



Handreichung:

# Radikalisierung und Diskriminierung

Standpunkte  
der Österreichischen  
Islamkonferenz

Dokumente und Materialien für  
Politik, Pädagogik und Sozialarbeit



**Handreichung:**

# **Radikalisierung und Diskriminierung**

**Standpunkte  
der Österreichischen  
Islamkonferenz**

Dokumente und Materialien für  
Politik, Pädagogik und Sozialarbeit

## Impressum

Medieninhaber, Herausgeber: Verein Muslimisches Forum Österreich, ZVR: 1270229397, 1090 Wien. Kontakt: [office@mfoe.info](mailto:office@mfoe.info). Mehr Informationen über die Österreichische Islamkonferenz finden sich unter <http://www.oesterreichische-islamkonferenz.at/>

Redaktion und Lektorat: [paulgros.redaktion@gmail.com](mailto:paulgros.redaktion@gmail.com)

Coverillustrationen: Bianca Tschaikner

Layout: Auer Grafik Buch Web, Wien

Druck: Print Alliance HAV Produktions GmbH, Bad Vöslau

Das Muslimische Forum Österreich und die Verfasser danken einer Vielzahl externer Referenten für wertvolle Kommentare und Beiträge bei der Arbeit an dieser Publikation.

Kofinanziert wurde die Erstellung dieser Handreichung durch die Europäische Union und das Bundeskanzleramt der Republik Österreich. Inhalte, Meinungen, und mögliche Fehler liegen ausschließlich in der Verantwortung des Herausgebers. Die rechtmäßige Verwendung der Bilder erfolgt nach bestem Wissen und Gewissen. Sollte sich ein Rechteinhaber in seinen Rechten verletzt wähnen, bitten wir darum, Kontakt aufzunehmen.

Wien, 2024

ISBN-13: 978-3-9505718-2-0



 Bundeskanzleramt



Kofinanziert von der Europäischen Union  
und vom Bundeskanzleramt

# Geleitwort

In ihrer Bemühung, konstruktive Debatten über das muslimische Leben in Österreich anzustoßen und auszutragen, steht die Österreichische Islamkonferenz vor einer wesentlichen Herausforderung:

Kulturvermittlung, interreligiöser Austausch und Dialog sind oft genug Deckbegriffe für die Weigerung, bestehende Widersprüche und Unvereinbarkeiten zwischen den Kulturen und Religionen zu benennen, um eine Harmonie vorzutäuschen, die nicht besteht. Im Dialog der westlichen Gesellschaften mit dem Islam und der Muslime mit den Christen und Juden ist dieses Problem besonders virulent. Statt auszusprechen, was einen trennt, um durch das Bewusstsein der Unterschiede Möglichkeiten ihrer Überbrückung zu erkunden, wird das konkret Trennende übergangen, um stattdessen über das schlecht Allgemeine zu sprechen, das einen abstrakt verbindet. Der Ausgangspunkt der Handreichungen des Muslimischen Forums Österreich (MFÖ), die im Kontext der Österreichischen Islamkonferenz (ÖIK) entstanden sind, ist ein anderer: Statt zu einer harmonischen Verständigung beizutragen, von der ungewiss ist, auf welchen Grundlagen sie stattfinden kann, sollen problem- und lösungsorientiert Konfliktfelder benannt werden, die den Dialog zwischen Muslimen und ihren westlichen Umgebungsgesellschaften, zwischen Islam, Christentum und Judentum, erschweren und mitunter nahezu zu verunmöglichen scheinen. Es geht statt um Übertünchung um die Herausarbeitung von Konflikten, um die Benennung der Widersprüche, die Quelle von Streit und Entzweiung sein können, mit dem Ziel, die Widersprüche durch ihre Entfaltung, wenn nicht zu glätten, so doch verständlich und greifbar zu machen.

Die ersten drei Handreichungen thematisieren drei Konfliktfelder, die ebenso innerislamisch wie innerhalb der westlichen Gesellschaften als Schlüsselprobleme des muslimischen Lebens und des Islams wahrgenommen werden: die Stellung der Frauen, den Antisemitismus und die Gefahr der Radikalisierung, die mit der Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus angesprochen ist. Sowohl islamkritische Angehörige der westlichen Gesellschaften als auch säkulare Muslime tendieren dazu, alle drei Schlüsselprobleme auf „das Problem“ der Muslime und des Islams überhaupt zu reduzieren, also zur abstrakten Ineinssetzung muslimischer Menschen mit den „Problemen“, die diese vermeintlich verkörpern: Misogynie, Judenhass, damit zusammenhängend Antizionismus und religiöser Fundamentalismus. Dass diese Ineinssetzung falsch ist, und warum sie es ist, lässt sich nur erläutern, indem der Frage nachgegangen

wird, warum und unter welchen Bedingungen sie entstanden ist, und welche Aspekte an ihr trotz ihrer Falschheit die Wirklichkeit treffen. Zu einer solchen Selbstbefragung wollen die Handreichungen Muslime und Nichtmuslime verschiedener Generationen und Berufe animieren, um die darin versammelten Überlegungen in ihren Lebensalltag und ihre Arbeit einzubringen und zur Entwicklung eines Islams beizutragen, der sich nicht in starren Regelwerken erschöpft und sich nicht als Antithese zum Westen versteht, sondern diesem gegenüber ebenso selbstkritisch wie selbstbewusst auftreten kann.

In den vorliegenden Handreichungen wird der eingangs genannten Herausforderung Rechnung getragen, indem versucht wird, die verschiedensten Positionen abzubilden und aufeinander argumentativ zu beziehen, auch solche, die vorschnell als „umstritten“ oder „kontrovers“ ausgeschlossen werden.

Prof. Dr. Mouhanad Khorchide

## **Inhalte dieser Handreichung**

|  |           |
|--|-----------|
| Einleitung .....   | <b>6</b>  |
| 1. Islamistische Radikalisierung .....                         | <b>8</b>  |
| 2. Glaubensüberlieferung und Fundamentalismus .....            | <b>14</b> |
| 3. Vom Konservatismus zum Fundamentalismus .....               | <b>21</b> |
| 4. Diskriminierung und Selbsterhöhung .....                    | <b>33</b> |
| 5. Moscheen zwischen Radikalisierung und Säkularisierung ..... | <b>37</b> |
| 6. Erziehung, Schule und Elternhaus .....                      | <b>42</b> |
| 7. Empfehlungen, Forderungen .....                             | <b>43</b> |
| Literaturverzeichnis .....                                     | <b>46</b> |
| Bildnachweise .....  | <b>48</b> |

# Radikalisierung und Diskriminierung

## Einleitung

Die Worte Radikalisierung und Diskriminierung, die im Mittelpunkt der Handreichung stehen, sind in gewisser Weise Komplementärbegriffe. Unter dem Leitbegriff der Radikalisierung werden Tendenzen zusammengefasst, die dazu beitragen, dass Muslime sich von ihrem sozialem Nahfeld, zu dem Muslime ebenso wie Nichtmuslime zählen können, entfremden, um den diesem Nahfeld feindlich gesonnenen Maximen des Islamismus zu folgen. Dies tun sie teils aus eigenem Antrieb, teils beeinflusst durch Indoktrination und innermuslimisch verbreitete Ressentiments gegenüber ihren Umgebungsgesellschaften. Während Radikalisierung, auch wenn sie durch äußere Faktoren begünstigt werden mag, die eigenmächtige Entfernung und Separierung von (nicht nur) Muslimen gegenüber ihrer Umgebungsgesellschaft zugunsten fundamentalistischer Orientierungen meint, bezeichnet Diskriminierung scheinbar den gegenläufigen Prozess: die Isolierung und Separierung von Muslimen durch ihre jeweilige Umgebungsgesellschaft, die ihrer gelingenden Integration im Wege steht. Komplementär und nicht einfach gegensätzlich sind beide Begriffe, weil reale, aber auch nur gefühlte Diskriminierung die islamistische Radikalisierung verstärken kann, während umgekehrt Tendenzen der Radikalisierung helfen, Vorurteile gegen Muslime zu bestätigen, und zu ihrer kollektiven Diskriminierung beitragen können. Radikalisierung und Diskriminierung können insofern verstärkend aufeinander bezogen sein, weshalb sie als Ausdruck einer übergreifenden Dynamik analysiert werden müssen.

Der Zweck der Handreichung besteht nicht allein in der Radikalisierungsprävention oder darin, Erziehungseinrichtungen, Schulen, Ämtern, zivilgesellschaftlichen Organisationen sowie Imamen und Moscheen einen Leitfaden zu einer solchen Prävention zur Verfügung zu stellen. Ebenso wenig geht es nur um praktische Hilfestellung, um muslimischen Diskriminierungserfahrungen zu begegnen. Vielmehr sollen die Begriffe der Radikalisierung und des Fundamentalismus ebenso kritisch beleuchtet werden wie



die muslimische Diskriminierungserfahrungen bezeichnenden Begriffe „antimuslimischer Rassismus“ und „Islamophobie“. Problematisch ist der Begriff „antimuslimischer Rassismus“ nicht nur wegen der zunehmend ahistorischen Rede vom Rassismus, sondern auch, weil er – ähnlich wie „Islamophobie“ – häufig eher der Rationalisierung und Apologie antiwestlicher Ressentiments von Muslimen dient als der Beschreibung tatsächlich gegen Muslime gehegter Vorurteile. Um vorhandene Vorurteile gegenüber Muslimen in der österreichischen Gesellschaft zu identifizieren und zu kritisieren, muss eine Klärung der Begriffe erfolgen, derer man sich dabei bedient. Umgekehrt kann vorhandenen Radikalisierungstendenzen von Muslimen und der Herausbildung sogenannter Parallelgesellschaften nur effektiv begegnet werden, wenn fundamentalistische und extremistische Gruppierungen von Muslimen sowie ihr Zusammenwirken mit anderen extremistischen Bestrebungen, etwa des Linksradikalismus, unterschieden werden von legitimer muslimischer Kritik an westlichen Gesellschaften. Der Begriff der muslimischen Parallelgesellschaft, der häufig als pauschaler Kampfbegriff verwendet wird, ist zumindest insofern triftig, als er Prozesse kulturalistischer Segregation und identitätspolitischer Abschottung bezeichnet, die dazu beitragen, dass Muslime sich als durch Diskriminierungserfahrungen geeintes Gegenkollektiv zur jeweiligen Umgebungsgesellschaft und nicht als deren lebendiger, gleichberechtigter Teil begreifen. Untriftig ist er, wo er die Doppeldeutigkeit solcher Segregation übersieht – die Tatsache, dass zur Entstehung von Parallelgesellschaften zwei Seiten gehören: die sich abschottenden Akteure der Parallelgesellschaft und die der Umgebungsgesellschaft, die der Segregation zuarbeiten oder sie wenigstens nicht verhindern.

Die Handreichung richtet sich entsprechend an Organisationen und Einzelpersonen, die mit der Verbindung zwischen Pädagogik, Politik und Bildung und dadurch mit der Zweideutigkeit des Begriffs der Integration befasst sind: Schulen und Hochschulen, Einrichtungen der Erwachsenenbildung, der Arbeit mit Geflüchteten und der Integrationsarbeit, aber auch Psychologen, zivilgesellschaftliche Gruppen und NGOs sowie im Erziehungs- und Bildungsbereich tätige Muslime, die mit von Diskriminierung Betroffenen arbeiten und sich mit Formen innermuslimischer Diskriminierung beschäftigen. Überdies aber auch an Akteure, die sich häufig eher als Gegenspieler solcher Integrationsarbeit fühlen oder von anderen so missverstanden werden: mit Radikalisierungsprävention befasste politische Einrichtungen, Juristen, Verfassungsrechtler, Sozialhelfer und -pädagogen, Lehrer und Erzieher, Polizisten; aber auch Einrichtungen wie das Bundesweite Netzwerk Extremismusprävention und Deradikalisierung (BNED). Zu den wichtigsten Zielen der Broschüre gehört, verständlich zu machen, dass der Kampf gegen antimuslimische Diskriminierung und der gegen innermuslimische Radikalisie-

zung zusammenhängen, und dass beide Kämpfe nur innerhalb einer selbstbewusst säkularen, multikonfessionellen Gesellschaft gewonnen werden können.

## 1. Islamistische Radikalisierung

Der Begriff der Radikalisierung, der häufig für die Beschreibung der Biographien von Muslimen verwendet wird, die aufgrund unterschiedlicher institutioneller, privater, familiärer und sozialer Einflüsse immer stärker zum Islamismus und religiösen Fundamentalismus tendieren, ist an der Extremismusprävention und an der staatlichen Bekämpfung von Rechts- und Linksextremismus gebildet. Historisch entstammt er nicht der staatsschutzbezogenen und kriminologischen Beschäftigung mit islamischem Fundamentalismus, sondern der Beschäftigung mit rechts- und linksextremistischen Strömungen vor allem in der alten wie der neuen Bundesrepublik Deutschland (Rote



Hanns Martin Schleyer auf einem Photo, das den Zeitungen *France Soir* und *Frankfurter Rundschau* von den Entführern zugeschickt wurde. Schleyer wurde daraufhin von seinen Entführern mit drei Schüssen in den Hinterkopf getötet. Die Leiche wurde am 19. Oktober 1977 im Kofferraum eines Wagens im elsässischen Mühlhausen gefunden. Unterstützt wurde die RAF hierbei durch die Entführung einer Boeing 737 der Lufthansa mit 91 Menschen an Bord durch das „Kommando Martyr Halimeh“, einer vierköpfigen Gruppe der „Volksfront zur Befreiung Palästinas“.

Armee Fraktion, Neonazismus in den neuen Bundesländern seit dem Mauerfall). Dadurch impliziert er politische, sozialpsychologische und gruppensdynamische Vorannahmen, von denen fraglich ist, ob sie auf Radikalisierungstendenzen von Muslimen zutreffen: dass Radikalisierung durch Faktoren wie die sozioökonomischen Lebensbedingungen, Bildungsdefizite, aber auch (wie bei den RAF-Angehörigen) im Gegenteil durch fehlgelenkte Bildungsprivilegien, durch familiäre Repressionserfahrungen, Sexualrepression und Manipulation durch Peer Groups begünstigt werde; dass sie besonders im jugendlichen Alter virulent sei; dass ihr aber auch durch gezielte Deradikalisierungsmaßnahmen seitens der Schule, von Sozialpädagogen und -psychologen entgegengearbeitet werden könne. Einige dieser Vorannahmen treffen auf die Beschreibung islamistischer Radikalisierung, vor allem von Jugendlichen, zweifellos zu, andere hingegen nicht unbedingt. So ist die Wirksamkeit von Deradikalisierungsmaßnahmen und -kursen, wie sie bei der Sozialarbeit mit Rechtsextremisten entwickelt wurden, in Fällen islamistischer Radikalisierung bisher nicht hinreichend empirisch erforscht oder gar erwiesen. Insbesondere da, wo es um die staatschutzbezogene und polizeiliche Vereitelung islamistischer Anschläge geht, stellen sich Herausforderungen, die völlig anders gelagert sind als beispielsweise beim traditionellen linksextremistischen Terror. Dort treten die Individuen in der Regel einer entsprechenden Organisation bei, welche die Anschläge akribisch plant, Ziele werden ausgespäht, komplexe Abläufe besprochen – nicht zuletzt, weil die Terroristen den Anschlag überleben wollen – und schwere Waffen wie Maschinengewehre oder Sprengstoff besorgt, häufig durch Beschaffungskriminalität. Allesamt Aktivitäten, die inklusive ausgeprägter Kommunikationsstrukturen Spuren hinterlassen, denen prinzipiell im Vorfeld eines Anschlags auf die Schliche gekommen werden kann. Präventive Ermittlungsmaßnahmen sind zwar auch im Fall islamistischer Täter mitunter prinzipiell möglich, werden aber – wie sich am Beispiel des Wiener Attentäters vom 2. November 2020, Kujtim Fejzulaj, sehen lässt –, offenbar nicht immer auch angewendet.

Demgegenüber zeichnete sich der islamistische Terror schon immer durch ein suizidales Moment aus, was ihn sogar dann, wenn er in traditionellen Formen komplexer Vorbereitung operiert (am 11. September 2001, am 2. November 2020, am 7. Oktober 2023, aber auch beim „individuellen“ Selbstmordattentat mit Sprengstoffgürtel), gefährlicher macht, weil er sich durch Polizei- oder Militärpräsenz am Zielort nicht abschrecken lässt, insofern der eigene Tod einkalkuliert, wenn nicht gar bezweckt ist. In jüngerer Zeit – spätestens seit dem Aufstieg des „Islamischen Staats“ (IS) – macht solche Individualisierung des Terrors seine Vereitelung noch schwieriger. Unter der Zielvorgabe, Angst und Schrecken unter der Bevölkerung zu verbreiten, können radikalisierte

Individuen mit Maschinengewehren, aber auch mit zu Individualwaffen umfunktionierten Alltagsgegenständen wie Autos, Lastkraftwagen und Messern an beliebigen Orten wahllos und ohne längerfristige Planung Menschen umbringen und sich allein durch solche anarchisch und eigenmächtig begangene Taten dem IS anschließen, so wie der IS solche Anschläge für sich reklamiert, ohne dass es einen Organisationszusammenhang oder auch nur Kommunikationszusammenhänge geben muss, die Polizei und Staatsschutz beobachten oder unterwandern könnten. Zwischen solcher individuellen Radikalisierung des Einzelnen und der Tat liegen oft nur noch der Entschluss und das niedrigschwellige Besorgen eines Küchenmessers oder einer anderen entsprechenden (legal erwerblichen) Alltagswaffe. Einer Studie zufolge lassen sich unter den in Deutschland 2022 befragten jungen Muslimen 20,5 % zu einer Risikogruppe gehörige erkennen, „die mindestens offen für islamismusaffines Gedankengut sind und gleichzeitig mindestens eine niedrige Gewaltakzeptanz aufweisen.“ (Wetzels et al. 2023) Der Anteil der 16 bis 21 Jahre alten Muslime an der Gesamtbevölkerung in Deutschland liegt zwischen 15,9 % und 25,1 %. Die wenig berechenbaren Bedingungen, unter denen individuelle Radikalisierung stattfindet, erhöhen die Dringlichkeit, präventiv auf die Phase der Radikalisierung einzuwirken, und erschweren solche Einwirkung gleichzeitig.

In den letzterwähnten Fällen, die gegenwärtig sowohl präventionspolitisch wie kriminologisch am virulentesten sind, verdeutlicht der Begriff der Radikalisierung zu wenig, welche Ebene die Radikalisierung betrifft und welchem Feindbild sie folgt: Handelt es sich um gegen die Demokratie, den Westen und die westliche Moderne gerichtete politische Bestrebungen, für die die Religion eine Art Vorwand liefert („religiös begründeter politischer Extremismus“), oder um die Entfesselung von religiösen Impulsen, die bestimmten Überlieferungsformen des Islams von vornherein innewohnen? Wie verhalten sich solche aktuellen terroristischen Äußerungsformen islamistischer Radikalisierung zum Islam, auf den sie sich regelmäßig berufen? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt das (verfassungsrechtlich wie kriminologisch relevante) Urteil darüber ab, ob sich islamistische Radikalisierung neben Links- und Rechtsextremismus als eine dritte Form des politischen Extremismus fassen lässt oder nicht. Eher durch Entfaltung als durch Beantwortung dieser Fragen lässt sich die **Brauchbarkeit des Radikalisierungsbegriffs** für die pädagogische und politische Arbeit und für die innermuslimische Selbstverständigung abschätzen. Eine solche Einschätzung verlangt gleichsam zwei sich gegenseitig ergänzende Sichtweisen auf den Prozess islamistischer Radikalisierung: eine *innere*, die deren intrinsische Zusammenhänge mit der Entstehungsgeschichte und Gegenwart des Islams in den Blick nimmt; und eine *äußere*, die das Verhältnis heutiger westlicher Umgebungsgesellschaften zu muslimischen Communities betrachtet.

## **Begriffsbestimmungen und -unterscheidungen**

Die hier skizzenhaft umrissenen Ismen, die in politischen, staatsschutzbezogenen, sozial- und präventionspädagogischen Zusammenhängen teils nebeneinander und einander widersprechend verwendet werden, spiegeln die Problematik dessen wider, was sie auf den Begriff zu bringen versuchen. Allein die Tatsache, dass es so zahlreiche Begriffe zur Beschreibung ideologischer, politischer und religiöser Radikalisierung gibt, verweist darauf, wie schwer das Phänomen zu fassen ist. Die zweite Schwierigkeit ist, dass die Begriffe eine sowohl deskriptive wie wertende Funktion haben. Insbesondere die Begriffe des religiösen Konservatismus und der Orthodoxie, die für die Beschreibung von Teilaspekten religiöser Radikalisierung nützlich sein können, benennen Selbstverhältnisse, die nicht per se problematisch sind, und werden statt abwertend häufig auch affirmativ verwendet. Andere Begriffe wie der des Extremismus implizieren kriminologische und nachrichtendienstliche Bedeutungsfacetten, die dazu beitragen, dass sie nahezu ausschließlich abwertend verwendet werden. Der Überblick soll zur geschärften und differenzierten Begriffsverwendung

anregen, um die sich auch die Handreichung bemüht.

### **Begriffe und Bedeutungsfacetten**

#### **Islamismus**

Islamismus bezeichnet eine politische Ideologie, die darauf abzielt, religiöse Gesetze und Verhaltensvorschriften des Islams als verbindliche Grundlage für das gesellschaftliche und politische Leben sowohl in muslimisch geprägten wie teilweise auch in westlichen Gesellschaften durchzusetzen. Die Trennung zwischen Staat und Religion, die Säkularisierung der Religion zur Konfession – die Herabstufung des Glaubens zur Privatangelegenheit der Einzelnen – sowie die negative Religionsfreiheit werden von islamistischen Strömungen abgelehnt. Die positive Religionsfreiheit wird eher taktisch, als Mittel zur Verfestigung der islamistischen Ideologie innerhalb westlicher Gesellschaften, verteidigt. Islamistische Gruppen streben oft die Etablierung eines religiösen Staates an oder erachten jedenfalls die von ihnen als verpflichtend angesehenen Gesetze des Islams für wichtiger als die in der jeweiligen Umgebungsgesellschaft geltende säkulare Gesetzgebung. Eine



Brückenfunktion zwischen radikalen Auslegungen des Islams und dem Islamismus nimmt häufig der sogenannte politische Islam ein, der jene Auslegungen unter Zuhilfenahme von Institutionen bürgerlicher Gesellschaften „demokratisch“ umzusetzen versucht.

### **Fundamentalismus**

Fundamentalistische Strömungen gibt es in unterschiedlicher Ausprägung in jeder Religion. Obwohl Fundamentalismus zumeist behauptet, die religiösen Gesetze, Gebote, Verbote und Gebräuche, auf die er sich beruft, in ihrer ursprünglichen Reinheit zu verteidigen, zeichnet er sich dadurch aus, dass er nicht einfach auf die Rückkehr zu vergessenen oder historisch überwundenen Elementen der Religion zielt, sondern eine Reaktion auf die als Abfall vom wahren Glauben wahrgenommene *Gegenwart* einer Religion ist. Religiöser Fundamentalismus beabsichtigt (anders als Orthodoxie), eine als ideal, aber vergangen bewertete Form der Religion (vermeintlich wieder) herzustellen, und weniger (wie die Orthodoxie), auf die von Modernisierungen ungetrübte Bewahrung der Überlieferung zu beharren. In diesem Unterschied sind das moderne Moment des Fundamen-

talismus und seine Verwandtschaft zum Sektenwesen begründet. Auch im islamischen Kontext richtet sich Fundamentalismus gegen moderne Veränderungen, ohne dass seine Vertreter (wie die des Konservatismus) unbedingt einer historisch treuen Form islamischer Überlieferung verpflichtet wären. Im Unterschied zum Konservatismus und zur Orthodoxie ist der Fundamentalismus eher aktivistisch als bewahrend orientiert.

### **Extremismus**

Extremismus ist im Unterschied zu Fundamentalismus keine Bezeichnung einer religiösen Ideologie, sondern ein staatsschutzbezogener politischer Begriff. Staatlicherseits observiert und bekämpft wird Extremismus sowohl im rechten wie im linken politischen Lager, aber auch als islamischer Extremismus, sofern dieser als staatsgefährdende Bedrohung gilt. Extremismus umfasst Haltungen und Verhaltensweisen, die gegen die demokratische Grundordnung und die grundlegenden Werte einer demokratischen Gesellschaft gerichtet sind. Islamischer Extremismus setzt radikale religiöse Überzeugungen als Legitimation für politische und gesellschaftliche Ziele ein. Eine Schwäche des Extremismusbegriffs besteht in





seiner Abstraktheit: Er bezeichnet lediglich die staatsgefährdende Radikalisierung politischer Haltungen, nicht deren spezifische Beschaffenheit.

### **Konservatismus**

Konservatismus im Islam unterscheidet sich von fundamentalistischen Strömungen dadurch, dass er auf die Bewahrung und Pflege traditioneller islamischer Normen und Lebensweisen, aber nicht notwendig auf deren offensive, gegen die jeweilige Umgebungsgesellschaft oder gegen liberale Muslime gerichtete Durchsetzung drängt. Konservative Muslime halten an überlieferten Glaubenspraktiken fest, sind jedoch nicht unbedingt fundamentalistisch.

### **Orthodoxie**

Orthodoxie beschreibt (in wörtlicher Bedeutung) die rechtgläubige Auslegung und Praxis einer Religion oder Weltanschauung, die sich an schriftlich sowie durch Rituale, Normen, Denkweisen und Verhaltenskodizes überlieferten Glaubensformen orientiert. Orthodoxe Strömungen vertreten die Auffassung, dass die Schriften, auf die die Orthodoxie sich beruft, im Sinne der Tradition überliefert und ausgelegt werden müssen. Neben der Rechtgläubigkeit ist die Treue zum Wort und

zur Überlieferung ein grundlegendes Merkmal der Orthodoxie. ■



Govardhan, *Eine Unterhaltung unter muslimischen Weisen*, ca. 1630.

Govardhan (ca. 1595–1640) war ein bedeutender Maler des Mogulreiches.

## 2. Glaubensüberlieferung und Fundamentalismus

Wie alle Religion kam auch der Islam nicht einfach nur als ein bestimmter neuer Glaube, als Zusammenhang mehr oder weniger origineller Glaubensinhalte, in die Welt, sondern auch als sozialpolitisches Regulativ, das herkömmliche Lebensverhältnisse neu strukturierte und Traditionen umwälzte. Wie alle Religion war auch der Islam nie nur ein spirituelles, sondern auch ein gesellschaftliches Phänomen, obwohl er – wiederum wie alle Religion – auf seine gesellschaftliche und politische Funktion nicht reduzierbar ist. Religionen von ihrer historischen Genesis abzuspalten, um ihre vermeintlich rein spirituelle, von sozialen Trübungen gereinigte Funktion zu untersuchen, ist idealistisch: Wie jede Religion war auch der Islam seit jeher verflochten mit den geschichtlichen Bedingungen, die ihn hervorbrachten und unter denen er existierte. Sowohl die von ihm inspirierten fortschrittlichen wie problematischen Implikationen sind mit diesem Doppelstatus verbunden. Im Falle des Islams betraf die Umwälzung, die mit seiner Entstehung und Verbreitung einherging, das Stammesleben der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert, deren Bevölkerung zwischen den Weltreichen und Zivilisationen Persiens und Byzanz' zunächst keine eigenständige politische Rolle spielte.

### 2.1 Zur Entstehungsgeschichte des Islams

Der islamischen Überlieferung gemäß steht das Jahr 622, die Auswanderung Mohameds von Mekka nach Medina (*Hijra*), für den Beginn der Zivilisation, und damit für das erste Jahr der neuen Zeitrechnung. Das Leben vor diesem Datum wird als *Djahlīya* bezeichnet und beschrieben: als Zeit der Rechtlosigkeit, Zwietracht und unbeherrschten Sexualität, des Polytheismus und stammesspezifischen Götzendienstes. Demnach war seinerzeit ein einheitliches, schriftlich fixiertes Gesetz unbekannt; stattdessen galt ein mündlich tradiertes Gewohnheitsrecht. Während die sesshaften arabischen Stämme in Oasennähe Landwirtschaft, in städtischen Ballungszentren wie Medina und Mekka auch regen Handel betrieben und Formen des Individualbesitzes sowie damit einhergehend patriarchalische Verwandtschaftssysteme hervorbrachten, lebten die nomadischen Wüstenstämme auf der Grundlage von Gemeineigentum und entsprechenden matriarchalischen Strukturen wie der polyandrischen Ehe, nach der „eine Gruppe von maximal zehn Männern [...] mit ein und derselben Frau eine Beziehung hatte“, wie Al-Buchārī klagt, dessen Hadith-Sammlungen als die authentischsten gelten. Diesem Durcheinander der vorislamischen Vergesellschaftung setzte Mohammed als Stifter einer neuen, nunmehr monotheistischen Religion ein Ende.



## Recht und Scharia

Die Scharia („Weg zur Tränke“) ist das islamische Recht, sie regelt die Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen, den Ritus, das Soziale sowie Politische und enthält Kodizes und Mechanismen zur Normfindung und Interpretationsvorschriften des Islams. Sie wird als von Gott stammend verstanden, Primärquellen sind Koran und Sunna, wobei sie durch Rechtsgutachten (Fatwas) der Gelehrten beständig erweitert wird. Die Scharia umfasst nicht nur die fünf Säulen des Islams (der Glaubenspraxis), sondern darüber hinaus z. B.: Privatrecht, also Ehe-, Scheidung- und Erbrecht, Sorgerecht und Strafrecht. Ihre konkrete Auslegung und Fragen ihrer Anwendung sind unter den



Manuskript der *Fatawa-i-Alamgiri*, eine Sammlung des islamischen Rechts aus dem 17. Jahrhundert, die als Gesetz des Mogulreichs diente.

‘Abd Allah ibn Shaykh Murshid al-Katib, *Sa’di und ein Derwisch lassen ihren Streit vor einem Richter beilegen*, 16. Jhd.



Gelehrten und Rechtsschulen (vier sunnitische und die schiitische) im Detail

häufig umstritten. In den meisten Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit und entsprechender Souveränität ist die Scharia heute teilweise oder vollständig die Grundlage der Gesetzgebung. In der Antwort auf die Frage, ob und inwieweit das schariatische mit dem bürgerlichen Recht in säkularen Gesellschaften vereinbar ist, unterscheiden sich fundamentalistische Auslegungen des Islams wesentlich von liberalen, säkularen, aber auch von konservativen und orthodoxen. Zu den Hauptwidersprüchen zwischen schariatischem und bürgerlichem Recht gehört, dass die Scharia die Ausdifferenzierung und Unterscheidung zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre nicht in gleicher Weise kennt wie das bürgerliche Recht. ■

Dabei fungiert der islamische Monotheismus als Band, das die zuvor auf konkurrierende Stammesloyalitäten verpflichteten und einander bekriegenden Araber zur Gemeinschaft der Eingottgläubigen (*Umma*) verbunden hat. Zudem tritt mit der (aus Koran und Sunna abgeleiteten) **Scharia** an die Stelle der alten lokalen Gewohnheitsrechte ein vereinheitlichendes, schriftlich fixiertes Regelwerk, das sowohl den neuen religiösen Ritus als auch die neuen Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens verrechtlicht und damit den Grundstein für die Möglichkeit inneren Friedens gelegt hat; die Scharia ist Ausdruck der ökonomischen Überwindung von Nomadenleben und Stammeseigentum in der Wüste zugunsten sesshaft-städtischen Handels und Individualbesitzes und damit der Durchsetzung eines Geschlechterverhältnisses, das die patrilineare Vererbung durch weibliche Monogamie und Keuschheit garantierte. Im Innern des derart erneuerten arabischen Herrschaftsraums konnten auf diese Weise – unbehelligt von Raubökonomie – Produktionszweige der Landwirtschaft und Manufakturen sowie ein Handel gedeihen, der neben der fortbestehenden Ökonomie der Kriegsbeute, der Sklaverei und der Sondersteuern für unterworfenen schriftgläubigen Juden und Christen (*Dhimmis*) die Reproduktion, Akkumulation und Expansion des frühen muslimischen Gesellschaftswesens gewährleistete. Auf der Basis des neuen Monotheismus und der Scharia, die nicht nur den Ritus, sondern auch das Geschäftsleben und den Krieg, das Straf- und wesentlich auch das Familienrecht (als Organisation des Geschlechterverhältnisses) regelte, entstanden durch militärische Eroberung islamische Weltreiche, die nicht nur zunächst Persien und Teile von Byzanz, Nordafrika und den Nahen Osten umfassten, sondern sich in Hochphasen islamischer Herrschaft bis Spanien, über die Türkei nach Süd- und Osteuropa (Balkan) sowie weit in den asiatischen Raum erstreckten.

## 2.2 Theologie und Verrechtlichung des Expansionismus

Die Verbreitung und Institutionalisierung des islamischen Monotheismus war in den Anfängen keine rein spirituelle Angelegenheit, sondern auch eine politische: sie erfolgte durch Eroberungskriege, ging mit Einschränkungen bei der Glaubensausübung anderer und zugleich der Frage nach der gerechten politischen Ordnung einher. Da dies alles entweder bereits zu Lebzeiten der Gründungsfigur Mohammed stattfand, oder kurz danach, finden diese Ereignisse ihren Niederschlag auch in theologischen Glaubensinhalten, in Riten und Regelwerken. Die Bedeutung der für diesen Zusammenhang prägenden Begriffe ist nicht immer eindeutig. So beispielsweise beim Begriff des *jihād*. Es wird oft zwischen dem „großen *jihād*“ und dem „kleinen *jihād*“ unterschieden. Während der große das Anknüpfen gegen moralische Schwächen bedeutet,

meint der kleine den militärischen Kampf. Die Ausarbeitung der Bedeutungsebenen durch muslimische Gelehrte fällt mit dem Ende des 8. Jahrhunderts zusammen: eine Periode der islamischen Expansion. (<https://www.kas.de/de/web/extremismus/islamismus/die-legitimation-des-jihad-im-islam>) Die *da'wa* („Ruf zu Gott“), die auf andere Muslime abzielt, die „vom rechten Wege abgekommen“ seien, meint auch die religiöse Pflicht der Muslime zur Mission, nämlich dort wo historisch der Ruf der Völker zum Islam nicht angenommen wurde und die Expansion durch Kriege gegen die „Ungläubigen“ (*kuffār*) erfolgte (z. B. die Islamisierung des Vorderen Orients, des Mittleren Ostens sowie Nordafrikas). Ihre Unterstellung unter das islamische Gesetz, die *Scharia*, wurde theologisch mit dem Begriff *futūḥ* bezeichnet, unter dem die „Öffnung der Welt“ für das „Haus des Friedens“ (*Dar al-salam*) verstanden wird.



Das Kalifat um 750, historischer Atlas aus 1911

Das arabische Wort für Krieg, *Harb*, ist hingegen für die Nicht-Islamgläubigen reserviert, deren Territorium als „Haus des Krieges“ (*Dar al-harb*) vom „Haus des Islam“ (*Dar al-islam*) zum Haus des Friedens befriedet werden soll. Bis zum Zeitpunkt solcher Unterstellung unter das Dach des Islams kennt die klassische Dihad-Doktrin befristete Friedensverträge (genannt *Hudna*) zwischen den islamischen und (noch) nicht islamischen Territorien, ebenso wie Teile des fremden Territoriums befristet zum *Dar al-ahd*, zum „Haus des Vertrages“ wurden, sobald dort Muslime in der Minderheit nach den Regeln der Scharia leben durften. Wie der Islam als monotheistische Weltreligion und Vorbereitung einer Verrechtlichung ehemals anarchischer Stammesverhältnisse einen relativen gesellschaftlichen Fortschritt bedeutete, wohnte der Doppeldeutigkeit seines Begriffs des Krieges seit jeher auch ein antiuniversalistisches Moment inne, das seine innere Widersprüchlichkeit ausmacht: Die Mission der Verbreitung der Religion durch Bekehrung oder Unterwerfung der „Ungläubigen“ stellte sich in ihrer Praxis primär als Erweiterung eines Herrschaftsbereiches und weniger als Transzendierung des Islams in einer ihn und die anderen Weltreligionen überspannenden Menschheitsreligion dar.

### 2.3 Moderne und islamische Identitätskrise

Realhistorisch virulent wurde diese Widersprüchlichkeit, darin der Geschichte des Christentums nicht unähnlich, als der Islam als monotheistische Religion aufgrund gesellschaftlicher und ökonomischer Krisen auch in eine immanent-theologische Krise geriet. Mit dem Zerfall des Osmanischen Reiches nach dem Ersten Weltkrieg – des letzten islamischen Kalifats, das schon nicht mehr arabisch, sondern türkisch dominiert war – trat eine solche, auch das islamische Selbstbild betreffende Krise ein. Zum Zerfall des Osmanischen Reiches kamen als krisenverschärfende Faktoren hinzu: die Kolonialisierung islamischer Gebiete durch nichtislamische westliche Mächte und ein von diesen aufgezwungenes *nation building* in oft als willkürlich gezogen empfundenen Staatsgrenzen. Vereinfacht gesagt, gab es für die muslimischen Länder zwei Möglichkeiten, diese welthistorische (territoriale und politische) Krise zu verarbeiten.

Möglich gewesen wäre zum einen ein gesellschaftlicher Umbau, eine nachholende Säkularisierung des Islams in allen seinen Wirkungssphären. Dieser hätte dann als Religion und Ritus zur Privatsache der Individuen werden und ein *code civil* an die Stelle der Scharia treten müssen. Ansätze dafür waren in gegen den britischen und französischen Kolonialismus gerichteten bürgerlichen Befreiungsbewegungen in muslimisch geprägten arabischen und nordafrikanischen Ländern im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert vorhanden. Die Versuche, diese konsequent umzusetzen,



sind jedoch begrenzt geblieben und waren eher autoritär verordnet (Atatürk in der Türkei, der Schah in Persien) als von der Basis der Gesellschaft her durchgesetzt – und sind wohl auch deshalb gescheitert.

Die zweite Antwort, die des religiösen Fundamentalismus, ist gegenläufig und bestand – bzw. besteht im Islamismus bis heute – im Festhalten an der Forderung nach einem die gesamte Gesellschaft durchwirkenden, Öffentlichkeit und Privatsphäre ebenso wie die ausführende, gesetzgebende und Recht sprechende Gewalt überwölbenden Islam. Fundamentalistisch ist diese gegen die Umbrüche der Moderne gerichtete Vorstellung, weil sie den Islam als vorgeblich früher bestehende und durch die historische Entwicklung nicht entfaltete, sondern lediglich korrumpierte Weltreligion vorstellt. Diese sei durch ihre geographische Verbreitung, gesellschaftliche Vermittlung und interreligiösen Austausch in ihrer Reinheit getrübt und müsse in dieser Reinheit nicht nur durch Bekehrung zum wahren Glauben, sondern aktivistisch, durch Taten bis hin zum freiwilligen Märtyrertod, wiederhergestellt werde. Fundamentalistisch geprägte islamistische Ideologien machen deshalb, statt die Glaubenswahrheit als historisch gewordene wahrzunehmen – wie es die islamische Reformtheologie anstrebt –, entweder den Abfall der Gläubigen vom Islam oder äußere (in der westlichen Zivilisation, in den Vereinigten Staaten oder in den Juden inkarnierte) Feinde für die Krise der Religion verantwortlich und propagieren statt islamischer Selbstaufklärung und säkularer Modernisierung eine Re-Islamisierung der Gesellschaft. Diese soll sich nicht selten einen Islam zum Vorbild nehmen, der weder historisch noch in der schriftlichen Überlieferung in dieser Weise je existiert hat.

## 2.4 Islam und Islamismus

So triftig die Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus für die Kritik fundamentalistischer Mythen vom Islam ist, so problematisch ist ihre Instrumentalisierung zu dem Zweck, jede Verbindung zwischen dem Islam und seiner islamistischen Indienstnahme zu leugnen. Die Tatsache der Existenz eines pluralen Islams, der in unterschiedlichen, einander oft widersprechenden Facetten existiert, ist für sich genommen kein Argument gegen die historisch gewordene Einheit dessen, was dieser Pluralität zum Trotz gerade auch von Muslimen selbst als islamische Religion erfahren und gelebt wird. Von *dem* Islam als Einheit kann insofern nicht ontologisch oder theologisch, aber als Bezeichnung eines historisch gewordenen Zusammenhangs gesprochen werden, zu dem dessen islamistische Ausläufer nicht einfach nur exterritorial stehen. Genau dies wird aber mitunter insinuiert, wenn behauptet wird, der Islamismus habe historisch-gene-

tisch überhaupt nichts mit dem Islam zu tun. Beispielsweise heißt es oft, dass „zu Hass und Zwietracht anzustacheln“ die „Schuld einzelner sei“ und mit „dem Kern der Religion“ nichts zu tun habe, sondern aus „Missbrauch“ und „Übertreibung“ herrühre. Zur Begründung werden Worte aus Koran und Sunna gegen Missbrauch und Übertreibung der Religion angeführt. Nach diesem Muster wird der Islam als eine in seiner Vielfalt dennoch geschichtlich selbstbewusst und geeint auftretende Religion aus der Verantwortung genommen. Eine solche Leugnung jeden Zusammenhangs zwischen Islam und Islamismus macht es sich jedoch zu einfach. Richtig ist zwar, dass sich die klassische Djihad-Doktrin, der Krieg gegen die „Ungläubigen“, auf Befehle islamischer Machthaber und reguläre islamische Armeen ihrer Epoche bezieht, gewissermaßen also in eine historische zwischenstaatliche Logik eingelassen ist, und sich nicht auf die moderne islamistische Vorstellung übertragen lässt, der Einzelne befände sich islamkonform auf dem Pfad Gottes, wenn er Tugendterror gegen Abweichler (unbotmäßige Frauen, Apostaten, Homosexuelle) oder (suizidale) Anschläge auf die Ungläubigen, Bürger des Westens bzw. der Mehrheitsgesellschaft verübe. Die in die territoriale und politische Ordnung der Zeit der Entstehung und Verbreitung des Islams eingelassene Kriegsmetaphorik als Deutungsvorlage für den gegenwärtigen Islamismus zu unterstellen, ist insofern nicht nur ahistorisch, sondern reproduziert die islamistische Logik selbst.

Andererseits ist es nicht völlig abwegig, zeitgenössische islamistische Formen der Gewaltanwendung zu Überlieferungen über den Jihād auch dann in eine Beziehung zu setzen, wenn sie nicht ausdrücklich von den Schriften vorgesehen sind. Die wiederkehrende Berufung des Islamismus auf Stellen des Koran ist weder zwingend noch rein akzidentiell: Auch missbräuchliche und manipulative Berufungen auf eine Religion sind nie einfach nur willkürlich und beliebig, sondern heften sich an Einzelaspekte der Religion, die für ihre Zwecke dienlich erscheinen. Regelmäßig fallen auch im deutschsprachigen Raum Imame mit ihren privaten Äußerungen oder offiziellen Predigten auf, die sich auf solche Stellen beziehen und zu Gewalt indirekt aufrufen oder diese zumindest rechtfertigen.

## **2.5 Inhalt und Chancen der islamischen Reformtheologie**

Die größte Chance, die Krise des zeitgenössischen Islams im Sinne der Muslime zu lösen, hätte angesichts der skizzierten Krisenhaftigkeit wohl weniger eine Reaktivierung vermeintlich ursprünglicher, verschütteter Elemente der Religion und ihrer Doxa, als ein reformierter Islam, dessen Beitrag zur Radikalisierungsprävention nicht überschätzt werden kann. Jeder, der heutzutage in wörtlicher Auslegung koran- und sunna-konform zu leben beansprucht, gerät in krisenhafte Widersprüche. Diese kann die

Reformtheologie adressieren, indem sie gewissermaßen auf eine Versöhnung von Islam und Moderne zielt. Im Kern erlaubt sie sich – im Unterschied zur konservativ-orthodoxen Tradition – einen historisierenden und interpretierenden Blick auf Koran und Sunna, deren Texte ihr nicht mehr als unmittelbare und ewig gültige Worte Gottes gelten. Mitunter bezieht sie sich dabei auf die tradierte Unterscheidung zwischen mekkanischen (friedlichen, gewaltlosen) und medinensischen (kriegerischen, gewalttätigen) Phasen der koranischen Überlieferungsgeschichte, um erstere ins Zentrum einer humanistischen Auslegung des Islams zu rücken. Überdies lassen sich in beiden Phasen der Überlieferungsgeschichte juristisch-politische von eher spirituell-verinnerlichten Deutungen des Korans unterscheiden. Bei dieser Unterscheidung besteht der reformtheologische Ansatz darin, die Geltung des Juristisch-Politischen auf die Entstehungs- und Frühzeit des Islams zu beschränken und für eine historische Beurteilung zu öffnen, während die anderen, verinnerlichten Momente das genuin Religiöse, auf das einzelne Individuum Bezogene und insofern Übergeschichtliche des Glaubens ausmachen. Es ist vor diesem Hintergrund aus integrations- und präventionstheoretischer Sicht eher kontraproduktiv, auf die Zusammenarbeit mit Institutionen zu setzen, die einen Zusammenhang zwischen religiöser Überlieferung und gelebtem Islam in Moscheen und Verbänden einerseits, und Radikalisierung andererseits nicht zu sehen vermögen und in dieser Behauptung eine Spaltung der Gesellschaft beklagen; überzeugender wäre ein Ansatz, der auf die Förderung der Herausbildung einer auf Individualisierung und Privatisierung des Glaubens abzielenden Reformtheologie und ihrer gesellschaftlichen Vermittlung setzt.

### **3. Vom Konservatismus zum Fundamentalismus**

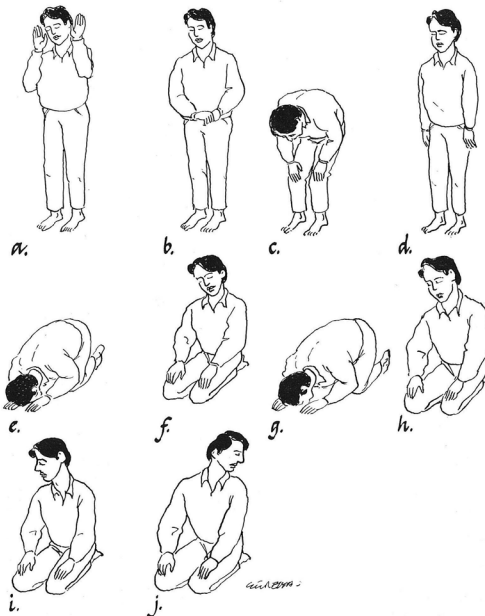
Während eine religionsgeschichtliche Betrachtung zeigt, was eine islamische Reformtheologie zur Aufklärung über die Widersprüche und Fehlschlüsse des religiösen Fundamentalismus und zur Entschärfung lebenspraktischer Konflikte gläubiger Muslime mit ihren Umgebungsgesellschaften beitragen kann, müssen solche eher bildungspädagogischen Anstrengungen ergänzt werden durch sozialpsychologische Analysen. Welche Dispositionen sind es, die Muslime und Musliminnen für die Angebote der Radikalisierung, wie sie von sozialen Medien, aber auch vielen Moscheen und innermuslimischen Communities ausgehen, empfänglich machen? In welchen Aspekten kommt der gelebte Alltagsislam der Tendenz zum Fundamentalismus entgegen, und in welchen nicht? Begünstigen Diskriminierungserfahrungen, die Muslime in westlichen Umgebungsgesellschaften machen, die Tendenz zum Fundamentalismus, oder werden sie – etwa in

der Rede vom „antimuslimischen Rassismus“ – eher ex post in Anspruch genommen, um vorhandene fundamentalistische Sympathien zu rationalisieren?

### 3.1 Glaubenschoreographie, soziale Organisation, Häresie

Eines der bedeutendsten Erschwernisse jeglicher Prävention gegen islamistische Radikalisierung besteht darin, dass einige wesentliche Bestandteile des islamischen Fundamentalismus auch in konservativen Formen des Alltagsislams, selbst wenn diese sich gegen politischen Aktivismus und gar Extremismus sperren, angelegt sind. So spiegelt die nicht nur Speisevorschriften, sondern große Teile des moralischen Urteils strukturierende Einteilung in *haram* und *halal* eine gängige konservative Unterscheidung zwischen ritualfernen und säkularisierten westlichen Sozialräumen und Lebensbereichen einerseits und rituell und religiös bestimmten Sozialsphären andererseits, deren alltagspraktische Geltung die Säkularisierung islamischer Gebräuche und Dogmen erschwert. Verschärft wird diese Entfremdung zwischen konservativem Islam und säkularen westlichen Gesellschaften dadurch, dass nicht wenigen islamischen Predigern und Theologen die westlich-säkularen Bräuche und Kodizes gar nicht als liberal und säkular, sondern als radikal und gesellschaftszerstörerisch gelten. Sie werden nicht als Freiheitsmöglichkeiten, sondern als Gefahren wahrgenommen.

Salah oder Salāt (türkisch und bosnisch: Namaz), das rituelle Gebet, besteht aus einer unterschiedlichen Anzahl von Rak'at. Rak'a, ein Abschnitt im Gebet, besteht aus einer genau definierten Abfolge von präzisen Handlungen. Kleinere Details der Ausführung können je nach Rechtsschule der Person, die sie ausführt, unterschiedlich sein. Die fünf täglichen Gebete sollen sündentilgend wirken.





An diesem Punkt ist die Frage zu stellen, ob Moscheen, die eine wesentliche Bedeutung für die Bewahrung islamischer Bräuche, aber auch für ihre Segregation gegenüber westlichen Umgebungsgesellschaften haben, überhaupt als sakral gelten können, wie z. B. im christlichen Sinne. Sind sie abgezielte sakrale Gegenräume zur bürgerlichen Öffentlichkeit, oder sind sie eher eine eigene Öffentlichkeit des muslimischen Lebens, mit der Tendenz, sich an die Stelle der bürgerlichen zu setzen und gegen diese abzuschotten? Vielleicht ist es sinnvoll, bei der Beantwortung dieser Frage in Machtdimensionen zu denken: Die Moscheen streben danach, dass das säkulare Gemeinwesen keinen Einfluss auf ihr Innenleben nimmt. Umgekehrt ist das nicht der Fall: Ein Anspruch, auf das säkulare Gemeinwesen und die ihm eigene Öffentlichkeit einzuwirken, besteht seitens der Moscheen durchaus. Die profane und säkulare Welt gilt als potentieller Teil des von solchen Moscheegemeinden ausgehenden Islams bzw. soll ein solcher werden, aber der Islam gilt solchen Moscheen nicht als Teil der säkularen, profanen Welt, gegen deren als zerstörerisch wahrgenommenen Einfluss sie vielmehr die Gläubigen schützen bzw. abschotten sollen.

Auch die Sicht auf andere Menschen und andere Gemeinschaften wird nicht erst seitens islamischer Fundamentalisten, sondern in vielen Spielarten des konservativen Islams von rigiden Dichotomien geprägt. Die Trennung und soziale Sonderung der Gläubigen von den Nicht- oder Andersgläubigen, das Verbot, es den als ungläubig Geltenden gleichzutun, ihnen, sei es auch nur im Äußeren, zu gleichen, sie zu Freunden zu nehmen, gilt Anhängern eines konservativen Islams eher als Ausdruck von Frömmigkeit denn von Fundamentalismus. Ein Absolutheitsanspruch ist zwar vielen Religionen eingeschrieben, wird seit dem Prozess der Säkularisierung aber etwa vom Christentum weit stärker als im Islam in seiner Absolutheit zugleich als Privatangelegenheit aufgefasst, die Sache des individuell Gläubigen sei, nach der sich aber dessen Umgebungsgesellschaft nicht notwendig richten, ja vor der sie nicht einmal Respekt haben müsse, sofern sie ihn seinen Glauben nur in Freiheit praktizieren lässt. Die Angst, durch falsche Handlungen dem Urteil der Häresie oder Blasphemie anheimzufallen, wird in konservativen Spielarten des Islams noch verstärkt durch die Verbindung von Gläubigkeit und Frömmigkeit mit der Vorstellung von Reinheit (und von Ungläubigkeit mit Unreinheit). Zentrale Entgegensetzungen und Werturteile, auf die sich islamische Fundamentalisten berufen, sind in konservativen Spielarten des Islams auf diese Weise bereits angelegt, auch wenn sie dort nicht rigide in Erscheinung treten.

Dieser Konnex wird in vielen Moscheen lebensweltlich bekräftigt und verstärkt. Die Art und Weise, wie dort etwa ein Vorbeter aus der Gruppe benannt wird, die Choreo-

graphie der versammelten Gläubigen, die verbreitete Geschlechtersegregation, die Vormacht des Ritus gegenüber der eigenständigen Deutungsleistung des Inhalts, und die Auffassung des Gebets als eher kollektiver denn individueller Akt verstärken Tendenzen der Segregation gegenüber der säkularen Öffentlichkeit und profanen Außenwelt. Es sind vom Vorbeter keine Vorbedingungen zu erfüllen; sobald eine bestimmte Person von den Anwesenden als Vorbeter für das folgende Ritual akzeptiert wird, gelten alle Vorschriften des Gottesdienstes für ihn. Ihm nachzusprechen, gilt sogar dann, wenn er irrt oder Fehler im Gebet macht, als verpflichtend. Die Verantwortung für das Gebet wird somit sozusagen abgetreten, die Unterwerfung und Folgsamkeit erscheinen sogar wichtiger als der formal richtige Gebetsablauf. (Vgl. z. B.: <https://islam.de/55.php>) Die Pflichtgebete strukturieren auch jenseits der Moscheebesuche für den ernsthaft praktizierenden Muslim den ganzen Tag, die weltliche Betätigung etwa durch Erwerbs-, Partnerschafts- und Familienleben soll innerhalb dieses religiös gesetzten Rahmens stattfinden.

Religiöser Fundamentalismus hat die Tendenz, solche sich gegen die säkulare Öffentlichkeit und den profanen bürgerlichen Alltag abschottenden Neigungen zu verstärken und auf eine Weise zu verselbständigen, die ihn wiederum vom religiösen Konservatismus unterscheidet. Islamische Fundamentalisten gehen häufig (und im Unterschied zu Anhängern eines konservativen Islams) keiner geregelten Lohnarbeit (mehr) nach und widmen sich völlig dem Glauben, sofern die wirtschaftliche Existenz minimal abgesichert ist. Dies kann manchmal durch staatliche Zuwendungen und oft durch das Anbieten von religionsspezifischen Dienstleistungen gewährleistet werden, die es erlauben, die Erwerbstätigkeit möglichst vollständig der empfundenen religiösen Berufung unterzuordnen. Manchmal wird durch die Entbindung von unmittelbaren wirtschaftlichen Zwängen die fundamentalistische Orientierung erst virulent. „In Deutschland habe ich erstmals im Leben Zeit gehabt für meine Religion. Ich habe dann Predigten gehört“, gab etwa ein islamistischer Tadschike mittleren Alters an, der angeklagt war, eine inländische terroristische Vereinigung gebildet und Anschläge geplant zu haben. Extremisten gründen Gebetsstätten, generieren darüber Spenden, halten religiösen Unterricht ab und bieten Glaubensreisen an. Das ist lukrativ und erlaubt es mitunter, nicht nur im Glauben zu leben, sondern auch vom Glauben.

Auch wo das Angebot islamistischer Indoktrination solcherart vergleichsweisen ökonomischen Luxus ermöglicht, gehen Radikalisierung und fundamentalistische Abschottung gegen die säkulare Umgebungsgesellschaft fast immer mit der Tendenz einher, deren Unterhaltungs-, Vergnügungs- und Bildungsangebote, die die säkulare Gesell-

schaft bietet, abzulehnen oder nur rein taktisch und nicht zweckfrei in Anspruch zu nehmen. Radikalisierung bedeutet in diesem Sinne, wie sich an zahlreichen **Radikalisierungsbiographien** zeigen lässt, zumeist einen enormen freigewählten Schwund an Kontakten mit einer vielfältigen und lebendigen Außenwelt sowie die Weigerung, sich Wissen anzueignen, das nicht religiösen Zwecken dient, oder sich auf soziale Impulse einzulassen, die nicht ihrerseits die Neigung zur Radikalisierung befeuern. Manche islamische Milieus begünstigen dies auch durch eine Tendenz zum Aberglauben, die religiösen Fundamentalismus vom strikten Konservatismus unterscheidet. Die Vorstellung etwa, man könne vom bösen Blick, der Verwünschung, der Zauberei betroffen sein, ist in fundamentalistisch geprägten Milieus weniger selten als etwa unter Anhängern einer islamischen Orthodoxie, die sich statt auf Volksbräuche auf das Festhalten an Ritualen und an der schriftlichen Überlieferung beruft.

## Fallbeispiele

### Denis Cuspert

Denis Cuspert alias „Deso Dogg“ alias „Abu Malik“ alias „Abu Talha al-Almani“ war ein IS-Terrorist deutscher Staatsangehörigkeit. 1975 geboren als Sohn einer Deutschen und eines Ghanaers, wuchs er in Berlin auf. Zunächst fiel er im kleinkriminellen und im Gang-Milieu auf, wo er szenetypische Straftaten verübte. Er war mit 18 Jahren für 14 Monate in einem Resozialisierungscamp in Namibia, versuchte sich als „Gangsta-Rapper“, wandte sich dann jedoch dem Kampfsport zu. Während eines Gefängnis-aufenthalts konvertierte er zum Islam und hatte nach Erkenntnissen des Berliner Verfassungsschutzes Anfang

2010 Kontakte zur islamitischen Al-Nur-Moschee. Etwa drei Jahre verbrachte er insgesamt in Haft, einmal in einer psychiatrischen Anstalt. Er galt als persönlich einnehmend, insbesondere in seiner Wirkung auf Frauen, und hat mehrere Kinder, davon drei in Deutschland. Nachdem er einige Zeit mit islamistischen Predigern verbrachte, gründete er die mittlerweile verbotene islamistische Organisation „Millatu Ibrahim“, deren Mitglieder sich teilweise zum „Islamischen Staat“ bekannten. Cuspert selber verließ Deutschland im Juni 2012. Er stieg zu einem einflussreichen islamistischen Propagandisten auf, dessen Nasheeds (religiöse Lieder)

weite Verbreitung fanden, erklärte Deutschland zum „legitimen Kriegsgebiet“ des Islamismus und besang das Paradies und den Tod als Märtyrer, den er sich selbst herbeiwünschte. In Videos posierte Cuspert vor Leichenbergen und bekundete die Lust, Menschen mit einem „stumpfen Messer“ zu „schlachten“. ([www.spiegel.de/politik/ausland/is-islamischer-staat-denis-cuspert-deso-dogg-bei-enthaftung-dabei-a-1001006.html](http://www.spiegel.de/politik/ausland/is-islamischer-staat-denis-cuspert-deso-dogg-bei-enthaftung-dabei-a-1001006.html)) Cuspert starb vermutlich im Januar 2018 in Syrien.

### **Maan Dahtal**

Im April 2023 hat der Syrer Maan Dahtal in Duisburg einen Mann getötet und vier weitere zum Teil lebensgefährlich mit Messerstichen verletzt. Die Taten fanden an zwei Orten der Stadt zu unterschiedlichen Zeiten statt. Dahtal war nach Deutschland geflüchtet, weil er sich der syrischen Wehrpflicht entziehen wollte, und kam aus einer von Bekannten und Freunden als wenig religiös beschriebenen Familie. In Deutschland lebte er vor der Tat zuletzt alleine in einer kleinen Wohnung. Ein psychiatrischer Gutachter kam in der Verhandlung zu dem Schluss, dass Dahtal unter keiner psychischen Einschränkung litt, die seine Steuerungsfähigkeit beeinträch-

tigt hätte. Seine Opfer waren Zufallsopfer und allesamt männlich. Dahtal gab vor Gericht die Taten zu, zeigte allerdings keinerlei Reue und betonte, dass er fortfahren wolle, „Ungläubige“ zu töten, weil das Allahs Auftrag sei. In den Zeugenaussagen wurde deutlich, dass er wahllos, aber mit dezidiertem Tötungsabsicht gehandelt und mit dem Messer (20-Zentimeter-Klinge) auf lebenswichtige Regionen am Körper gezielt hatte. Das Eintreffen der Polizei hinderte ihn nach der Zweittat an weiteren Verbrechen, seiner Selbstauskunft zufolge hatte er noch mehr Ungläubige töten wollen. Die Möglichkeit seines eigenen Todes nahm er eigener Aussage nach in Kauf, versuchte diesen aber hinauszuzögern, um so lange wie möglich weitere „Ungläubige“ umzubringen. Die Zeugenaussagen der Opfer hatten bei der Gerichtsverhandlung keinerlei Wirkung auf Dahtal. Die gerichtsmedizinische Begutachtung ergab, dass er sehr viel öfter als von ihm ausgesagt, nämlich 28-mal, mit extremer Wucht das Messer in den Körper des von ihm getöteten Opfers gerammt hatte. An seine weiteren schwerverletzten Opfer, die als Zeugen aussagten, konnte er sich nicht erinnern. Dahtal verbüßt seit Dezember 2023 eine lebenslange Haftstrafe mit Sicherheitsverwahrung.



## Kujtim Fejzulai

Kujtim Fejzulai, der am 2. November 2020 in der Wiener Innenstadt mit einem Sturmgewehr wahllos auf Passanten schoss und dabei vier Menschen tötete und 17 zum Teil schwer verletzte, bevor er von der Polizei erschossen wurde, wurde am 24. Juni 2000 im niederösterreichischen Mödling geboren. Seine Eltern gehörten zur albanischen Minderheit in Mazedonien, weshalb er neben der österreichischen auch die nordmazedonische Staatsbürgerschaft hatte. Er



Inschrift: „In Gedenken an die Opfer des [islamistischen] Terroranschlages vom 2. November 2020“. Gedenkstein am Desider-Friedmann-Platz, Wien

besuchte die Volksschule und Hauptschule in Wien. Zum Zeitpunkt des Anschlags wohnte er dort bei seinen Eltern. Er war seinerzeit einer der rund 90 dem österreichischen Staatsschutz bekannten Islamisten, die von Österreich nach Syrien ausreisen wollten. Im Februar 2020 wurde ihm der Reisepass entzogen; eine im Oktober erfolgte Warnung des Staatsschutzes durch die slowakische Polizei wegen eines Versuchs Fejzulais, Munition zu kaufen, blieb folgenlos. Am 22. August 2018 hatte Fejzulai nach Afghanistan ausreisen wollen, wurde jedoch wegen des fehlenden Visums zurückgewiesen. Am 1. September 2018 reiste er in die Türkei und wollte von dort aus nach Syrien, wurde jedoch von den türkischen Behörden verhaftet und nach Österreich überstellt. Nach Ermittlungen des Staatsschutzes wurde er dort am 25. April 2019 wegen Mitgliedschaft in einer kriminellen Organisation und in einer terroristischen Vereinigung zu 22 Monaten Haft verurteilt. Als junger Erwachsener fiel er unter das Jugendgerichtsgesetz (JGG). Wegen der günstigen Sozialprognose eines Gutachters und seiner Distanzierung vom IS wurde er am 5. Dezember 2019 vorzeitig entlassen, mit der Auflage, am Deradikalisierungsprogramm des

für das österreichische Justizministerium tätigen Wiener Vereins für Deradikalisierung und Prävention (Derad) teilzunehmen.

Die drei Fallbeispiele verdeutlichen gerade in ihrer Unterschiedlichkeit, dass islamistische Radikalisierung ein gradueller Begriff ist und sich die von radikalisierten Tätern begangenen Taten je nach den Bedingungen ihrer Ausführung stark voneinander unterscheiden können. Es gibt in den jeweiligen Täterprofilen Momente von teilweise langfristiger Planung und von Zufall, Charakteristika, die an Affekttaten, aber auch solche, die an akribisch geplante terroristische Verbrechen gemahnen. Auch der Grad der Beeinflussung der islamistischen Täter durch fundamentalistische Indoktrination differiert stark. Obwohl sich fast immer während oder nach solchen Taten die explizite Berufung des Täters auf seine vermeintliche religiöse Mission und auf Allah finden lässt, kann sie in manchen Fällen Ergebnis tatsächlicher langjähriger Radikalisierung in Moscheen oder islamistischen Gruppen sein und in anderen Bestandteil einer individuell ausgebildeten Psychopathologie, die sich eher rhetorisch und rhapsodisch auf den Islam beruft.

Wichtiger als die häufig als Index für den Grad der Radikalisierungsgefahr angemahnte Angabe der „Herkunft“ des Täters scheint die Gemeinsamkeit der Berufung auf die islamistische Ideologie und Handlungspraxis zu sein, welche einflussreicher für das Verhalten der Täter ist als ihr Herkunftsland oder die Prägung durch einen jeweils durchaus verschiedenen regional verankerten Islam. Diese Unterschiedlichkeit der Täterprofile erschwert ebenso die kriminologische und juristische Beurteilung der individuellen Taten wie die Suche nach effektiven Formen der Prävention. Die von vielen islamistischen Tätern nach oder auch schon vor der Tat bekundete Bereitschaft, zum Zweck der Tötung von „Ungläubigen“ und zur Erringung vermeintlichen Märtyrertums das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, kompliziert die Präventionsarbeit zusätzlich, da sie zeigt, dass islamistisch Radikalisierte nicht gänzlich mit den Kriterien instrumenteller Verunft und des Eigeninteresses zu beurteilen sind. Speziell der Fall von Fejzulai zeigt, dass Deradikalisierungsprogramme, vor allem insofern sie sich stark auf Sozialprognosen und Zukunftsabschätzungen verlassen, fehlbar und nicht an sich bereits geeignet sind, die von einem Täter



gegenwärtig und künftig ausgehende Gefahr realistisch einzuschätzen. Daran zeigen sich auch die Grenzen einer Präventionspädagogik, die islamistische Radikalisierung allzu stark an durch die Sozialisation tradierte islamisch-fundamentalistische Inhalte bindet. Wie der Philosoph Jürgen Manemann in seiner Studie *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens* in Rückgriff auf Einsichten des Kulturwissenschaftlers Klaus Theweleit gezeigt hat, eignet der Indoktrinations- und Radikalisierungsdynamik gerade junger islamistischer Straftäter häufig ein Moment der ideologischen Willkür und des Voluntarismus, das es erschwert, diesen Prozess bruchlos auf islamistische Indoktrination zurückzuführen. Der Islamismus fungiert bei Angehörigen dieser Generation, die oft kaum noch einen lebendigen Bezug zur

islamischen Überlieferung haben, eher als eine Art ideologisches Ticket: als bloßer Anlass zum Ausagieren der eigenen Tötungs- und Märtyrerwünsche, die nach einem Ventil suchen, aber nicht als weltanschauliches Gebäude, dessen Bestandteile nach und nach erlernt werden. Dieses Moment der Willkür und der Unvorhersehbarkeit von Zeit und Art der „Entscheidung“ zum Islamismus macht die Präventionsarbeit schwierig. „Helfen würden nur Beziehungen, Liebschaften, gute, tragfähige Gruppen oder Vereine und natürlich ein guter Arbeitsplatz.“ (Theweleit) Konstitutiv für ein erfülltes Leben und somit wichtiger Träger der Präventionsarbeit scheinen neben der ökonomischen Integration auch die Möglichkeit und grundsätzliche Fähigkeit zu sein, Erfahrungen auch außerhalb der religiösen Gemeinschaft zu machen. ■

### 3.2 Die Bedeutung der Prediger

Imame können ohne formale Ausbildung vor andere Gläubige treten und den Gottesdienst leiten. Die Andersartigkeit der sozialen Rollen von Imam und Priester (oder auch Rabbi) wurde lange Zeit nicht hinreichend reflektiert und zugunsten eines vagen Verständnisses von Multireligiosität, dem alle Religionen gleich und gleichgültig sind, ignoriert, obwohl sie gerade für die Radikalisierungsprävention entscheidend ist. In Österreich gab es Ende 2023 mehr als 220 hauptamtliche Imame, jedoch keinen einzigen Absolventen eines österreichischen islamischen Universitätsstudiums. Von auslän-



dischen Organisationen entsendete Imame haben zumeist in der Türkei, in Bosnien oder Ägypten eine entsprechende Ausbildung absolviert. Die religiöse Bildung in Europa wird in der Imam-Ausbildung häufig an Einrichtungen wie dem muslimbrudernahen Institut Européen des Sciences Humaines (IESH) und anderen privaten Hochschulen erworben.

Die Radikalisierung über Soziale Medien, in denen digital agierende Prediger immer stärker den Predigern in Moscheen Konkurrenz machen, ist kein neues Phänomen. Auch früher wurden von Extremisten Fernsehsender gegründet und betrieben, wie etwa von dem indischen ehemaligen Mediziner Zakir Naik, der mit seinen Sendungen auf *Peace TV* Millionen erreichte. Yūsuf al-Qaradāwī, religiöser Anführer der Muslimbruderschaft, hatte ein Millionenpublikum mit seiner Sendung *Die Scharia und das*



Yūsuf al-Qaradāwī 2018

*Leben*, die im katarischen Fernsehsender *Al-Jazeera* ausgestrahlt wurde. Der neue Effekt, den digitale Medien erzeugen, ist die Interaktivität, die Schnelligkeit, die Verfügbarkeit des Angebots, das als gänzlichliches Produkt der säkularen Gesellschaften zwar objektiv in einem Widerspruch zu den verkündeten fundamentalistischen Botschaften und Glaubensbekenntnissen steht, von den Nutzern aber subjektiv nicht als widersprüchlich empfunden wird. Verstärkt wird der Widerspruch dadurch, dass viele „Tiktok-Imame“ auch Auftritte in Moscheevereinen haben. Manche muslimischen Influencer ziehen im realen Leben hunderte, wenn nicht tausende Menschen an, nicht nur in Moscheen, sondern auch in Event-Hallen, Hotels etc., wo sie für öffentliche Auftritte gebucht werden können. Solche Auftritte knüpfen durch die sozialen Foren, die sie schaffen, und durch ihre moscheeähnlichen Strukturen zwar an Auftritte traditioneller Moschee-Prediger an, widersprechen aber zugleich durch die Art und Verwendung der Medien Vorstellungen des traditionellen konservativen Islams.

Deshalb sind diese neuen Formen der Predigt, vor allem wenn sie sich über die ohnehin radikalierungsaffinen digitalen Massenmedien verbreiten, ein Phänomen, das die junge Generation der in den islamischen wie den westlichen Staaten aufgewachsenen Muslime besonders betrifft; Radikalierungsprävention, die auf diese Generation zielt, muss die neue Form fundamentalistischer Radikalisierung in den Blick nehmen, die sich durch solche Kanäle verbreitet. Tatsächlich bilden neuere Erhebungen eine oft als



Rückkehr zur Religion interpretierte Neoreligiosität ab, die mit den Medien und Erziehungsformen der islamischen Orthodoxie und des konservativen Islams nicht mehr viel gemein hat. (Vgl.: [www.arabbarometer.org/2023/03/mena-youth-lead-return-to-religion/](http://www.arabbarometer.org/2023/03/mena-youth-lead-return-to-religion/)) Die jungen Konsumenten der Angebote von „Tiktok-Predigern“ und entsprechenden Youtube-Kanälen sind oft nur rudimentär mit schriftlichen und rituellen Überlieferungen des Islams, mit dem islamischen Kanon und seiner Sprachgestalt vertraut. Diese Doppeldeutigkeit einer ersehnten Rückkehr zu einem als authentisch, aber durch die Moderne korrumpiert verstandenen Islam bei gleichzeitiger Unkenntnis der Pluralität islamischer Tradition oder der langen Tradition der Interpretation und Auslegung charakterisiert wesentlich die gegenwärtigen Formen von Islamismus und islamischem Fundamentalismus.

### 3.3 Intergenerationelle Verschiebungen

Wie empirische Studien zeigen, sind Muslime, die in den 1960ern vor allem als Gastarbeiter nach Österreich und auch nach Deutschland kamen, sowie deren Angehörige gleicher Generation zwar religiöser in ihren Alltagspraktiken als ihre Nachkommen, geben aber an, dass Religion nicht so wichtig für sie sei, wohingegen es sich bei der 2. und 3. Generation dieser Muslime umgekehrt verhält: Die Religion nimmt im Alltag eine weniger wichtige Rolle ein, insofern Rituale weniger streng befolgt werden, gleichzeitig wird von diesen Jüngeren angegeben, dass ihnen die Religion wichtig sei, weit wichtiger, als die 1. Generation angab. Ist die starke Identifizierung mit dem Islam bei dessen gleichzeitig schwindender Bedeutung im Alltag eine Krisenerscheinung des Islams? Hierzu schreibt der tunesisch-französische Psychoanalytiker Fethi Benslama, der die neue Form islamistischer Radikalisierung besonders bei jungen männlichen Muslimen in seinem Buch *Der Übermuslim* untersucht hat: „Die epidemische Ausbreitung ‚islamistischer Radikalisierung‘ ist eine zeitgenössische Form der Begeisterung für die Ideale, die zur muslimischen Welt und ihrer Zivilisationskrise gehört, sich jedoch globalisiert hat“. Benslama stellt eine Beobachtung aus seiner klinischen Praxis an den Beginn des *Übermuslim*: Viele junge Menschen, mit denen er arbeitete, empfanden, dass sie nicht „muslimisch genug“ seien. Dieses Gefühl sei für sie quälend, und sie würden ihm entgegenwirken, indem sie einen umso flammenderen Glauben entwickelten und versuchten, „sich mithilfe einer paradoxen Aufwallung arroganter Unterwürfigkeit, die Respekt und Furcht hervorrufen soll, zu erhöhen.“ Benslama betont die Wichtigkeit der im Hintergrund immer präsenten und in den innermuslimischen Bürgerkriegen seit einem Jahrhundert stets umkämpfte Frage, was es heißt, ein Muslim zu sein. Was Benslama „identitäre Gerechtigkeit“ nennt, beruht auf dem „gekränk-

ten muslimischen Ideal“, dessen geschichtlicher Hintergrund der Zerfall der Kalifate und des Osmanischen Reichs ist, das aber oft mit gegenwärtigen, individuell erlebten Benachteiligungen überlagert wird. Identitär wird dieses Bedürfnis umso mehr, desto mehr denjenigen, die es erfahren, bewusst wird, dass in ihnen und teilweise schon in ihrer Elterngeneration die lebendige Verbindung zu jenem Islam, den sie als authentisch und rein verehren, faktisch abgerissen ist. Teilweise begrüßen sie sogar die Erscheinungsformen solcher Enttraditionalisierung: Sie nutzen wie selbstverständlich und sehr versiert die digitalen Medien sowie Konsum- und Zerstreuungsangebote jener westlichen Gesellschaften, die in den Augen fundamentalistisch Radikalierter zugleich verdammenswert und sündhaft sind.

Gerade aber weil ein Teil in ihnen das von ihnen Verdammte und als unislamisch Verabscheute zugleich begehrt und sie sich dieses Begehrens schämen, müssen die von Benslama als „Übermuslime“ beschriebenen Sozialcharaktere – mehrheitlich junge muslimische Männer, teilweise auch Frauen der jungen Generation, insbesondere wenn sie in westlichen Umgebungsgesellschaften geboren sind – sich in ihrer eher auto-suggestiv als intergenerationell verbürgten muslimischen Identität permanent bestätigen. Weil sie das Muslimsein solcherart überaffirmieren, spricht Benslama vom „Übermuslim“ (*Le surmusulman*). Da sie den Konservatismus von Teilen der Eltern- und Großelterngeneration für obsolet und schwach erachten, gleichzeitig aber diejenigen der Elterngeneration, die sich säkularisiert und gegenüber der Aufnahmegesellschaft geöffnet haben, als korrumpiert schmähen, pochen sie auf konservativ empfundene islamische Normen, die rigider und zugleich moderner sind als der tatsächliche islamische Konservatismus oder die Orthodoxie: Sie verwechseln gleichsam Fundamentalismus mit Konservatismus. Der zeitgenössische Dschihadismus zielt vor diesem Hintergrund darauf, „das Subjekt im gekränkten Ideal aufgehen [...] zu lassen“ – ein schwaches Ich-Ideal soll ein Massenideal anstreben und man wähnt sich im muslimischen Kollektiv stark. Das fehlende Selbstwertgefühl und die reale oder nur empfundene Benachteiligung würden im Dschihadismus anerkannt und in ein Gefühl der Allmacht transformiert. Der Verachtung irdischen Genusses steht dabei die Aussicht gegenüber, im paradiesischen Jenseits einen Genuss frei von jeglichem Verbot (da ohne den als Sitz der Sünde verstandenen Körper, sozusagen gereinigt) erleben zu können. Abgewehrt wird in solcher „übermuslimischer“ Identität nicht nur der Westen (inkarniert in den Vereinigten Staaten und in den Juden), sondern auch der vermeintlich vom Glauben abgefallene und säkularisierte Muslim selbst – der in die westliche Erwerbsgesellschaft erfolgreich integrierte muslimische oder nichtmuslimische Mann ebenso wie die emanzipierte Frau.

## 4. Diskriminierung und Selbsterhöhung

Ein wichtiger Mechanismus bei dieser „übermuslimischen“ identitären Selbstbehauptung, die eine wichtige Triebkraft auf dem Weg islamistischer Radikalisierung zu sein scheint, ist die Umdeutung von Diskriminierungserfahrungen in eine Form der viktimisierenden Selbstüberhöhung. Dabei erfährt man eine paradoxe Genugtuung in der realen oder bloß empfundenen Diskriminierung, weil das eine indirekte Bestätigung der eigenen Identität ist. Das ist einer der Gründe, weshalb empirischen Daten über muslimische Diskriminierungserfahrungen und über deren Bedeutung für die fundamentalistische Radikalisierung eher zu misstrauen ist, sofern die Erhebung lediglich das subjektive Empfinden der diskriminierten Person zum Ausgangspunkt nimmt: Empfundene Diskriminierung, die häufig als Ausweis realer Diskriminierung gewertet wird, spiegelt die innermuslimische Verarbeitung von Marginalisierungs- und Enttäuschungserfahrungen, nicht aber an sich schon das objektive Vorhandensein von Diskriminierung. Zu den fragwürdigen Erklärungen der Radikalisierungstendenzen junger Muslime gehört entsprechend die Vorstellung, es handele sich bei der Radikalisierung um eine Art (realen oder imaginären) Widerstand gegen eine Diskriminierung, welche die Betroffenen oder die Muslime insgesamt durch die sogenannte Mehrheitsgesellschaft erfahren würden. Wenn im Weiteren von Diskriminierung die Rede ist, sind Formen der Benachteiligung gemeint und nicht Körperverletzungsdelikte. Ohne Zweifel dürften die meisten Muslime – wie die Zugehörigen vieler anderer Minderheiten oder Migrantengruppen – typische Diskriminierungserfahrungen gemacht haben und machen: von Beschimpfungen auf der Straße nach dem Motto: „Geh doch dahin, wo du hergekommen bist“, bis zu herablassenden Bemerkungen von Lehrern während der Schulzeit, etwa: „Ich weiß nicht, wie ihr das bei euch macht, bei uns gibt es Regeln und Gesetze“, die dem Angesprochenen zweierlei suggerieren: nicht gesellschaftlich dazuzugehören bzw. eine Zugehörigkeit sich allererst mühsam erkämpfen zu müssen; und unzivilisiert zu sein, mit den Standards der westlichen Gesellschaften weder im Alltag noch im Erwerbsleben mithalten zu können. In Deutschland berichten 77 % der befragten Muslime von Diskriminierungserfahrungen wegen der Ethnie oder Nationalität, während der entsprechende Anteil der Christen (25,4 %) oder Konfessionslosen (24,6 %) erheblich geringer ist. (Wetzels et al. 2023)

### 4.1 Diskriminierung als Gefühl und Begriff

Anders als teilweise unreflektiert verwendete Begriffe wie „antimuslimischer Rassismus“ und „Islamophobie“ suggerieren, sind viele solcher realen Diskriminierungser-

fahrungen allgemeiner, nicht spezifisch sich an Muslimen entzündender Art und ließen sich eher mit den Begriffen der Fremdenfeindlichkeit oder Xenophobie fassen. Bestimmend für das heutige Verständnis von Diskriminierung ist die Definition in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (AEMR) von 1949, nach der Diskriminierung ein Verhalten darstellt, „das auf einer Unterscheidung basiert, die aufgrund natürlicher oder sozialer Kategorien getroffen wird, die weder zu den individuellen Fähigkeiten oder Verdiensten noch zum konkreten Verhalten der individuellen Person in Beziehung stehen.“ Artikel 2, der, zwar nicht in der AEMR, aber in deren Rezeption, mit „Verbot der Diskriminierung“ überschrieben wird, betont, dass jeder Mensch „Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten“ habe, und zwar „ohne irgendeinen Unterschied“. Es „darf kein Unterschied gemacht werden“, der Individuen aufgrund ihrer Stellung innerhalb einer wie auch immer sich zusammensetzenden Gruppe die in der AEMR formulierten Rechte und Freiheiten abspricht. Diskriminierung heißt demzufolge, jemanden von den allgemeinen Menschenrechten auszuschließen. Zu unterscheiden wäre in dem Zusammenhang, ob einzelne Personen auf eine Ungleichbehandlung zielen, also sich diskriminierend gegenüber Mitgliedern einer anderen Gruppe verhalten, oder ob eine ganze Gesellschaft (samt ihres Rechtssystems) es auf Diskriminierung abgesehen hat.

Dass Muslime *als Muslime* Opfer einer verrechtlichten oder de facto systematischen Unterdrückung westlicher Gesellschaften wären, kann einfach zurückgewiesen werden; aber jüngere Kodifizierungen des Diskriminierungsbegriffs kommen dem Bedürfnis entgegen, zu Recht oder Unrecht *gefühlte* Diskriminierungen mit justiziablen realen Diskriminierungen gleichzusetzen. Fragt man nach dem Spezifischen des Ressentiments, dem Muslime sich in westlichen Gesellschaften tatsächlich ausgesetzt sehen können, handelt es sich bei der Diskriminierung weniger um Ausländerhass (davon müssten auch US-Amerikaner, Italiener oder Schweden betroffen sein) als um Fremdenhass oder Xenophobie, insofern nicht schlichtweg das vom Bekannten Abweichende, sondern das „Fremde“ gehasst wird. Dieses „Fremde“ mag sich auf das „fremde“ („orientalische“) Aussehen oder die „fremde“ Religion (Islam) beziehen, das Objekt des Hasses sich durch entsprechende Kleidung oder Symbole bekennen oder der Hassende vom „orientalischen Aussehen“ auf die Religion schließen, wobei in letzterem Fall durchaus auch von Islamfeindschaft gesprochen werden könnte – dies sind Phänomene, die begrifflich scharf von einer rational begründeten Kritik an gewissen Facetten der islamischen Glaubenspraxis zu scheiden wären. Denn die Religionsfreiheit des Westens meint nicht nur die Freiheit *zu* einer Religion, sondern auch die Freiheit *von* Religion. Auch eine Islamkritik, die nach der Vereinbarkeit bestimmter

Praktiken und Weltbilder (insbesondere das Verhältnis zur Gewalt und die Rolle der Frau betreffend) mit den Menschenrechten fragt, ist nicht nur erlaubt, sondern aus präventionstheoretischer Sicht sogar eminent geboten und sollte nicht als Diskriminierung oder gar „Islamophobie“ verurteilt werden – ein Begriff der den Anspruch erhebt, legitime Kritik von unbegründeten Vorurteilen zu unterscheiden, diesen allerdings nicht einlöst: Anstatt der formulierten Kritik rational zu begegnen, wird der Kritiker diffamiert, indem die artikulierte Meinung in die Nähe einer Pathologie gerückt wird. Auch dort, wo die geäußerte Kritik mit Pauschalisierungen oder starken Verallgemeinerungen arbeitet – die oft reale und empirisch nachweisbare Bezugspunkte haben –, handelt es sich nicht um Schemata, die als „Phobie“ bezeichnet werden können.

Der Begriff eines antimuslimischen Rassismus wäre dagegen strikt zurückzuweisen, soll der Begriff des Rassismus seine Trennschärfe bewahren. Rassismus entstammt dem Kontext der systematischen Diskriminierung von Schwarzen und ist in eine Geschichte der christlichen (und mit ähnlichen Konsequenzen auch der muslimischen) Versklavung von Schwarzafrikanern eingelassen, die sich auf der Ebene des Vorurteils zum einen einer Herrschaftsredundanz verdankt: „Weil wir sie beherrschen können, sind wir dazu berufen, sind sie uns von Natur aus unterlegen, beweisen sie gerade durch ihre Unterwerfung ihre Rohheit und Dummheit.“ Zum anderen, damit zusammenhängend, kommt eine Naturalisierung ins Spiel: „Wir sind Zivilisation, sie Natur. Daher stehen sie für einen übermäßigen Sexualtrieb und sind in ihrer Naturverfallenheit unrein und schmutzig.“ Noch nach der Sklaverei bestanden die Rassisten aller Provenienz auf Rassentrennung, um sich durch Kontakt nicht zu verunreinigen. Demgegenüber galten die Muslime den Christen auch über die kriegerischen Auseinandersetzungen der Vergangenheit hinweg eher als Vertreter einer *anderen*, zwar fremden, aber immerhin ähnlichen Zivilisation, die man traditionell entweder achtete oder fürchtete.

#### **4.2 Reale und vorgeschobene Diskriminierung**

Es mag für eine Präventionsarbeit gegen Radikalisierung naheliegen, etwaig vorgebrachte Diskriminierungserfahrungen empathisch und unkritisch zu bestätigen, um die radikalisierten Subjekte entsprechend „abzuholen“, also ihre Gefühle und Erfahrungen ernst zu nehmen. Es empfiehlt sich jedoch, möglichst bald gemeinsam mit den Jugendlichen darauf zu reflektieren, was an diesen Erfahrungen real, was imaginär ist, und was gar den Charakter selbsterfüllender Prophezeiungen aufweist. Lehrer oder Sozialarbeiter sollten sich dessen bewusst sein, dass (wirkliche oder gefühlte) Diskri-

minierungserfahrungen und Radikalisierung auch derart zusammenhängen können, dass Letzteres dem Ersteren vorausgeht, dass bei der begegnenden starren Selbstidentität als Muslim die Tendenz zur Radikalisierung (die Entscheidung zum Opfersein und zum eingebildeten Märtyrertum) am Anfang steht und die Diskriminierung ein Folgephänomen ist, insofern auch reale Vorurteile und Idiosynkrasien gegen Muslime mitunter bereits auf deren reales gesellschaftliches Verhalten reagieren, wonach die aktive Selbstveropferung nicht nur imaginär, sondern realgesellschaftlich die Diskriminierungen erzeugt, die sie sich zur Selbstbestätigung herbeiwünscht.

Denn es ist auffällig, dass die erste Generation von (nicht nur muslimischen) Gastarbeitern zwar in den 1960er Jahren intensivere Erfahrungen mit der Fremdenfeindlichkeit seitens der Mehrheitsgesellschaft gemacht hat als die Jüngeren in den multikulturellen Gesellschaften der Gegenwart, deren Institutionen (nicht zuletzt im Rahmen europäischer Antidiskriminierungsgesetze) kultursensibel und dezidiert antirassistisch agieren, aber trotzdem besser integriert scheint als diese. Grundsätzlich mag misslingende Integration, und in der Folge die durchaus reale marginalisierte soziale Stellung eines Minderheiten-Kollektivs in westlichen Gesellschaften auf den mangelnden Integrationswillen der Mehrheitsgesellschaft zurückzuführen sein. Genauso kann es aber auch an einer Akkulturationsverweigerung der Minderheit liegen oder in einer Mischung aus beidem seine Ursache finden. Wenn eine bestimmte Minderheit (wie die muslimische) jedoch signifikant schlechter in derselben Gesellschaft integriert ist als andere Minderheiten (wie verschiedene asiatische oder die jüdische), dann ist eine spezifische Fremdenfeindlichkeit der Mehrheitsgesellschaft als Ursache jedenfalls nicht der einzige denkbare Grund hierfür. Die Mitglieder eines sozial-religiösen Umfelds, dessen propagierte Tugenden den liberal-bürgerlichen zuwiderlaufen – das z. B. individuelle Bildung weniger schätzt als autoritären Gehorsam –, werden in der bürgerlichen Gesellschaft weniger gut vorankommen. Allzu traditionalistische Auslegungen eines korankonformen Lebens sind mit Erfolg in modernen, traditionsfernen säkularen Gesellschaften weniger kompatibel – wie dieses Faktum zu beurteilen ist, ist eine andere Frage, es hat aber nicht notwendig etwas mit Diskriminierung spezifischer Personengruppen zu tun.

## 5. Moscheen zwischen Radikalisierung und Säkularisierung

Eine Säkularisierung des Islams könnte den beschriebenen Tendenzen der Radikalisierung entgegenarbeiten, vor allem deren psychosozialen Ursachen. Naheliegender könnten Moscheen als „Treffpunkte“ der Muslime ein Hebel hierbei sein, zumal sie sich immer wieder als bevorzugte Foren der Radikalisierung erweisen. Das hat zwar auch mit den Inhalten der Predigten im Ausland ausgebildeter Imame zu tun. Und doch greift die Vorstellung zu kurz, es ausreichen würde, dass der Staat Imame ausbildet, Predigten in deutscher Sprache vorschreibt und auf diese Weise sicherstellt, dass in den Moscheen keine radikalen Inhalte mehr verbreitet würden. Diese Herangehensweise unterschätzt strukturelle Eigenheiten der Moscheen, die Tendenzen der Radikalisierung auch jenseits der gepredigten Inhalte begünstigen.

Die Moschee (*Masdjid*: „Ort der Niederwerfung“) ist – anders als man spontan meinen würde – kein Kirchen vergleichbares sakrales Gebäude der Andacht. Zumindest historisch, in der Geschichte des Islams, hatte sie eine andere Funktion. Insbesondere die repräsentativen Moschee-Prachtbauten dienten vor allem als profane Verwaltungs- und Handelszentren sowie Stätten politischer Erziehung und Bildung durch den jeweiligen Kalifen. „Hier fanden die Sitzungen des Stammesrates statt, und [die Moscheen] waren Versammlungsorte, wenn sich die Männer zu einem Kriegszug aufmachten“, heißt es im *Islamlexikon* Peter Heines; ähnlich hielt nach dem Sturz des Assad-Regimes in Dezember 2024 der Anführer des islamistischen Milizen-Bündnisses Hai'at Taḥrīr aš-Šām eine Siegesrede in der Umayyaden-Moschee.

In islamischen Ländern sind Moscheen zentrale Treffpunkte der Opposition in Krisenzeiten und auch sonst haben sie innenpolitisch große Bedeutung: Eine Form der liturgischen Ansprache, die Chutbah, ist oft eine emotionale und aktuelle Rede, die Diskussionen über das zeitgenössische Glaubensverständnis und die islamische Geschichte mit politischen Fragen verschränkt. Ein gängiger Topos darin ist der ewige Kampf zwischen Gut und Böse, bei dem oft *der Westen*,



Illustration der Umayyaden-Moschee in Damaskus, zwischen 1390 und 1450



insbesondere die Vereinigten Staaten, moralischen und spirituellen Verfall symbolisieren, während der Islam die gerechte Ordnung repräsentiert. Oft wird aus der festgestellten Ungerechtigkeit die Notwendigkeit des Djihad abgeleitet. Eine Analyse ausgewählter Predigten aus Wiener Moscheen konstatiert ein immer wieder ausgeprägt dichotomes Weltbild in Chutbahs, „in dem die Welt in das Richtige, Muslimische auf der einen Seite und das Falsche, Nicht-Muslimische auf der anderen Seite eingeteilt wird. [...] Die Welt wird streng in Muslime und alle anderen Menschen unterteilt.“ (Heinisch, Mehmedi 2017; dies., Peter 2023). Oft werden diese anderen sogar explizit als Feinde bezeichnet und die islamische Gemeinschaft durch Abwertung des Rests der Gesellschaft überhöht.

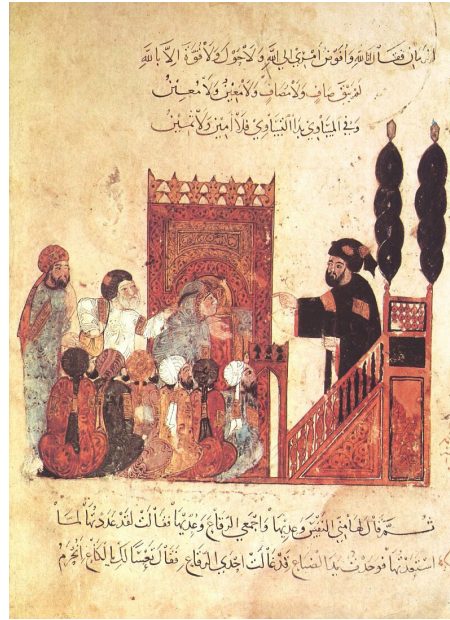


Illustration einer Chutbah in den Makamen al-Hariris, 1237

Doch die innere Geschlossenheit der Glaubensgemeinschaft wird in den Moscheen nicht nur nach außen hin, sondern auch nach innen, durch gemeinsame Gesten der Wohlfahrt und Solidarität, hergestellt. Der von den Moscheen eingetriebene Zakāt, die Sozialabgabe als dritte Grundpflicht der Muslime, dient traditionell sowohl der Armenspeisung als auch der Finanzierung neuer Moscheen. Wenn es die Leistung Mohammeds gewesen ist, die vormals rivalisierenden nomadischen und polytheistischen Stämme zur Umma der Eingottgläubigen verschmolzen zu haben, indem er den Monotheismus und ein verbindliches Gesetz (Scharia) einführte, dann wird die Ge- und Entschlossenheit der solcherart durch Abgrenzung und Zusammenhalt gestifteten Moschee-Gemeinschaft als Einheit von Gebetsraum, ritueller Reinheit, Geschäft und Politik erst im „Multi-funktionshaus“ der Moschee konkret. Ihre religiösen, sozialen, rituellen und politischen Funktionen stehen nicht nebeneinander, sondern sind ineinander verflochten und konstituieren die Moschee erst dadurch in ihrer Spezifik.

Zugleich symbolisierten nicht nur historisch schon immer Anzahl und Größe der Moscheen die gesellschaftliche Stellung des Islams, ihre politische Bedeutung ist somit nicht nur eine innen-, sondern auch gleichsam außenpolitische. So wurde in Folge der Eroberung des zuvor christlichen Konstantinopel 1453 durch Fatih Sultan Mehmet



der Umbau der von Kaiser Konstantin erbauten Kirche Hagia Sophia in eine Moschee zum Symbol des damals wichtigen Triumphes über das Christentum; die Benennung einiger Moscheen im deutschsprachigen Raum nach dem damaligen Sultan erinnert an diesen historischen Antagonismus und setzt ihn so – gewollt oder ungewollt – fort. Auch die Wiedereröffnung der Hagia Sophia oder Ayasofya für muslimische Gebete im Jahr 2021, erfüllte eine innen- wie außenpolitische Funktion. Ähnlich politisch, obwohl mit dem Akzent auf interreligiöse Verständigung, wirkt die Gründung des *Abrahamic Family House* in Abu Dhabi, der Hauptstadt der Vereinigten Arabischen Emirate, 2019. Hier stehen auf demselben Platz eine Moschee, eine Kirche und eine Synagoge, die alle in Form und Größe identisch sind. Ideeller Vorläufer des Projekts soll ein vom damaligen ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat geplantes multikonfessionelles Gebäude gewesen sein, das am Fuße des Berges Sinai errichtet werden sollte, in einem Tal, in dem sich das 1.400 Jahre alte Katharinenkloster befindet, und das Bedeutung für alle drei großen Religionen im Nahen Osten hat. Nach seiner Ermordung 1981 konnte dieses nicht mehr realisiert werden.



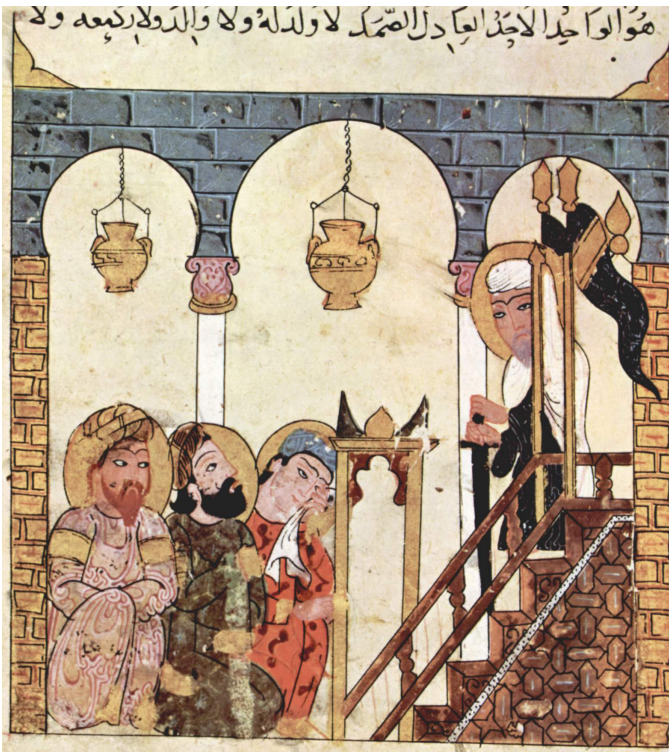
Suppenküche der Winterhilfe Schweiz, Photo aus 1930er oder 1940er Jahren

Die Agitation radikaler Prediger knüpft an diesen komplexen Status der Moschee als „Multifunktionshaus“ an. Sie wäre nicht in der Weise, wie sie stattfindet, möglich, wenn die Moscheen sich wie Gotteshäuser darauf beschränken würden, privilegierte sakrale Orte der Ausübung individueller Glaubenspraxis zu sein: Sie wollen mehr als das und auch mehr als ein sakraler Ort sein, nämlich ein sozialer Ort, an dem nicht nur ein wichtiger Teil des individuellen Lebens von Muslimen stattfindet, sondern der gewissermaßen im Kern das gesamte Leben frommer Muslime enthält und verdoppelt. In diesem Sinne sind Moscheen tendenziell exterritorial, weil sie beanspruchen, „die Gesellschaft“ im Kleinen zu sein. Dies aber widerspricht dem Begriff des sakralen Ortes, der ein dem Heiligen geweihter und von der Gesamtgesellschaft, die ihn umschließt, abgesonderter Ort ist: Sakralität drückt zwar einen absoluten Wahrheitsanspruch aus, bedeutet aber zugleich Selbstbeschränkung. Der sakrale Ort ist sakral nur durch seine Abgrenzung vom ihn umgebenden Profanen. Ein wichtiger Beitrag der Moscheen gegen Radikalisierungstendenzen bestände darin, sich als abgegrenzter Teil einer profanen, säkularisierten Gesellschaft, nicht als deren ganzheitlicher Konterpart zu begreifen.



Modell des *Abrahamic Family House* genannten Projekts und der drei Hauptgebäude

Es ginge also weniger um die Aufgabe einer selbstbewussten Säkularisierung der Imame, indem der Staat deren Ausbildung und Auswahl stärker regulieren würde. Die größere Herausforderung bestünde in einer Säkularisierung der Moschee selbst, eine Umstrukturierung ihrer Funktionsweise, ihres Selbstverständnisses. Gleichzeitig wäre zu registrieren, dass sich mit radikalen Predigten auf TikTok und anderen sozialen Medien längst ein in seiner Bedeutung stetig anwachsendes Konkurrenzphänomen zu den Moscheen herausgebildet hat. Sie sind einerseits gerade für junge Leute attraktiver als die Moschee, weil sie es erlauben, mit der Moschee verbundene Aktivitäten und Belehrungen zu Hause und gleichzeitig durch Nutzung trendiger Medien zu empfangen; andererseits begünstigen sie den Verzicht auf spontane Sozialkontakte, wie sie in der Moschee als „ganzem“ Ort immerhin noch möglich sind. Unter diesem Aspekt wäre zu fragen, inwiefern die neuen Medien auch bestimmte früher an die Moscheen gebundene Formen der Radikalisierung transformieren oder teilweise auch zum Verschwinden bringen und durch andere Formen ersetzen, und welche zusätzlichen Probleme für die Radikalisierungsbekämpfung aus diesem Wandel entstehen.



*Abū Zayd predigt in der  
Moschee von Samarkand,  
ca. 1300*



## 6. Erziehung, Schule und Elternhaus

Welchen Beitrag Familie, Erziehung und Schule zur oder gegen die Radikalisierung junger Muslime und Musliminnen leisten können, lässt sich erst vor dem Hintergrund der Würdigung der enormen sozialen Bedeutung der Moscheen und der sozialen Medien als eine Art delokalisierte, häuslich konsumierbare Ersatz-Moscheen beurteilen. So wie Moscheen „ganze“ Orte sind, die nicht nur einen Teilbereich des ausdifferenzierten und individualisierten Lebens abbilden, und gerade deshalb im Sinne des Kampfes gegen Radikalisierung angehalten werden müssen, sich zu beschränken und auf die ihnen in einer säkularisierten Gesellschaft zukommende Funktion zu konzentrieren, so müssen Schulen und Erziehungseinrichtungen gegenüber muslimischen Familien, aber auch gegen die Heranwachsenden und ihre Medienkonsumgewohnheiten auf die ihnen im bürgerlichen Staat arbeitsteilig zukommende Autorität bestehen. Schulen und Erziehungseinrichtungen sind für Kinder und Jugendliche wichtig als Gegenpart zum Elternhaus, als Sphäre, in der die Zöglinge unabhängig von der Familie und in Abwesenheit von den Familienangehörigen Dinge von öffentlichem wie auch privatem Belang auf andere Weise thematisieren können als im Elternhaus. Eine andere Instanz neben Erziehern und Lehrern, die eine ähnliche Funktion erfüllen kann, wären Sozialhelfer und -pädagogen, die die Kinder eine Zeit lang begleiten, zu ihnen ein Vertrauensverhältnis aufbauen und an die sich Kinder und Jugendliche sowohl bei familiären wie bei schulischen Problemen wenden können. Sie wären im Kampf gegen Radikalisierungstendenzen wichtigere Akteure als etwa die Anbieter von Demokratiekursen, konfessionsgebundene Angebote und dergleichen, weil sie Kinder und Jugendliche längerfristig begleiten und zu gleichberechtigten Ansprechpartnern neben Erziehern, Lehrern und Familienmitgliedern werden können. Dafür müssen sie allerdings ihre individuelle Autorität und Sachkompetenz gegebenenfalls gegen die Eltern geltend machen und durchsetzen können. Hierfür braucht es von der sozialen Arbeit und der Sozialpädagogik eigens für diesen Zweck entwickelte Konzepte, die die pädagogischen und praktischen Herausforderungen einer solche Aufgabe adäquat reflektieren.

Um die Bedeutung von Schule und Elternhaus bei der Radikalisierungsprävention einzuschätzen, ist es außerdem wichtig, sich ein Bild von der je spezifischen Dynamik zwischen diesen Sphären zu verschaffen. So ist es möglich, dass Jugendliche sich nicht durch familiären Einfluss, sondern *gegen* die Eltern radikalieren, deren religiöser Konservatismus oder auch ihr Arrangement mit den Normen der säkularisierten Aufnahmegesellschaft unbefriedigend erscheint. Dieses Phänomen der islamistischen Radikalisierung als Versuch einer Überbietung der Elterngeneration oder der symboli-

schen Rache an ihr wird seit einiger Zeit auch psychoanalytisch untersucht (Benslama: *Der Übermuslim*). Umgekehrt kann Radikalisierung auch eine Abwehrreaktion gegen säkulare oder andere „westliche“ Einflüsse in Schulen und Bildungseinrichtungen sein, denen durch aggressive Rückkehr zu vermeintlich stabileren islamischen Dogmen begegnet wird. Welche dieser Tendenzen gegenwärtig überwiegen und wie ihnen jeweils zu begegnen ist, wäre unter Rekurs auf sozialwissenschaftliche Untersuchungen zu beantworten.

Insgesamt dürfte die Schule – als erster Ort der Sozialisation außerhalb der Familie und somit Exponent der säkularen multikonfessionellen Gesellschaft – der zentrale Ort für eine potentiell erfolgreiche Prävention im Sinne einer Deradikalisierung sein. Schlicht und ergreifend, weil dies bei Schulpflicht und Koedukation große indirekt erzwungene Zeiträume schafft, in denen sich heranwachsende Muslime mit den „Werten“ dieser Gesellschaft gedanklich und lebensweltlich beschäftigen müssten. Dass man in Ballungsräumen die Entstehung von Schulen und Schulklassen mit starken muslimischen Mehrheiten zugelassen hat, die man zum Teil nicht mal beim Spracherwerb und einer grundlegenden Alphabetisierung adäquat unterstützen kann – die Fortsetzung von Parallelgesellschaften in Erziehungsinstitutionen –, wird die besten Ideen letztlich vor kaum lösbare Herausforderungen stellen.

## 7. Empfehlungen, Forderungen

- Mittelfristig notwendig, gerade zwecks Erhalts von deren lebendiger sozialer Funktion, ist die Stärkung vorhandener Ansätze der Selbstsäkularisierung von Moscheen; eine stärkere Konzentration der Moscheen auf ihre religiösen und spirituellen Kernaufgaben könnte das Risiko politischer und ideologischer Instrumentalisierung verringern. Moscheegemeinden sollten verstärkt Anreize erhalten, sich auf die religiöse Praxis und spirituelle Bildung zu fokussieren und politische oder ideologische Agenden zu vermeiden. Maßnahmen wie eine stärkere Kontrolle über die Finanzierung und die Einführung transparenter Strukturen könnten dazu beitragen, das Vertrauen in Moscheen als Orte des Glaubens zu festigen und zugleich ihre Gemeinschaftsfunktion zu stärken.
- Eine zeitgemäße Imam-Ausbildung sollte neben aktuellen gesellschaftlichen auch eine historische Auseinandersetzung mit den Widersprüchlichkeiten der Geschichte des Islams und ihrer politischen Konsequenzen in der Neuzeit verstärkt in den Fokus rücken. Imame, die sich so fundiert mit den sozialen Herausforderungen

der Muslime in Europa auseinandersetzen und mit den Normen einer pluralistischen Gesellschaft vertraut sind, können als integrative Vorbilder wirken und das Gemeindeleben entsprechend prägen. Ein solcher Ausbildungsansatz würde dazu beitragen, dass Moscheen vermehrt als verlässliche und konstruktive Partner im gesellschaftlichen Dialog agieren können und der interreligiöse Dialog seinem Begriff gerecht wird. Dabei wird man dezidiert solche Ansätze privilegieren müssen, die für eine konsequente Historisierung der politisch-juristischen Dimensionen des klassischen Islams und für eine Stärkung der theologischen Diskussion von Glaubensinhalten und rituellen Praktiken stehen.

- Säkularisierung als Voraussetzung von Integration bedeutet nicht nur das Auswendiglernen und Hinnehmen demokratischer „Standards“, sondern die Möglichkeit, säkulare, von religiösen, aber auch familiären Einflüssen freie Räume aus eigenen Stücken aufsuchen und die dort gemachten Erfahrungen mit anderen vergleichen zu können: z. B. die Erfahrungen in einer Moschee mit denen in einer säkularen Jugendeinrichtung. Solche Möglichkeiten müssen im Sinne der Radikalisierungsprävention gefördert und gegebenenfalls finanziell unterstützt werden; auch darf Sozial- und Jugendarbeit nicht konfessionsgebundenen/religiösen Trägern überlassen werden. Vielmehr sollen Fälle „konfrontativer Religionsbekundung“ (<https://www.cicero.de/innenpolitik/islam-und-unterricht-konfrontative-religionsbekundung-schule-islamismus-antisemitismus>), die sich immer auch gegen muslimische Kinder richten, ernst genommen, erfasst und analysiert werden. Es reicht nicht, einem solchen Phänomen durch einmalige Autorität seitens der Schule zu begegnen; es braucht die Berücksichtigung der Rolle der Eltern und ihre Inpflichtnahme bei der Herbeiführung der erwünschten Änderung.
- Bildungseinrichtungen sollten gezielte Programme entwickeln, die demokratische Werte und Normen nicht nur gegenüber, sondern auch seitens von Muslimen und Musliminnen fördern. Diese Programme sollten nicht nur den Unterricht betreffen, sondern vor allem auch die die Konfliktfähigkeit der Lehrkräfte stärken. Fortbildungen für Lehrer und Sozialpädagogen sind wichtig, damit sie Radikalisierungstendenzen frühzeitig erkennen und den Schülern alternative Perspektiven bieten können, die Toleranz und Offenheit fördern.

All die bisher vorgeschlagenen Maßnahmen und Orientierungen für eine erfolgreiche Integrations- und Präventionsarbeit gegen Radikalisierung sind in der Praxis mit zwei Herausforderungen konfrontiert, die, gerade sofern sie sich von Einzelnen nicht lösen lassen, zumindest ein gewisses Problembewusstsein voraussetzen und Bestandteil des Reflexionshorizonts von Imamen, Lehrern, Sozialarbeitern sein sollten.

1. Sind Heranwachsende aus sehr traditionellen islamischen Milieus in sozialen Räumen wie Schulen und anderen Einrichtungen zahlenmäßig in einer deutlichen Minderheit, entsteht ein gewisser unpersönlicher, das heißt von keiner Autoritätsperson ausgeübter Druck, sich mit der Kultur der Umgebungsgesellschaft auseinanderzusetzen. Der Tendenz nach ist das eine integrations- und präventionsförderliche Ausgangsvoraussetzung. Das Umgekehrte gilt, wenn die entsprechenden Heranwachsenden in der Mehrzahl sind. Sie haben es leichter, unter sich zu bleiben. Die Forderung, sich mit Unbekanntem auseinanderzusetzen, kommt von außen und oben, kann als Zwang erlebt und umso entschiedener abgelehnt werden. Das sind freilich gesamtgesellschaftliche Fragen, die der einzelne Imam, Lehrer oder Pädagoge nicht in der Hand hat.
2. In der Auseinandersetzung mit Eltern sollten sich Lehrer und Pädagogen bewusst sein, dass nicht alle Eltern gleich sind – und man es daher liberalen und traditionellen Haushalten nicht gleichermaßen Recht machen kann. Dies ist im Rahmen von Integrations- und Präventionsbemühungen bedeutsam, weil allzu große Zugeständnisse an orthodox-konservative Eltern die Stellung liberaler Muslime in der islamischen Community (zumal, wenn zahlenmäßig in der Minderheit) schwächen – und so alle Säkularisierungsvorhaben unterlaufen würden. Ein prägnantes Beispiel auf dem Feld der Geschlechterverhältnisse ist das Prinzip der Koedukation, der geschlechterübergreifende Sport- und Schwimmunterricht sowie die Klassenfahrten. Hier wäre der Versuch zu unternehmen, es auf Basis der Schulpflicht traditionellen Eltern zu erschweren, Mädchen von den entsprechenden Veranstaltungen abzumelden. Die Schule und die Lehrer würden so zu Verbündeten unterstützungswürdiger Schülerinnen sowie der liberalen Eltern. Es ginge hierbei um eine strikte Stärkung der Lehrerautonomie gegen übergriffige Eltern und Familienangehörige.

Zusammengefasst zielen diese Handlungsempfehlungen darauf ab, präventiv gegen Radikalisierung vorzugehen, Moscheen als integrative Orte zu stärken und Jugendlichen alternative Perspektiven für ein selbstbestimmtes Leben zu eröffnen. Letztendlich wird dadurch eine Gesellschaft gefördert, die in ihrer Vielfalt vereint ist und allen ihren Mitgliedern Raum für individuelle Entwicklung bietet, für die also Pluralismus keine bloße Ausrede für die Duldung oder gar Begünstigung antiuniversalistischer Tendenzen ist. Jeglicher Fundamentalismus und jegliche Radikalisierung gehen mit der Feindseligkeit gegen den Universalismus einher; seine Verteidigung ist daher das beste Mittel gegen Radikalisierung und Diskriminierung gleichermaßen.



## Literaturverzeichnis

Afsah, Ebrahim: Opfermythen und Gewaltbereitschaft. Religiöser Machtanspruch als ideelle Herausforderung. In: Berchtold, Johannes, Frank, Johann (Hg.): Ethos der Macht, Wien: Bundesministerium der Verteidigung, 2025 (i. E.), verfügbar unter: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=4909530](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4909530)

Brettfeld, Katrin; Wetzels Peter: Junge Muslime in Deutschland. Eine kriminologische Analyse zur Alltagsrelevanz von Religion und Zusammenhängen von individueller Religiosität mit Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln. In: Bundesministerium des Innern (Hg.): Islamismus. Texte zur inneren Sicherheit, 2. Aufl., Berlin 2004

Brettfeld, Katrin, Wetzels, Peter: Muslime in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt – Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen, Hamburg 2007

Brettfeld, Katrin, Wetzels, Peter, Farren, Diego, Fischer, Jannik M.K., Endtricht, Rebecca und Kleinschnittger, Janosch: Demokratiedistanz, extremismusaffine Einstellungen, Akzeptanz politisch motivierter Gewalt sowie Intoleranz gegenüber Minderheiten und Fremdgruppen bei Jugendlichen und Heranwachsenden in Deutschland 2022. Deskriptive Grundauswertungen der repräsentativen Bevölkerungsbefragung „Junge Menschen in Deutschland 2022“, Hamburg 2023

Dashti, Ali: 23 Jahre. Die Karriere des Propheten Mohammed [1973], Aschaffenburg 1997

Diner, Dan: Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin 2007

Feagin, Joe R., Eckberg, Douglas Lee: „Discrimination: Motivation, Action, Effects, and Context“. In: Annual Review of Sociology 6, Nr. 1, 1980

Heine, Peter: Terror im Namen Allahs. Extremistische Kräfte im Islam, Freiburg 2001

Heinisch, Heiko, Mehmedi, Imet, Peter, Zoltan: Moscheen in Wien: Was hat sich seit der Veröffentlichung der Studie „Die Rolle der Moschee im Integrationsprozess“ im Herbst 2017 verändert?. ÖIF-Forschungsbericht, Wien 2023

Heinisch, Heiko, Mehmedi, Imet: Die Rolle der Moschee im Integrationsprozess. ÖIF-Forschungsbericht, Wien 2017

Krauss, Hartmut: Faschismus und Fundamentalismus. Varianten totalitärer Bewegung im Spannungsfeld zwischen prämoderner Herrschaftskultur und kapitalistischer Moderne, Osnabrück 2003

Krauss, Hartmut: Islam, Islamismus, muslimische Gegengesellschaft. Eine kritische Bestandsaufnahme, Osnabrück 2008

Lewis, Bernard: Die Araber [1958], München 2003

Lewis, Bernard: Die politische Sprache des Islam [1988], Berlin 1991

Lohlker, Rüdiger: Djihadismus. Materialien, Wien 2009

Manemann, Jürgen: Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?, Bielefeld 2015

Manji, Irshad: Der Aufbruch. Plädoyer für einen aufgeklärten Islam, München 2005

Markefka, Manfred: Vorurteile – Minderheiten – Diskriminierung, Neuwied 1995

Pfahl-Traughber, Armin: Islamfeindlichkeit, Islamophobie, Islamkritik – ein Wegweiser durch den Begriffsdschungel. Bundeszentrale für politische Bildung, 2019

Rodinson, Maxime: Islam und Kapitalismus, Frankfurt am Main 1986

Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009

Scheit, Gerhard: Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt, Freiburg 2004

Theweleit, Klaus: Das Lachen der Täter. Breivik u. a. Psychogramm der Tötungslust, St. Pölten 2015

Tibi, Bassam: Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus, München 2001

## Bildnachweise

Medial verbreitetes Photo von Hanns Martin Schleyer, dpa

Govardhan, *Eine Unterhaltung unter muslimischen Weisen*, ca. 1630. Gemeinfrei, verfügbar auf Wikimedia Commons

Manuskript der *al-Fatawa al-'Alamgiriyyah*, British Library Blog, CC0, Wikimedia Commons

,Abd Allah ibn Shaykh Murshid al-Katib, *Sa'di und ein Derwisch lassen ihren Streit vor einem Richter beilegen*, 16. Jhd. CC BY-SA 3.0, Wikimedia Commons

Das Kalifat um 750. Bild aus: Sheperd, William R.: *Historical Atlas*. New York: Henry Holt and Company, 1911. Gemeinfrei, Wikimedia Commons

Sureyya Aydin, Zeichnung der Abfolge der Gebetsabschnitte, erstmals veröffentlicht im Lehrbuch *Inn i det ukjente des Norwegischen Rundfunks*, 1992

Gedenkstein am Desider-Friedmann-Platz, Wien. Photo: C.Stadler/Bwag, CC BY-SA 4.0

Photo von Yūsuf al-Qaradāwī, verfügbar auf Wikimedia Commons, Urheber: Ebong abd, CC BY-SA 4.0

Illustration der Umayyaden-Moschee in Damaskus. Erstellt zwischen 1390 und 1450. Seite aus dem *Kitab al-bulhan* oder *Buch der Wunder*, das in der Bodleian Library (Hauptbibliothek der Universität Oxford) aufbewahrt wird. Signatur: MS. Bodl. Or. 133.

Yahya ibn Mahmud al-Wasiti, Illustration einer Chutba in den Makamen al-Harīrīs. Gemeinfrei, verfügbar auf Wikimedia Commons. Die Makame ist eine Gattung der arabischen Literatur.

Photo der Suppenküche der Winterhilfe Schweiz. LillyCH, CC BY-SA 3.0, Wikimedia Commons

Modell des *Abrahamic Family House* genannten Projekts und der drei Hauptgebäude. Botschaft der Vereinigten Staaten in Jerusalem, CC BY 2.0, Wikimedia Commons

Syrischer Maler um 1300, *Abū Zayd predigt in der Moschee von Samarkand*, Buchmalerei (ca. 1300) aus den Makamen al-Harīrīs. British Library, Gemeinfrei, Wikimedia Commons



