



Ein Debattenbeitrag:

Die fremdgemachte Gewalt. Zum Verhältnis von antimuslimischem Rassismus, dem Bedrohungsszenario des ‚islamistischen Terrorismus‘ und Extremismusprävention

Autorin: Prof'in. Dr. Iman Attia

Über das Präventionsnetzwerk

Das Projekt Präventionsnetzwerk gegen religiös begründeten Extremismus ist eine Initiative von zivilgesellschaftlichen – religiösen wie nicht-religiösen– Organisationen, die sich gegen religiös begründeten Extremismus und gesellschaftliche Polarisierung engagieren. Das Präventionsnetzwerk richtet sich insbesondere an die Verbände der Deutschen Islamkonferenz. Ein vergleichbares Netzwerk hat es in Deutschland bisher nicht gegeben.

Das Netzwerk wird von der Türkischen Gemeinde in Deutschland e.V. in Kooperation mit dem Verein Gegen Vergessen – Für Demokratie koordiniert.

Weitere Informationen zum Präventionsnetzwerk finden Sie unter: www.praeventionsnetzwerk.org

Über die Debattenbeiträge des Präventionsnetzwerks

Im Rahmen des Projektes »Präventionsnetzwerk gegen religiös begründeten Extremismus« wurden im Laufe der Projektzeit (2015-2019) wissenschaftliche Artikel zu unterschiedlichen Fragestellungen in Auftrag gegeben, die unmittelbar der Projektarbeit entsprangen. Vor diesem Hintergrund lieferten die Artikel wichtige konzeptionelle und/oder theoretische Erkenntnisse, die die Arbeit des Präventionsnetzwerks grundlegend beeinflussten.

Als Debattenbeiträge werden diese Artikel nun auch dem Fachpublikum kostenfrei zur Verfügung gestellt. Damit möchten wir neue Denkanstöße geben, die kritische Reflexion anregen und relevante Hintergrundinformationen zum Themengebiet des religiös begründeten Extremismus anbieten.

Gleichwohl ist festzuhalten, dass die Meinungsäußerungen und Positionen dieser Artikel nicht unbedingt der Haltung der Türkischen Gemeinde in Deutschland oder des Präventionsnetzwerks gegen religiös begründeten Extremismus entsprechen müssen.

Herausgeber/Impressum

Türkische Gemeinde in Deutschland e. V.
Obentrautstraße 72
10963 Berlin
www.tgd.de
info@tgd.de

Gegen Vergessen – Für Demokratie e. V.
Stauffenbergstr. 13 – 14
10785 Berlin
www.gegen-vergessen.de
info@gegen-vergessen.de



Die fremdgemachte Gewalt. Zum Verhältnis von antimuslimischem Rassismus, dem Bedrohungsszenario des ‚islamistischen Terrorismus‘ und Extremismusprävention

Der *Nationalsozialistische Untergrund*, die *Gruppe Freital*, die *Identitären*, aber auch die *PRO Bewegung* oder *Pegida* gäben nicht erst seit den neuerlichen Wahlerfolgen der extremen Rechten Anlass, über den Zustand der Republik und des demokratischen Verständnisses ihrer Bürger*innen nachzudenken. Bereits um die 1990er Jahre waren offen rassistische Parteien in die Parlamente eingezogen, war das Asylrecht weitgehend abgeschafft worden, hatten Wohnungen eingewanderter und geflüchteter Menschen gebrannt. Stattdessen hören wir, dass es sich bei den Mörder*innen von Hatice Genç und Yeliz Arslan, Enver Şimşek und Halit Yozgat und all den anderen Opfern aus Mölln und Solingen, Hamburg, Rostock und Dortmund um Einzeltäter*innen handelt, auch der Mörder von Marwa el-Sherbini, der sie 2009 im Gerichtssaal erstach nachdem er sie als „Islamistin“ und „Terroristin“ beschimpft hatte, wird als Außenseiter präsentiert. Der Hass und die Gewalt jener Gruppierungen, die sich als legitime Vertreter*innen der Deutschen verstehen, werden lange übersehen, ihre Selbstdeutung gar nicht erst als ernstzunehmende in Betracht gezogen. Stattdessen werden die Täter*innen unter den Opfern gesucht und mit kulturalisierenden und ethnischen Stereotypen konfrontiert. Das Bild des kriminellen, irrationalen, rachsüchtigen, triebgesteuerten, gewalttätigen, zurückgebliebenen ‚Orientalen/Muslim‘ dominiert die Ermittlungen ebenso wie die Berichterstattung darüber. Das Wissen der Hinterbliebenen und ihrer Communities, ihre zahlreichen Hinweise und selbst die Ergebnisse professioneller Profiler kommen nicht gegen den hegemonialen Islamdiskurs an. Wundert es da noch, dass Hass und Gewalt jener Gruppierungen, die sich als legitime Vertreter*innen der Muslim*innen präsentieren, ganz anders wahrgenommen und gedeutet werden? Mittlerweile wird zwischen Islam und Islamismus unterschieden, jedenfalls diesseits demokratischer Debatten. Auch erfährt der aufmerksame Zuhörer und die informierte Leserin, dass sich die überwältigende Mehrheit der Muslim*innen von den sogenannten Islamist*innen distanzieren: Sie lehnen deren Lesart des Islams und den Terror in seinem Namen ab und verurteilen den Hass und die Gewalt, fliehen davor, kämpfen dagegen, reden, beten und was ihnen noch einfällt, um Einhalt zu gebieten. Und doch müssen sie immer wieder Rechenschaft ablegen, sich öffentlich distanzieren, erklären – und scheitern allzu häufig an dem Unvermögen oder auch dem Unwillen ihrer Umgebung, den sogenannten Islamismus nicht als genuinen Ausdruck des Islams zu verstehen. Warum aber werden Muslim*innen und jene, die als solche wahrgenommen werden, der kollektiven Schuld oder zumindest des grundsätzlichen Verdachts der Mitschuld bezichtigt?



Warum wird der Rhetorik der Terrorist*innen, die vorgeben, im Namen des Islams zu sprechen und zu handeln, mehr Glauben geschenkt als den Beteuerungen jener Muslim*innen, die den Islam anders deuten und leben? Wie kommt es, dass der Islam als Religion und Muslim*innen als Gemeinschaft im Unterschied zu anderen Religionen und Gemeinschaften derart undifferenziert und unterkomplex, ahistorisch und ungesellschaftlich zum Thema werden und der Terrorismus die Agenda beherrscht, sobald es um Islam oder Muslim*innen geht?

Bedrohungsszenario des ‚islamistischen Terrorismus‘

In ihrer Studie über das „Wissensobjekt Selbstmordattentat“ (2011) arbeitet die Sozialwissenschaftlerin Claudia Brunner heraus, dass die staatliche und mediale Beschäftigung mit dem Phänomen „Selbstmordattentat“ zunächst individualpsychologische Zugänge im Sinne eines Profiling zur Bekämpfung von Terrorismus präferierte. Publikationsorgane und Forschungseinrichtungen übernehmen zunächst diese Perspektive, es findet aber zunehmend eine Verschiebung zugunsten „kulturalisierender Typologisierungen“ (ebd., S. 343) statt. Dabei lässt sich eine „Vereindeutigung in Richtung einer primär bis hin zu ausschließlich ‚islamistischen‘ Bedrohung“ (ebd., S. 346) feststellen. Sinn dieser Verschiebung und Vereindeutigung ist die Hervorbringung eines Anderen, um die „angenommene ‚westliche‘ bzw. ‚abendländische‘ Eigenheit zu befestigen und verloren geglaubte oder bedrohte Kohärenz, Dominanz und Sicherheit wiederherzustellen“ (ebd., S. 353). Die Orientalisierung des ‚muslimischen Terroristen‘ diene der „okzidentalistischen Selbstvergewisserung, die mit Aufgeklärtheit, Rationalität, Demokratiefähigkeit und Moral hantiert und dabei einen mentalen und geopolitischen Raum der kulturalisierten und religiosierten Andersheit absteckt“ (ebd., S. 354). Damit reiche das „Dispositiv der Versicherheitlichung“ (ebd., S. 353) weit über die Taten selbst hinaus.

Vom anderen Ende her argumentierend weist der Politikwissenschaftler Andreas Bock darauf hin, dass „[d]ie eigentliche Macht und Stärke des Terrorismus darin besteht, unsere Wahrnehmung so zu beeinflussen, dass er stärker und gefährlicher erscheint, als er eigentlich ist [...]. Unsere Bedrohungswahrnehmung [...] hängt [...] wesentlich von der medialen Repräsentation der terroristischen Bedrohung und der staatlichen Reaktion auf den Terrorismus ab [...]: Gerade weil man dem (islamistischen) Terrorismus solche Aufmerksamkeit schenkt und massiv, durch militärische Gewalt oder die Verletzung von Freiheitsrechten (etwa durch Folter), auf ihn reagiert, erscheint der (islamistische) Terrorismus so gefährlich“ (Bock 2017, S. 249 f.). Ebenso wie Brunner hebt auch Bock hervor, dass sie die Gefahren durch islamistischen Terrorismus nicht verharmlosen wollen. Die Bedeutung, die der medialen Repräsentation zukommt, kann aber erklären, warum die Angst vor einigen terroristischen Gewalttäter*innen (‚islamistischen‘) größer ist als vor anderen (‚rechtsextremen‘), und zwar unabhängig von der realen Gefahr, die von ihnen ausgeht. Denn die Gewalt, die in Deutschland durch extreme Rechte ausgeübt wird, übersteigt bei weitem jene, die im



Namen des Islamismus verübt wird. Zudem, so Bock, „muss man zweierlei feststellen: *Erstens* besitzen andere Formen staatlicher wie nicht staatlicher Gewalt ein rechnerisch größeres Gefährdungspotenzial für die innere wie auch internationale Sicherheit; d.h. es ist wahrscheinlicher, Krieg oder Mord zum Opfer zu fallen, als einem terroristischen Anschlag. Und *zweitens* ist die Geschichte des modernen Terrorismus keine Geschichte islamistischer Gruppierungen, sondern vielmehr die nationaler oder sozial-revolutionärer terroristischer Bewegungen; d.h. islamistischer Terrorismus ist kein außergewöhnliches und auch kein außergewöhnlich brutales Phänomen“ (ebd., S. 250). Die Fokussierung auf jene Gewalt, die staatlich und gesellschaftlich nicht legitimiert ist, kann erklären, warum ihr die meisten Medien und das Gros der Politiker*innen keine wesentliche Aufmerksamkeit schenken. Auf die Grenzziehung zwischen legitimer staatlicher und illegitimer terroristischer Gewalt und die „bemerkenswerte Nicht-Thematisierung und damit auch Untertheoretisierung von staatlich oder international legitimer militärischer Gewalt, gegen die sich Selbstmordattentate nicht nur, aber auch richten“ weist auch Brunner hin (Brunner 2011, S. 342).

Viele Menschen gewöhnen sich an staatliche, gesellschaftliche und soziale Formen von alltäglicher Gewalt, halten sie für ‚normal‘ und für ‚notwendig‘, stellen ihre Legitimität nicht in Frage, auch den meisten Medien sind sie keine Nachricht wert. Demgegenüber sind Terroranschläge selbst im Plural singuläre Ereignisse, die als „extremer Sonderfall“ (Bock 2017, S. 253) herausstechen und im politischen und medialen Alltag herausgestellt werden können. Im Unterschied zu ‚rechtsextremem Terrorismus‘ (oder anderen singulären Ereignissen mit tödlicher Wirkung wie etwa Pilzvergiftungen oder Verkehrsunfälle) gerät ‚islamistischer Terrorismus‘ bevorzugt in den Blick von Medien und Politik und fällt auf so fruchtbaren Boden in der Bevölkerung, weil er von „mind-sets“ (ebd., S. 348), also Vorannahmen über die soziale Welt und ihre Akteur*innen, gerahmt ist. Der Politikwissenschaftler Imad Mustafa argumentiert, dass die Fokussierung auf den ‚islamistischen Terrorismus‘ in Wechselwirkung mit der allgemeinen „Dämonisierung“ (Mustafa 2016, S. 690) von Muslim*innen steht. Das singuläre Ereignisse wird in diesem Fall eben nicht als solches thematisiert, sondern in den Islamdiskurs eingebettet. Nachdem die Gewalt als *terroristische* spezifiziert wird, werden die Terroristen als *islamistische* konkretisiert, als Anhänger einer Religion und einer Kultur, die ‚uns‘ fremd ist, von der ‚wir‘ ‚wissen‘, dass sie zurückgeblieben, gewalttätig, irrational sind. Es werden also bestimmte Vorannahmen, mind-sets (Bock) aufgerufen, mit deren Hilfe die (tatsächlichen oder befürchteten) Taten religiosiert und kulturalisiert werden (Brunner). Indem die Terroristen als muslimisch und der Islam als fremd und gefährlich präsentiert werden, können sie aus dem ‚eigenen‘ gesellschaftlichen Kontext herausgelöst werden, es findet also im Zuge der Orientalisierung ‚des Anderen‘ eine okzidentalistische Selbstvergewisserung (Brunner) statt. Gleichzeitig können aufgrund der Gefahr, die von den ‚islamistischen Terroristen‘ ausgeht, innen- und außenpolitische Maßnahmen eingesetzt und legitimiert werden, die staatliche Gewalt kann als notwendiger und legitimer Schutz präsentiert werden. Mustafa



betont die Bedeutung der „Selbstvergewisserung, die richtige, weil freie und demokratische Gesellschaft zu verkörpern“ (Mustafa 2016, S. 690), weil damit staatliche Restriktionen und Gewalt, nicht nur gegenüber Muslim*innen, gerechtfertigt erscheinen.

In politischen und medialen Debatten wird zwar zunehmend zwischen Muslim*innen und Islamist*innen unterschieden, ihre Thematisierung und Kontextualisierung ist aber eine, die sie gleichermaßen in einer fremden Kultur verortet. Der Historiker und Islamwissenschaftler Aziz Al-Azmeh vergleicht „die Islamisierung des Islam“, so der Titel seines Buches (1996), in europäischen Diskursen mit der „Islamisierung des Islam“ durch islamistische Ideologien. Demnach gehen sie eine Komplizenschaft der naturalisierenden Kulturalisierung von Differenz ein, die in Rassismus verstrickt ist (Al-Azmeh 1996, S. 21). Muslimische Gemeinschaften werden in beiden Varianten überislamisiert und „aus konkreten sozialen, historischen, politischen, ideologischen Gebilden mit bestimmten Tendenzen und Perspektiven“ (ebd., S. 7) zu einem ahistorischen, essentiellen Islam umgedeutet. Weil Religion als Kultur und beides als unveränderliche Natur verhandelt wird, spricht Al-Azmeh von Rassismus. Aktuelle Fachdebatten stimmen mit dieser Einordnung überein (vgl. Attia/Keskinkilic 2016) und sprechen von antimuslimischem Rassismus. Der antimuslimische Rassismus hat Folgen, nicht nur für die Wahrnehmung von Muslim*innen und des ‚islamistischen Terrorismus‘ als fremd und bedrohlich (vgl. Hafez/Schmidt 2014), sondern auch für die präventive Überwachung potentieller „Gefährder“ (vgl. Denkowski 2014) und die alltägliche Diskriminierung von Muslim*innen etwa im Bildungs- und Arbeitsbereich (vgl. Lewicki 2016).

Geschichte des antimuslimischen Rassismus

Die Essentialisierung und Stigmatisierung, die Überwachung und Diskriminierung von Menschen, die als Muslim*innen markiert sind, schöpfen aus einem Jahrhunderte alten Orient- und Islamdiskurs. Edward Said hat diesen Diskurs in seiner Studie von 1978 *Orientalism*, zu Deutsch: Orientalismus (2009), genannt und als antimuslimischen Rassismus analysiert. Seine Arbeit, die das Verhältnis von Kultur und Macht im 18. und 19. Jahrhundert in den Blick nimmt, inspirierte differenzierte Auseinandersetzungen und weitere Studien und gilt als grundlegendes Werk für die Herausbildung postkolonialer Theorie. Said arbeitet heraus, „dass man den Orientalismus als Diskurs auffassen muss, um wirklich nachvollziehen zu können, mit welcher enorm systematischen Disziplin es der europäischen Kultur in der nachaufklärerischen Zeit gelang, den Orient gesellschaftlich, politisch, militärisch, ideologisch, wissenschaftlich und künstlerisch zu vereinnahmen – ja, sogar erst zu schaffen“ (Said 2009, S. 11f.), „[...] der Orientalismus [...] steht [...] für das gesamte Interessengeflecht, das sich unausweichlich einschaltet (und deshalb immer mit beteiligt ist), wenn es um dieses spezielle Gebilde ‚des Orients‘ geht [...] ebenso, dass die europäische Kultur erstarkte und zu sich fand, indem sie sich vom Orient als einer Art Behelfs- und sogar Schattenidentität abgrenzte“ (ebd., S. 12). Die Orientalisierung des Anderen, die



Hervorbringung eines geographischen, politischen, kulturellen Raums *als* Anderen, hat die Funktion, sich *selbst* hervorzubringen, eine kulturelle Identität zu erschaffen, wozu es einer Abgrenzung zum Nicht-Identischen bedarf. Im Zuge dieses Otheringprozesses wird all das, was der Vorstellung über die ‚eigene kulturelle Identität‘ nicht entspricht, diskursiv aus dem ‚eigenen‘ politischen und geographischen Raum entfernt und ‚orientalisiert‘. Hieran knüpfen die Argumentationen von Brunner und Mustafa an, wonach die Islamisierung des Terrorismus der Selbstvergewisserung dient: Gewalt wird in legitime („eigene“) und terroristische („fremde“) unterschieden und als islam(ist)ische externalisiert. Die Unterscheidung zwischen ‚islamisch‘ und ‚islamistisch‘ ist unwesentlich, weil sie in beiden Varianten jenseits des Westlichen liegen, seine Grenze markieren. Die Ordnung, die die Islamisierung des Terrorismus schafft, entledigt sich des Problems, indem sie es als fremdes definiert, und legitimiert staatliche Gewalt, indem sie sie von terroristischer absetzt und als deren Folge neu in die Debatte einführt. ‚Der Westen‘ betritt dieser Argumentation zufolge erst in der Reaktion auf den ‚islamistischen Terrorismus‘ die Bühne, die Verwobenheit und Globalität von Geschichte bleibt davon unberührt, wird diskursiv ausgeblendet.

Said konzentriert sich auf die Analyse des Orientalismus in der nachaufklärerischen Zeit, in der es nicht bei der kulturellen Instrumentalisierung ‚des Orients‘ zur Begründung einer eigenen Identität bleibt. Vielmehr geht die Orientalisierung mit der politischen Vereinnahmung der geographischen Territorien der zu Anderen Gemachten einher. Als Kultur und als Form der Herrschaft diente der Orientalismus der Rechtfertigung von Kolonialismus und Imperialismus. Auch heute dient der antimuslimische Rassismus sowohl der kulturellen Konstruktion und Selbstvergewisserung als auch der Legitimation von Herrschaft und Ausbeutung (Attia 2013). Freilich haben sich die Formen und Bezüge verschoben: In Debatten über die ‚christliche Leitkultur‘ und die Frage, ob der Islam zu Deutschland gehöre oder nicht, wird um die Rezentrierung einer nationalen Kultur gerungen und ihre R/Einheit beschworen. Gleichzeitig wird die Diskriminierung von eingewanderten Menschen mit deren religiös-kultureller Fremdheit begründet und so der politischen, gesellschaftlichen und sozialen Bearbeitung entzogen (Attia 2015). Kulturalisierung und Entpolitisierung tragen nicht nur zur Orientalisierung und Marginalisierung von ‚Muslim*innen‘ bei, sondern im Zuge dessen auch zur Bestätigung der ‚eigenen‘ Kultur und Politik.

Die essentialisierende, homogenisierende und dichotomisierende Differenzierung nationaler Gemeinschaften entlang ihrer Religiosisierung und Kulturalisierung wird heute häufig als Kulturrassismus zeitlich nach dem biologisch argumentierenden Rassismus verortet. Prominent zitiert werden diesbezüglich die Arbeiten des Philosophen Etienne Balibar (1990). Balibar unterscheidet zwar aktuelle Formen des differentialistischen Rassismus von älteren. Er argumentiert aber, dass nun „das vorherrschende Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist“ (Balibar 1990, S. 28). Gleichzeitig führt er aus, dass es „immer schon einen Rassismus gegeben [hat], für den der pseudobiologische Rassenbegriff kein wesentlicher Springpunkt war [...]. Sein Prototyp ist der Antisemitismus. Der moderne Antisemitismus – jener also, der sich im



Europa der Aufklärung herauszukristallisieren beginnt, d.h. ausgehend von der etatistischen und nationalistischen Wendung, die das Spanien der *Reconquista* und der Inquisition dem theologischen Antijudaismus gegeben haben – ist bereits ein ‚kulturalistischer‘ Rassismus“ (ebd., S. 32). Die Rassisierung von Muslim*innen lässt sich auf den gleichen ZeitRaum zurückverfolgen, wenn auch die historischen Entwicklungen von Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus vor und nach 1492 andere waren und sind. Als 1492 Granada, die letzte arabisch-amazighisch-muslimische Stadt nach fast 800 jähriger Herrschaft an die spanisch-katholische Krone fiel, begann für die Jüd*innen und Muslim*innen von Al-Andalus zunächst eine Zeit der Verfolgung und Zwangschristianisierung und schließlich der Vertreibung und Deportation (vgl. Cowans 2003). Begründet wurde die zwangsweise Assimilierung und spätere Vertreibung damit, dass die sich neu formierende Nation nur als einheitliche Bestand haben könne und die Einheit der Nation über jene von Kultur und Religion erreicht werden müsse (vgl. Soyer 2012). Einige der Maßnahmen weisen deutliche Parallelen zu aktuellen auf, etwa das Verbot, bestimmte Kleidungsstücke, insbesondere Kopfbedeckungen, zu tragen oder in der eigenen Sprache zu sprechen. Auch die Begründungen sind nicht so veraltet wie sie scheinen, etwa wenn allen (zwangs-) konvertierten ‚Moriscos‘ (also ehemaligen Muslim*innen) vorgeworfen wird, für den Feind, das Osmanische Reich, zu spionieren, weil das einige tatsächlich tun. Insgesamt wird die (ehemals) muslimische Bevölkerung auch deswegen als Sicherheitsrisiko eingestuft, weil ihr vorgeworfen wird, ihre Konversion nur vorzutäuschen und dies den Zorn Gottes über alle Spanier*innen brächte. Die Fremdheit der Jüd*innen und Muslim*innen wird zu einem Zeitpunkt herausgestellt, als es kaum noch Differenzen zwischen ihnen und den Christ*innen gibt. Besonders deutlich wird dies an Hand der Statuten zur *Reinheit des Blutes*. Sie wurden eingeführt, um in einem aufwändigen Prozess herauszufinden, ob Kandidaten für angesehene Positionen auf jüdische oder muslimische Vorfahren zurückblicken (vgl. Hering Torres 2006). Die Beweisführung konnte mehrere Jahre dauern und mit Hilfe von Ohrenzeugen und alten Dokumenten zu rekonstruieren versucht werden. Als Hinweise für die Abstammung dienten zudem Wohnorte, Berufe oder Namen von Vorfahren, die auf die ehemalige Religionszugehörigkeit und damit die Reinheit bzw. Unreinheit des Blutes verwiesen. Auch wenn diese Form der Ahnenforschung oder die Angst vor dem Zorn Gottes heute vielen Menschen fremd erscheinen, so liegt der Rassisierung von Muslim*innen (und Jüd*innen) eine Struktur zugrunde, die bis in aktuelle antimuslimische Diskurse hineinreicht: Aufgrund der Religionszugehörigkeit wird eine Kultur vermutet, die in sich homogen sei und sich grundsätzlich von der anderer Religionen/Kulturen unterscheidet. Diese Differenz erschwere oder verhindere das Zusammenleben in einer Gesellschaft, die auf eine (in ‚unserem‘ Fall: christliche) Leitkultur angewiesen sei. Die Differenz führe zu Misstrauen und schüre Ängste, die Loyalität der ‚Fremden‘ steht zur Disposition. Die Taten eines Mitglieds der so konstruierten Gruppe fallen auf alle zurück, Probleme seien vorprogrammiert und zwingen den Staat zu Maßnahmen, die einer zivilisierten



Kulturnation eigentlich nicht würdig seien. Selbst die Assimilierung ändere nichts daran, im Grunde ist sie nicht möglich: einmal Muslim*in, immer Muslim*in.

Bedeutung für die Extremismusprävention

Heißt das nun, dass das Bedrohungsszenario des ‚islamistischen Terrorismus‘ nichts anderes als die Fortsetzung des tradierten, antimuslimischen, wirkmächtigen Diskurses in neuem Gewand ist? Sollte also die Gewalt, die von Muslim*innen ausgeht und als islamische legitimiert wird, nicht als solche, sondern ausschließlich als Terrorismus und ihre Ideologie als radikalisiert zusammen mit anderen Formen extremistischer Gewalt behandelt werden? Tun muslimische Communities und Verbände gut daran, sich abzugrenzen und aus der Debatte und der Praxis herauszuhalten? Wie kann (physische, politische, soziale) Gewalt, die sich auf den Islam beruft, in den Blick genommen werden, ohne sich gleichzeitig in rassistische Diskurse zu verstricken?

Zunächst wäre hervorzuheben, dass die Rede von ‚Islamismus‘, ‚islamistischem Terrorismus‘ oder ‚islamistischem Extremismus‘ problematisch ist, weil sie bereits durch die sprachliche Fokussierung ‚den Islam‘ zentral in den Blick nimmt und dabei – bewusst oder unbewusst – am antimuslimischen Rassismus anknüpft. Interne Differenzen zwischen islamischen Lesarten und muslimischen Lebensweisen drohen in den Hintergrund zu geraten ebenso wie Parallelen zum Christentum und Bezüge zur Moderne. (Neo-) Salafismus, Dschihadismus, (Neo-) Fundamentalismus, Islamismus, Islamischer Staat und andere Gruppierungen werden in öffentlichen Debatten selten in ihrer jeweiligen Spezifik und auch hier nicht in ihren internen Differenzen thematisiert oder mit nicht-muslimischen religiösen, subkulturellen oder modernen Bewegungen in Beziehung gesetzt.

Demgegenüber skizzieren der Sozialwissenschaftler und Religionspädagoge Rauf Ceylan und der Islamwissenschaftler Michael Kiefer in ihrer Einführung zum *Salafismus* (2013) dessen historische Bezüge und aktuelle Erscheinungen. Die wechselhafte Geschichte und die unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexte verdeutlichen, dass Differenzierung not tut, und zwar sowohl in Hinblick auf die Beziehungen des Salafismus zu anderen islamischen Strömungen, als auch bezüglich seiner internen Ausformungen in Geschichte und Gegenwart. Den aktuellen Neo-Salafismus in Deutschland identifizieren sie quantitativ als Randerscheinung, der es aber durch „medienwirksame Selbstinszenierungen, Demonstrationen und öffentliche Mission“ (Ceylan/Kiefer 2013, S. 9) gelänge, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Ceylan und Kiefer verstehen den Neo-Salafismus als „Erweckungsbewegung“ (ebd., S. 75), die insbesondere für junge Menschen mit Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrung attraktiv sei und „als Protestbewegung gegen die Moderne, gegen die Herkunftskultur der Eltern und gegen die hiesige Gesellschaft [fungiere]“ (ebd., S. 76). Sie unterscheiden drei Strömungen des Neo-Salafismus in Deutschland: den puristischen, den politischen und den dschihadistischen (ebd., S. 82 ff.). Der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker greift den Faden auf und



unterzieht den puristischen Salafismus einer globalhistorischen Analyse. Sie erlaube es, „Familienähnlichkeiten“ (Lohlker 2014, S. 139) zum protestantischen Pietismus und der kirchlichen Reformation herauszuarbeiten. Diese versteht er als religiöse Bewegungen, „die auf die Schaffung einer neuen Subjektivität zielen, die durch eine innere Umkehr hin zu einer an den als ursprünglich begriffenen Inhalten der religiösen Tradition orientierten Haltung der einzelnen Gläubigen geschaffen wird“ (ebd., S. 139). Mit dem Politikwissenschaftler Olivier Roy bettet Lohlker den Neo-Salafismus zusammen mit anderen Phänomenen in moderne Entwicklungen ein: „Derzeit erleben wir einen Übergang von traditionellen Formen des Religiösen (Katholizismus, muslimischer Hanafismus, klassische protestantische Bekenntnisse wie Anglikanismus oder Methodismus) zu fundamentalistischen und charismatischeren Formen der Religiosität (Evangelikalismus, Pfingstertum, Salafismus, Tabligh, Neosufismus). Diese Bewegungen sind relativ neu“ (Roy zit. n. Lohlker 2014, S. 145). Ihnen sei gemeinsam, dass sie sich Sichtbarkeit im öffentlichen Raum wünschten und das Religiöse als solches zur Schau trügen. Als „eine Strömung des zeitgenössischen Islams mit einer lebensreformerischen, pietistischen Ausrichtung und einer spezifischen Methodik religiösen Denkens, die nicht grundsätzlich gewaltorientiert ist, aber eine Grauzone aufweist“ (Lohlker 2015, S. 4) müsse der puristische Neo-Salafismus vom Dschihadismus unterschieden werden. Dieser reduziere die verschiedenen Bedeutungen des *ǧihād*, die den „inneren Kampf gegen die negativen Regungen der Triebseele [...] über eine Interpretation als gewaltloser Widerstand [...] über eine weitere, die den anticolonialen Kampf meint, bis hin zum gewaltsamen Kampf gegen eine ungläubige Umwelt“ (ebd., S. 4) umfassen können, auf letztere. Im Unterschied zu anderen Bewegungen, die im Zuge der Kriege in islamischen Ländern seit den 1980er Jahren entstanden, und auch im Unterschied zum Neo-Salafismus politischer Prägung, verfolge der Dschihadismus kein politisches Projekt im engeren Sinne. Vielmehr handele es sich dabei um eine global ethische Subkultur mit „häufig apokalyptischen Zügen“ (ebd., S. 5). Aufgrund dessen und wegen der Ausformung einer identitären Subkultur erweise sich der Dschihadismus als „genuin modernes Phänomen“ (ebd., S. 5). Das widerspricht nicht der Einschätzung von Ceylan und Kiefer, die den Neo-Salafismus als „antimodernistische Bewegung“ (Ceylan/Kiefer 2013, S. 78) bezeichnen. Der Neo-Salafismus argumentiere selektiv, wenn er etwa die Authentizität koranischer Aussagen mit Verweis auf naturwissenschaftliche Studien als belegt darstelle, „in der Frage der Evolution jedoch – ganz in der Manier der Kreationisten – die Wissenschaft polemisch angreift bzw. abwertet“ (ebd., S. 63). Indem die Aktivitäten und Argumentationen der genannten Gruppierungen in historische und gesellschaftliche Entwicklungen eingebettet und die Wechselwirkungen relevanter Faktoren berücksichtigt werden, können andere als islamische Bezüge sowie Parallelen mit weiteren (religiösen) Bewegungen in den Blick genommen und gleichzeitig die spezifischen Bezüge und Bedeutungen ihrer Lesart sowie ihrer Platzierung und Inszenierung des Islams herausgearbeitet werden. Islamwissenschaftler*innen und islamische Religionslehrer*innen, Muslim*innen, ihre Communities und



Verbände können sicherlich einiges zum Verständnis und zum Umgang mit islamisch-legitimierter Gewalt und geschlossenen Weltbildern beitragen (vgl. Ceylan/Kiefer 2013, S. 94 ff.), denn „obschon er [der Fundamentalismus] rein wirkungsgeschichtlich ein Produkt der Moderne darstellt, [kommt er] nicht ohne historisch-theologische Rückbezüge aus“ (Kiefer u.a. 2018, S. 5). Indem Muslim*innen und Islamwissenschaftler*innen aber besonders in die Verantwortung genommen werden und diese sie als Expert*innen für Islam und Muslim*innen annehmen, laufen sie Gefahr, der Komplexitätsreduktion zuzustimmen und das Bedrohungsszenario des ‚islamistischen Terrorismus‘ sowie den antimuslimischen Rassismus zu bestätigen. Dazu tragen auch Präventionsstrategien bei, wenn sie sich nicht kritisch mit dem hegemonialen Islamdiskurs auseinandersetzen oder ihn gar bedienen und „den Islam generell als eine gewaltaffine Religion darstellen, die zudem einen Hang zum Totalitarismus aufweise“ (Ceylan/Kiefer 2013, S. 128). Muslim*innen finden sich selbst – nicht nur im Kontext von Extremismusprävention und Sicherheitsdiskurs – als Problemgruppe präsentiert, während ihre eigenen Diskriminierungserfahrungen weitgehend dethematisiert bleiben. Diese Erfahrungsebene mitsamt ihren diskursiven und strukturellen Bezügen ist in die Analyse und in die Praxis einzubeziehen, um Muslim*innen nicht unter Generalverdacht zu stellen, sondern als vulnerable Gruppe ernst zu nehmen, und nicht zuletzt auch, um der Komplexität der Situation und den Wechselwirkungen der verschiedenen Ebenen gerecht werden zu können.



Literatur

- Al-Azmeh, Aziz (1996): Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie, Frankfurt
- Attia, Iman (2013): 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, Jg. 21 (1), <https://www.journal-fuer-psychologie.de/index.php/jfp/article/view/258>
- Attia, Iman (2015): Die Religion und Kultur der Anderen. Zur Entsorgung historischer, gesellschaftlicher und politischer Dimensionen im Islamdiskurs. In: Schneider, Ingo/Sexl, Martin (Hg.): Das Unbehagen an der Kultur, Hamburg, S. 181–199
- Attia, Iman/Keskinkılıç, Ozan (2016): Antimuslimischer Rassismus. In: Mecheril, Paul (Hg.): Handbuch Migrationspädagogik, Weinheim, S. 168–182
- Balibar, Etienne (1990): Gibt es einen „Neo-Rassismus“? In: Ders./Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg, S. 23–38
- Bock, Andreas (2017): Islamistischer Terrorismus, die konstruierte Bedrohung. In: Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik (ZfAS) 10 (2), S. 245–265
- Brunner, Claudia (2011): Wissensobjekt Selbstmordattentat. Epistemische Gewalt und okzidentalistische Selbstvergewisserung in der Terrorismusforschung, Wiesbaden
- Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael (2013): Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Wiesbaden
- Cowans, Jon (Hg.) (2003): Early Modern Spain: A Documentary History, Philadelphia
- Denkowski, Charles von (2014): Die formelle soziale Kontrolle des Jihadismus sowie der islamfeindlich motivierten Kriminalität – werden beide Phänomene in der Bundesrepublik Deutschland angemessen behandelt? In: Jahrbuch für Islamophobieforschung 2014, S. 42–65
- Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina (2014): Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Religionsmonitor – verstehen was verbindet, Gütersloh
- Häusler, Alexander/Roeser, Rainer (2014): Geliebter Feind? Islamismus als Mobilisierungsressource der extremen Rechten. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamistisch-fundamentalistischen Bewegung, Bielefeld, S. 301–319
- Hering Torres, Max Sebastian (2006): Rassismus in der Vormoderne. Die ‚Reinheit des Blutes‘ im Spanien der Frühen Neuzeit, Frankfurt/M.



-
- Kiefer, Michael/Hüttermann, Jörg/Dziri, Bacem/Ceylan, Rauf/Roth, Viktoria/Srowig, Fabian/Zick, Andreas (2018): „Lasset uns in sha’a Allah ein Plan machen“. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden
 - Lewicki, Aleksandra (2017): Islamophobia in Germany: National Report 2016. In: Bayrakli, Enes/Hafez, Farid (Hg.): European Islamophobia Report 2016, Istanbul, S. 213–236
 - Lohlker, Rüdiger (2014): Salafismus als Teil der Globalgeschichte. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamistisch-fundamentalistischen Bewegung, Bielefeld, S. 137–148
 - Lohlker, Rüdiger (2015): Dschihadismus – eine religiös legitimierte Subkultur der Moderne. In: Religionen unterwegs, 21 (1), S. 4–16
 - Mustafa, Imad (2016): Die diskursive Konstruktion des „muslimischen Terrorismus“ im Kontext „westlicher“ Dominanzstrategien. In: Attia, Iman/Popal, Mariam (Hg.): Zur Kritik westlicher Islamdiskurse. Das Argument 319, S. 683–693
 - Said, Edward (2009): Orientalismus, Frankfurt/M.
 - Soyer, François (2012): Faith, culture and fear: comparing Islamophobia in early modern Spain and twenty-first-century Europe. In: Ethnic and Racial Studies 36: 3, 399–416 (dt. Übersetzung i.E. in Attia, Iman/Popal, Mariam (Hg.), Grenzen aufspüren und verwischen, Münster)



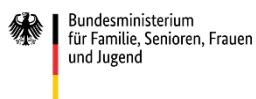
Hintergrundinformationen zu den Herausgebern

Türkische Gemeinde in Deutschland e.V. (TGD) ist ein säkularer Dachverband, der sich als Teil der Menschenrechts- und Demokratiebewegung für die gleichberechtigte Teilhabe aller Menschen einsetzt. Die TGD wurde 1995 gegründet, um die Interessen von türkeistämmigen Menschen in Deutschland zu vertreten. In den vergangenen Jahren hat die TGD eine multi-ethnische Perspektive eingenommen. Im Fokus stehen die Gestaltung unserer Einwanderungsgesellschaft und das Engagement gegen rassistische und diskriminierende Strukturen jedweder Art.

Gegen Vergessen – Für Demokratie e.V. verbindet seit 1993 historische Erinnerungsarbeit mit dem konkreten Einsatz für Demokratie. Themen der Vereinigung sind die Auseinandersetzung mit den nationalsozialistischen Verbrechen, dem Unrecht des SED-Regimes und verschiedenen Formen des politischen Extremismus. Mehr als 2.000 Mitglieder in 40 regionalen Arbeitsgruppen stellen jährlich rund 500 Veranstaltungen auf die Beine.

Die Veröffentlichungen stellen keine Meinungsäußerung des BMFSFJ oder des BAFzA dar. Für inhaltliche Aussagen trägt der Autor/die Autorin bzw. tragen die Autoren/die Autorinnen die Verantwortung.

Gefördert vom



im Rahmen des Bundesprogramms

Demokratie **leben!**

Gefördert
durch die

