepte, Erkenntnisse und Praxisrelevanz der Radikalisierungsforschung, in: Kärgel, Jana (Hg.): „Sie haben keinen Plan B“. Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr – zwischen Prävention und Intervention, Bonn, S.115- 128

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.) (2019): Standards in der Beratung des sozialen Umfelds (mutmaßlich) islamistisch radikalierter Personen, Allgemeine Handreichung des Beratungsstellen-Netzwerks der Beratungsstelle „Radikalisierung“ des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF), [Nürnberg]

Bundesregierung (2017): Nationales Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus, Berlin

Dantschke, Claudia (2014): „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt“ – Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?, in: Said, Behnam/Fouad, Hazim (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. Bonn, S. 474-502

Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina (2015): Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Religionsmonitor – verstehen was verbindet, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung

Landesregierung Schleswig-Holstein (2019): Verfassungsschutzbericht 2018, Kiel

Nedza, Justyna (2014): Salafismus – Überlegungen zur Schärfung einer Analyse-kategorie, in: Said, Behnam/Fouad, Hazim (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Bonn

Seidensticker, Tilman (2015): Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisation, Bonn: C.H. Beck, S. 80-105

Stichs, Anja (2016): Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015, Nürnberg

Weilnböck, Harald (2013): Do we really need „Counter narratives“? And what would that be anyway? – The narrative-approach to audio-visual media in deradicalisation and prevention of violent extremism and hate crime, Berlin

Internetquellen:

Bundeszentrale für politische Bildung (o. J.): Infodienst Radikalisierungsprävention. Herausforderung Salafismus, www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention, letzter Aufruf: 17.07.2019

Islamische Gemeinde der Schiiten (2019): Pressemitteilung: Unwahre Vorwürfe der Bildzeitung vom 04.04.2019, www.igs-deutschland.org/news/presse/presseerklaerung/433-pressemitteilung-unwahre-vorwuerfe-der-bildzeitung-vom-04-04-2019, letzter Aufruf: 18.07.2019

Lebensrealitäten von muslimischen Jugendlichen – Zwischen Fremdzuschreibungen, Rassismuserfahrungen und (kritischen) Selbstpositionierungen

von *Canan Korucu*

Lebensrealitäten von muslimischen Jugendlichen und solchen, die als Muslim*innen markiert werden, ähneln in vielen Punkten jenen von nicht-muslimischen Jugendlichen. Sie alle sind Heranwachsende und befassen sich mit jugendtypischen Fragen. Sie ringen mit adoleszenten Entwicklungsaufgaben und durchlaufen einen Transformationsprozess vom Kind zum Erwachsenen.

Nach Vera King (2013) ist die Übergangsphase vom Kind zum Erwachsenen im Sinne eines psychosozialen Möglichkeitsraums zu verstehen, der durch bestimmte Herausforderungen und Chancen gekennzeichnet ist. Diese Lebensphase, in der man nicht mehr Kind, aber noch nicht erwachsen ist, stellt eine Art Moratorium dar, „bei dem eigensinnig und eigenständig experimentiert werden kann und bei dem ohne starre Regelungen und mit genügend Raum und Zeit innere und äußere Realität umgearbeitet werden kann“ (King 2013, 40).

Welches sind die Fragen, mit denen die Jugendlichen ihre innere und äußere Realität umgestalten können? Es sind identitätskonstruierende Fragen, wie zum Beispiel, wer bin ich, wer will ich sein, wo ist mein Platz? Sowohl Fragen nach dem Sinn des Lebens, der geschlechtlichen Identität als auch nach den eigenen Zukunftsperspektiven beschäftigen die Jugendlichen. Dabei nehmen die Peer-Beziehungen an Bedeutung zu und die Eltern-Kind-Beziehung verändert sich. Vor allem die intergenerationellen Aushandlungsprozesse um Autonomie und Individualität mehren sich.

Und sofern es diesen Möglichkeitsraum des Experimentierens, des Ausprobierens, des Rebellierens gibt, kann etwas Neues entstehen: eigene Wertvorstellungen und von den Eltern und Großeltern abweichende moralische, politische sowie religiöse Orientierungen (Koller 2009, 198f.).

Allerdings steht die Adoleszenz als ein psychosoziales Moratorium nicht für alle Heranwachsenden selbstverständlich zur Verfügung. Beispielsweise wurde sie im 19. Jahrhundert lediglich den bürgerlichen männlichen Jugendlichen zugestanden (King 2013, 49). Auch heute sind die Chancen für die Nutzung der Möglichkeitsräume ungleich verteilt und das Moratorium steht keinesfalls selbstverständlich für alle Heranwachsenden in gleicher Weise zur Verfügung (ebd.). D. h. die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz ist an bestimmte gesellschaftliche Voraussetzungen gebunden, die wiederum die individuellen Bildungs- und Selbstfindungsprozesse beeinflussen (ebd., 51f.). Insbesondere sind die Unterschiede für adoleszente Individuationsprozesse unter migrationsgesellschaftlichen Dominanz- und Differenzverhältnissen sehr groß.

In diesem Beitrag möchte ich den Fragen nachgehen, (1) inwiefern migrationsgesellschaftliche Dominanz- und Differenzverhältnisse den psychosozialen Möglichkeitsraum von muslimischen oder als muslimisch markierten Jugendlichen in Schule und Familie beeinflussen und (2) welche Auswirkungen fehlende bzw. eingeschränkte psychosoziale Möglichkeitsräume für ihre Individuationsprozesse haben können.

Der adoleszente Möglichkeitsraum in der Schule

In Deutschland ist der Zugang zu höherwertigen Schul-, Ausbildungs- und Berufsabschlüssen wie auch der Zugang zum Studium nach wie vor stark durch soziale Herkunft, Bildungsstand und berufliche Stellung der Eltern bestimmt. In keinem anderen industrialisierten Land korreliert der Schulerfolg weiterhin so stark mit der sozialen Herkunft wie in Deutschland (vgl. Deutsches PISA-Konsortium 2000, 393; Konsortium Bildungsberichterstattung 2006, 151f.; OECD 2014, 6-7). Wovon ist aber wiederum die soziale Herkunft abhängig?

Nach dem kapitaltheoretischen Ansatz von Bourdieu (1983) ist die soziale Herkunft maßgeblich durch das Vorhandensein von ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital innerhalb der Familie bestimmt. Je mehr Kapital innerhalb der Familie zur Verfügung steht, desto wahrscheinlicher ist der Erwerb hoher formaler Bildungsabschlüsse und damit eine entsprechende Po-

sitionierung im spezifischen Feld des sozialen Raums¹. Allerdings ist das soziale sowie kulturelle Kapital migrationsgesellschaftlichen Dominanz- und Differenzverhältnissen unterworfen. D. h. unter den migrationsgesellschaftlichen Bedingungen kann das soziale Kapital eine Entwertung, u. a. durch Nichtanerkennung von Bildungstiteln, erfahren. Auch das inkorporierte kulturelle² Kapital, wie z. B. Sprache, Wertorientierungen, Denk- und Handlungsschemata, kann aufgrund der Migration eine Entwertung erfahren, vor allem wenn ihm die Anschlussfähigkeit an die Kultur der Mehrheitsgesellschaft abgesprochen und ihm eine Fremdheit zugeschrieben wird. Auch die im Herkunftsland über Jahre oder gar über Generationen aufgebauten sozialen Netzwerke und Beziehungen, sei es in Institutionen, in beruflichen oder familiären Zusammenhängen, verlieren mit der Migration an Bedeutung. Migration macht die Investition in neue Netzwerke und Beziehungen, sowohl in Form von Zeit als auch von Geld notwendig. Bourdieu spricht hierbei von „materiellen und symbolischen Tauschbeziehungen“ (Bourdieu 1983, 191). Somit verfügen Jugendliche, die selbst oder deren Eltern bzw. Großeltern nach Deutschland migriert sind, in der Regel nicht im gleichen Maße über anerkanntes soziales und kulturelles Kapital wie Jugendliche, die keine eigenen oder familiären Migrationserfahrungen haben.

Neben der Ungleichheitskategorie Klasse sind bei muslimischen und als muslimisch markierten bzw. rassifizierten Jugendlichen weitere Kategorien wie ethnische Herkunft, Gender, Religion und Alter wirksam. Die Verschränkung mehrerer Ungleichheitskategorien schränkt die Chancen für die Nutzung des psychosozialen Möglichkeitsraums weiter ein. Zur Veranschaulichung soll hier ein Beispiel aus der pädagogischen Praxis angeführt werden, das im Rahmen einer Fortbildung als Fallbeispiel vom Lehrer persönlich eingebracht worden ist (entnommen aus Karakaşoğlu 2009).

1 Je mehr Kapital ein*e Akteur*in oder eine Gruppe zur Verfügung hat, desto weiter oben ist die Person positioniert. Dabei spielt auch die Zusammensetzung des verfügbaren ökonomischen und kulturellen Kapitals (Kapitalstruktur) eine Rolle (Bourdieu 1995). Ein Positionswechsel innerhalb des sozialen Raums ist „nur um den Preis von Arbeit, Anstrengung und vor allem Zeit“ möglich (ebd., 13).

2 Nach Bourdieu unterteilt sich das kulturelle Kapital in inkorporiertes kulturelles Kapital (dauerhafte Dispositionen des Körpers durch Verinnerlichung, z. B. Geschmack), in objektiviertes kulturelles Kapital (kulturelle Güter wie Gemälde, Bücher, Musikinstrumente) und institutionalisiertes kulturelles Kapital (z. B. Bildungstitel) (Bourdieu 1983).

Der Lehrer beschreibt folgende Situation: Der Achtklässler mit einem türkischen Migrationshintergrund habe sich geweigert, seiner Aufforderung das Klassenzimmer auszufegen, nachzukommen. Als Begründung habe der 14-jährige Schüler angegeben, dass es sich bei dieser Aufgabe um „Frauenarbeit“ handle. „Dem Lehrer stieg daraufhin nach eigener Auskunft vor Wut das Blut zu Kopf. Er habe dem Schüler mit aller Nachdrücklichkeit mitgeteilt: ‚Wie das bei dir zu Hause läuft, ist mir egal. Wir sind hier schließlich in Deutschland. Hier herrscht Gleichberechtigung!‘“ (Karakaoğlu 2009, 298). Der 55-jährige Lehrer deutet das Verhalten des Schülers sogleich „als kulturelle Kampfansage“ (Karakaoğlu 2009, 299), obwohl es durchaus auch andere Erklärungen gegeben hätte, z. B.:

- Der Schüler provoziert absichtlich (adoleszentes Rebellieren gegen Autoritäten sowie gegen ein Mitglied der oberen sozialen Schicht).
- Der Schüler befindet sich gerade in einer Phase in der Entwicklung der eigenen Geschlechtsidentität, die mehrheitlich durch Abgrenzung vom anderen Geschlecht und in der Hervorhebung des Männlichen (doing Gender) gekennzeichnet ist – ebenfalls eine wichtige Entwicklungsaufgabe in der Adoleszenz.
- Der Schüler mag den Lehrer nicht und weiß, wie er ihn durch kulturalistische Aussagen zur Weißglut bringen kann.

Die affektive Reaktion des Lehrers ist geprägt von rassistischen Zuschreibungen. Der Schüler, seine Familie und sein vermeintliches Herkunftsland werden im Gegensatz zu Deutschland („Hier herrscht Gleichberechtigung“) als rückständig markiert. Durch die Verweigerung des Schülers, „Frauenarbeit“ auszuführen, sieht der Lehrer in dem Schüler zuallererst den „kleinen orientalischen Macho“ (Karakaoğlu 2009, 297) und nicht den pubertierenden Jungen aus einer bestimmten sozialen Schicht. Hinzu kommt, dass der Schüler mit dem Verweis auf „Wir sind hier schließlich in Deutschland“ als nicht zugehörig und fremd markiert wird. Diese Erfahrung machen viele rassifizierte Jugendliche in ihrer Bildungslaufbahn. Hauraa, eine 19-jährige Abiturientin, bringt es folgendermaßen auf den Punkt: „Ich betrachte Deutschland als mein Heimatland und werde dennoch nicht akzeptiert“ (ReachOut 2014, 36f.).

Anhand des oben angeführten Beispiels lässt sich gut verdeutlichen, wie die Kategorien Klasse, ethnische Herkunft, Gender und Religion zusammenwirken und ein adoleszentes Verhalten, z. B. sich einer Autorität zu

widersetzen, nicht ohne weiteres möglich ist bzw. Nichtanerkennung und Abwertung zur Folge haben kann.

Für rassifizierte Jugendliche ist die Nutzung von adoleszenten Möglichkeitsräumen an Schulen weiter eingeschränkt. Denn die Schule ist mehrheitlich eine Mittelschichtsinstitution, „die Wertorientierungen, Umgangsformen und Arbeitshaltungen belohnt, die vor allem in Familien der Mittelschicht vermittelt und angeeignet werden“ (Bracke/Büchner 2012, 109). So weisen Studien darauf hin, dass Schüler*innen mit einem Migrationshintergrund häufiger die Klasse wiederholen, häufiger Empfehlungen für die Sonderschule erhalten und bei den Übergangsempfehlungen in die Sekundarstufe seltener Empfehlungen für das Gymnasium bekommen, obwohl die schulischen Leistungen für eine Gymnasialempfehlung ausgereicht hätten. Nicht die Noten, sondern der Bildungshintergrund der Eltern, die (angenommene) fehlende Unterstützung durch sie oder die (angenommene) ungünstige Lernumgebung werden als Entscheidungsgrundlage herangezogen (Bracke/Büchner, 114 f.). Eltern mit einem türkischen Migrationshintergrund³ werden von befragten Lehrer*innen eine geringe Bildungsaspiration und damit eine geringe Unterstützung bei einer Berufsausbildung ihrer Kinder, vor allem ihrer Töchter, unterstellt (Weber 2003, 269), obwohl Studien zur Bildungsaspiration unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen genau das Gegenteil belegen. Demnach haben Eltern mit einem türkischen Migrationshintergrund⁴ höhere Bildungsaspirationen für ihre Kinder als Eltern ohne Migrationshintergrund (Dollmann 2010, 87; Nauck 2000, 356, 374f.).

Wir können festhalten, dass rassifizierten Jugendlichen mit geringem bzw. entwertetem kulturellen Kapital nicht die gleichen Voraussetzungen zum adoleszenten Ausprobieren und Rebellieren zur Verfügung stehen wie für Jugendliche mit einem hohen anerkannten kulturellen, sozialen sowie ökonomischen Kapital.

Der adoleszente Möglichkeitsraum in der Familie

Auch innerhalb der Familie können die Möglichkeitsräume für Jugendliche eingeschränkt sein, z. B. wenn der Elterngeneration selbst das Moratorium des Experimentierens sowie des Rebellierens nicht ermöglicht wurde

3 In den genannten Studien wurden Eltern und ihre Kinder mit einem türkischen Migrationshintergrund befragt.

4 In den genannten Studien wurden Eltern und ihre Kinder mit einem türkischen Migrationshintergrund befragt.

bzw. unter den gesellschaftlichen Bedingungen nicht zur Verfügung stand. In diesem Fall, so Bourdieu (1983), können die Eltern der nachfolgenden Generation dieses Moratorium nur schwer gewähren mit der Folge, dass sie ihre Kinder nur eingeschränkt in der Herausbildung eines Identitätswurfs unterstützen können. „Individualisation ist immer gebunden an die Fähigkeit der jeweiligen Erwachsenen, die intergenerationalen Ambivalenzen zu ertragen und nicht in Destruktivität abgleiten zu lassen. Einen adoleszenten Möglichkeitsraum zur Verfügung zu stellen, bedeutet zunächst einmal, nicht störend oder gar abwertend und destruktiv in die Selbstfindungsprozesse einzugreifen“ (King 2010, 15). Und nicht zuletzt hat die Ermöglichung des adoleszenten Möglichkeitsraums auch Trennung und Loslösung von den eigenen Kindern zur Folge, was für die Eltern schmerzhaft sein kann. Zusammenfassend können wir festhalten, dass Ablösung die adoleszente Umgestaltung des Generationenverhältnisses bedeutet, was grundsätzlich nicht spannungsfrei vonstattengeht.

Gerade für Jugendliche der zweiten und dritten Generation der Arbeitsmigrant*innen birgt die Umgestaltung des Generationenverhältnisses weitere An- und Herausforderungen. Die (Groß-)Elterngeneration, die mit dem Ziel der sozialen Mobilität nach Deutschland migriert ist, aber unter den gesellschaftlichen Bedingungen nicht erfolgreich sein konnte, delegiert diese Aufgabe an die nächste Generation. Die (Enkel-)Kinder sollen hohe Bildungs- und Berufsabschlüsse erreichen, um eine hohe Position im sozialen Raum zu erlangen. Die nachfolgende(n) Generation(en) soll(en) das familiäre Migrationsprojekt zum Erfolg führen. Denn die eigenen Entbehrungen, die harte körperliche Arbeit, die Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen sollen nicht umsonst gewesen sein (Tepecik 2011, Korucu-Rieger 2014). Jugendliche, deren (Groß-)Eltern z.B. aus der Türkei migriert sind, kennen diesen Bildungsauftrag: „Kind, lern einen anständigen Beruf“ oder „Kind, werde Arzt oder Anwalt“. Jugendliche, die diesen Bildungsauftrag annehmen und sich verpflichtet fühlen, das familiäre Migrationsprojekt zu einem erfolgreichen Abschluss zu führen, können sich in der Regel nicht so leicht von ihren Eltern ablösen, und das kann wiederum die Möglichkeitsräume für Individualisationsprozesse einschränken.

Zudem stellt sich aus der migrationsgesellschaftlichen Perspektive die Frage, inwiefern rassifizierte Jugendliche eigene von den Eltern abweichende Wert- und Normvorstellungen entwickeln und ausprobieren können – ohne, dass dieses Bestreben und ggf. das Ergebnis dessen von der Mehrheitsgesellschaft einer Bewertung

unterzogen wird? Ein gelangweiltes „Meine Eltern sind voll die Spießer, die nerven voll!“ oder ein echauffiertes „Meine Eltern wollen unbedingt, dass ich mit ihnen in den Urlaub fahre!“ hat unterschiedliche Reaktionen zur Folge, je nachdem wie die Jugendlichen gelesen werden.

Auswirkungen der antimuslimischen Rassismuserfahrungen auf den adoleszenten Möglichkeitsraum

Eine weitere Herausforderung für muslimische und muslimisch markierte Jugendliche besteht in der Dauerpräsenz „des Islams“ und „der Muslim*innen“ in den Medien, größtenteils mit negativen Schlagzeilen und Nachrichteninhalten. Die Folge dieser Dauerpräsenz sind u. a. negative Einstellungen von Teilen der Mehrheitsbevölkerung, darunter auch Jugendlichen (Stiftung Mercator 2018) über „die Muslim*innen“ und „den Islam“.

Umfragen und repräsentative Studien zur Wahrnehmung von Muslim*innen und der islamischen Religion zeigen auf, dass mehr als die Hälfte der nichtmuslimischen Befragten (57 %) den Islam als (sehr) bedrohlich empfindet (Bertelsmann Stiftung 2015), 24 % Muslim*innen die Zuwanderung nach Deutschland verbieten will (ebd.), 42 % der Befragten in den alten und 55 % in den neuen Bundesländern für die starke Einschränkung der „Ausübung des islamischen Glaubens“ sind (Pollack u. a. 2014) und 40 % der Befragten sich durch Muslim*innen als „Fremde im eigenen Land“ fühlen (Bertelsmann 2015).

Die Einstellungen über „die Muslim*innen“ bzw. die in den Medien vermittelten Bilder über „die Muslim*innen“ und den „Islam“ haben ganz reale Folgen für muslimische und als muslimisch markierte Jugendliche, wie Jaffar, ein 21-jähriger Sozialassistent, erzählt.

„Als meine Kumpels [nachts im Hotel, C.K.] eingeecheckt haben – alle drei ohne Bart – wurden ihre Taschen nicht kontrolliert. Als ich einchecken wollte, fragte mich die Frau an der Rezeption: ‚Darf ich mal deine Tasche kontrollieren?‘ Und ich: ‚Warum?‘ ‚Reine Routinekontrolle.‘ ‚Warum habt ihr dann von meinen anderen ausländischen Kumpeln nicht die Taschen kontrolliert?‘ (...) ‚Wenn Sie jetzt die Tasche kontrollieren, dann explodiert die.‘ Ich wollte ihr Angst machen. (...) ‚Was denken Sie von mir? Nur weil ich jetzt ein bisschen Bart habe, wollen Sie meine Tasche durchsuchen? Da werden Sie außer Unterhosen und Shampoo

nichts finden. Da ist keine Bombe drin. Aber kontrollieren Sie ruhig die Tasche.' Ich bin sauer geworden. ‚Und für's nächste Mal: Nicht jeder Mann mit Bart ist Terrorist. Nicht jeder Mann mit Bart hat eine Bombe in der Tasche.' Die Frau ist ganz rot geworden. Ich hatte echt 'ne riesige Wut. Die haben diese Klischees im Kopf, diese Vorurteile: Jeder Mann mit Bart ist ein Terrorist. (...) Es gibt so viele Männer mit Bart, aber niemand glaubt, dass sie Terroristen sind. Weil sie Deutsche sind.“

Jaffar, 21 Jahre, staatlich anerkannter Sozialassistent (ReachOut 2014, 26)

Diese Wut über Zuschreibungen und Ungerechtigkeit sowie über die Ohnmacht, nicht wertgeschätzt und anerkannt zu werden bzw. gleichbehandelt zu werden, ist für manchen muslimischen bzw. rassifizierten Jugendlichen Alltag, auch in der Schule.

Fazit

Muslimische Jugendliche und solche, die als Muslim*innen markiert werden sowie rassifizierte Jugendliche, haben mit weitaus mehr Herausforderungen in der Adoleszenz zu kämpfen und finden weitaus geringere Chancen und Strukturen vor als Jugendliche, die nicht als Andere gelesen werden und deren soziales sowie kulturelles Kapital keine Entwertung erfahren haben. Sowohl muslimische als auch rassifizierte Jugendliche sind mit mehrfachen Transformationsanforderungen konfrontiert: Neben dem Ablösungsprozess und der Umgestaltung des Generationenverhältnisses, kommt die Aufgabe auf sie zu, ihre Individuation in Folge von Zuschreibungen, Entwertungen und in der Abgrenzung dieser zu bewerkstelligen. Eine weitere Entwicklungsaufgabe stellt die Aneignung von Strategien im Umgang mit Rassismuserfahrungen, insbesondere mit antimuslimischem Rassismus, dar. Auf welche vorhandenen (institutionellen) Strukturen und Vorbilder können sie dabei zurückgreifen? Jede*r Jugendliche*r ist individuell, die Umgangs- und Bewältigungsstrategien und Orientierungen sind so unterschiedlich wie die Jugendlichen selbst. Sie schaffen sich ihre eigenen Räume, stellen ihre Forderungen und können sich u. a. in den Sozialen Medien national wie international vernetzen und sich über vielfältige Themen auseinandersetzen. Dennoch stellt sich auch die Frage, wie pädagogische Fachkräfte Jugendliche in ihren Individuationsprozessen unterstützen können. Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich einen Jugendlichen zu Wort kommen lassen, der am besten beschreiben kann, was er braucht:

„Ich möchte, dass die Lehrer_innen endlich verstehen, dass jeder Sechzehnjährige angepisst ist. Durchgehend. Das ist nichts, was sie persönlich nehmen sollten. (...) Ich war pubertierend. Ich war sauer. Und der Rassismus, den ich täglich erlebte, machte es nur noch schlimmer. (...) Ich hätte mir gewünscht, dass meine Lehrer_innen mir zuhören. Es gab keine Person, die sich mit mir hinsetzte und sagte: ‚Wie geht es dir?‘ Stattdessen wurde von mir erwartet, dass ich zuhöre, während sie mir erklärten, warum ihre rassistischen Äußerungen oder Handlungen gerechtfertigt seien. Und warum ich mich nicht darüber aufregen solle.“

(Otoo 2019, 64)

Literaturverzeichnis

- Bertelsmann Stiftung (2015): Religionsmonitor – verstehen, was verbindet. Sonderauswertung Islam 2015. Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick, www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf, letzter Aufruf: 10.09.2019
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten, Göttingen, S. 183-198
- Dollmann, Jörg (2010): Türkischstämmige Kinder am ersten Bildungsübergang. Primäre und sekundäre Herkunftseffekte, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Karakaşoğlu, Yasemin (2009): Islam als Störfaktor in der Schule. Anmerkungen zum pädagogischen Umgang mit orthodoxen Positionen und Alltagskonflikten, in: Schneiders, Thorsten G. (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden, S. 289-304
- King, Vera (2010): Adoleszenz und Ablösung im Generationenverhältnis, in: Diskurs Kindheits- und Jugendforschung, Nr. 1-2010, S. 9-20
- King, Vera (2013): Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften (2. Auflage), Wiesbaden: Springer VS
- Koller, Hans-Christoph (2009): Doppelter Abschied. Zur Verschränkung adoleszenz- und migrationsspezifischer Bildungsprozesse am Beispiel von Lena Goreliks Roman „Meine weißen Nächte“, in: King, Vera & Koller, Hans-Christoph (Hrsg.) (2009): Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund. 2. erweiterte Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 195-212
- Korucu-Rieger, Canan (2014): Die Bedeutung islamisch-religiöser Alltagspraktiken für weibliche Bildungsverläufe – ein Dreigenerationenvergleich, in: Weiss, Hilde/Schnell, Philipp/Ateş, Gülay (Hg.): Zwischen den Generationen. Transmissionsprozesse in Familien mit Migrationshintergrund, Wiesbaden, S. 217-242
- Nauck, Bernhard (2000): Eltern-Kind-Beziehungen in Migrantenfamilien – ein Vergleich zwischen griechischen, italienischen, türkischen und vietnamesischen Familien in Deutschland, in: Sachverständigenkommission 6. Familienbericht (Hg.): Familien ausländischer Herkunft in Deutschland: Empirische Beiträge zur Familienentwicklung und Akkulturation. Materialien zum 6. Familienbericht (Band I), S. 347-392

Aktuelle Themen im Zusammenhang mit Kontroversen rund um den Islam

OECD (2014): Deutschland – Ländernotiz – Bildung auf einen Blick: OECD-Indikatoren, www.oecd.org/berlin/publikationen/bildung-auf-einen-blick-2014-deutschland.pdf, letzter Aufruf: 10.09.2019

Otoo, Sharon Dodua (2019): Liebe, in: Aydemir, Fatma/ Yaghoobifarah, Hengameh (Hg.): Eure Heimat ist unser Albtraum (5. Auflage), Berlin, S. 56-68

Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Friedrich, Nils/Yendell, Alexander (2014): Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Wiesbaden: Springer VS

ReachOut – Opferberatung und Bildung gegen Rechtsextremismus, Rassismus und Antisemitismus (Hg.) (2014): Blicke reichen aus. Antimuslimischer Rassismus in Deutschland – Diskriminierungs- und Gewalterfahrungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Berlin

Stiftung Mercator 2018: Unterdrückung und Islamismus prägen das Islambild unter den Jugendlichen, www.stiftung-mercator.de/presse/nachricht/unterdrueckung-und-islamismus-praegen-das-islambild-unter-jugendlichen/, letzter Aufruf: 10.09.2019

Tepecik, Ebru (2011): Bildungserfolge mit Migrationshintergrund. Biographien bildungserfolgreicher MigrantInnen türkischer Herkunft, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften

Weber, Monika (2003) Heterogenität im Schulalltag. Konstruktion ethnischer und geschlechtlicher Unterschiede, Opladen: Leske und Budrich

Migrant*innenjugendselbstorganisationen und muslimische Jugendarbeit

von Sarah Hanke

Begrifflichkeiten

Migrant*innenjugendselbstorganisationen (MJSO) sind auf Dauer angelegte Interessenvertretungen junger Menschen mit eigener oder familiärer Zuwanderungsgeschichte. Wie Jugendverbände allgemein gründen sie mehrheitlich auf den Prinzipien der Freiwilligkeit, Selbstorganisation und Mitbestimmung, des ehrenamtlichen Engagements und Lebensweltbezugs sowie der Werteorientierung. MJSO zeichnen sich dadurch aus, dass sie von jungen Menschen mit Zuwanderungsgeschichte gegründet wurden, die auch die Mehrheit der Mitglieder stellen und die zentralen Positionen innerhalb der Organisationen besetzen. Gemeinsam ist MJSO darüber hinaus, dass sich ihre Ziele und Zwecke wesentlich aus den Interessen und Situationen der in ihnen organisierten jungen Menschen mit Migrationshintergrund ergeben. MJSO richten sich vielfach an bestimmte Zielgruppen, die sich entweder durch eine gemeinsame Herkunftsregion auszeichnen oder aber herkunftsübergreifend einen anderen gemeinsamen Bezugspunkt (bspw. Sprache, Religion, Fluchterfahrung) haben.

Im Unterschied zum oft synonym verwendeten Begriff Vereine junger Menschen mit Migrationshintergrund (VJM) ist der Begriff MJSO hinsichtlich der Organisationsform offener, d. h. er umfasst jegliche auf Selbstorganisation beruhende Gruppenzusammenschlüsse, darunter neben Vereinen auch Verbände, Initiativgruppen oder Jugendklubs. Allerdings nutzt er die verengende Bezeichnung „Migrant*innen“, die eine homogene Gruppe suggeriert und gleichsam unterschlägt, dass sich in MJSO neben jungen Menschen mit eigener Migrationserfahrung auch Jugendliche und junge Erwachsene mit familiärer Zuwanderungsgeschichte organisieren. Beide Begriffe sind insofern problematisch, da für die Aktivitäten von MJSO bzw. VJM die Perspektive des Migrationshintergrunds zwar in der Regel wesentlich ist, sich ihre Arbeit aber nicht in dieser Thematik erschöpft. Vor diesem Hintergrund gibt es auch Zusammenschlüsse junger Menschen, die sich zu den Neuen Deutschen Organisationen zählen und als Teil einer postmigrantisches Bewegung verstehen. Trotz all dieser Unzulänglichkeiten hat sich der Begriff MJSO für die oben beschriebenen Jugendorganisationen etabliert, nicht

zuletzt deswegen, da er anschlussfähiger ist an den Begriff Migrant*innenorganisationen (MO), seltener auch Migrant*innenselbstorganisationen (MSO), der in der Fachwelt wie auch in der Verwaltung mittlerweile üblich ist und verstanden wird.

Die Funktion von MJSO nach innen

MJSO setzen sich für ihre soziale, politische und gesellschaftliche Gleichstellung ein, mit dem Ziel, die Partizipation aller Jugendlichen in Deutschland in allen gesellschaftlichen Bereichen sicherzustellen. Aktiv sind sie einzeln oder zusammengeschlossen in Verbänden auf kommunaler, Landes- und/oder Bundesebene. Sie eröffnen geschützte Räume, in denen junge, vielfach von Rassismus betroffene Menschen ihre Interessen gemeinsam artikulieren, ausleben sowie bündeln können, um sich an der Gestaltung und Meinungsbildung der Gesellschaft zu beteiligen. Das Spektrum der Angebote und Aktivitäten ist sehr breit – u. a. Informationsvermittlung, Beratungs- und Bildungsangebote, politische Aktionen und Kampagnen, jugendpolitische Interessenvertretung, kulturelle und Freizeitaktivitäten – und variiert je nach MJSO und Aktionsebene. Ebenso unterschiedlich sind die individuellen Motive, aus denen sich junge Menschen in MJSO engagieren, und die Bedürfnisse, die sie damit zu befriedigen suchen: Orientierung, Entdeckung und Entwicklung eigener Potenziale und Kompetenzen, Empowerment, Selbstwirksamkeitserfahrungen, Spaß haben, Gemeinschaftsgefühl, Stärkung der eigenen Identität, Kulturpflege, Engagement für andere, Teilhabe an der Gesellschaft – all das können sie bei MJSO suchen, finden und mitgestalten.

Beginnende Annäherung von MJSO und Jugendverbandsstrukturen ab den 2000er Jahren

In der Funktion und Bedeutung, die MJSO für ihre Mitglieder und Zielgruppen haben, wurden sie seit ihrer Entstehung ab den (späten) 1980er Jahren oft misstrauisch als eine Ausprägung von Parallelgesellschaften interpretiert. Unbeachtet blieb allzu lange, dass sie vielen jungen Menschen, die von bestehenden Strukturen und Angeboten der Jugendverbandsarbeit nicht erreicht wurden,

überhaupt erst Zugänge zu zivilgesellschaftlichem Engagement und nonformalem Lernen eröffneten. Seit der Jahrtausendwende hat sich, wenn auch nur langsam, inzwischen jedoch das Verständnis durchgesetzt, dass MJSO Abbild und lebendiger Ausdruck gesellschaftlicher Vielfalt im Bereich des bürgerschaftlichen Engagements sind. Wiederum verzögert wuchs auch die Einsicht, dass die nunmehr anerkannte gesellschaftliche Funktion von MJSO sowie die damit verbundenen Potenziale ohne entsprechende Förderung nicht vollumfänglich und gleichberechtigt zum Tragen kommen können.

Im Zuge dessen wurden gegen Ende der 2000er Jahre zahlreiche, gerade auch von staatlichen Stellen geförderte Modellprojekte und Programme aufgelegt sowie Fachveranstaltungen durchgeführt, mit denen MJSO in ihren eigenen Strukturen gestärkt und an die etablierten Strukturen der Jugendverbandsarbeit herangeführt werden sollten, während letztere, sowohl einzelne Jugendverbände wie auch Jugendringe, sich unter dem Stichwort „Interkulturelle Öffnung“ zunehmend aufgefordert sahen, auch einen kritischen Blick auf die eigenen Strukturen zu werfen. Zahlreiche Kooperationsformen wurden erprobt, Tandem- und Mentoring-Projekte konzipiert und oftmals die Erfahrung gemacht, dass zwischen sehr ungleich mit Ressourcen ausgestatteten Partnern eine Zusammenarbeit auf Augenhöhe nur schwer herzustellen ist.

Dieser Prozess dauert bis heute an und ist von einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gekennzeichnet, die teilweise, wenn auch nicht ausschließlich mit föderalen Strukturen und regionalen Unterschieden zu erklären ist. So erhalten einige (wenige) MJSO auf Bundes-, Landes- oder kommunaler Ebene bereits Strukturförderungen, während sich andere noch von Projektförderung zu Projektförderung hangeln oder meist nicht einmal diese für sie in greifbarer Nähe ist. Viele Jugendringe haben MJSO als Mitgliedsverbände aufgenommen und teilweise bereits MJSO-Vertreter*innen in ihre Vorstände gewählt, während andere hier noch am Anfang stehen und erst jetzt Projektkonzepte umsetzen, die in ähnlicher Form an anderer Stelle schon vor Jahren abgeschlossen wurden. Unabhängig davon aber ist festzuhalten, dass MJSO inzwischen zwar vielfach noch als neuer, jedoch durchaus selbstverständlicher Teil der Jugendverbandslandschaft wahrgenommen werden.

Mehr Anerkennung, neue Herausforderungen?

Der Rechtfertigungsdruck, dem sich Migrant*innenjugendorganisationen noch vor nicht allzu langer Zeit aus-

gesetzt sahen, ist nunmehr einer mit der zunehmenden Anerkennung einhergehenden, gesteigerten Erwartungshaltung gewichen, die wiederum andere Herausforderungen mit sich bringt. Diese Erwartungshaltung betrifft zum einen ihren Professionalisierungsgrad und zum anderen die Ziele und Zwecke ihrer Jugendarbeit. So gehen die nun vielfach an sie herangetragenen Angebote und Erwartungen bezüglich der Mitarbeit in den Strukturen und Gremien der jugendpolitischen Interessensvertretung unausgesprochen von professionellen strukturellen Voraussetzungen aus, die bei vielen MJSO nicht gegeben sind: Dazu gehören u. a. hauptamtliches Personal, das auch unter der Woche an Fachveranstaltungen und Vernetzungstreffen teilnehmen kann, eine professionelle Verwaltungsstruktur oder auch finanzielle Mittel für ggfs. selbst zu tragende Reise- und Unterkunftskosten. Nach wie vor sind MJSO ganz überwiegend stark ehrenamtlich geprägt und finanzieren sich im Gegensatz zu etablierten, langfristig geförderten Trägern mittels kurzfristiger Förderungen, welche Projekte, nicht aber die Regelarbeit unterstützen. Gründe dafür sind nicht selten fehlendes Fachwissen, was z. B. die für bestimmte Programme notwendigen Voraussetzungen der Vereinsgründung und Anerkennung als freier Träger der Jugendhilfe nach § 75 der SGB VIII angeht. Die Zahl der MJSO, die überhaupt eine Regelförderung erhalten oder über hauptamtliches Personal verfügen, ist folglich verschwindend gering. Dies führt dazu, dass auch erfolgreiche MJSO immer am Rande der Überforderung ihres ehrenamtlichen und hauptamtlichen Personals arbeiten. Auch ein derart erhöhtes Maß an Eigenengagement kann den finanziellen wie strukturellen „Wettbewerbsvorteil“ der etablierten Jugendverbände nicht adäquat ausgleichen.

Darüber hinaus werden auch mit ihrer inhaltlichen Arbeit zahlreiche Erwartungen verbunden: Gerade von politischer Seite wird von MJSO vielfach ein entscheidender Beitrag zur Integration junger Menschen in Deutschland erwartet. Die Anerkennung ihrer Arbeit ist dann geknüpft an die ihnen primär zugeschriebenen Funktionen als Anlaufstellen, Brückenbauer oder Integrationslotsen, so oft die Wortwahl. Die Bandbreite der Themen, Angebote und Interessen von MJSO wird dabei übergangen, während ihre Arbeit insgesamt in einer Art funktionalisiert und thematisch verengt wird wie es selbstorganisierter Jugendverbandsarbeit in der Regel nicht passiert und auch grundsätzlich widerspricht.

Sonderfall muslimische Jugendarbeit?

Grundsätzlich treffen die beschriebenen Entwicklungen und Diskursverschiebungen auch auf MJSO zu, die sich

der muslimischen Jugendarbeit widmen – allerdings mit deutlicher zeitlicher Verzögerung. „Muslimische Jugendarbeit auf dem Weg zur Anerkennung“ lautete entsprechend noch 2019 der Titel einer Tagungsdokumentation. Dies ist umso bemerkenswerter, da die Jugendarbeit anderer Religionsgemeinschaften als Selbstverständlichkeit wahrgenommen wird. Muslimische Jugendarbeit stieß von Beginn an auf Vorbehalte, sowohl innerhalb wie außerhalb der Jugendverbandsstrukturen. Jahrelange, von weltweiten Ereignissen befeuerte und von rassistischen antimuslimischen Stereotypen geprägte gesellschaftliche Debatten sorgten dafür, dass muslimische Jugendarbeit sowohl politisch wie gesellschaftlich pauschal unter Extremismusverdacht gestellt wurde.

Muslimische Jugendarbeit wurde anfänglich maßgeblich innerhalb der großen Islamverbände und Moscheegemeinden geleistet, zunächst vielfach ohne ausgebildetes pädagogisches Personal und ohne Anbindung an und Wissen um die etablierten Strukturen der Jugendhilfe und Jugendverbandsarbeit. Inzwischen gibt es innerhalb der meisten großen Erwachsenenverbände eigene etablierte Jugendabteilungen. Aus den Erwachsenenorganisationen heraus haben sich zudem mehr oder weniger eigenständige Jugendorganisationen entwickelt, andere muslimische Jugendorganisationen haben sich unabhängig von diesen gegründet, sodass insgesamt die Zahl der Akteure im Feld wächst und sich ausdifferenziert. Zusammen bilden sie eine Bandbreite verschiedener islamischer Strömungen, jugendlicher Interessen und Partizipationsmöglichkeiten ab. Die vielfach strukturell und teils auch familiär bedingten Beziehungen zu den öffentlich oftmals sichtbareren, untereinander zuweilen weit voneinander entfernten Erwachsenenorganisationen und Moscheegemeinden waren und sind für muslimische Jugendorganisationen dabei Ressource und Belastung zugleich, geben deren Strukturen doch einerseits Halt und Unterstützung, die ihnen von anderen Stellen nicht zuteil wird bzw. wurde, ziehen sie aber andererseits auch in Debatten hinein, mit denen sie eigentlich nichts zu tun haben, die aber die Legitimität ihrer Arbeit infrage zu stellen drohen.

Unter diesen doppelten Vorzeichen von Extremismusverdacht und Kontaktschuld war es für zahlreiche Akteure der muslimischen Jugendarbeit lange Zeit schwierig bis unmöglich, öffentliche Förderung zu erhalten oder unter etablierten Jugendverbänden und anderen Trägern Kooperationspartner zu finden – ein Umstand, der ihre fachliche Qualifizierung und strukturelle Etablierung hemmte, während die Abwehr von derlei Vorwürfen die ohnehin geringen Ressourcen zusätzlich

band. Ein eindrückliches Beispiel ist der Fall der Muslimischen Jugend in Deutschland (MJD), deren jahrelange Nennung in den Verfassungsschutzberichten des Bundes wie auch einiger Länder zum Verlust der Gemeinnützigkeit führte. Nachdem ihre Nennung auf Länderebene bereits in den letzten Jahren unterblieb, erfolgte dieser Schritt auf Bundesebene erst mit der Vorlage des Berichts für 2018.

Mittlerweile zeichnet sich eine Verschiebung hin zur Betonung des Potenzials und der Wichtigkeit muslimischer Jugendarbeit ab, die nunmehr für einzelne Projekte auch staatliche Fördermittel erhält. Gleichzeitig scheinen sich bestehende Organisationen stärker von ihren Erwachsenen Dachverbänden emanzipieren zu wollen – zu nennen ist hier der geschlossene Rücktritt des Vorstands der DITIB-Jugendgruppe Bund der Muslimischen Jugend (BDMJ) im Jahr 2017. Sicherheitsbedenken spielen für die muslimische Jugendarbeit jedoch nach wie vor eine Rolle, wie die Förderung auffallend vieler Projekte mit Schwerpunkt Extremismus- und Radikalismusprävention zeigt. Dies verstellt den Blick auf das breite inhaltliche Spektrum muslimischer Jugendarbeit und perpetuiert antimuslimische Vorbehalte zu Lasten der jungen Menschen, die sich mit viel Engagement in die Gesellschaft einbringen wollen. Mit Blick auf die Strukturen der Jugendverbandsarbeit ist die Einbettung muslimischer MJSO bisher erst stellenweise gelungen, der Weg zu mehr Anerkennung ist aber beschritten.

Ausblick

Jahrzehntelanger Vorsprung lässt sich – bei allen Fortschritten und Erfolgen, die muslimische und nicht-muslimische MJSO entgegen aller Widrigkeiten in der Jugendverbandslandschaft bisher erreichen konnten – nicht in einem Bruchteil dieser Zeit aufholen. Umso wichtiger ist es, dass die verschiedenen Ebenen der Jugendverbandsarbeit entschlossen Maßnahmen umsetzen, die dazu geeignet sind, einen aktiven Beitrag zur Verringerung dieses Abstands zu leisten, damit die gleichberechtigte Teilhabe von MJSO von einer bloßen Forderung zur gelebten Praxis werden kann.

Dieser Beitrag muss nach wie vor doppelter Natur sein: Zum einen müssen fortbestehende Hemmnisse innerhalb der Jugendverbandsstrukturen – bspw. hinsichtlich der Voraussetzungen für Vollmitgliedschaften in Jugendringen oder anhaltender Vorbehalte gegenüber muslimischer Jugendarbeit – von den Beteiligten identifiziert und proaktiv abgebaut werden, zum anderen sind MJSO ihren individuellen Bedarfen entsprechend bei

der Professionalisierung ihrer Strukturen solidarisch weiterhin zu unterstützen – bspw. durch Mentoring, Kooperationsprojekte oder die Umsetzung passgenauer Qualifizierungsmaßnahmen.

Auf jugendpolitischer Ebene gilt es, staatliche und andere relevante Akteure noch nachhaltiger mit den Belangen und der Expertise von MJSO vertraut zu machen und diesbezüglich auf mehr Anerkennung und konkrete Maßnahmen hinzuwirken. Diese könnten mit Blick auf die finanzielle Ausstattung von MJSO perspektivisch beispielsweise in der weniger voraussetzungsreichen Ausgestaltung von Förderrichtlinien oder auch in der Ausweitung von Förderprogrammen, die statt temporärer Projekt- auf Dauer gestellte Regelarbeit finanzieren, bestehen.

Davon unbenommen muss grundsätzlich anerkannt werden, dass MJSO wie Jugendverbände allgemein an den Interessen und Bedarfen ihrer Mitglieder und Zielgruppen orientierte selbstorganisierte Jugendarbeit machen. Es ist nicht ihre Aufgabe, von außen an sie herangetragene Funktionen in den Bereichen Migration, Integration und Prävention zu erfüllen. Es obliegt allein ihnen zu bestimmen, wann, wie und ob sie ihre persönlichen und familiären Zuwanderungsgeschichten und Diskriminierungserfahrungen in ihrer Jugendarbeit thematisieren und hierzu aktiv werden wollen oder nicht.

Sarah Hanke ist seit 2016 Referentin für Integrationsarbeit bei der djo – Deutsche Jugend in Europa, Bundesverband e. V. in Berlin und gehört in dieser Funktion dem Vorstand von IDA e. V. als Beisitzerin an. Vorher war sie u. a. tätig für das Deutsche Youth For Understanding Komitee e. V. in Hamburg sowie das English Opens Doors Programm des Bildungsministeriums der Republik Chile in Santiago de Chile.

Literaturliste

- Drücker, Ansgar (2013): Das Engagement von MigrantInnenjugendselbstorganisationen, in: BBE-Newsletter, Nr. 6/2013, S. 1-9
- Drücker, Ansgar (2014): Die interkulturelle Öffnung der Jugendverbandsarbeit, in: eNewsletter Wegweiser Bürgergesellschaft, Nr. 7/2014, S. 1-9
- Groß, Torsten/Huth, Susanne/Jagusch, Birgit/Klein, Ansgar/Naumann, Siglinde (Hg.) (2017): Engagierte Migranten, Teilhabe in der Bürgergesellschaft, Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag
- Hamdan, Hussein/Schmid, Hansjörg (Hg.) (2014): Junge Muslime als Partner. Ein empiriebasierter Kompass für die praktische Arbeit, Weinheim: Beltz Juventa
- Jagusch, Birgit (2007): Interkulturelle Öffnung der Jugendarbeit und Empowerment von MigrantInnenjugendorganisationen, in: Forum der Kulturen Stuttgart (Hg.): Dokumentation des 1. Bundesfachkongress Interkultur, Stuttgart, S. 48-51
- Jagusch, Birgit (2011): Praxen der Anerkennung – Vereine von Jugendlichen mit Migrationshintergrund zwischen Anerkennung und Exklusion, Schwalbach/Ts: Wochenschau-Verlag
- LJR Berlin (Hg.) (2014): Dokumentation des Fachtags „Es ist extrem wichtig, dass wir hier sind“ – Migrant_innenjugendselbstorganisationen im Spannungsfeld von hohem Engagement und geringer Anerkennung
- LJR Hamburg (Hg.) (2015): Zusammenwachsen. Kulturelle Vielfalt in der Jugendverbandsarbeit stärken und gestalten. Fachtag im Rahmen des Modellprojekts „Partizipation-Bildung-Integration“
- Niehaus, Ita (2019): Muslimische Jugendarbeit „Wir sind nicht so, wie ihr es euch vorstellt“, Radiofeature, gesendet am 30.07.2019 im DLF
- RAA Berlin (Hg.) (2019): Muslimische Jugendarbeit auf dem Weg zur Anerkennung, Tagungsdokumentation des Fachforums „Herausforderungen und Perspektiven muslimischer Jugendarbeit in Deutschland“

Junge Islam Konferenz (JIK)

#HaltungStattHerkunft

Die Junge Islam Konferenz ist ein Projekt der politischen Bildung und richtet sich an junge Engagierte zwischen 17 und 25 Jahren mit unterschiedlicher Herkunft und Konfession. Als Dialogforum greift die Junge Islam Konferenz Fragen zu einem konstruktiven und gleichberechtigten Zusammenleben in der Einwanderungsgesellschaft auf und bringt junge Menschen zu gesellschaftspolitischen und islambezogenen Themen ins Gespräch. Im Austausch mit politischen Entscheidungsträger*innen, Wissenschaftler*innen, Künstler*innen und Medienmacher*innen stärkt die JIK Wissen und Reflexion zu den Themen Islam und Muslim*innen in Deutschland und fördert die junge Perspektive in zukunftsrelevanten Debatten. Durch Veranstaltungen und Netzwerksarbeit werden Begegnungsmöglichkeiten geschaffen, Vorurteile abgebaut und junge Menschen gestärkt, sich für eine offene und vielfältige Gesellschaft einzusetzen.

- Die Idee: Junge Leute sprechen miteinander und nehmen an gesellschaftspolitischen Debatten teil.
- Die Balance: Muslim*innen und Nichtmuslim*innen arbeiten gemeinsam an Fragen des Zusammenlebens

in der Migrationsgesellschaft, tauschen Perspektiven aus und nehmen eine gemeinsame Haltung an.

- Die Haltung: Junge Perspektiven und eine konstruktive Grundhaltung stehen im Vordergrund und werden nach außen getragen.

Die JIK wurde 2011 von der Stiftung Mercator und der Humboldt-Universität zu Berlin gegründet. Seit Oktober 2019 ist sie ein Projekt der Schwarzkopf-Stiftung Junge Europa. Einmal jährlich findet in Berlin eine Bundeskonferenz statt. Seit Herbst 2013 haben sich zudem in mehreren Bundesländern Regionalgruppen der JIK formiert, in denen junge Teilnehmer*innen eigene Veranstaltungen, Kampagnen, Seminarformate und Projekte initiieren. Inzwischen ist daraus ein Netzwerk von mehr als 500 jungen Menschen erwachsen.

Mehr Informationen unter:

www.junge-islam-konferenz.de

Facebook: facebook.com/jungeislamkonferenz

Instagram: instagram.com/jungeislamkonferenz

Kontakt: info@j-i-k.de



Muslimische Jugend in Deutschland e.V.



Die Muslimische Jugend in Deutschland e.V. (MJD) wurde 1994 gegründet und gehört somit zu den ältesten muslimischen Jugendverbänden. Anlass der Gründung war vor allem, jenseits von Moscheen und Erwachsenenverbänden, die auch heute noch häufig national geprägt sind, eine muslimische Organisation von Jugendlichen für Jugendliche aller Herkunft zu ermöglichen. Fokus ist dabei zum einen die Vermittlung religiöser Inhalte in deutscher Sprache und zum anderen eine gesunde Identitätsentwicklung als muslimische und zugleich deutsche Jugendliche (vgl. <https://muslimischejugend.de/about.html>). Dies wird durch verschiedene Angebote gefördert.

Die Vereinbarkeit von Muslimsein und Deutschsein bildet eines der Schwerpunktthemen der MJD. So sollen Jugendliche aktiv erleben, dass ein religiöses Bewusstsein sehr gut mit verschiedenen Lebensweisen vereinbar ist. Die Säulen der Muslimischen Jugend sind ein in die hiesige Gesellschaft eingebettetes Islamverständnis, Stärkung der Demokratie und der Zugehörigkeit zu Deutschland, ehrenamtliches Engagement und Geschlechtergerechtigkeit.

Die Organisation mit Sitz in Berlin wird durch einen Bundesvorstand vertreten, der jährlich durch die Mitgliederversammlung gewählt wird. Der Verein wird bis auf eine hauptamtliche Teilzeitkraft ehrenamtlich geführt.

Auf lokaler Ebene gibt es Jugendgruppen, die von den Jugendlichen selbst initiiert werden und dementsprechend in verschiedenen Städten vorhanden sind. Die Gruppen sind je nach Stadt unterschiedlich ausgerichtet und bieten meist eine Mischung aus religiösen Inhalten, gesellschaftlichen Themen sowie Freizeit- und Sportaktivitäten und Reisen. Häufig finden auch interreligiöse und interkulturelle Begegnungen statt. Für die Multiplikator*innen, Gruppenleiter*innen und überregional Aktiven gibt es Angebote wie die Jugendleiterausbildung – meist in Kooperation mit einem nichtmuslimischen/christlichen Partner – Gruppenleitertreffen, Kurse, Fortbildungswochen für Aktive, Workshops etc. Höhepunkt ist das über Pfingsten stattfindende Jahresmeeting der MJD, das von bis zu 1.200 aus ganz Deutschland kommenden Jugendlichen besucht wird. Zu Ostern finden kleinere Ferienfreizeiten für Jungen und Mädchen statt,

ergänzt durch weitere lokale und überregionale, übers Jahr verteilte Events und Freizeiten.

Dialogprojekte der letzten Jahre waren unter anderem das Projekt „Junge Muslime als Partner“ (2015 bis 2019), das von der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend initiiert wurde mit dem Ziel, muslimische und christliche Jugendorganisationen auf lokaler Ebene zusammenzubringen. Daraus entstanden gemeinsame Projekte. „Extrem gegen Extrem“ wandte sich gegen Extremismus in jeglicher Hinsicht. Die „Teegegnung“ unter der Schirmherrschaft der ehemaligen Bundesministerin Manuela Schwesig erreichte eine weite Öffentlichkeit (www.facebook.com/teegegnung/). Idee war, dass

Muslim*innen Nichtmuslim*innen (z.B. Nachbar*innen, Arbeitskolleg*innen etc.) zum Tee einladen, um „einfach miteinander zu quatschen“. Projekte mit einem Hilfsaspekt waren u.a. „Ramadan – Segen für Deutschland“ oder „MJD macht Schule“. Mit dem Dialogprojekt „JETZT erst recht!“ (2018 bis 2020) – ebenfalls gemeinsam mit der aej – konnte die erste Stelle realisiert werden. Die langjährige unrechtmäßige Beobachtung durch den Verfassungsschutz wurde 2018 schließlich beendet. Gegen die Vorwürfe hat die MJD Klage erhoben, denn die Beobachtung hat durch den Misstrauensdiskurs und andere strukturelle Hindernisse und Entziehung von Privilegien ihre Spuren hinterlassen.

Der Bund Muslimischer Pfadfinderinnen und Pfadfinder Deutschlands (BMPPD)



Der Bund Muslimischer Pfadfinderinnen und Pfadfinder Deutschlands (BMPPD) hat sich zum Ziel gesetzt durch die Pfadfinderische Methode junge Menschen muslimischen Hintergrunds im Alter von 7 bis 21 Jahre in Deutschland in ihrer persönlichen Entwicklung zu fördern. Dabei soll die Zielgruppe des Verbandes durch Selbstorganisation zu mehr Teilhabe und bürgerschaftlichem Engagement befähigt werden. Der BMPPD vereint die pädagogische Methodik der Pfadfinder mit muslimischer Spiritualität und schafft damit für seine knapp 500 Mitglieder ein einzigartiges Angebot in Deutschland, das Kindern und Jugendlichen ermöglicht Spaß, Abenteuer und persönliche Entwicklung miteinander zu verbinden. Der Verband wurde im Jahr 2010 gegründet und hat aktuell insgesamt 13 Ortsgruppen in den fünf Bundesländern Nordrhein-Westfalen, Hessen, Rheinland-Pfalz, Hamburg und Berlin. Seine Bundesgeschäftsstelle hat der Verband in Wiesbaden. Zu den Angeboten des BMPPD zählen regelmäßige Gruppenstunden, Fahrten, Zeltlager sowie Projekte. Der BMPPD kooperiert sehr eng mit den etablierten Pfadfinderverbänden in Deutschland und wurde 2018 in die Ringe deutscher Pfadfinderinnen- und Pfadfinderverbände (rdp), dem anerkannten Dachverband der Pfadfinder*innenorganisationen in Deutschland, aufgenommen, über den der BMPPD somit auch im Deutschen Bundesjugendring vertreten ist. In Begegnungslagern ermöglicht der BMPPD, dass Pfadfinder*innen verschiedener Verbände sich gemeinsam auf Augenhöhe begegnen und mehrere Tage gemeinsam leben. Die ehrenamtlichen Leiter*innen im Verband, darunter auch geflüchtete junge Menschen, engagieren sich zudem seit mehreren Jahren

regelmäßig beim Deutschen Evangelischen Kirchentag und wirken dort sowohl inhaltlich im Programm als auch im Helferdienst mit. Auch das Friedenslicht trägt der BMPPD jährlich gemeinsam innerhalb der rdp-Delegationen in verschiedene Bundes- und Landesministerien sowie Rathäuser.

Erstmalige bundesweite Aufmerksamkeit erhielt der Verband 2012 und 2013 durch das Projekt „Flamme der Hoffnung“, mit dem der Verband für ein besseres Zusammenleben warb und u.a. die Anerkennung des damaligen Bundespräsidenten Joachim Gauck erlangte. Für dieses Projekt erhielt der BMPPD den Angelika-Thiels-Preis und den Preis des Hessischen Jugendrings als bestes Jugendprojekt im Jahr 2013. Zu den größten Höhepunkten des BMPPD zählte die erfolgreiche Einführung des Internationalen Tags des friedlichen Zusammenlebens (16. Mai), ein offizieller UN-Tag, der Ende 2017 einstimmig von allen 193 Nationen der UN-Generalversammlung verabschiedet wurde. Der BMPPD gilt als Mit-Initiator dieses Tages und hat seit 2014 in Deutschland intensiv für die Einführung dieses Tages geworben, beispielsweise beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 2015 in Stuttgart. Der BMPPD feierte den 1. Internationalen Tag des friedlichen Zusammenlebens am 16. Mai 2018 in der Landeshauptstadt Wiesbaden unter der Schirmherrschaft von Oberbürgermeister Sven Gerich. Mehr als 20 Organisationen, darunter auch die Deutsche UNESCO-Kommission sowie namhafte Persönlichkeiten, Künstler*innen und Funktionsträger*innen wirkten bei der Feier auf dem Wiesbadener Schlossplatz mit. Auch Bundeskanzlerin Angela Merkel würdigte das

Engagement des BMPPD durch die Zusendung eines offiziellen Grußwortes. Die Hessische Landesregierung ehrte den BMPPD im selben Jahr mit dem Hessischen Landesintegrationspreis. Im Jahr 2019 feierte der Verband den 16. Mai mit seinen Partnern in der Landeshauptstadt Düsseldorf unter der Schirmherrschaft von Ministerpräsident Armin Laschet. Ende August 2019 wirkte BMPPD-Gründungspräsident Taoufik Hartit auf Einladung des Oberbürgermeisters von Düsseldorf Thomas Geisel bei der Living-Together-Konferenz in Düsseldorf mit, wo die Bürgermeister von über 30 Metropolen (u.a. New York, Moskau, Warschau, Montreal, Rabat etc.) zusammenkamen und die Düsseldorfer Erklärung un-

terzeichneten, wonach die Welt-Metropolen sich selbst verpflichten den Internationalen Tag des friedlichen Zusammenlebens (16. Mai) zukünftig zu feiern.

Seiner erfolgreichen Jugendarbeit verdankte der BMPPD die Berufung durch verschiedene Landesregierungen in Gremien auf Landesebene, wie z. B. dem „Dialogforum Islam in Hessen“ oder auch der Kongress „Muslimisches Engagement in NRW“. Der BMPPD wird aktuell gefördert vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend sowie vom Hessischen Ministerium für Soziales und Integration und der Robert Bosch Stiftung.

Bund der Muslimischen Jugend

„Aktive Jugend gestaltet starke Zukunft“

Der BDMJ wurde 2014 gegründet. Ihm gehören deutschlandweit 15 Landesjugendverbände (davon vier regionale Verbände in NRW) und über 850 Jugendgruppen an. Als größter muslimischer Jugendverband Deutschlands vertritt er rund 500.000 junge Musliminnen und Muslime und engagiert sich gemeinsam mit seinen rund 4.500 ehrenamtlichen Mitgliedern in der Jugendarbeit. Der neue BDMJ-Vorstand wurde am 30.06.2019 von den Delegierten der Landesverbände gewählt. Als DITIB-Jugend sind wir zurzeit in sechs Landesjugendringen durch unsere Landesjugendverbände Baden, Nordbayern, Niedersachsen und Bremen, Württemberg, Saarland, Nordbayern, Südbayern und Rheinland-Pfalz vertreten.

Unsere Ziele sind einerseits die Vertretung unserer Mitglieder, junge Musliminnen und Muslime, auf allen Ebenen (Kommunal-, Landes- und Bundesebene) und andererseits die öffentliche Anerkennung und Wahrnehmung muslimischer Jugendarbeit. Konkret streben wir die Anerkennung als Träger der freien Jugendhilfe und eine Mitgliedschaft im Deutschen Bundesjugendring sowie die Mitgliedschaften unserer verbleibenden Landesjugendverbände in den Landesjugendringen an. Somit möchten wir in wichtigen Gremien Themen, die für junge Muslime eine Bedeutung haben, in die Öffentlichkeit tragen, um so die Interessen junger Musliminnen und Muslimen gleichberechtigt vertreten zu können.

Als BDMJ möchten wir die Jugendarbeit insbesondere in gesellschaftlich relevanten Themen voranbringen. Hierbei werden Themen wie bspw. antimuslimischer Rassismus, Rassismus im Allgemeinen, öffentliche sowie innermuslimische Diskurse, interreligiöse Begegnungen,

aber auch Themen wie Umwelt und Klimaschutz im Fokus stehen. Ein Beispiel dafür ist unsere aktuelle Seminarreihe zur Thematik Umwelt und Klimaschutz.

Zwei von 15: Die DITIB Landesjugendverbände Baden und Südbayern

Der DITIB-Landesjugendverband Südbayern ist einer der im BDMJ zusammengeschlossenen 15 Landesjugendverbände. Er umfasst neben den 91 Jugendgruppen noch zwei Studierendengruppen als Mitglieder. Zusammen mit dem DITIB-Landesjugendverband Nordbayern ist er unter dem Namen „DITIB-Jugend Bayern“ – als einziger muslimischer Jugendverband – stimmberechtigtes Mitglied im Bayerischen Jugendring.

Er bietet auf Landesebene Formate an, die örtliche Jugendgruppen als Beispiel dienen und die sie teilweise selber nicht stemmen können, beispielsweise eine „Jugendakademie“. Einmal im Monat wurden in einer anderen Region verschiedene Themen, die religiöse Aspekte mit dem sozialen Leben verknüpfen, behandelt und im Anschluss eine Stadtführung durchgeführt. Ziel war es die Jugendlichen in ihrer Persönlichkeit zu stärken und dass sie ihren Lebensort Bayern besser kennenlernen.

Tagung Antimuslimischer Rassismus

In Kooperation mit dem Demokratiezentrum Baden-Württemberg kamen Anfang 2019 Jugendliche des DITIB-Landesjugendverbands Baden zusammen, um das Thema „Antimuslimischer Rassismus und Hate Speech“ zu behandeln.

Im ersten Teil referierte Ali Özgür Özdil, der am Islamischen Wissenschafts- und Bildungsinstitut Hamburg tä-



tig ist, über die verschiedenen Definitionsmöglichkeiten des Begriffs „Rassismus“, bevor wir auf die Gefahren der Symbolpolitik eingingen. Im zweiten Teil der Tagung informierte uns Mathieu Coquelin vom Demokratiezentrum Baden-Württemberg über Hate Speech und antimuslimischen Rassismus im Internet. Anschließend analysierten wir diskriminierende Aussagen hinsichtlich ihrer Argumentationsstruktur und der Stilmittel, die sie glaubwürdig und erfolgreich machen. Wir haben ebenfalls darüber diskutiert, inwiefern diese strafbar sind. Schließlich tauschten wir auch unsere persönlichen Rassismuserfahrungen aus.

Das Herz der Jugendarbeit: Die lokale Jugendgruppe

Die lokale Jugendarbeit ist die Basis für unsere Arbeit auf Bundesebene. Im Folgenden ein kleiner Auszug aus den Aktivitäten der Offenbacher Jugendgruppe.

Die DITIB-Jugend Offenbach am Main führte einen Workshop zur Sensibilisierung ihrer Mitglieder bezüglich des Themas Diskriminierung und antimuslimischer Rassismus durch. Zum Workshop kamen sowohl Vertreter*innen aus den umliegenden Jugendgruppen als auch junge Muslim*innen zusammen, um Anregungen zum Umgang mit Diskriminierung und antimuslimischen Rassismus zu erarbeiten.

Außerdem ging es in diesem Workshop darum, vorhandene Erfahrungen und im Workshop erlerntes Wissen zum Thema Diskriminierung und antimuslimischer Rassismus in Form von Methoden und praxisnahen Techniken in den Alltag zu übertragen.

Muslimisches Jugendwerk e. V.



Das Muslimische Jugendwerk ist ein demokratischer Zusammenschluss junger Muslime. Der Jugendverein engagiert sich im Bereich der außerschulischen Bildungsarbeit und setzt sich für die Partizipation junger Menschen in gesellschaftliche Themen ein. Das Ziel des Jugendwerks ist es, gesellschaftliche Themen an junge Menschen heranzutragen, ihr Verantwortungsbewusstsein und ihre Mündigkeit zu stärken, ihnen Orientierung und Halt zu geben und Wege der Partizipation aufzuzeigen. Das Jugendwerk setzt sich für die Belange und Interessen junger Menschen ein und fungiert als Sprachrohr muslimischer Jugendlicher.

Wir, ein Zusammenschluss junger Muslime, unterstützen mit unserer Arbeit im Muslimischen Jugendwerk junge Menschen bei ihrer Lebensgestaltung. Fachlich kompetent und islamisch motiviert leisten wir einen Dienst an der Jugend und der hiesigen Gesellschaft, indem wir die demokratische und gesellschaftliche Partizipation junger Menschen fördern. Gemäß islamischer Glaubensinhalte wie „denkt ihr denn nicht darüber nach?“ und „der Beste unter euch ist derjenige, der den Menschen am nützlichsten ist“ befähigen wir junge Menschen zur Kritikfähigkeit und Teilhabe im Einklang mit ihrem Glauben und erfüllen darin zugleich einen gesellschaftlichen Auftrag.

Wir stehen für eine junge Generation dynamischer, engagierter Bürger*innen. Als muslimische Jugendarbeit in Deutschland verstehen wir die Etablierung einer muslimischen Jugendarbeit im Sinne der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, für die die Förderung der Persönlichkeitsentwicklung und die Mitgestaltung von Vereinsarbeit und Gesellschaft wichtig sind.

limischen Jugendarbeit im Sinne der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, für die die Förderung der Persönlichkeitsentwicklung und die Mitgestaltung von Vereinsarbeit und Gesellschaft wichtig sind. Mit unserer Arbeit fühlen wir uns den allgemeinen Qualitätsanforderungen des staatlichen Kinder- und Jugendhilfegesetzes (§§ 11, 12 und 14 SGB VIII) verpflichtet und verfolgen einen ganzheitlichen Ansatz unter Beachtung der spirituellen Bedürfnisse von jungen Menschen.

Als freiwilliger Zusammenschluss von Jugendlichen, sind wir lebenswelt-, bedürfnis- und problemnaher Ansprechpartner und Wegbegleiter für junge Menschen und Institutionen. Mit bedürfnisorientierten Projekten stärken wir die Autonomie und die Selbstorganisationskompetenz junger Menschen. Dabei helfen wir Jugendlichen und Jugendgruppen Bedürfnisse zu artikulieren und unterstützen sie bei der Ressourcenerschließung und der Umsetzung von Lösungsstrategien. Dies bewerkstelligen wir u. A. mit der Schulung, Beratung und Sensibilisierung von Multiplikatoren und Jugendleitern der muslimischen Jugendarbeit.

Mit Freizeitaktivitäten, sozialen, politischen und kulturellen Bildungsmaßnahmen und Angeboten zur interreligiösen und internationalen Jugendbegegnungen bringen wir junge Menschen zusammen und befähigen sie zu Teilhabe und Selbstverwirklichung. Unser Ziel ist es, junge Menschen da abzuholen, wo sie stehen, und ihnen durch positive Selbstwirksamkeitserfahrungen zu mehr Autonomie

zu verhelfen. Dabei regen wir zu Projekten mit karitativem Charakter an und greifen auf Vorbilder mit hohem Identifikationsfaktor zurück. Dies geschieht wesentlich durch das emanzipatorische Miteinander von ehrenamtlich Engagierten, jungen Menschen und durch die Unterstützung bedarfsgerechter und qualifizierter Fachleute.

Das Muslimische Jugendwerk ist eine Bildungsorganisation von Jugendlichen für Jugendliche. Für die Erfüllung der Vereinsziele, haben die Mitglieder Aufgaben- und Tätigkeitsbereiche definiert, die die Arbeit des Muslimischen Jugendwerkes abbilden.

Unsere Aufgaben sind

- die politische und gesellschaftliche Partizipation junger Muslime zu fördern
- an der Unterstützung der muslimischen Jugendarbeit mitzuwirken
- Erfahrungen in der muslimischen Jugendarbeit mit anderen Organisationen und Partnern zu teilen
- Muslimische Jugendarbeit zu fördern (Beratung und Begleitung muslimischer Jugendgruppen beim Aufbau eigener Jugendstrukturen)
- Multiplikator*innen und Jugendleiter*innen für die muslimische Jugendarbeit zu schulen, beraten und sensibilisieren
- als Sprachrohr junger Muslime zu fungieren, Interessen und Belange muslimischer Jugendlicher zu vertreten
- Vertreter*innen verschiedener muslimischer Jugendverbände zusammenzubringen
- Möglichkeiten und Plattformen zu schaffen, durch die junge Muslime sich mit gesellschaftlichen Themen auseinandersetzen können
- Stärkung des Demokratieverständnisses und Vermittlung der innerislamischen Heterogenität als Bereicherung
- für die Gleichberechtigung von Frau und Mann einzutreten
- Kontakte mit der Wissenschaft zur Weiterentwicklung der (muslimischen) Jugendarbeit zu pflegen
- radikalen, nationalistischen, diskriminierenden und totalitären Tendenzen entgegenzuwirken und präventiv gegen diese zu arbeiten

Das Projekt „Islamfeindlichkeit im Jugendalter“

von *Lamya Kaddor*

Viele Menschen brauchen Feindbilder, um sich abzugrenzen und Identität zu finden. Sie dienen ihnen dazu, sich selbst zu definieren. An Feindbildern erkennen sie, was sie selbst nicht sind und was sie selbst nicht sein wollen: eine unterdrückte Frau, ein unkultivierter Mann, ungebildete Außenseiter*innen. Die Welt in Schwarz und Weiß zu begreifen, die Menschen in gut und böse einzuteilen, ist zudem denkbar einfach: Eine Gruppe lässt sich anhand einzelner Eigenschaften wie Religion, soziale Schicht, sexuelle Orientierung, politische Haltung etc. schnell unterscheiden. Fürs eigene Wohlempfinden lassen sich diese dann leicht gegenüber den zugeschriebenen Eigenschaften der eigenen Gruppe abwerten. Durch die so eingeführte Hierarchie hat man sich schnurstracks auf den Weg in die gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit begeben. Für manche führt dieser Weg bis in den Rechtsterrorismus, wie der Anschlag auf Moscheen im neuseeländischen Christchurch, oder auf den „Walmart“ im amerikanischen El Paso, der mutmaßlich rechtsextremistische Mord am Kasseler Regierungspräsidenten Walter Lübcke, die rassistisch motivierten Schüsse auf einen Mann aus Eritrea in Wächtersbach oder der rechtsextre-

mistische Anschlag auf die Synagoge und einen Dönerimbiss in Halle belegt haben.

Will man dem etwas entgegensetzen, muss die Bildungsarbeit früh ansetzen. Das ist ein Ergebnis einer Studie zum Thema „Islamfeindlichkeit im Jugendalter“, die ich zusammen mit Nicolle Pfaff an der Universität Duisburg-Essen leite und die von der Mercator-Stiftung gefördert wird.

Ziel des Projektes ist es, das Phänomen Islamfeindlichkeit im Erfahrungsraum und auf der Einstellungsebene junger Menschen aufzugreifen und Formen und Bedingungen von Islamfeindlichkeit zu unterscheiden. Dazu haben wir zuerst in einer qualitativen Teilstudie den gesellschaftlichen Islamdiskurs aus Sicht von jungen Erwachsenen erfasst. Auf Basis von 20 biographisch-narrativen Interviews mit Jugendlichen in Nordrhein-Westfalen wurden Formen und Facetten der Islamfeindlichkeit herausgestellt und mit biografischen Hintergründen der Befragten verknüpft. Insgesamt gaben die Interviews ein Spektrum von negativen und offen islamfeindlichen, bis zu positiven und reflexiven Äußerungen zum Islam

und zu Muslimen wieder. Negative Positionen zeigten sich besonders in abwertenden und homogenisierenden Aussagen, die häufig mediale Bilder und gesellschaftlich vermittelte Stereotype widerspiegeln. Zentrale Topoi und Narrative des von jungen Menschen akzentuierten Islamdiskurses sind dabei folgende:

Es ließen sich acht verschiedene thematische Felder herausstellen, über die islamfeindliche Positionen artikuliert werden. Geschlecht, Gewalt, Unzivilisiertheit und Religions- und Glaubenspraxis nehmen dabei eine zentrale Rolle ein. Diese Themen verdichteten sich als ablehnende Positionen zu bestimmten Erklärungszusammenhängen oder Narrativen, die vermeintliches Wissen, Stereotype und typische Argumentationsmuster beinhalteten: Unterdrückung, Parallelgesellschaft, Islamismus und Bedrohung von Identität. Diese Denkfikturen decken sich mit dominanten Deutungszusammenhängen in öffentlichen Diskursen (vgl. z. B. Attia 2009, Shoomann 2014), woraus erkennbar wird, wie sehr der Diskurs auch die Wahrnehmung von Jugendlichen prägt.

Zugleich bestätigte sich der aus der Forschung zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit bekannte Befund (vgl. Zick/Küpper/Hövermann 2011), dass Jugendliche generell offener für Diversität sind als ältere Erwachsene. So nahmen die meisten Befragten den Islam als selbstverständlichen Bestandteil der eigenen alltäglichen Erfahrung wahr. Jugendliche in NRW wachsen in einer kulturell pluralisierten Gesellschaft auf, die Erfahrung und Auseinandersetzung mit Muslimen und dem Islam gehört für sie zur Lebenswelt, insbesondere zur Schule. Neben den beschriebenen Stereotypen verfügen viele Befragte über ein ausgeprägtes gegendiskursives Wissen: Sie reflektieren über Islamfeindlichkeit vor allem in medialen Darstellungen, erkennen Diskriminierungen und decken Rassismus auf. Darüber hinaus zeigten sich Solidarisierungseffekte mit Personen muslimischen Glaubens, besonders in Bezug auf Freunde, Klassenkameraden und Bekannte. Islamfeindlichkeit und die kritische Auseinandersetzung mit dieser sind bei Jugendlichen also eng verbunden. Diskursiv geprägte Denkweisen und Deutungen werden teilweise unreflektiert übernommen und wiedergegeben, stehen zugleich aber für viele im Widerspruch zu eigenen lebensweltlichen Erfahrungen des Miteinanders. Besonders deutlich wird dies an der Auseinandersetzung mit der Flüchtlingspolitik oder dem Islamismus als gewaltbereite Ideologie.

Auf der Grundlage dieser Ergebnisse der qualitativen Teilstudie wurden in einer zweiten Projektphase in Zusammenarbeit mit Andreas Zick und Olga Janzen vom

Zentrum für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) der Universität Bielefeld differenzierte Messinstrumente für die Untersuchung von Islamfeindlichkeit im Jugendalter entwickelt. Sie bilden die Grundlage für Analysen von Zusammenhängen zwischen Islamfeindlichkeit einerseits und sozialstrukturellen Bedingungen (Alter, Geschlecht, Bildung) und lebensweltlichen Erfahrungszusammenhängen (soziale Netzwerke, Erfahrungen mit Muslimen, eigene Glaubenspraxis, andere Ungleichheitsideologien) andererseits. Ausgehend von bestehenden Instrumenten zur Messung von Islamfeindlichkeit im Erwachsenenalter und auf der Grundlage der qualitativ rekonstruierten Narrative und Topoi des jugendbezogenen Islamdiskurses wurde ein neuer Fragebogen entwickelt und es wurden 480 Jugendlichen an ausgewählten Schulen der Sekundarstufe II aus ländlichen und städtischen Regionen in Nordrhein-Westfalen befragt. Folgende Befunde sind dabei zentral:

- Die meisten Jugendlichen beziehen ihr Wissen über den Islam aus Massenmedien, sozialen Medien und Internet. Dagegen erfahren Jugendliche die Schule nicht als Ort der Vergemeinschaftung in einer diversen Schülerschaft.
- Die Hälfte der befragten Schüler*innen hat schon eine Moschee besucht.
- Viele Schüler*innen wissen mehr über die Religion des Islams als über die Lebensrealität von Muslim*innen. Gerade mit dem Wissen über die Lebensrealitäten von Muslim*innen gehen jedoch geringere Zustimmungswerte zu Dimensionen der Islamfeindlichkeit einher.
- Ablehnende Haltungen gegenüber dem Islam und Muslim*innen weisen enge Zusammenhänge zu anderen menschenfeindlichen Ideologien auf.
- Jugendliche, die mit Muslim*innen befreundet sind, äußern sich weniger islamfeindlich.
- Die Zustimmung zu Dimensionen der Islamfeindlichkeit ist jedoch ausgeprägter bei Jugendlichen, für die es eine Rolle spielt, ob jemand muslimisch ist, und bei jungen Menschen, denen ihr (christlicher) Glaube wichtig ist.

Auf der Grundlage der vorgestellten Ergebnisse erarbeiten wir aktuell curriculare Bausteine und Ansätze für eine schulische und außerschulische Präventionsarbeit gegen Islamfeindlichkeit sowie für Politik, Bildungsadministration und Lehrer*innenbildung. Diese schließen u. a. folgende Aspekte ein:

1. Pluralität der Einwanderungsgesellschaft und die Diversität von Lebenswelten von Muslim*innen vermitteln

2. Schulen oder andere Lernorte als Ort der intensiven Begegnungen gestalten
3. Reflexion über (mediale) Mechanismen der Vereinheitlichung von Menschen
4. Solidarität statt Kategorisierung
5. Stärkung von Gegendiskursen, die vereinheitlichende und abwertende Bezugnahmen kritisieren und zurückweisen
6. Diskriminierungskritik in der Lehrer*innenbildung leisten

Die bisherigen Ergebnisse des Projekts sind in zwei Broschüren veröffentlicht:

Kaddor, Lamya/Karabulut, Aylin/Pfaff, Nicolle (2018): „...Man denkt immer sofort an Islamismus – Islamfeindlichkeit im Jugendalter.“, Duisburg: Universität Duisburg-Essen

Kaddor, Lamya/Karabulut, Aylin/Pfaff, Nicolle (2019): „Muslime ja, Islam nein? – Wissen schützt vor Islamfeindlichkeit.“, Duisburg: Universität Duisburg-Essen

Beide Broschüren stehen zum Download unter www.islam-feindlichkeit.de bereit.

Lamya Kaddor leitet das Projekt „Islamfeindlichkeit im Jugendalter“ an der Universität Duisburg-Essen. Sie ist Islamwissenschaftlerin, hat Islamkunde und Islamische Religion an öffentlichen Schulen unterrichtet und Lehrer*innen für den islamischen Religionsunterricht an der Universität Münster ausgebildet. Im April 2020 erscheint ihr Buch *Muslimisch und Liberal. Was einen zeitgemäßen Islam ausmacht*.

Literaturhinweise:

Attia, Iman (2009). *Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus*, Bielefeld: transcript Verlag

Shooman, Yasemin (2014): »...weil ihre Kultur so ist «: Narrative des antimuslimischen Rassismus, Bielefeld: transcript

Zick, Andreas/Küpper, Beate/Hövermann, Andreas (2011). *Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung; eine Analyse*, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung

Das Muslimische Familienbildungszentrum – MINA e.V.

Das Muslimische Familienbildungszentrum – MINA e.V. ist ein durch Frauen unterschiedlicher Herkunft selbstbestimmter muslimischer Träger. Wir sind selbstbestimmt, weil wir parteiunabhängig sind und einen rein weiblichen Vorstand haben. Somit wollen wir ein Gegenpol zu den meist männerdominierten Vorständen in der Gesamtgesellschaft bilden und sicherstellen, dass primär die Bedürfnisse der Frauen und Mädchen in den Blick genommen werden.

Ziel und Zweck unseres Vereins sind die Stärkung und Förderung von Frauen und Mädchen sowie ihren Familienangehörigen durch kultur- und religionssensible Bildungs- und Beratungsangebote. Des Weiteren ist es uns ein besonderes Anliegen einen Beitrag dazu zu leisten einen in Deutschland beheimateten Islam zu etablieren.

Unsere Angebote reichen daher von Lesungen und islamischem Religionsunterricht nach dem Lehrplan der Schulen in NRW über Dialogveranstaltungen und Freizeitangebote bis zu Workshops in Schulen und psychosozialer Beratung.

In diesem Kontext sind wir bereits im vierten Jahr Träger eines Jugendprojektes, welches durch das Bundesamt für Familie und zivilgesellschaftliche Angelegenheiten gefördert wird. Das Projekt „Radikal nett und engagiert“ möchte präventiv gegen religiös begründeten Extremismus vorgehen, indem die Identität von Jugendlichen gestärkt wird. Dies gelingt uns durch muslimische Jugendarbeit, die Raum gibt alle Themen in vertrauensvoller Atmosphäre offen zu denken und auch bisherige Traditionen zu reflektieren. Wir wollen Möglichkeiten schaffen sich differenziert in deutscher Sprache mit der islamischen Weltanschauung und ihren Schnittpunkten mit der Gesamtgesellschaft und den sich daraus ergebenden Herausforderungen auseinanderzusetzen. Des Weiteren gehen wir zweimal jährlich mit den Jugendlichen auf eine Bildungsreise und entdecken im Think Camp neue Ideen und unerfüllte Bedürfnisse oder entwickeln gemeinsame Ziele. Im Herbst erkunden wir Berlin, besuchen diverse Museen zur deutschen Geschichte, besichtigen den Bundestag und treffen jüdische Aktivist*innen und muslimische Rollenvorbilder wie die Datteltäter.

Muslimische Jugendarbeit und Unterstützungsangebote für junge Muslime

Muslime leben in unterschiedlichen Einwanderungsgenerationen in Deutschland und die Jugendlichen, sei es mit oder ohne Migrationshintergrund, haben mittlerweile eigene hybride Identitäten entwickelt. Gleichwohl sind Muslim*Innen nie einfach als deutsche Bürger*innen wahrgenommen worden. Stets wurden sie mit Fremdzuschreibungen, wie Gastarbeiterkinder oder Kinder mit Migrationshintergrund konfrontiert. Die jüngste Zeit hat gezeigt, dass die muslimische Jugendarbeit und somit auch muslimische Jugendliche primär im Kontext sicherheitspolitischer Aspekte wahrgenommen werden. Präventionsprojekte dürfen nun auch von Moscheen oder in Moscheen durchgeführt werden. Junge Muslim*innen primär als potentielle Salafist*innen zu betrachten, schürt Angst und bringt „besorgte Bürger“ dazu, sich auch durch antimuslimischen Rassismus schützen zu wollen.

Antimuslimischer Rassismus begegnet uns auf vielen Ebenen: sei es in der Freizeit, wenn muslimische Mädchen mit Kopftuch aus Sicherheitsgründen nicht in den Trampolinpark dürfen oder nicht in den Schwimmverein aufgenommen werden; sei es in der Schule, wenn Mädchen sich für das Tragen des Kopftuchs entschieden haben und sie von Lehrer*Innen daraufhin zur Rede gestellt werden oder ihr neues Kleidungsstück als unschön bewertet wird. Selbstbestimmung ist für uns ein hohes

Gut, gleichwohl ist die weibliche Selbstbestimmung keine Einbahnstraße. Seit vielen Jahren sind das muslimische Kopftuch und die Selbstbestimmung muslimischer Frauen das Thema Nummer eins, wenn über den Islam gesprochen wird. Hierbei geht es immer darum die muslimische Frau zu befreien und ihr zu ermöglichen „frei“ leben zu können. Nur ist es für viele nicht vorstellbar, dass gesellschaftliche Restriktionen und Stigmatisierungen sich nicht wirklich frei anfühlen. Was muslimische Mädchen immer wieder in der sozialen Gruppenarbeit zum Ausdruck gebracht haben, ist, dass sie mit ihrer religiösen Identität als selbstverständlich in der Gesellschaft wahrgenommen werden wollen, egal wie sie kleiden und wofür sie sich entscheiden, sei es für oder gegen ein Kopftuch.

Antimuslimischer Rassismus begegnet uns als islamische Akteure auch innerhalb der Kinder- und Jugendhilfe. Das Kinder- und Jugendhilferecht besagt, dass eine plurale Trägerlandschaft gewährleistet werden muss und dass unterschiedliche Werteorientierungen angeboten werden müssen. Gleichwohl ist es für islamische Akteure bis heute besonders schwierig innerhalb der Kinder- und Jugendhilfe gefördert zu werden. Meistens ist es so, dass die Träger von außen auf ihre religiöse Ausrichtung reduziert werden und ihnen ein langer Weg bis zur Anerkennung und zur Förderung bevorsteht.

Muslimische Jugendarbeit in Deutschland

von Ansgar Drücker

Muslimische Jugendliche in Deutschland sind – wenn überhaupt – natürlich nicht nur in muslimischen Jugendverbänden organisiert. Genauso können sie Mitglied in etablierten Jugendverbänden der Mehrheitsgesellschaft sein, die sich mehr oder weniger stark geöffnet haben – und selbstverständlich gibt es auch viele Doppelmitgliedschaften von Einzelpersonen. Oder sie werden in nicht explizit muslimischen Migrant*innenjugendselbstorganisationen mit einem Bezug zu muslimisch geprägten Ländern aktiv, in denen die Religion dann eine sehr unterschiedliche Rolle spielen kann. Dabei ist in muslimischen Jugendverbänden ebenso wie in der christlichen Jugendarbeit nicht davon auszugehen, dass es sich immer um besonders fromme oder religiöse junge Menschen handelt, sondern dass auch biografische Zufälle, das Hineinwachsen zum Beispiel in eine Moscheegemeinde durch die religiöse Unterweisung, das Knüpfen von Freundschaften oder positive Erfahrungen von Selbstwirksamkeit in der Jugendarbeit eine wichtige Rolle spielen. Muslimische Jugendverbände bieten – und auch hier gibt es Parallelen zu christlichen Jugendverbänden – eine Möglichkeit zur Emanzipation, zum Kontaktaufbau über die eigene Gruppe oder Gemeinde hinaus, zur Teilnahme an überregionalen Großveranstaltungen, zur Perspektiverweiterung über die eigene Gemeinde hinaus, zur Gewinnung neuer, vielleicht aktuellerer religiöser Einsichten und vor allem zum Erleben von Gemeinschaft. Hinzu kommt die besondere Rolle der Jugendverbände als Ort des Austausches und der Bearbeitung von Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen in der deutschen Gesellschaft. Dieser Aspekt kommt zwar in den Selbstdarstellungen der Verbände selten vor, macht aber einen wichtigen Teil des Wohlfühlens und der Identifizierung junger Menschen mit muslimischen Verbänden aus. „Hier muss ich mich nicht erklären.“ „Hier muss ich mich nicht für meine Kleidung rechtfertigen.“ „Hier muss ich nicht immer besser sein als die anderen, um etwas zu erreichen.“ Diese oft unausgesprochene und manchmal sogar unbewusste Funktion muslimischer Jugendverbände als Ort des Teilens und des Abbaus von Diskriminierungsstress macht sie zusätzlich förderungswürdig. Sie können Schutzräume sein, selbst wenn innerhalb dieser heftig gestritten wird und sehr unterschiedliche Positionierungen zu gesellschaftlichen und politischen ebenso wie zu religiösen Fragen bestehen können. Insofern ist auch das

Innenleben muslimischer Jugendverbände alles andere als homogen – dies wird aufgrund des antimuslimischen Rassismus nur häufig weniger offen kommuniziert und dadurch weniger sichtbar.

Die djo – Deutsche Jugend in Europa führte in den Jahren 2012 bis 2014 das Projekt „Jugend 2014“ durch. Es ermöglichte mehreren Migrant*innenjugendselbstorganisationen über eine Projektförderung den Einstieg in die Hauptamtlichkeit zum Aufbau bundesweiter Strukturen und schließlich eine erfolgreiche Heranführung an eine Regelförderung. Somit werden nun die Verbände

- Amaro Drom e.V., ein Jugendverband junger Roma und Nicht-Roma,
- der Assyrische Jugendverband Mitteleuropa e.V.,
- die Deutsche Jugend aus Russland (DJR) e.V.,
- der Jugendverband der Föderation demokratischer Arbeitervereine (DIDF-Jugend) e.V. und
- der Kurdische Kinder- und Jugendverband – KOMCI-WAN e.V.

vermutlich dauerhaft aus dem Kinder- und Jugendplan des Bundes gefördert. Im mehreren dieser Verbände sind nicht wenige muslimische Jugendliche organisiert. Dennoch hat keiner dieser Verbände eine explizit muslimische Ausrichtung. Weitere Projektpartner im Projekt Jugend 2014 waren die Muslimische Jugend in Deutschland (MJD) e.V., der Verband der russischsprachigen Jugend in Deutschland – JunOst e.V. und Young Voice TGD (angesiedelt bei der Türkischen Gemeinde in Deutschland e.V.). Das Muslimische Jugendwerk ist ein 1994 gegründeter explizit muslimischer Jugendverband, der sich an muslimische Jugendliche unterschiedlicher Herkunftssprachen richtet, so dass die Jugendarbeit komplett in deutscher Sprache stattfindet. Auch viele der Mitglieder von Young Voice TGD kommen aus muslimischen (oder alevitischen) Herkunftsfamilien.

Der Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland wurde bereits im Herbst 2011 als erste eigenständige Migrant*innenjugendselbstorganisation in den Deutschen Bundesjugendring aufgenommen. Alevitische Jugendliche verstehen sich überwiegend nicht als Muslim*innen. Allerdings ist die Alevitische Gemeinde bei der Deutschen Islam Konferenz vertreten und wirken junge Alevit*innen bei der Jungen Islam Konferenz mit.

Muslimische Jugendarbeit und Unterstützungsangebote für junge Muslime

Anfang 2014 gründete sich unabhängig von diesem Projekt der Bund der Muslimischen Jugend (BDMJ), die Jugendorganisation der DITIB auf Bundesebene. Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Jugendverband auf Bundesebene und dem DITIB-Bundesvorstands sowie der Abzug des für die Jugend verantwortlichen Mitarbeiters führten im Mai 2017 zum Rücktritt des Bundesvorstands. Erst im Sommer 2019 wurde ein neuer Bundesvorstand des BDMJ gewählt. Der Verband umfasst 15 DITIB-Landesjugendverbände und vertritt nach eigenen Angaben Jugendliche aus über 820 Moscheegemeinden und 100 weiteren Vereinen aus ganz Deutschland.

In der Positionierung zu muslimischer Jugendarbeit sind wiederkehrende Mechanismen zu beobachten: Den muslimischen Jugendverbänden werden die Aktivitäten ihrer Gesamtverbände oder Kooperationspartner in besonderer Weise zugerechnet, zum Teil stärker als Jugendverbänden der Mehrheitsgesellschaft, denen die kritische Distanz zum eigenen Gesamtverband oder zur eigenen Kirche eher abgenommen wird, zum Teil natürlich auch aufgrund jahrelanger Zusammenarbeit und intensiveren Kennenlernens in der jugendpolitischen Zusammenarbeit. Vorbehalte gegenüber einem islamischen Jugendverband und seiner Nähe zu als konservativ oder nationalistisch eingeordneten Gesamtorganisationen können sich – ggf. zusammen mit einer allgemeinen Religionskritik oder der Angst vor einem Hineinspielen aktueller politischer Veränderungen beispielsweise in der Türkei, in die Jugendverbandsarbeit in Deutschland – zu einer Skepsis gegenüber einzelnen muslimischen Jugendverbänden verdichten. Eine ansonsten vorhandene Offenheit für Migrant*innenjugendselbstorganisationen kann hier an ihre Grenzen stoßen.

Selbstverständlich gilt auch für muslimische Jugendverbände das sich bereits aus den gesetzlichen Bestimmungen im Kinder- und Jugendhilferecht (SGB VIII) ergebende Erfordernis, eine „eigenverantwortliche Tätigkeit“ als Jugendverband nachzuweisen, denn sie ist Voraussetzung für eine Anerkennung als Träger der freien Jugendhilfe und in den meisten Fällen auch für die Beantragung von Fördermitteln. Auf diese Anforderung müssen sich vorhandene muslimische Strukturen einstellen. Dies gilt für eine Moscheegemeinde, in der junge Menschen aus der dortigen Jugendarbeit eine Kooperation mit dem und perspektivisch eine Mitgliedschaft im Stadt- oder Kreisjugendring anstreben ebenso wie für muslimische Jugendstrukturen auf Landes- oder

Bundesebene. Zwar ist die Aufnahme in einen Jugendring nicht automatisch mit einem Anspruch auf öffentliche Förderung der Kinder- und Jugendarbeit eines Trägers oder Jugendverbandes verknüpft, dennoch ist sie häufig Voraussetzung oder erleichtert zumindest den Zugang zu einer Förderung.

In den letzten Jahren ist die muslimische Jugendarbeit sowohl auf Bundesebene als auch in den Landesjugendringen und in den kommunalen Jugendringen sichtbar geworden und zunehmend in die Jugendringe hineingewachsen. Es handelt sich um einen gegenseitigen und nicht immer einfachen, schnellen und konfliktfreien Prozess. Der persönliche Kontakt der handelnden Personen ist eine wichtige Voraussetzung und möglichst viel Kommunikation kann helfen Missverständnisse und falsche Unterstellungen oder Vorannahmen auf beiden Seiten zu verhindern.

Es hilft zu wissen, dass politische Veränderungen in der Türkei oder im Krieg in Syrien ebenso wie Anschläge, die „den Muslimen“ zugeschrieben werden, ziemlich direkt in die offene Jugendarbeit eines Jugendzentrums oder in die Mitgliederversammlung eines Jugendrings hineinspielen können. Jugendverbände sind keine Inseln. Selbst wenn gerade muslimische Jugendverbände in Deutschland immer wieder betonen, dass sie viel stärker als ihre Gesamtverbände (und vielleicht auch viel stärker als es ihnen in der Wahrnehmung in der Kinder- und Jugendhilfe zugestanden wird) auf den Lebensalltag in Deutschland und gesellschaftliche Fragen hier fokussiert sind. Umgekehrt werden sie häufig durch Rassismuserfahrungen immer wieder auf ihre (familiäre oder zugeschriebene) Herkunft zurückgeworfen, weil ihnen eine selbstverständliche Zugehörigkeit und Gleichbehandlung abgesprochen wird.

Schulungen zum Erwerb der Jugendleiter*innencard in einem muslimischen Jugendverband unterscheiden sich wenig von Juleica-Schulungen anderer Jugendverbände und -ringe. In Tandemprojekten zwischen muslimischen und anderen Jugendverbänden fanden die Teilnehmenden nach anfänglicher Neugier auf die Unterschiede schnell viele Gemeinsamkeiten. Wenn muslimische Jugendverbände offen und vorbehaltlos eine Chance haben in die Jugendverbandsarbeit hineinzuwachsen, stärkt dies die Aufbrüche innerhalb der muslimischen Jugendverbände und unterstützt sie bei der Förderung einer Selbstverortung ihrer Mitglieder als Muslim*innen in Deutschland.

Interview mit Taner Beklen

Taner Beklen ist Student, wohnt in Dortmund, war Vorsitzender des Bundes der Muslimischen Jugend (BDMJ) und ist jetzt Gründungsvorsitzender des Muslimischen Jugendwerks (MJW). Ansgar Drücker hat ihn interviewt.

Wie bist Du mit Jugendarbeit in Berührung gekommen?

Von Kind auf habe ich in der Moscheegemeinde der DITIB in Dortmund an der religiösen Unterweisung teilgenommen. Das war im Wesentlichen auf Türkisch, aber wir haben auch die arabische Schrift und das Rezitieren des Korans gelernt. Einerseits war das als Kind lästig, weil es samstags und sonntags am Vormittag zusätzlich zum Schulunterricht stattfand, andererseits habe ich da immer Freunde getroffen und wir haben auch viel gespielt in den Räumen der Moscheegemeinde. Im Teeniealter gab es dann Freizeitangebote. Außerdem gab es in den Räumen einen Billardtisch und einen Kicker. In meinem ersten Studiengang bin ich dann nach Baden-Württemberg gekommen, habe in Konstanz studiert und mich der Moscheegemeinde in Friedrichshafen angeschlossen, um soziale Kontakte mit anderen Muslimen zu knüpfen. Ich war schon in Dortmund im Rahmen des Projekts ProDialog zu einem Moscheelotsen ausgebildet worden. Eine Dame aus der Gemeinde in Friedrichshafen hat mich dann eingebunden. Parallel kam es in Niedersachsen-Bremen zur Gründung des ersten DITIB-Landesjugendverbandes und wir sind dann auch aktiv geworden und haben den Landesjugendverband Württemberg gegründet. Ich habe an der Gründung mitgewirkt und bin dann etwas später dort als Vorsitzender aktiv geworden. Wir wurden vom Landesjugendring Baden-Württemberg gut unterstützt, ebenso wie der kurz darauf entstandene Landesjugendverband Baden. Zwei Jahre später haben wir dann auf Bundesebene den Bund der Muslimischen Jugendlichen gegründet. Auch hier war ich bei der Gründung beteiligt. Zwei Jahre später wurde ich zum Bundesvorsitzenden gewählt.

Wie ist der Name BDMJ entstanden, der ja zunächst keine Verbindung zum DITIB-Gesamtverband herstellt?

Der Name hat sich aus mehreren Vorschlägen in einer Abstimmung herauskristallisiert. Das ist erst auf der Gründungsversammlung entschieden worden. Uns ging es darum den bundesweiten Bezug zu verdeutlichen und die Ausrichtung auf Deutschland hervorzuheben. Außerdem wollten wir die Offenheit des Verbandes be-

tonen. Die DITIB hat das akzeptiert, war aber nicht begeistert, zumal auch das Logo keinen Bezug erkennen lässt. Allerdings hat der spätere DITIB-Bundesvorstand beispielsweise auf einem Konzert eines bekannten muslimischen Sängers aus Schweden in der Kölner Lanxess-Arena keine BDMJ-Fahnen zugelassen, obwohl vor allem Jugendliche anwesend waren.

Dann kam es zunehmend zu Konflikten mit dem DITIB-Bundesvorstand...

Ja, nach anderthalb Jahren sind wir als ehrenamtlicher Bundesvorstand geschlossen zurückgetreten. Schon vorher fühlten wir uns durch bürokratische Vorgaben und ohne ein eigenes finanzielles Budget eingeengt. Auch wurde ein von uns beantragtes Projekt im Bundesprogramm „Demokratie leben!“ zur Extremismusprävention vom Bundesvorstand nur sehr zögerlich mitgetragen, da es keinen religiösen Extremismus in der DITIB gebe. Dabei hatten wir es als innerverbandlich wirkenden Schutz gegen die für viele Jugendliche attraktiven Online-Predigten auch außerhalb der DITIB konzipiert. Und sie kritisierten, dass wir das Projekt auf Deutsch durchführten – ja wie denn sonst?

Dann wurde noch der Vorstand der Sehitlik-Moschee in Berlin abgesetzt, wo es eine sehr gute und lebendige Jugendarbeit gab. Das haben wir öffentlich kritisiert, auch dies wurde als Tabubruch gesehen. Auf von uns immer wieder vorgebrachte Kritik wurde aber im Vorfeld nie reagiert – wir mussten unsere Kritik also öffentlich machen. Wir wurden zum Gespräch einbestellt, haben uns nach einem konstruktiven Gespräch darauf verständigt den entsprechenden Facebook-Post zu löschen, aber es hat sich in Berlin nichts verändert und auch nicht in der Kölner Geschäftsstelle. Wir hatten zwar eigene finanzielle Mittel – das ist ja auch eine Voraussetzung für die Förderung als Jugendverband –, der einzige für uns zuständige Mitarbeiter in der Kölner Zentrale wurde dann aber in einen anderen Arbeitsbereich versetzt. Dem jungen in der Türkei theologisch ausgebildeten Mitarbeiter wurde vorgeworfen uns nicht auf Linie gehalten zu haben. Er habe zu sehr auf unserer Seite gestanden. Daraufhin sind wir als Bundesvorstand geschlossen zurückgetreten. Dies haben wir selbst zunächst nicht öffentlich machen wollen, um unserem Verband und den landesweiten Jugendstrukturen nicht zu schaden, jedoch vernahm man diese Meldungen in der Öffentlichkeit, woraufhin unser Rücktritt für Furore sorgte.

Wie ging es weiter mit dem BDMJ?

Das war dann ja nach meiner Zeit. Es gab einen neuen Jugendkoordinator in der Kölner Zentrale, aber erst zwei Jahre später im Sommer 2019 wurde ein neuer Bundesvorstand des BDMJ gewählt. Und jetzt ist offen, wie es sich weiterentwickelt.

Wie seid ihr in die Jugendverbandslandschaft aufgenommen worden?

Wir wurden an vielen Stellen unterstützt, durch Landesjugendringe und andere Jugendverbände. Natürlich gab es auch kritische Nachfragen, insbesondere zum Verhältnis der DITIB zur türkischen Religionsbehörde Diyanet. Aber natürlich waren wir als muslimischer Verband strukturell nicht gleichgestellt. Wir waren neu und wurden allenfalls langsam an eine adäquate Förderung herangeführt.

Ihr habt dann das Muslimische Jugendwerk gegründet.

Am 01.11.2017 haben wir in Frankfurt/Main das Muslimische Jugendwerk e. V. als bundesweit tätigen Verein mit Sitz in Dortmund gegründet. Ich hatte vorher ein Jahr keine Jugendarbeit gemacht, wollte mich aber weiter im Bereich der muslimischen Jugendarbeit engagieren. Mit ehemaligen Bundesvorstandsmitgliedern aus meiner Zeit und neuen Akteuren außerhalb der Verbandslandschaft haben wir dann diesen neuen Verein gegründet. Wir verstehen uns nicht als Gegenverband zur DITIB, sondern einfach als eigene Gründung durch junge Menschen. Ehemalige aus der DITIB-Jugend fühlen sich der DITIB weiterhin verbunden, allemal biografisch, aber die meisten Mitglieder haben keinen verbandlichen Hintergrund, sodass wir heute ein pluraler Jugendverband sind mit Jugendlichen unterschiedlicher Herkunft, religiöser Ausprägung und Richtung. Aber wir wollten einen eigenen unabhängigen Träger gründen, um eigene Aktivitäten zu entfalten. Unsere Selbstdarstellung lautet:

Das Muslimische Jugendwerk ist ein Zusammenschluss junger Muslime. Wir engagieren uns im Bereich der außerschulischen Bildungsarbeit und setzen uns für die Partizipation junger Menschen in gesellschaftlichen Themen ein. Unser Ziel ist es, gesellschaftliche Themen an junge Menschen heranzutragen, sie zu verantwortungsbewussten, mündigen Menschen heranzuziehen, ihnen Orientierung und Halt zu geben und Wege der Partizipation aufzuzeigen. Wir setzen uns für die Belange und Interessen junger Menschen ein und fungieren als Sprachrohr muslimischer Jugendlicher.

Was macht ihr konkret?

Wir haben versucht ein paar Akzente für unsere Sichtbarkeit zu setzen, etwa durch ein Fastenbrechen im nordrhein-westfälischen Ministerium für Kinder, Familie, Flüchtlinge und Integration mit einer sehr wertschätzenden Rede der Integrationsstaatssekretärin Serap Güler. An drei Standorten haben wir Empowerment-Seminare durchgeführt. Wir kooperieren mit dem Sozialdienst muslimischer Frauen, einem jungen aufstrebenden Verein von muslimischen Frauen, die sich insbesondere im sozialen Bereich engagieren. In Nordrhein-Westfalen sind wir bei der Koordinierungsstelle für muslimisches Engagement, die unter Leitung von Aladin El-Mafaalani aufgebaut wird, von Anfang an dabei gewesen, ebenso beim Integrationskongress NRW. Mit einer schriftlichen Stellungnahme haben wir uns in die Diskussion über die formale Ausgestaltung und das Gremium zum Islamischen Religionsunterricht in NRW eingebracht. Und schließlich sind wir im regen Austausch mit dem Netzwerk der Jungen Islam Konferenz in NRW. Gleichzeitig ist es aufwändig an Fördergelder zu kommen und es werden erst mal viele kritische Fragen zum Träger gestellt.

Natürlich kennen uns viele noch nicht, aber durch Veranstaltungen bauen wir zunehmend Kontakte auf, bald hoffentlich auch stärker über NRW hinaus. Wir haben uns auf Bundesebene am Projekt „Muslimische Jugendarbeit stärken“ der RAA Berlin beteiligt. Bisher gehen die Kontakte nicht über ein loses Netzwerk hinaus, aber das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend wünscht sich natürlich am liebsten einen einzigen Ansprechpartner für den Bereich der muslimischen Jugendarbeit, vergleichbar mit dem BDKJ oder der aej. Mal schauen, wie sich das weiterentwickelt und ob irgendwann ein Übergang auf einen muslimischen Träger gelingt. Wir brauchen auf jeden Fall mehr Unterstützung zur Stärkung der muslimischen Jugendverbände und ihrer Arbeit.

Wie siehst du die Unterstützung durch Organisationen der Mehrheitsgesellschaft in solchen Prozessen?

Solange sie nicht bevormundend oder mit starken Eigeninteressen verbunden ist, empfinde ich das als sehr unterstützend. Wir profitieren alle von den Gesprächszusammenhängen. Das hilft uns auch von der Zuspitzung auf die Türkeiproblematik wegzukommen. Das war für mich nie ein so wichtiges Thema, es wurde aber immer wieder an uns herangetragen. Als Muslimisches Jugendwerk haben wir keinen ausschließlichen Türkeibezug und können uns mit anderen Gruppen und Verbänden vernetzen, die auch nicht nur auf ein Herkunftsland der (Groß-)Eltern ausgerichtet sind. Die Be-

darfe von jungen Muslimen hier in Deutschland und die Lücken in der muslimischen Jugendarbeit vor Ort sind allzu groß, als dass wir uns leisten können uns in Diskussionen über ausländische Themen einzumischen.

Was sind die nächsten Pläne?

Wir sind im Kontakt mit der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej) und hoffen auf eine Kooperation im Rahmen eines Kompetenznetzwerks zur Prävention von Islam- und Muslimfeindlichkeit. Wir sind gespannt, wie es weiter geht mit dem geplanten Bündnis für muslimische Jugendarbeit, das aus dem Projekt mit der RAA Berlin entstehen soll. Und wir freuen uns, dass wir im nächsten Haushaltsjahr mit Unterstützung der Bundeszentrale für politische Bildung ein Projekt im Bereich Migration/Integration starten können, für das wir im Rahmen einer offenen Ausschreibung berücksichtigt wurden. Das würde erstmals auch eine wenn auch befristete Personalausstattung für das Muslimische Jugendwerk ermöglichen.

Ein kleiner Exkurs: Welche Erfahrungen machst du als angehender Lehrer in Schulen?

Die Schüler*innen wollen wissen, wo ich herkomme. Und Dortmund als Antwort reicht ihnen nicht. Ich bin aber Dortmunder, dort geboren. Im Kollegium werde ich schnell als Integrations- oder Islamexperte betrachtet und eingesetzt. Ich bin quasi automatisch für alle Fragen rund um muslimische Schüler*innen oder solche mit Migrationshintergrund zuständig. Einerseits finde ich es gut, wenn Muslime um Rat gefragt werden, andererseits ist das eine sehr problematische Zuweisung. Es bedeutet ja im Umkehrschluss, dass die Lehrer*innen ohne Migrationshintergrund das Problem am liebsten verschieben würden oder sich den Anforderungen nicht gewachsen fühlen. Ich möchte ja eher als Experte für Germanistik und Pädagogik gesehen werden – das studiere ich schließlich.

Wie nimmst du die Auseinandersetzungen innerhalb der türkeistämmigen Communitys wahr?

Ich fühle mich persönlich häufig zwischen allen Stühlen. Ich habe türkische und kurdische Freunde. Wenn ich mir anschaue, was bei Instagram und Facebook abgeht zwischen den Gruppen, sobald in der Türkei oder in Nordsyrien irgendwas passiert, dann ist das so heftig, dass ich mich da zunehmend heraushalte. Unter den türki-

schen und kurdischen Verbänden in Deutschland gibt es immer stärkere Unvereinbarkeiten. Wenn die im Raum sind, können wir nicht dabei sein. Das spielt zunehmend auch in die Mehrheitsgesellschaft und ihre Verbände und Bündnisse hinein. Aus Sicht der Einen oder auch der Anderen ist schon der Versuch einer neutralen Beschreibung von Konflikten sofort eine Parteinahme für die Gegenseite. Stattdessen gibt es eine automatische Solidarisierung entlang der ethnischen und politischen Abgrenzungen – manchmal ohne einen Moment nachzudenken, so erscheint es mir.

Was hältst du von liberalen Aufbrüchen im Islam?

Ich finde das Etikett liberal unpassend. Ich habe mich selbst nie als konservativ oder nicht liberal wahrgenommen. Da fließen politische Bedeutungen ein, das finde ich schwierig. Insofern trägt das auch zur Verhärtung bei, zumal die sich als liberal Bezeichnenden sehr wenig Leute vertreten, sich aber zum Liebling der Integrationspolitik machen, weil es so gefällig und modern für die Mehrheitsgesellschaft klingt. Gleichzeitig können interessante Impulse von ihnen ausgehen.

Wie stark sind muslimische Jugendgruppen auch ein Ort, um über Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen zu sprechen?

Wir haben in der Tat im Verband viel über Islamfeindlichkeit geredet. Immer wieder haben vor allem junge Frauen, die ein Kopftuch tragen, von ihren Erfahrungen berichtet. Darum sind Seminare zum Empowerment so wichtig. Wir möchten die jungen Menschen ja nicht in einer Opferhaltung bestärken. Sie sollten sich ja nicht hinter verschlossenen Türen einer Moscheegemeinde in ihrer Schale verkriechen, sondern selbstbewusst und selbstverständlich rausgehen als junge Muslime. Ich habe es ja auch persönlich als Bestärkung erlebt, was ich im Jugendverband gelernt und erlebt habe. Nur das hat mir die Kraft gegeben, mich für einen muslimischen Jugendverband in der deutschen Gesellschaft stark zu machen und für ihn eine Rolle in der Jugendverbandslandschaft und ein Recht auf Unterstützung einzufordern. Es war uns daher immer wichtig uns in die Jugendringe einzugliedern, sozusagen aus den Hinterhofmoscheen hinein in die Gesellschaft zu gehen und genau dafür Unterstützung und Anerkennung einzufordern.

Interview mit Lamya Kaddor

Lamya Kaddor ist Lehrerin, muslimische Religionspädagogin, Islamwissenschaftlerin und Publizistin. Sie ist Gründungsvorsitzende des Liberal-Islamischen Bundes e.V. Ansgar Drücker hat sie interviewt.

Wann ist Ihnen Islamfeindlichkeit oder antimuslimischer Rassismus zum ersten Mal bewusst geworden?

Als Muslimin begleitet mich das Thema schon sehr lange. Erste Erfahrungen mit Diskriminierung und Rassismus habe ich in der Kindheit gemacht. Ich bin gar nicht unbedingt in einer arabisch-muslimischen Community aufgewachsen, hatte aber in Ahlen/Westf. viele türkische Nachbarn, so dass ich als Kind auch türkisch verstand. Damals wurde ich daher vor allem als türkisches Gastarbeiterkind wahrgenommen, obwohl meine Eltern aus Syrien stammen. Seit dem 11.09.2001 wurde ich zunehmend als Muslima wahrgenommen – und zwar völlig unabhängig von meiner persönlichen Glaubenspraxis. Seitdem gibt es eine Zuschreibung von Bildern und Erwartungen an Muslim*innen und die Islamfeindlichkeit ist seither immer stärker Thema geworden. Plötzlich wurde ich in Situationen, in denen sich Personen aus der Mehrheitsgesellschaft unsicher fühlten, bestimmt auch aufgrund meines akzentfreien Deutschs, als „Übersetzerin“ angesprochen, um zu klären, ob Situationen mit anderen Muslim*innen bedrohlich sind – für mich anfangs eine sehr befremdliche Erfahrung.

Sie waren eine der ersten islamischen Religionslehrerinnen in NRW. Wie war Ihr Werdegang?

Ich habe ab 1997 Islamwissenschaften studiert, ich blieb dann an der Uni und gehörte nach meinem Studienabschluss 2003 als Wissenschaftliche Mitarbeiterin zu den Ersten, die islamische Religionslehrer*innen in Deutschland ausgebildet haben. Ein paar Jahre nach dem 11. September wurde die islamische Lehrerausbildung zu einem kontrovers diskutierten Thema und zu einem Teil der Integrationsdebatte. Das hat sich auch an der Uni gezeigt. Schon direkt nach den Anschlägen von New York schnellten die Einschreibungen für Islamwissenschaften in die Höhe. Vorher ganz kleine Kurse wurden plötzlich von 90 und mehr Studierenden besucht. Islamwissenschaften wurden ein sehr beliebtes Nebenfach. Eine Reihe muslimischer Studierender begann, sich in der Phase der Berufsorientierung für islamische Religionslehre zu interessieren. Ich selbst wollte dann parallel mit einer halben Stelle an einer Schule in Dinslaken ebenfalls etwas Praxiserfahrung sammeln. In Dinslaken kam ich an eine Schule in einem traditionell

türkisch-islamisch geprägten Umfeld und als 25-Jährige in ein überwiegend deutlich älteres Kollegium. Anfangs gab es Berührungsängste bis hin zu Sprüchen, ob ich Bombenbauen unterrichten würde. Neben Skepsis oder Ablehnung gab es aber schnell auch Neugier. Und es gab dieses zweifelhafte „Kompliment“ einer Kollegin, als sie in Anwesenheit von Schüler*innen sagte: „Achtet mal darauf, wie gut die Frau Kaddor Deutsch spricht.“ – Hallo, ich bin in Westfalen geboren und aufgewachsen, was oder wie soll ich denn sonst sprechen?

Auch für die Schüler*innen war Islamkunde etwas Neues. Das begann schon bei der Begrüßung. „Darf man in einem Satz Guten Morgen und as-salamu aleikum sagen?“, fragten mich meine Schüler*innen – für sie waren ihr Leben in Deutschland und ihr religiöses Leben offensichtlich zwei sehr getrennte Welten. Sie hatten wenig theologische Kenntnisse, aber der Satz „Wir sind Muslime“ war für sie selbstverständlicher Bestandteil ihres Selbstbildes und wurde – sicherlich auch durch die laufenden Fremdzuschreibungen aus der Mehrheitsgesellschaft – für sie mehr und mehr identitätsstiftend, denn: „Alle sagen uns, dass wir Muslime sind. Keiner sagt uns, dass wir Deutsche sind.“ – Also sind sie in ihrem Selbstbild auch keine „Deutschen“ geworden.

Wie war das bei Ihnen?

Bei mir persönlich war es vielleicht anders: Ich betrachte Kompromissbereitschaft als eine familiäre Ressource, mit der ich aufgewachsen bin und die keineswegs das Aufgeben des eigenen Standpunkte bedeutete. Meine Mutter trägt ein Kopftuch, wir Töchter tragen keines. Natürlich sind wir auf die Abiparty gegangen, aber wir haben dort keinen Alkohol getrunken. Mit unseren Eltern haben wir nur Arabisch, unter den Geschwistern nur Deutsch gesprochen. Beim gemeinsamen Sonntagsfrühstück lief nebenbei laut Hip-Hop, weil mein Bruder das damals gern hörte. Mein Vater betete währenddessen. Es lassen sich viel mehr Dinge miteinander vereinbaren, wenn es eine gelebte Kompromissbereitschaft gibt. Und dann müssen verschiedene Bezüge im Leben kein Widerspruch sein.

Wann trat das Thema Religiöser Extremismus hinzu?

In der Mitte der Nuller Jahre tauchte dann – auch ganz konkret in Dinslaken mit dem Konvertiten Pierre Vogel – die Frage Salafismus und Islamismus nicht nur in der wissenschaftlichen Arbeit, sondern auch unmittelbar vor Ort auf. Vogel kam als „cooler Boxer“ daher, der Arabisch gelernt hatte und die Religion vermeintlich besser

erklären konnte als jeder eingewanderte Imam. Auch die Tatsache, dass Vogel Deutscher war, verschaffte ihm zusätzlich Anerkennung, da sich junge Muslime von einer Person aus der Mehrheitsgesellschaft akzeptiert fühlten, zu der sie aufblicken konnten. Viele muslimische Jugendliche haben wenig Selbstwertgefühl, verspüren eine emotionale Einsamkeit und haben vielleicht das Gefühl, dass ihre Eltern sie in der deutschen Gesellschaft kaum unterstützen können – das macht sie anfällig für Nationalstolz oder für religiösen Extremismus.

Und wann kamen Ex-Muslime oder Islamkritiker*innen ins Spiel?

Zeitgleich tauchten erste sogenannte Islamkritiker*innen auf. Der Diskurs veränderte sich, es gab sehr deutliche antimuslimische Titelgeschichten und Zeitschriften-Cover etwa beim SPIEGEL oder beim Focus, und in den Artikeln überließ man die Deutungshoheit über eine Weltreligion vielfach Personen, die sich selbst vom Islam abgewendet hatten. Ihre Kritik basierte im Wesentlichen auf eigenen traumatischen Erfahrungen in ihrer Biografie, die sie sich selbst und anderen allein mit „dem“ Islam erklärt haben – und nicht etwa als Kompositum aus den gesellschaftspolitischen und sozioökonomischen Verhältnissen ihrer Herkunftsländer und ihren familiären Situationen. Das war nicht seriös – da waren viele verallgemeinernde Rückschlüsse dabei, die beispielsweise mit meiner Familie aus Syrien überhaupt nichts zu tun hatten. Niemand spricht den Betroffenen ihre persönlichen und leidvollen Erfahrungen ab, aber es ist doch unseriös und pauschalisierend, aus diesen Schilderungen allgemeine Aussagen über „den“ Islam und „die“ Muslime abzuleiten. Zudem waren ihre Botschaften nicht an Muslime gerichtet, sondern vornehmlich an die Mehrheitsgesellschaft. Ich habe es zum Teil auch als erfolgreiche Masche empfunden, da viele Frauen, die die Unterdrückung der Frau im Islam anprangerten, plötzlich als Beraterinnen engagiert wurden, politische Karriere machten oder als Publizist*innen Geld verdienten. Sie vernetzten sich untereinander, nicht-muslimische Journalist*innen und Publizist*innen stießen dazu, Politiker*innen griffen die Thematik auf, und alle spielten sich untereinander die Bälle zu. Plötzlich war überall von Kopftuch-Verboten die Rede, in Baden-Württemberg wurde ein Gesinnungstest vor der Einbürgerung erfunden, Forderungen nach einem Beschneidungsverbot tauchten auf, in Niedersachsen kam ein Eid auf die Verfassung ins Gespräch, allerdings nur für Imame, nicht für Priester und Pastoren. Schließlich entdeckten verstärkt die extreme Rechte und der Rechtspopulismus die „Islamkritik“ für sich, wie etwa im Manifest des norwegischen Utøya-Attentäters Anders Breivik oder

auf Portalen wie PI-News. Auch wegen dieser zweifelhaften Bündnisse ist der Stern dieser Kronzeugen der Islamkritik aber inzwischen langsam untergegangen. Es ist mehr Differenzierung eingetreten und die Idee der Unvereinbarkeit von westlich geprägter Demokratie und Islam ist etwas in den Hintergrund getreten, obwohl es dieses Bild natürlich weiterhin und auch nicht nur im Rechtspopulismus gibt. Der Hype ebte langsam ab. So richtig hochgekocht wurde das Thema nur noch einmal durch Thilo Sarrazins Buch „Deutschland schafft sich ab“, das im Jahre 2010 erschien und gemeinsam mit Necla Kelek vorgestellt wurde, und das, was anschließend in Dresden begann.

Dann kamen Pegida und zunehmend auch die AfD ins Spiel.

Genau. Diese Bewegung trägt die Islamfeindlichkeit ja schon im Namen, und die AfD nahm sich ihrer auf politischer Ebene an. Allerdings hieß es auch von CDU-Vertretern vor allem in Sachsen bis hin zu Sigmar Gabriel, man solle die Ängste der Leute doch bitte ernstnehmen. Aber sich mit Rassisten, nichts anderes als Rassismus ist Pegida, gemein zu machen – das wäre als ob ich gemeinsam mit Salafisten gegen Islamfeindlichkeit auf die Straße gehen würde. Für die AfD wurde diese angebliche „Islamkritik“, die in Wahrheit ja nur Ausgrenzung bedeutete, schließlich zum Markenzeichen. „Die Muslime gehören nicht zu Deutschland“ – ich habe das mit Frauke Petry und anderen in diversen Talkshows diskutiert.

2016 wurden sie selbst zum Ziel von Bedrohungen?

Nach der Einwanderung von über eine Million Geflüchteter und den Ereignissen rund um die Silvesternacht in Köln kamen die Vorurteile noch einmal hoch. Pauschal ging es vornehmlich gegen muslimische Männer. In dieser Situation veröffentlichte ich 2016 das Buch „Die Zerreißprobe: Wie die Angst vor dem Fremden unsere Demokratie bedroht“, in dem ich die Frage umgedreht habe: Muss sich nicht auch die Mehrheitsgesellschaft ein Stück weit ändern, damit Integration gelingen kann? Schon nach dem ersten Vorabdruck haben rechtskonservative Publizisten das Buch scharf kritisiert und fuhren persönliche Angriffe auf mich und mein privates Umfeld. Ich war ja schon einiges an Hass gewohnt, aber bislang war er wegen meiner liberalen Haltung zur Religion überwiegend von Islamisten gekommen. Jetzt kriegte ich plötzlich die volle Breitseite eines über journalistische Netzwerke organisierten Hasses ab. Ich bekam anonyme Nachrichten mit sexualisierten Gewalt- und Morddrohungen gegen mich und meine Familie, teilweise sogar mit Klarnamen. Aber auch mit Falschmeldungen und bewussten Missverständnissen sollte ich eingeschüchtert werden. Mir wi-

derfuhr all das, was heute in aller Munde ist. Ich musste irgendwann erneut den Staatsschutz einschalten, diesmal wegen Rechtsextremisten, und bin dann natürlich mit einem sehr schlechten Gefühl in die Schule gefahren. Der Staatsschutz meldete sich. In dieser Situation empfand ich auch eine Gefahr für die Schüler*innen, weil ich bedroht wurde. Ich musste unbezahlten Urlaub nehmen, also meine Lehrertätigkeit aufgeben, anders war die Situation nicht zu beruhigen. Privat wurden polizeiliche Schutzmaßnahmen ergriffen und ich konnte mich eine Zeit lang nur mit Personenschutz bewegen. Es hörte nicht auf. Irgendwann kam spät abends eine Nachricht „Wir sind unterwegs zu dir, wir wissen, wo du wohnst.“ Zuvor hatten die Identitären Details zu meiner Person auf Twitter öffentlich gemacht. Da bekommen Sie schon Angst um sich, um ihre Kinder und den Rest ihrer Familie. In dieser Situation habe ich schon die Solidarität aus der Mehrheitsgesellschaft und der Politik vermisst. Beruflich wechselte ich in dieser Zeit an die Universität Duisburg-Essen, wo ich bis heute mit der Kollegin Nicolle Pfaff ein Forschungsprojekt zur Islamfeindlichkeit im Jugendalter (vgl. Projektvorstellung in diesem Reader) leite, das von der Stiftung Mercator gefördert wird. Parallel lief das Pilotprojekt gegen Antisemitismus in der Migrationsgesellschaft aus, das ich zuvor schon drei Jahre parallel zu meiner Tätigkeit als Lehrerin geleitet hatte.

Sie wurden anfangs selbst als Islamkritikerin eingeordnet. Das hat sich ja völlig umgekehrt.

Nicht ganz. Ich werde nach wie vor auch von Muslim*innen angefeindet oder immer noch argwöhnisch betrachtet, aufgrund meiner liberalen Haltung innerhalb des Islams, die natürlich auch mit Kritik an religiösen Traditionen verbunden ist. Bis zu einem gewissen Grad werde ich also durchaus als Islamkritikerin gesehen. Ich selbst habe mich jedoch immer eher als Reformerin verstanden denn als Islamkritikerin, und ich bemühe mich, nicht zu pauschalisieren. Es tut mir leid, ich hatte eben eine schöne Kindheit, habe keine Traumata davongetragen und meine Botschaft ist eher: „Ich muss den Koran übersetzen“ für ein Leben in Deutschland. Und: „Ich arbeite am und im Islam.“ Natürlich kommen da in einer Zeit der kontroversen gesellschaftlichen Auseinandersetzung über den Islam in Deutschland auch innerhalb des Islams Vorwürfe auf, ich sei so etwas wie eine Nestbeschmutzerin. Das ist bis zu einem bestimmten Punkt ganz normal. Und auch Kritik an dem, was ich mache, ist ganz normal. Andere als ich haben aber offensichtlich schnell gelernt, dass es sich in der deutschen Polarisierung hinsichtlich der Islamfrage aufmerksamkeitsökonomisch besser auszahlt, sich kritisch vom Islam abzusetzen, polarisierende und krasse Haltungen einzu-

nehmen. Differenzierte Positionen waren ja lange nicht gefragt. Es gab halt damals zwischen den vier „großen“ Islamverbänden in Deutschland, die auch heute noch sehr prägend sind, die aber gar nicht so viele Muslim*innen vertreten, einerseits und den Islamkritiker*innen und Ex-Muslim*innen andererseits kaum Leute mit Verwurzelung in Deutschland, die mit differenzierten Positionen gehört wurden. Mein Image mag sich für einige gewandelt haben von einer Islamkritikerin und liberalen Muslimin hin zum „U-Boot“ von Islamisten oder zur Zielscheibe für antimuslimischen Rassismus bzw. zum Hassobjekt anderer angeblicher „Islamkritiker*innen“. Aber das geschah weniger durch mein Handeln, als durch im Grunde beliebige Zuschreibungen von außen. Ich habe mich schon immer in der Mitte verortet und verorte mich auch weiterhin dort.

Wie bewerten Sie die Situation des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland? Bereitet er auf ein Leben als deutscher Muslim vor?

Islamischer Religionsunterricht ist weiterhin ein Mangel Fach in Deutschland, auch wenn es eine gewisse Normalisierung der Existenz des islamischen Religionsunterrichts gibt: Immer mehr finden ihn normal, sinnvoll und notwendig. Aber es ist natürlich wie in allen Religionen: Es wollen zu wenige muslimische Abiturient*innen ausgerechnet Religionslehrer*innen werden. Es gibt zum Glück Zertifikatskurse für Seiteneinsteiger*innen, denn von der Ausbildung in Münster gehen beispielsweise jährlich nur wenige Absolvent*innen im Jahr ins Referendariat. Die Abdeckung der muslimischen Schüler*innen liegt immer noch deutlich unter zehn Prozent. Und der Unterricht wird mit unrealistischen Erwartungen überfrachtet. Die Versicherheitlichung der Diskussion über den Islam macht auch vor dem islamischen Religionsunterricht nicht Halt. Natürlich kommen im Unterricht Fragen vor wie „Stimmt es, dass wir jeden Juden töten müssen?“ Das fragte mich ein Schüler, der eine Doku über einen palästinensischen Selbstmordattentäter gesehen und sich offensichtlich positiv mit ihm identifiziert hatte. „Guck dich mal um: Natürlich ist das nicht so“, war meine erste Reaktion, aber anschließend ist es natürlich notwendig, Aussagen in und über den Koran in ihren historischen und sozialen Kontext zu stellen und den Nahostkonflikt in die Diskussion einzubeziehen, schon um die Anfälligkeit für weitere Youtube-Videos oder Salafisten im Stadtteil zu senken. Eine Garantie gibt es da gewiss nicht. Fünf meiner Schüler sind nach ihrem Abgang von der Schule später in Syrien gelandet, vier mit türkischer und einer mit albanischer Migrationsgeschichte. Mein „Fans“ versuchen seit Jahren, mir daraus einen Strick zu drehen. Dinslaken war aber ein Hotspot – das kriegt

auch eine einzelne Teilzeit-Islamlehrerin mit 90 Minuten Religionsunterricht pro Woche nicht in den Griff. Mir war es damals als Islamlehrerin wichtig, die Transparenz über den Islamunterricht in Deutschland zu erhöhen. Ich habe u.a. Claudia Roth und den damaligen Bundestagspräsidenten Norbert Lammert in meinen Unterricht eingeladen, um zu verdeutlichen: Es handelt sich um einen weltlichen, lebensweltlich ausgerichteten, auf das Leben in Deutschland bezogenen Unterricht, der auf eine muslimische Identität in Deutschland zielt – so verstehe ich mich ja selbst auch.

Viel wichtiger wäre es nun, über die vier großen Islamverbände hinaus eine Debatte über die Inhalte des Unterrichts zu führen. Das Gremium für den islamischen Religionsunterricht in NRW ist bezüglich seiner Zusammensetzung von Anfang an umstritten gewesen. Die großen Verbände versuchen einen Closed shop durchzusetzen, sind aber selbst nicht ausreichend demokratisch und unabhängig aufgestellt.

Mit welchen Alltagsfragen junger Menschen müssen Sie sich in der Arbeit mit Jugendlichen befassen?

Ein Thema im Religionsunterricht war zum Beispiel die oft als unüberbrückbar geschilderten Konflikte im Ra-

madan zwischen fastenden und nicht fastenden Schüler*innen. Bei mir wussten sie alle, dass ich es nicht toleriert habe, wenn ein Nichtfastender angefeindet oder auch ein Fastender angefeindet wurde. Auch sonst ging es oft um Abgrenzung. Dafür genügte es schon, sich als Schiit zu erkennen zu geben. „Sind das denn richtige Muslime?“, so die Frage von Mitschüler*innen an mich. Hier müssen die Lehrer*innen künftig weiter aufklären, aber auch klare Grenzen setzen. Ich verstehe den Religionsunterricht als Beitrag zu religiöser Mündigkeit, zu einer Entscheidung zwischen Alternativen, zum Beispiel auch in der Kopftuchfrage, in der es vor allem um eine bewusste eigenständige Entscheidung der Mädchen und jungen Frauen gehen sollte.

Wichtig wäre mir auch, dass im islamischen Religionsunterricht über das Thema Sexualität, etwa über Geschlechtsidentität oder Homosexualität, gesprochen werden kann. Denn viele muslimische Jugendliche finden mit solchen Themen weder bei ihren Eltern noch beim Hodscha oder Imam in der Moschee geeignete Ansprechpartner*innen. Nicht nur in dieser Hinsicht ist der islamische Religionsunterricht daher auch immer ein wenig Sozialarbeit.

Interview mit Gian Aldonani

Von antimuslimischem Rassismus sind auch Menschen betroffen, die nicht muslimisch sind bzw. den Muslim*innen kritisch gegenüberstehen. Neben Christ*innen und Atheist*innen oder Ex-Muslim*innen mit familiärer Herkunftsgeschichte in der Türkei oder im Nahen Osten sind dies u.a. auch Êzîd*innen (oft auch „Jesîd*innen geschrieben).

Gian Aldonani bezeichnet sich als êzîdische Aktivistin und studiert Wirtschafts- und Politikwissenschaften auf Lehramt. Sie wurde im Irak geboren und lebt in Köln. Sie engagiert sich u.a. im Projekt KIRIV („Kooperation interreligiös, interkulturell, vielfältig“), ein Qualifizierungs- und Integrationsprojekt für junge Menschen mit und ohne Migrationshintergrund sowie mit und ohne Fluchterfahrung im Bundesland NRW (vgl. Infokasten zum Projekt). Das Interview führte Ansgar Drücker.

Kannst Du uns bitte zunächst etwas über die Êzîd*innen erzählen.

Das Êzîdentum ist eine monotheistische Religion. Es ist keine Buchreligion, sondern die Theologie wurde münd-

lich weitergegeben und erst ab dem 13. Jahrhundert wurden erste heilige Texte und Geschichten verfasst. Die Êzîd*innen glauben daran, dass ein Mensch bis zu sieben Seelenwanderungen erleben kann und das Leben somit nicht mit dem Tod endet. Êzîd*innen werden verfolgt, weil sie an den Erzengel Tawisi Melek glauben, der bei den Muslim*innen ein in Ungnade gefallener Engel ist.

Das Êzîdentum hat einen ethnokonfessionellen Charakter, das heißt die Êzîd*innen nehmen sich selbst sowohl als Volksgruppe als auch als Religionsgemeinschaft wahr – das ist eine Parallele zum Judentum. Es gehörte zum Selbstverständnis, dass man nur Êzîd*in werden kann, wenn beide Elternteile êzîdisch sind. Durch die Vertreibungen, besonders in der Gegenwart, verschiebt sich diese Debatte. Zu derartigen Fragen der aktuellen Religionsausübung wird der religiöse Rat der Êzîd*innen (bestehend aus acht Personen) angerufen, der im Irak beheimatet ist und sich um die politischen und religiösen Belange kümmert.

Die Êzîd*innen lebten größtenteils in Kurdistan (nur noch wenige), im Norden Iraks, Im Kaukasus und (fluchtbedingt) in Syrien. Durch die Genozide leben viele Êzîd*innen heute weltweit verstreut in Diasporen. Vor dem 20. Jahrhundert waren die Verfolgungen und Vernichtungsversuche vornehmlich religiös motiviert, seit dem 20. Jahrhundert zusätzlich aufgrund der Volkszugehörigkeit.

Wie ist die Situation der Êzîd*innen in Deutschland?

Die meisten Êzîd*innen in Deutschland leben in NRW, Bremen und Niedersachsen, seit dem Genozid auch vermehrt in Bayern, im gesamten Norddeutschland und in anderen Regionen. Die erste Generation der êzîdischen Einwanderung nach Deutschland fand im Rahmen der Anwerbung von Gastarbeitern aus der Türkei statt. Zuvor kamen lediglich einige wenige Êzîd*innen als Teil der Roten Armee (aus Armenien, Georgien und Russland) nach Ostdeutschland. Viele kamen durch Repressalien des türkischen Staates in den 1980er und 1990er Jahren und wurden zu dieser Zeit als Gruppenverfolgte anerkannt. Bis Ende der 1990er Jahre lebten fast gar keine Êzîd*innen mehr in der Türkei. Ab 2003 flüchteten dann im Zuge des Irakkriegs wieder verstärkt Êzîd*innen aus dem Irak, ab 2007 gab es erneut eine erhöhte Fluchtbewegung, nachdem ein großer Anschlag auf Êzîd*innen in der Region Shingal verübt wurde, bei dem drei Dörfer ausgelöscht wurden. Ab 2014 gab es dann eine der größten Fluchtbewegungen (auch) nach Deutschland aufgrund des Genozids vom 3. August 2014, sodass sich die Zahl der Êzîd*innen in Deutschland daraufhin noch einmal verdoppelt hat. Deutschland bildet mit ca. 200.000 von weltweit insgesamt ca. 1.000.000 Êzîd*innen die größte Diaspora.

Seit 2016 werden vermehrt êzîdische Asylsuchende abgelehnt, in jenem Jahr beispielsweise 1.750 Êzîd*innen. Die Begründung lautet, im Norden des Iraks seien sie sicher. Dabei werden Êzîd*innen im Irak staatlich diskriminiert, was sich u. a. daran zeigt, dass ihnen seit 2003 eigentlich fünf Sitze im irakischen Parlament zustehen sollten, die Regierung ihren Anspruch jedoch auf einen Sitz reduziert hat, obwohl es eigentlich pro 100.000 Personen einer ethnisch vertretenen Gruppe Anspruch auf einen Sitz gibt. Damit blockiert das irakische Parlament die Partizipation der Êzîd*innen. Hinsichtlich der Asylablehnungen arbeitet der 2017 gegründete Zentralrat der Êzîden in Deutschland u. a. mit ProAsyl daran, entsprechende Gutachten zu erstellen und Falschinformationen auszuräumen. Dies geschieht vor allem auf Grundlage von Gesprächen mit êzîdischen Überlebenden.

Du hast den Genozid an den Êzîd*innen bereits angesprochen. Was passierte am 03. August 2015 in und um Shingal?

Die Êzîd*innen in und um Shingal wurden nachts vom IS überfallen. Männer (auch sehr junge Männer) wurden von den Frauen getrennt, die meisten Männer wurden ermordet. Viele der Frauen gerieten in IS-Gefangenschaft. Wer noch fliehen konnte, zog sich ins Singhal-Gebirge zurück. Die Peshermga hätten die Êzîd*innen eigentlich schützen sollen, zogen sich aber zurück. Der Widerstand gegen den Angriff ging somit fast nur von den Êzîd*innen selbst aus. Bisher wurden über 70 Massengräber dokumentiert. Die Region ist vermint und bis zu 80 Prozent der Häuser sind zerstört. Jede*r zweite Êzîd*in befindet sich auf der Flucht oder lebt in einem Flüchtlingslager. Ein Großteil der Diaspora lebt inzwischen in Europa, im Kaukasus, in Russland und in Nordamerika. Schätzungsweise 20.000 Êzîd*innen leben aber derzeit noch in Syrien, wo sie akut gefährdet sind.

In den Tagen nach dem Genozid gelang über 360.000 Êzîd*innen die Flucht. 60.000 weitere suchten zunächst im Shingal-Gebirge Schutz – bei Temperaturen von über 45 Grad und ohne Wasser und Nahrung. Viele sind hergestorben, aber vielen gelang noch die Flucht über Syrien.

Wir wirkt das Massaker bis heute nach – bei Betroffenen, aber auch unter den Êzîd*innen insgesamt?

Fast alle Êzîd*innen sind traumatisiert, entweder durch ihre eigenen Erfahrungen oder durch die direkte Genozid-Historie der (Groß-)Eltern oder Verwandten. Viele Êzîd*innen arbeiten ehrenamtlich, um Betroffene bei der Verarbeitung zu unterstützen, und werden durch ihre Arbeit, die Überlebenden zu empowern, selbst indirekt traumatisiert.

Was macht die verbandliche, politische und religiöse Arbeit der Êzîd*innen in Deutschland aus?

Die Êzîdische Jugend organisiert u. a. Seminare, um Jugendlichen einen eigenen Raum für Empowermentarbeit zu bieten. Wir haben zum Beispiel einen mehrtägigen Ausflug auf die Insel Wangerooge angeboten, um etwas Normalität in den Alltag der Überlebenden zu bringen.

Zentrale Fragen, mit denen sich die êzîdische Gesellschaft und der religiöse Rat befassen, wurden ebenfalls durch den Genozid verändert. Im August 2014 verschleppte der IS bis zu 7.000 Êzîd*innen. Von ihnen werden heute – über fünf Jahre später – noch etwa

3.000 vermisst, überwiegend Frauen und Kinder. Sind vom IS befreite zwangskonvertierte Frauen noch Êzîdinnen? Sind Kinder von aus dem IS befreiten Frauen, die durch Vergewaltigung entstanden sind, êzîdisch? Der religiöse Rat hat zumindest für die Frauen einheitlich beschlossen, dass sie Êzîdinnen sind. Meist werden die Frauen also wieder aufgenommen und durch eine Art neuer Taufe wird dies auch mit einem religiösen Ritual bekräftigt. Hinsichtlich der Kinder gibt es Streitigkeiten: Eigentlich seien sie muslimisch und nicht êzîdisch, denn als Erziehungsberechtigter gelte der Vater. Und nur wenn beide Elternteile Êzîd*innen sind, sind dies auch die Kinder. Vielen Êzîd*innen fällt es daher schwer, diese Kinder aufzunehmen. Gründe dafür sind u.a., dass sie in den Kindern v. a. IS-Kinder sehen, was die Traumaverarbeitung erschweren kann. Viele Väter haben die Kinder aber angenommen, obwohl sie nicht von ihnen abstammen. Es wird versucht, beide Perspektiven zu hören und zu verstehen und Lösungen für die schwierige Situation zu finden. In Bezug auf die Kinder plädieren wir dafür, dass die Frauen das selbst entscheiden. Wenn sie sich nach der erlittenen Gewalt nicht in der Lage sehen, das Kind dauerhaft anzunehmen, wird es meist in einer anderen êzîdischen Familie großgezogen. Es wird also größter Wert auf individuelle Lösungen gelegt, die im direkten Gespräch mit der betroffenen Frau oder Familie gefunden werden. Der Beschluss des religiösen Rats zu dieser Sachlage, die Kinder als Êzîd*innen aufzunehmen, wurde aber aufgrund von Drohungen zurückgenommen.

Auch in deutschen Geflüchtetenunterkünften kam es zu Auseinandersetzungen kam, bspw. dadurch, dass Êzîd*innen während des Ramadans tagsüber gegessen haben. Diese Situation gleicht den Erfahrungen orientalischer Christ*innen in Geflüchtetenunterkünften. Auch kam es oft zu (gezielt) falschen Übersetzungen der Angaben von Êzîd*innen gegenüber den Sozialarbeiter*innen durch muslimische Übersetzende, was Konflikte eher befeuert als ausgeräumt habe. Auch hier gibt es also regelmäßig Unterstützungsbedarf.

In der Wahrnehmung von außen spielt das Endogamiegebot der Êzîd*innen eine wichtige Rolle, also die Vorschrift, nur innerhalb der eigenen kulturellen bzw. religiösen Gruppe zu heiraten. Wie stellt sich das für êzîdische Jugendliche in Deutschland dar?

Endogamie wird vor allem in der Diaspora, problematisiert, also seit die Êzîd*innen nicht mehr in rein êzîdischen Dörfern leben. Es gibt Êzîd*innen, die befürchten, das Êzîdentum könne aussterben – daher sei das Gebot zum Schutz der Religion und Ethnie notwendig. Die Sor-

ge, dass das Êzîdentum aussterben könne, ist bei ca. 1.000.000 Personen und durch die Öffnungsprozesse in der Diaspora nicht unwahrscheinlich. Es gibt Êzîd*innen, die mit Nicht-Êzîd*innen verheiratet sind. Die Frage, ob die Kinder dann Êzîd*innen seien oder nicht, wird in den Familien individuell ausgehandelt, theologisch sind sie streng genommen keine Êzîd*innen.

Êzîdische Jugendliche bekennen sich jetzt stärker zum Êzîdentum. Sie leben dies aber eher gesellschaftlich-kulturell als theologisch-religiös. Das liegt daran, dass die Elternhäuser in vielen Fällen durch ihre Verfolgungsbio-graphien selbst nicht „fit“ in der êzîdischen Theologie sind. Der Genozid von 2014 hat die Situation unter den Jugendlichen deutlich verändert: Jetzt beginnen viele Jugendliche, sich intensiver mit dem Êzîdentum auseinanderzusetzen und interessieren sich auch wieder für religiöse Fragen, da diese auch mit der Frage nach der ethnischen Identität zusammenhängen: „Bin ich Êzîd*in, bin ich Deutsche*r, bin ich Kurd*in?“ In diesem Prozess der Identitätsentwicklung posten Jugendliche bspw. auf Instagram etwas über die êzîdische Theologie. Auch haben viele bereits länger in Deutschland lebende Jugendliche im Zusammenhang mit dem Genozid die (Flucht-)Biographie der eigenen Eltern erstmals hinterfragt und nachvollzogen. Diese Prozesse können bei Jugendlichen sogar zu einem stärkeren Bekenntnis zur Endogamie führen. Es fehlt ein pädagogischer Ansatz, der die Weltanschauung in den Diaspora-Gesellschaften mit dem Êzîdentum zusammenbringt. Die Eltern sind häufig selbst pädagogisch nicht dazu in der Lage, mit ihren Kindern über das Endogamiegebot zu sprechen. Die êzîdische Gesellschaft hat, im Gegensatz zur deutschen Gesellschaft, immer im Kollektiv gelebt und Fragen des Lebens gemeinsam ausgehandelt – in Deutschland wird hingegen großer Wert auf die Individualität gelegt. Das ist eine schwierige Situation in der Familie und eine herausfordernde Schnittstelle für pädagogische Ansätze.

Für unsere Arbeit bedeutet das, dass wir die Eltern häufig erst einmal überzeugen müssen, da die Jugendlichen zu uns auf die Seminare kommen können. Sie haben Angst, dass sie nicht als Êzîd*innen aufwachsen oder Einflüsse von außen ihre Identität angreifen könnten. Dabei stärken wir ihre êzîdischen Identität ja eher, allerdings mit Wissen und Aufklärung – und dann sind sie manchmal ihren Eltern voraus, was nicht immer einfach ist.

Wie würdest Du das Verhältnis „der“ Êzîd*innen zu „den“ Muslim*innen beschreiben?

Einerseits sind wir eine stark verfolgte Minderheit. Wir leben in unseren historischen Gebieten unter Muslim*in-

nen – und natürlich beruft sich auch der IS auf den Islam. Manche sehen in uns die Anhänger des Bösen – dabei gibt es in unserer Religion gar keine Figur, die für das Böse steht, wie etwa den Teufel im Christentum. Andererseits wachsen Êzîd*innen mit einer humanistischen Philosophie und mit Toleranz auf und wünschen anderen Menschen grundsätzlich Frieden. Im Nordirak waren die Identitäten als Araber*in oder Kurd*in oder Êzîd*in meist wichtiger als religiöse Unterschiede. Aber es fällt etwa auf, dass Êzîd*innen keine Restaurants betreiben, da sie oder ihre Küche als unrein gelten. Auch Bars oder Massagesalons von Êzîd*innen im Nordirak waren öfter Ziel von Anschlägen, da dort Alkohol ausgeschenkt wurde oder vermeintlich Unsittliches stattfand. Häufig wurden und werden Êzîd*innen entführt, um Geld zu erpressen. Insgesamt ist die Situation der Êzîd*innen also im Nordirak problematischer als hier. Es sind hier auch nicht so starke Anpassungsmaßnahmen erforderlich. In Mossul etwa haben sich Êzîd*innen meist von der Kleidung her angepasst und die Frauen haben sich zum Teil in eine zurückhaltende Rolle begeben, um unter Muslim*innen nicht anzuecken. Und irgendwann fingen sie dann an, diese Rolle auch zu verinnerlichen, die eigentlich nur durch äußeren Druck entstanden ist. Deswegen ist es so wichtig, dass wir auch nach innen immer wieder die êzîdischen Werte wie die Gleichberechtigung von Mann und Frau betonen.

Wie sind Êzîd*innen von antimuslimischem Rassismus betroffen?

Êzîd*innen sind von muslimischem Rassismus und von antimuslimischem Rassismus betroffen. Es gibt Angriffe auf Êzîd*innen als „Schwarzköpfe“, also weil sie als fremd, als Geflüchtete oder als Muslime wahrgenommen werden. Ostern wurden beispielsweise auf einer Kirmes mehrere êzîdische Genozid-Überlebende angegriffen. Oft werden wir – ebenso wie die Alevit*innen übrigens oder auch christliche Gruppen wie die Aramäer*innen – einfach als Muslime eingeordnet, auch wenn wir erläutern, dass es sich bei all diesen Glaubensrichtungen um vorislamische Religionen handelt. Und natürlich können diese Vorurteile und das fehlende Wissen auch in unsere Arbeit hineinspielen, etwa wenn wir einem muslimischen Mitstreiter aus Syrien, der mit festgefügtten Bildern über Êzîd*innen hierhin gekommen ist, ohne jemals mit einem Êzîden gesprochen zu haben, erst einmal einen Zugang zu persönlichen Kontakten und Informationen ermöglichen müssen, um gemeinsam in einem Projekt oder politisch arbeiten zu können.

Die Zahl der Êzîd*innen in Deutschland hat sich in den letzten fünf Jahren verdoppelt. Wir haben also viele Ge-

flüchtete in unseren Seminaren. Sie werden von Deutschen als Muslime angegriffen, manchmal wegen der für Êzîden typischen Bärte als Islamisten beschimpft, denn nach der êzîdischen Glaubenslehre sollen die Männer ihre Oberlippenbärte nicht rasieren. Und die Kleidung unserer êzîdischen Würdenträger wird auch von vielen als muslimisch wahrgenommen.

Steht im Verhältnis zu den Muslim*innen in Deutschland eher das Trennende oder das Verbindende im Vordergrund?

Insbesondere im Ramadan ist es für Êzîd*innen in Flüchtlingswohnheimen zum Teil sehr schwer, wenn sie nicht fasten und deshalb angegriffen oder unter Druck gesetzt werden. Da entstand bei einigen der Eindruck, dass sie vor den Mördern des IS geflüchtet sind und hier wieder diskriminiert werden. In der Jugendarbeit und auch in unserem Projekt KIRIV arbeiten wir aber immer wieder ganz bewusst mit gemischten Gruppen und leisten so unseren Beitrag zum Kennenlernen der anderen Gruppen und zum Abbau von Vorurteilen auch uns gegenüber. Wenn Muslime mit dem Bild nach Deutschland gekommen sind, dass Êzîd*innen Ungläubige sind, ist dieses Bild natürlich nicht gleich weg. Und wer Opfer des Genozids geworden ist, bringt natürlich auch Bilder und Ängste mit. Es sind also korrigierende pädagogische Eingriffe auf beiden Seiten erforderlich, um die Distanz und die Vorurteile zu überwinden. Der Irak ist ja eigentlich ein vielfältiges Land, aber durch die politischen Zuspitzungen der letzten Jahrzehnte gibt es viele negative Erfahrungen, etwas das Êzîd*innen von ihren kurdischen Nachbarn verraten wurden, als der IS angriff. Wir versuchen also miteinander zu lernen, uns nicht gleich zu verurteilen, sondern leisten viel Aufklärungsarbeit.

Wie reagierst du persönlich als Êzîd*in, wenn du merkst, dass du als Muslima wahrgenommen wirst oder als vor kurzem Geflüchtete?

Ich versuche schon eine Klarstellung zu erreichen und Erläuterungen zu geben, aber das geht gar nicht in jeder Situation und braucht ein bisschen Zeit und Aufmerksamkeit. Immer wieder werden wir dann doch als Teil des Islams wahrgenommen und müssen dann auf die Angriffe und den Genozid hinweisen, um das Bild gerade zu rücken. Das geht in einer Seminarsituation natürlich einfacher als auf der Straße. Auch wenn wir als Êzîd*innen wahrgenommen werden, entstehen aber schnell pauschale Bilder, wie die von Ehrenmorden, für die es aber im Êzîdentum gar keine religiöse Grundlage gibt, oder dem Inzestvorwurf, der sich auf das Endogamiegebot bezieht, das ja aber vor allem eine Schutzfunktion

für das Êzîdentum hat. Auch wird mir mit der Wahrnehmung als Muslima oft eine bestimmte Frauenrolle unterstellt oder zugeschrieben – und ich muss auch hier Aufklärung über die Rolle der Frau im Êzîdentum leisten.

In einem Artikel auf ezidipress.com, der ein Jahr nach dem Massaker von Shingal erschien, heißt es: „Die êzîdische Jugend geht in den sozialen Netzwerken aufeinander los, weil weder ihre politische noch ihre religiöse und schon gar nicht ihre Leitfiguren in der Lage sind, ihnen einen Ausweg aus der Krise aufzuzeigen.“ – Wie hat sich die Situation weiter entwickelt? Wie kontrovers sind die internen Diskussionen bei euch und was sind die Kernfragen?

Bei den meisten Êzîd*innen in der Türkei war die Verfolgung durch Kurd*innen der wichtigste Fluchtgrund vor allem in den 90er-Jahren des letzten Jahrhunderts. Viele sind unter Kurd*innen aufgewachsen und hatten sich kurdisch assimiliert, was mit der nächsten Generation, die hier aufwächst und sich teilweise stärker êzîdisch identifiziert, zu Konflikten führen kann. Oft wissen die jungen Menschen – auch durch unsere Arbeit – mehr über das Êzîdentum als ihre Eltern, die es nur versteckt und ohne großes religiöses Wissen leben konnten. Spätestens nach dem Genozid von Shingal vor fünf Jahren wurden die Êzîd*innen im Nordirak so deutlich auf ihre Identität zurückverwiesen, ob sie wollten oder nicht, dass sich die Auseinandersetzung mit der Identität gar nicht mehr umgehen lässt. Insofern ist da viel Aufklärungsarbeit nach innen notwendig. Die aus der Türkei stammenden Êzîd*innen hingegen haben von ihren Eltern eher gesagt bekommen, dass sie Kurd*innen sind. Es gibt also völlig unterschiedliche Selbstbilder und Identitäten, die natürlich auch intern Konfliktpotenzial enthalten. Für unsere Arbeit ist es wichtig, dass wir diese verschiedenen Identitätskonflikte erklären und herleiten können – um dann aber den Jugendlichen zu überlassen, wie sie sich verorten. Allerdings ist es in einer eher kollektiven geprägten Herkunftscommunity nicht so einfach, eine individuelle Identität, vielleicht auch in Abgrenzung von den Eltern zu entwickeln. All diese Fragen spielen natürlich auch in den sozialen Medien eine wichtige Rolle und werden dort kontrovers diskutiert.

Ist Êzîdisch oder Shingali für dich eine eigene Sprache oder ein eigener Dialekt? Hörst Du an der Sprache, ob jemand Êzîde ist oder nicht?

Ich kann an der Sprache hören, ob jemand Êzîd*in ist. Ähnlich klingt allenfalls noch die Sprache der Kaka'i. Natürlich sprechen einige zum Islam zwangskonvertierte Êzîdinnen kurdisch, aber ansonsten haben wir auch sprachlich eine gemeinsame Identität – das macht

uns als ethnokonfessionelle Gruppe aus. Wenn ich mit nicht-êzîdischen Freund*innen unterwegs, sage ich manchmal „Die Person dort ist êzîdisch“ und sie fragen mich, woran ich das erkenne. Das kann ich gar nicht so genau sagen, aber ich erkenne das auch unabhängig von der Kleidung. Wir erkennen uns halt untereinander.

Das Projekt KIRIV

Am Projekt KIRIV (inzwischen KIRIV 2.0) sind der Bund der Alevitischen Jugendlichen in NRW, Komciwan, Terno Drom und der Zentralrat der Êzîden in Deutschland beteiligt. KIRIV bedeutet „Pate“. Bei den Êzîd*innen gibt es viele interreligiöse Partnerschaften, auch bei Kurd*innen ist das Prinzip eine Kiriv verbreitet. Im Projekt steht es allerdings als Abkürzung für „Kooperation, interreligiös, interkulturell, vielfältig“. Eines der Hauptziele des Projekts war die Gründung einer Êzîdischen Jugend, da der Zentralrat der Êzîden in Deutschland bis dahin über keine eigene Jugendstruktur verfügte. Schwerpunkte im Projekt sind Empowerment, Gendergerechtigkeit und Aufklärungsarbeit für Jugendliche aus den teilnehmenden Verbänden. KIRIV 2.0 hat nun zum Ziel, die Ehrenamtsarbeit zu sensibilisieren und zu stärken, die beteiligten Verbände für Queer-Themen zu sensibilisieren sowie Strategien für Anti-Rassismus- und Anti-Diskriminierungsarbeit zu entwerfen. Die Jugendlichen aus den vier Verbänden verbindet nicht nur eine ähnliche Situation in Deutschland, sondern auch eine Geschichte, die von Genoziden und Vertreibungen geprägt ist. Die Wochenend- bzw. Tagesseminare im Rahmen des Projekts widmen sich darüber hinaus auch Themen wie Projektplanung und -management, Antragstellung oder Selfcare auf Social-Media-Plattformen. Schließlich gibt es Juleica-Schulungen, in denen Jugendliche zu Multiplikator*innen für ihre Verbände ausgebildet werden. In der êzîdischen Jugend gab es inzwischen eine erste eigene Juleica-Schulung nur für Êzîd*innen – als Grundlage für die Verbandsarbeit. Die derzeitige Projektförderung läuft bis Ende 2020. Bis dahin soll eine Plattform für Empowerment und Gendergerechtigkeit geschaffen werden.



Antimuslimischer Populismus. Rechter Rassismus in neuem Gewand

Alexander Häusler stellt die Merkmale und Erklärungsansätze von antimuslimischem Populismus dar. Er untersucht zudem die Entwicklung antimuslimischer Organisationen und auf welche Weise sich der Hass in die Mitte

der Gesellschaft bewegt hat.

www.vielfalt-mediathek.de/mediathek/6741/antimuslimischer-populismus-rechter-rassismus-in-neuem-gewand.html



Pädagogischer Umgang mit Antimuslimischem Rassismus. Ein Beitrag zur Prävention der Radikalisierung von Jugendlichen

Die Broschüre thematisiert Antimuslimischen Rassismus aus wissenschaftlicher Perspektive und mögliche Herangehensweisen

anhand pädagogischer Praxisbeispiele. Ziel der Herausgeber*innen ist es, einen Bogen zu spannen von der wissenschaftlichen Sicht auf Rassismuserfahrungen Jugendlicher zu Handlungsempfehlungen für die pädagogische Praxis.

www.vielfalt-mediathek.de/mediathek/6203/paedagogischer-umgang-mit-antimuslimischem-rassismus-ein-beitrag-zur-pr-vention-d.html



Muslimfeindlichkeit und Migration. Thesen und Fragen zur Muslimfeindlichkeit unter Eingewanderten

Antimuslimischer Rassismus ist in weiten Teilen der deutschen Mehrheitsbevölkerung verbreitet und ist zu einer zentralen Herausforderung der politischen Bildung und Präventionsarbeit

geworden. Was ist aber mit nicht-muslimisch geprägten Menschen mit Migrationshintergrund? Das Projekt „WIR HIER! Kein Platz für Muslimfeindlichkeit in Europa – Migrant*innenorganisationen im Dialog“ befasst sich in der vorliegenden Untersuchung mit dieser Frage und legt auch erste empirische Befunde vor.

www.vielfalt-mediathek.de/mediathek/6163/muslimfeindlichkeit-und-migration-thesen-und-fragen-zur-muslimfeindlichkeit-unte.html



#Muslimisch_in_Ostdeutschland. Eine Ausstellung für Jugendliche

Das Begleitheft richtet sich an Lehrkräfte, die mit ihren Schüler*innen die Wanderausstellung #Muslimisch_in_Ostdeutschland besuchen. Die Broschüre stellt das Konzept und die Inhalte der Ausstellung vor, stellt Optionen

zur Einbindung in den Unterricht vor und beinhaltet eine Unterrichtseinheit zum Thema Identität, welche auch unabhängig von der Ausstellung genutzt werden kann.

www.vielfalt-mediathek.de/mediathek/6739/muslimisch-in-ostdeutschland-eine-ausstellung-f-r-jugendliche.html

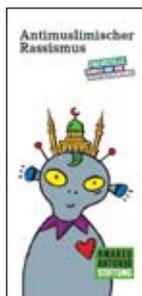


„Mich hat überrascht, dass manche so denken wie wir“. Bildungsarbeit zu muslimischen Lebenswelten und Muslimfeindlichkeit in Ostdeutschland

Das Projekt „Vorurteilsbewusste Bildungsarbeit mit Jugendlichen zu muslimischen Lebenswelten in Ostdeutschland“ setzt sich zum Ziel antimuslimische Stereotypen

und Vorurteile bei Schüler*innen und Lehrer_innen zu dekonstruieren. Die Broschüre erklärt, was unter antimuslimischem Rassismus verstanden wird, fasst die Eindrücke und Ergebnisse der Workshops mit verschiedenen achten Klassen in Sachsen sowie mit muslimischen Jugendlichen zusammen und stellt ausführlich Methoden vor, die helfen das Thema mit jungen Menschen zu erörtern.

www.vielfalt-mediathek.de/mediathek/6126/mich-hat-berrascht-dass-manche-so-denken-wie-wir-bildungsarbeit-zu-muslimischen-.html



Antimuslimischer Rassismus

In dem Flyer werden die Kennzeichen von antimuslimischem Rassismus dargelegt. Zudem wird erklärt, wie die Prozesse von Zuschreibung und Abwertung ineinandergreifen. Es werden Handlungsmöglichkeiten für Betroffene und Zeug*innen aufgezeigt und verdeutlicht, dass ein Ablehnen der Einteilung von „Wir“ und „die Anderen“ gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit verhindern kann.

www.vielfalt-mediathek.de/mediathek/6698/antimuslimischer-rassismus.html



Antimuslimischer Rassismus – Ursachen und Erscheinungsformen

Antimuslimischer Rassismus ist weitverbreitet in Deutschland. Was sind die Ursachen (auch historisch betrachtet) für tief-

sitzende Ressentiments und Ablehnungen gegenüber Muslim*innen? Welche Funktion besitzt die Konstruktion des muslimischen „Anderen“ für Rassist*innen? Mit diesen und weiteren Fragen, auch bzgl. des Spannungsfelds Antimuslimischer Rassismus vs. legitime Religionskritik setzt sich Yasemin Shooman in der Expertise auseinander.

www.vielfalt-mediathek.de/mediathek/6109/antimuslimischer-rassismus-ursachen-und-erscheinungsformen.html



Organisierte Islamfeindlichkeit. Die Inszenierung des „Counter-Dschihad“. Fact Sheet des Instituts für Demokratie und Zivilgesellschaft

Die kurzen Fact Sheets erklären kurz und bündig, wie rechte Gruppen mit Hilfe der Inszenierung eines „Counter-Dschihad“ zu Islamfeindlichkeit aufrufen. Im

Mittelpunkt des Flyers steht ein Interview zum Thema mit Joe Mulhall, Senior Fellow bei Hope not Hate aus London. Seine Arbeitsschwerpunkte sind antimuslimischer Rassismus, die Counter-Dschihad-Bewegung in Europa und die Alt-Right-Bewegung in den USA. www.vielfalt-mediathek.de/mediathek/6641/organisierte-islamfeindlichkeit-die-inszenierung-des-counter-dschihad-fact-sheet.html



Wir hier! Comics gegen Muslimfeindlichkeit

Der folgende Comic ist im Rahmen eines Workshops mit spanischsprachigen jungen Menschen entstanden und setzt sich künstlerisch mit antimuslimischen Rassismus auseinander. www.vielfalt-mediathek.de/mediathek/6359/wir-hier-comics-gegen-muslimfeindlichkeit.html

www.vielfalt-mediathek.de/mediathek/6359/wir-hier-comics-gegen-muslimfeindlichkeit.html

Weitere Online-Materialien zum Thema Antimuslimischer Rassismus

Flyer „Antimuslimischer Rassismus“ der Amadeu Antonio Stiftung

www.amadeu-antonio-stiftung.de/wp-content/uploads/2019/01/Flyer_GMF_Islam.pdf

Kontern gegen Antimuslimischen Rassismus – Website der neuen deutschen medienmacher*innen (ndm) im Rahmen der No-Hate-Speech-Kampagne

<https://no-hate-speech.de/de/netzwerk/>

Antimuslimischer Rassismus – Diskurse und Funktionsweisen. Zeitschrift „Überblick“ des Informations- und Dokumentationszentrums für Antirassismussarbeit NRW (IDA-NRW), Ausgabe 4/2018

www.ida-nrw.de/fileadmin/user_upload/ueberblick/Ueberblick042018.pdf

Schlagwort „Antimuslimischer Rassismus“ auf der Website des ufuq.de

www.ufuq.de/tag/antimuslimischer-rassismus/

Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg: Antimuslimischer Rassismus – Pädagogischer Umgang mit Antimuslimischem Rassismus. Ein Beitrag zur Prävention der Radikalisierung von Jugendlichen

www.lpb-bw.de/fileadmin/lpb_hauptportal/pdf/publikationen/antimuslim_rassismus.pdf

Lexikonbeitrag „Antimuslimischer Rassismus“ auf Belltower News

www.belltower.news/lexikon/antimuslimischer-rassismus/

Bülent Uçar/Wassilis Kassis (2019) (Hg.): Antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit (= Veröffentlichungen des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück Band 7)

www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com/downloads/productPreviewFiles/LP_978-3-8471-0956-3.pdf

Flyer „Antimuslimischer Rassismus“ von Jürgen Micksch, Herausgeber: Stiftung für die Internationalen Wochen gegen Rassismus

https://stiftung-gegen-rassismus.de/wp-content/uploads/2017/03/17_02_16_BHP_SIWGR_Antimuslimischer_Rassismus.pdf

Broschüre Islam-/Muslimfeindlichkeit und Antimuslimischer Rassismus des Projekts CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit, Herausgeber: MUTIK gGmbH. Autorin: Anne Schönfeld

www.claim-allianz.de/content/uploads/2019/03/181210_claim_pub_1_rz_digital.pdf

Fritzsche, Nora (2016): Antimuslimischer Rassismus im offiziellen Einwanderungsdiskurs. Diskursanalyse migrationspolitischer De-

batten des Deutschen Bundestages, Working Paper Nr. 13 | Juni 2016, Center for North African and Middle Eastern Politics, Freie Universität Berlin

www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/international/vorderer-orient/publikation/working_papers/wp_13/WP13_Nora_Web.pdf

Flyer „Antimuslimischer Rassismus“ des Informations- und Dokumentationszentrums für Antirassismussarbeit e.V. (IDA)

www.idaev.de/fileadmin/user_upload/pdf/publikationen/Flyer/2018_IDA_Flyer_Antimuslimischer_Rassismus.pdf

Islamdebatten und antimuslimischer Rassismus. Dilemma, Begriffe und Grenzziehungen. Vortrag von Floris Biskamp auf der Tagung der Bundeszentrale für politische Bildung „Deutschland – Von Blicken und Brandbomben. Antimuslimischer Rassismus heute“ am 01. und 02. Juli 2019 in Celle

<http://blog.florisbiskamp.com/wp-content/uploads/2019/07/Floris-Biskamp-Islamdebatten-und-antimuslimischer-Rassismus.pdf>

Zum antimuslimischen Rassismus im Dominanzfeminismus. Eine diskurstheoretisch fundierte frame-Analyse von Alice Schwarzers Beiträgen in „Der Schock. Die Silvesternacht in Köln.“ (Hg: Forum Demokratieforschung in der Reihe: Beiträge aus Studium und Lehre Working Paper – Fachgebiet Demokratieforschung am Institut für Politikwissenschaft der Philipps-Universität Marburg

www.uni-marburg.de/de/fb03/politikwissenschaft/fachgebiete/brd/working-paper/workingpaper12.pdf

Marcel Gehrke (2017): Antimuslimischer Rassismus – Ein neues „Phänomen“ (= Duisburger Beiträge zur soziologischen Forschung 2017). Herausgeber: Institut für Soziologie, Universität Duisburg-Essen

www.uni-due.de/imperia/md/content/soziologie/dbsf-2017-02.pdf

Antimuslimischer Rassismus – Diskriminierungs- und Gewalterfahrungen von Menschen arabischer Herkunft. Herausgeber: ReachOut Berlin & Arabische Eltern-Union

www.verband-brg.de/wp-content/uploads/2019/01/Broschu%CC%88re-ich-mo%CC%88chte-wie-ein-mensch-deutsch-arabisch_online.pdf

Pfeffer-Hoffmann, Christian und Fritsche, Christiane (2019) (Hg.): Muslimfeindlichkeit in Europa. Umgang mit einem Alltagsphänomen.

https://la-red.eu/wp-content/uploads/2019/09/WH_Muslimfeindlichkeit-in-Europa_Tagungsband_19-07-11_Einarbeitung-Druckfahne-final-an-MB.pdf

Islamfeindlichkeit begegnen. Flyer der Bundeszentrale für politische Bildung

www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/BPB_Flyer%20Demokratietrainer%20Islamfeindlichkeit_WEB.pdf

Die Vielfalt-Mediathek des IDA e.V.

Dokumentation, Information und Nachhaltigkeit. Bildungsmaterialien für Demokratie, Anerkennung und Vielfalt

Lokales Engagement gegen Rassismus, Beratung zum Thema Rechtsextremismus, Empowermentstrategien und Demokratieerziehung in der Kita – zahlreiche zivilgesellschaftliche Projekte, die sich solchen Aufgaben widmen, werden durch das Bundesprogramm „Demokratie leben!“ des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend gefördert.

Die Projekte haben eine Vielzahl von Materialien erstellt: Bücher, Broschüren, Arbeitshilfen, Filme, aber auch Webportale, Spiele und Musik. Für andere Projektträger, Multiplikator_innen sowie Interessierte sind das Wissen und die Kompetenzen, die in den einzelnen Projekten erworben worden sind, eine unschätzbare Hilfe für die (Fort-) Entwicklung wirksamer Strategien gegen Rechtsextremismus und Rassismus.

Um die Projektmaterialien einer interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen und die Nachhaltigkeit der Projekte zu sichern, recherchiert und archiviert die Vielfalt-Mediathek des Informations- und Dokumentationszentrums für Antirassismusbearbeitung e.V. (IDA) seit 2006 Materialien aus den jeweils aktuellen Bundesprogrammen.

Das Themenspektrum reicht von Prävention und Intervention bei Rechtsextremismus, Rassismus, Antisemitismus, antimuslimischem Rassismus, Homo-, Trans*- und Inter*sexuellenfeindlichkeit, religiösem Fundamentalismus über Migration und Migrationsgeschichte bis hin zu Rassismuskritik, Interkulturellem Lernen, Diversität und Demokratiepädagogik.

Zudem bietet die Vielfalt-Mediathek ein Magazin mit Podcasts und Expertisen an, die über Entwicklungen in den Themenfeldern berichten und entsprechende Hintergrundinformationen liefern. Das Informationsangebot umfasst außerdem eine Datenbank zur primären und sekundären Rechtsextremismus- und Rassismusprävention (Wissens- und Konzeptpool), die Erkenntnisse und Erfahrungen aus entsprechend geförderten Projekten der Bundesprogramme bündelt.

Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf dem Serviceangebot für die Nutzer*innen. Durch Anfragen kann die Vielfalt-Mediathek passgenau auf die speziellen Bedürfnisse der Nutzer*innen abgestimmte Materialpakete zusammenstellen.

The screenshot shows the homepage of the Vielfalt-Mediathek website. At the top, there is a navigation bar with links for 'Mediensuche', 'Informationen', 'Wir über uns', 'Ihr Material bei uns', 'Newsletter', 'Presse', and 'Einfache Sprache'. Below this is a main content area with a yellow header that reads 'Herzlich Willkommen bei der Vielfalt-Mediathek'. The main content is divided into several sections: a sidebar on the left with a list of topics (Rechtsextremismus, Rassismus, Antimuslimischer Rassismus, Antiziganismus, Antisemitismus, Flucht und Asyl, Nationalsozialismus, Religiöser Fundamentalismus, Zusammenleben in der...), a central search area with a search bar and a 'Suchen' button, and a right sidebar with a 'Notify und Telegram' section. The central area also features a featured article titled 'bildmachen. Jugendliche gegen islamistische Inhalte in Sozialen Medien stärken...' with a 'Details' link. The bottom of the page has a 'Notify Chat Starten' button.

www.vielfalt-mediathek.de

