

Teil des Problems oder Teil der Lösung?

Muslimische Praxiserfahrungen in der Islamismusprävention

Einleitung

Wir haben uns zum Ziel gesetzt, den vorliegenden Sammelband um rassistuskritische Perspektiven aus einem konkreten pädagogischen Handlungsfeld heraus zu bereichern. Unsere Perspektive ist aufgrund von persönlicher Betroffenheit und beruflicher Tätigkeit untrennbar mit dem Sicherheitsdiskurs um Muslim*innen und dem Präventionsdiskurs selbst verbunden, wie im Folgenden dargestellt werden wird. Unsere gesammelte Arbeits- und Praxiserfahrung in insgesamt vier verschiedenen Modellprojekten bei zwei unterschiedlichen muslimischen Trägern ist für den Diskurs von Bedeutung und solche Perspektiven erfahren oft aufgrund der Unterrepräsentation muslimischer Träger zu wenig Aufmerksamkeit. Mit dem vorliegenden Beitrag möchten wir die vielen positiven Entwicklungen der letzten Jahre, insbesondere die gewachsene Sensibilität für antimuslimischen Rassismus, keineswegs in Abrede stellen.

Wir haben uns dazu entschieden, ausgehend von unserer Arbeitserfahrung zu versuchen, die Probleme der muslimischen Gemeinschaft – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – aus einer genuin muslimischen Perspektive darzustellen.

Während des Entstehungsprozesses des Beitrags haben wir uns – als Folge unserer eigenen Selbstführungsmechanismen¹ – oft die Frage gestellt, ob wir oder unser Projekt samt seinem Träger nicht mit »den falschen« Personen, Institutionen, Gruppierungen oder dergleichen in Verbindung gebracht werden könnten, wenn wir bestimmte Aussagen tätigen, Sachverhalte oder Personen loben oder kritisieren. Stichwort: Kontaktschuld. An mancher Stelle hatten wir die Sorge, uns für Positionen oder Aussagen rechtfertigen zu müssen, die eigentlich nur im Rahmen von antimuslimischem Rassismus problematisiert werden. Teilweise hatten wir im Schreib-

prozess die Befürchtung, dass unsere Aussagen als Teil einer Verschwörung von Muslim*innen gedeutet werden könnten, die es sich zum Ziel gemacht haben, die freiheitlich-demokratische Grundordnung auszuhöhlen, ganz im Sinne der Verschwörungserzählung des »politischen Islams«² oder des Narrativs des »legalistischen Islamismus«³.

Mit diesen Begriffen werden im Diskurs allgemein Muslim*innen bezeichnet, die zwar rechtstreu handeln und sich nichts zu Schulden kommen lassen, allerdings im Verborgenen eigene, dem Staat und der freien Gesellschaft zuwiderlaufende Ziele verfolgen. Dass man sich dieses Vorwurfs aus Machtlosigkeit in einem rassistischen Diskurs als rechtstreu*r Muslim*in nicht entledigen und der Vorwurf im Prinzip jede*n muslimische*n Akteur*in treffen kann, sind unangenehme Realitäten.

Ob es notwendig war, uns für den vorliegenden Beitrag die dargestellten Fragen zu stellen, wird sich nur in Teilen herausstellen können, da wir uns an einigen Stellen dafür entschieden haben, den sicheren Weg zu gehen. Wir haben uns damit sozusagen dem Rassismus unterworfen. Leider lässt die Realität des antimuslimischen Rassismus und unsere Verantwortung uns selbst, unserem Projekt und dem Projektträger gegenüber anderes nicht zu, auch nicht im Rahmen einer Publikation wie dieser. Damit ist dieser Beitrag in Teilen gewissermaßen eine Manifestation dessen, was er zu beschreiben versucht. Das sollte nicht verwundern, da hinlänglich bekannt ist, dass Rassismus im Sprechen über ihn reproduziert wird.

Der erste Teil des vorliegenden Beitrags handelt von den praktischen Herausforderungen der Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen muslimischen Glaubens und ihren Lebenswelten und zeigt schlaglichtartig wiederkehrende Missstände auf. Dabei gehen wir unter anderen den Fragen nach, wie sich intersektionale Rassismuserfahrungen weiblich und männlich gelesener junger Muslime voneinander unterscheiden, welche Rolle die Problematisierung muslimischer Identitäten spielt und wie antimuslimischer Rassismus die Erfahrbarmachung demokratischer Werte und die positive Identifikation mit diesen erschwert.

Wir stellten dabei fest, wie sehr in Deutschland aufgewachsene und sozialisierte Jugendliche und junge Erwachsene die essentialistische Homogenisierung »der« Muslim*innen, des »muslimischen Mannes« und der »muslimischen Frau« samt der mit diesen Konstrukten verbundenen Vorverurteilungen und Zuschreibungen internalisiert haben. Dass junge Muslim*innen in ihren lebensweltlichen Kontexten immer wieder essentialistische Homogenisierung erfahren und ihr Verhalten meist allein auf ihre problematisierte muslimische, ggf. auch migrantische bzw. migrantiserte Identität zurückgeführt wird, muss gerade im Rahmen der Prä-

ventionsarbeit als zu beanstandendes Problem konstatiert werden. Liberalismus, Demokratie, Freiheit und andere »gute« Dinge auf der einen und »den« Islam auf der anderen Seite als antagonistisch gegenüberzustellen und eine vermeintlich geglückte Vereinbarung von (ungelebter) Religiosität und ebendiesen Werten als besonders positiv hervorzuheben, in dem Glauben, man täte den Jugendlichen damit etwas Gutes, sehen wir ebenso als Teil des Problems.

Der zweite Teil des Beitrags widmet sich unserer Selbst- und Fremdwahrnehmung im Kontext des Modellprojekts und als Akteur*innen im Arbeitsfeld der Islamismusprävention. Wir zeigen hier, dass die Vorverurteilung der Präventionslogik uns als Akteur*innen miteinschließt und dass dies Auswirkungen auf die Wahrnehmung unserer Personen in Fachgesprächen und anderen Veranstaltungen hat. Die Ungleichbehandlung, die wir als muslimische Akteur*innen erleben, und das uns entgegengebrachte Misstrauen lassen den Rückschluss zu, dass die rassistische Verschwörungserzählung um den Begriff des »politischen Islams« bereits ein integraler Bestandteil der Wahrnehmung von Muslim*innen geworden ist.

Wir argumentieren zudem, dass wir als potenziell rassifizierte Menschen als weniger objektiv in unserem Analysieren und Sprechen über Rassismus wahrgenommen werden, was jedoch die Verwicklung aller Menschen, die in Gesellschaften mit strukturellem Rassismus leben, unbeachtet lässt. In der Konsequenz müsste man also entweder allen Menschen ihre Objektivität absprechen oder aber erst recht nichtbetroffenen Akteur*innen, da das Bewusstsein über antimuslimischen Rassismus in ihrem Arbeitsfeld nur teilweise vorhanden ist.

Im dritten und letzten Teil des Beitrags möchten wir ausgehend von den skizzierten Sachverhalten anhand der Reflexion von Kernelementen unserer eigenen Projektarbeit Entwicklungen, Anregungen und Hinweise für die Praxis bieten.

Jugendliche und junge Erwachsene muslimischen Glaubens in rassistischen Diskursen

Wir arbeiten mehrheitlich seit über einer halben Dekade in langfristiger Beziehungsarbeit mit Gruppen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen in muslimischer Trägerschaft zum Thema Islamismusprävention. Wenngleich sich im Zeitraum von 2017 bis 2022 im gesamten Diskursfeld zahlreiche positive Entwicklungen ergeben haben, das Arbeitsfeld selbst immer vielfältiger, reflektierter und professioneller zu werden scheint und das

gesellschaftliche Klima natürlich abhängig von Weltgeschehen und Tagespolitik ist, sind die meisten Herausforderungen und Missstände in der praktischen Arbeit dennoch grundsätzlich gleichgeblieben. Im Folgenden sollen wiederkehrende Herausforderungen unserer praktischen Arbeit in Bezug auf den Umgang mit muslimischen Jugendlichen ohne Anspruch auf Vollständigkeit aufgezeigt werden. Die Anordnung und/oder wortreichere Ausformulierung einzelner Punkte stellt prinzipiell keine Gewichtung unsererseits dar.

Besonders bezeichnend und auffällig ist unserer Ansicht nach eine konstante und repetitive, lediglich in Form und Ausmaß variierende, Problematisierung jedweder muslimischen Identität. Die Tatsache, dass »der Islam« im Diskurs als Antagonist von Liberalismus, Demokratie, Freiheit und allen anderen »guten« Dingen fest etabliert ist, zeigt sich oftmals auch an gut Gemeintem, etwa dann, wenn muslimische Jugendliche und junge Erwachsene *trotz* ihrer Religion oder vermeintlich sichtbaren Religiosität positiv auffallen und dies auch eindeutig so artikuliert wird. Wenn Jugendliche diese konstante Problematisierung muslimischer Identitäten über Jahre hinweg erfahren, bleibt dies nicht ohne Folgen, denn sie wissen genau, dass sie ihr nicht entkommen, gleich wie sie sich verhalten. Für manche wird die Religion samt ihrer Praxis dann zu einer Art Traumabewältigung oder Auflehnung, was der herrschende Diskurs mitsamt seinen Akteur*innen mit neuen Problematisierungsbegriffen, etwa dem der »konfrontativen Religionsausübung« (vgl. Nordbruch 2021 sowie in diesem Band), quittiert.

Viele Fälle sogenannter konfrontativer Religionsausübung offenbaren die Überforderung oder Inkompetenz mancher Einrichtungen in ihrem vollen Ausmaß. Wir denken zurück an einen von uns erlebten Fall eines 15-jährigen Schülers, der im Kontext Schule sein Gebet verrichten wollte. Die zuständige Lehrkraft war mit diesem Ansinnen derart überfordert, dass mehrere Fallkonferenzen einberufen wurden, an deren Ende nach Gesprächen mit vielen Lehrer*innen des Schülers mithilfe eines systemischen Coaches konstatiert wurde, dass die Scheidung der Eltern des Schülers im letzten Schuljahr wohl verantwortlich sei für sein Verhalten. Ein gewagtes Urteil in Anbetracht dessen, dass ein legitimes religiöses Bedürfnis gar nicht bedacht wurde und die Schule erst nach diversen kollegialen Besprechungen und Fallkonferenzen mit dem Schüler und seinen Eltern das Gespräch suchte, um den Fall schlussendlich zu klären. Wir vermuten, dass dieselbe Lehrkraft in einem Fall ohne »Islam« und »Muslim*innen« wohl ohne Verunsicherung gemäß ihrer Profession als Pädagog*in gehandelt hätte.

Im Umgang mit muslimischen Schüler*innen zeigt sich immer wieder eine essentialistische Homogenisierung (vgl. Attia u. a. 2021: 54f.) und eine Reduktion ihres Verhaltens auf die problematisierte muslimische, oft auch migrantische Identität. Positive Beispiele sind Ausnahmen, die sich nicht etwa der rassistischen Strukturen ihrer Umgebung erwehrt haben, sondern ihrer problematisierten religiösen, kulturellen oder migrantischen Herkunft.

Auch das althergebrachte Thema »Kopftuch« und seine Problematisierung nahmen in den letzten Jahren oft neue Formen an. Während man in Deutschland teils mit Hingabe vornehmlich über »Kinderkopftücher« und kopftuchtragende Lehrer*innen diskutierte, führten unsere Nachbarländer Frankreich und Österreich Diskurse, deren Widersprüchlichkeit sich der Aufmerksamkeit vieler Jugendgruppen nicht entziehen konnte. Die Jugendlichen bemerkten schnell, dass das Kopftuch im österreichischen Diskurs zum *politischen* Symbol und identitären Marker des »politischen Islams« gemacht wurde, während man es in Frankreich als *religiöses* Symbol aus dem öffentlichen Raum verbannen möchte. Allein die Tatsache, dass die Kopfbedeckung einer muslimischen Frau mit beiderlei Argumentation sanktioniert werden kann, zeigt das Fehlen jeder Stichhaltigkeit dieser Scheinargumentationen. Das Kopftuch und die muslimische Frau werden zum Instrument und Spielball einer rassistischen Politik, derer sich Politiker*innen des eigenen gesellschaftlichen Zusppruchs wegen bedienen (vgl. Göle 2016).

So interessant es sein mag, mit Jugendlichen in politisch-bildnerischem Kontext zu diesen komplexen Themen zu arbeiten, so herausfordernd und bitter ist die offensichtliche Überforderung der Jugendlichen in Anbetracht der eigenen Betroffenheit im Rahmen dieser Diskurse. Für jede kopftuchtragende Muslima gleich welchen Alters ergeben sich die gleichen Dilemmata, da ihr die Dominanzgesellschaft die Fähigkeit zur aufrichtigen, religiös motivierten Selbstbestimmung abspricht. Wenn sie für ihre Freiheit, das Kopftuch zu tragen – sei es nun als religiöses Symbol oder als Symbol freier Entscheidung –, argumentiert, reproduziert sie in den Augen vieler Menschen unbewusst nichts weiter als patriarchale Argumentationen. Das Patriarchat in den Familien, Moscheen und Köpfen muslimischer Mädchen und Frauen wird als gegeben erachtet, während gleichzeitig patriarchale Strukturen in der Dominanzgesellschaft heruntergespielt und externalisiert werden. Jedes kleine Auflehnen gegen die Familie wird entsprechend als Zeichen der Emanzipation interpretiert. Das muslimische Mädchen gilt in besonderer Weise als Opfer des Patriarchats, ganz gleich, ob es nach den Sommerferien mit oder ohne Kopftuch zur Schule erscheint.

Man hat ihm Hilfe anzubieten, um sich gegen vermeintlich arrangierte Zwangsehen während der Sommerferien zur Wehr zu setzen, oder es in seiner Rebellion zu stärken, das Kopftuch abgelegt zu haben. Das alles in der Annahme, dass keine muslimische Familie selbstbestimmtes Verhalten einer Tochter akzeptieren könnte, ohne einen Ehrenmord zu begehen, so jedenfalls, wenn man den Worten der sogenannten Islamkritiker*innen Glauben schenken wollen würde.

Anders, aber nicht weniger gravierend als Mädchen und junge Frauen, sind unserer Erfahrung nach junge muslimische Männer betroffen, die in unserem Kontext vornehmlich mit türkischer Migrationsgeschichte oft aus finanziell schwächeren Milieus kommen. Sie sind im allgemeinen Diskurs nämlich keine Opfer, denen man Hilfe angedeihen lassen müsste, sondern Täter. Sie werden gelesen als Machos, »Paschas« sowie als Opfer und Bewahrer des muslimisch-türkischen/-arabischen/-albanischen Patriarchats gleichermaßen (vgl. Toprak 2019). Im Kontext Schule erscheinen sie den Pädagog*innen oft entweder als nicht leistungsfähig (»sie können ja nichts dafür«), nicht leistungswillig (»sie strengen sich einfach nicht genug an«) oder sind schlicht integrations- und bemühungsunwillig (»sie wollen ja nicht«). Werden die beiden letztgenannten Argumente ins Feld geführt, wird zusätzlich meist noch der Umstand, dass »die ja immerhin schon seit 50 Jahren hier sind«, zum Vorwand genommen, um die Opfer des strukturellen Rassismus selbst zu beschuldigen und für ihr Los verantwortlich zu machen. Insofern die betroffene Minderheit dieses Unrecht thematisiert, tue sie dies stets aus einer »muslimisch/migrantischen Opferrolle« heraus, die wiederum selbst verschuldet sei und somit gleichzeitig einen weiteren Vorwand zum *victim-blaming* (Täter-Opfer-Umkehr) darstellt.

Die Homogenisierung *der* Muslim*innen, *des* muslimischen Mannes und *der* muslimischen Frau samt der mit diesen Konstrukten verbundenen Vorverurteilungen und Zuschreibungen tragen alle in Deutschland aufgewachsenen und sozialisierten Jugendlichen und jungen Erwachsenen muslimischer Herkunft mit sich. Für den praktischen Kontext der politischen Bildung in langfristiger Beziehungsarbeit mit offenen Gruppen stellt dies eine große Herausforderung dar, da der Frust und Unmut vieler Jugendlicher hinsichtlich erlebter Diskriminierung, Wahrnehmung von Demokratiedefiziten und gesellschaftlicher Ungleichheiten verständlicherweise groß ist.

Junge Menschen bewegen sich in der Regel zwischen unterschiedlichen Sozialräumen und wissen meist sehr genau, in welchem Umfeld welches Verhalten von ihnen erwartet wird. Konkret bedeutet dies zum Beispiel: Ein Jugendlicher migrantischer Herkunft in der ersten Generation bewegt

sich im Sozialraum seines Elternhauses, in dem vermutlich kein oder wenig Deutsch gesprochen und die Herkunftskultur gelebt wird. Er besucht eine Schule, in welcher Deutsch gesprochen wird, einen Sportverein mit ganz anderen Peers als in der Schule, einen Jugendclub in seinem Stadtteil zum Zeitvertreib und eine Moschee, die sein Bedürfnis nach Spiritualität befriedigt und grobe Werteorientierung für sein Leben bietet. Die aufgezeigten antimuslimischen Ressentiments können allerdings dazu führen, dass der Jugendliche sich aus bestimmten Kontexten aufgrund dauerhafter Problematisierung zurückzieht. In einer Stadt wie Hamburg kann es zudem vorkommen, dass Familien Tür an Tür im gleichen Stadtteil leben, die Sozialräume, in denen sie sich bewegen, sich aber nie überschneiden.

Mit unserer praktischen Arbeit schaffen wir im Sozialraum Moschee offene Räume für unsere Zielgruppe, um politisch-bildnerisch mit ihnen zu arbeiten. Das Dilemma unserer konkreten Arbeit besteht nun darin, dass dies zwar am Wochenende gut funktionieren mag und unsere Zielgruppe sich bewusst und gerne mit Deutschland und demokratischen Werten identifizieren möchte, ihr dies in der Praxis aber oft schwerfällt, weil sie von der Gesellschaft und ihren Institutionen immer wieder vor Identitätskonfliktstiftende Herausforderungen gestellt wird. Ein Beispiel: Am Montag befragt der Lehrer in der Schule den Jugendlichen zu dem Wahlverhalten im Herkunftsland der Eltern, am Dienstag wird er zum Experten für Ehrenmord und Kinderehe erkoren, am Mittwoch soll er im Jugendclub zum gefühlten einhundertsten Mal erklären, weshalb er die Würstchen vom Grill nicht essen möchte, am Donnerstag soll er sich vom Terrorakt der Woche distanzieren und am Freitag muss er zum Nahostkonflikt und zum importierten muslimischen Judenhass Stellung nehmen.

All diese Veränderungs- und Diskriminierungserfahrungen geschehen, während die Diskriminierenden selbst sich vermeintlich auf dem Boden des Grundgesetzes bewegen und ihre Treue, Loyalität oder ihr Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung dieses Landes nicht in Frage gestellt wird. Dies ist ein Missstand, der der Erfahrbarkeit demokratisch-freiheitlicher Werte für diskriminierte Jugendliche klar entgegensteht. So angenehm »demokratische Werte und offene Gesellschaft« im Ideal auch klingen und sein mögen, können sie von jungen Menschen nur wenig ernst genommen werden, wenn sie nicht realweltlich und praktisch erfahrbar sind.

Ein Präventionsprojekt wie das unsrige schafft für junge Muslim*innen zweifelsohne Gelegenheiten für die pädagogische Auseinandersetzung mit antimuslimischem Rassismus und für Selbstwirksamkeitserfahrungen, ist im Gesamtkontext allerdings nur ein Tropfen auf dem heißen

Stein. Es bedarf einer Normalisierung muslimischen Lebens und muslimischer Identitäten seitens der Dominanzgesellschaft, einer Erfahrbarmachung demokratischer Werte seitens Pädagog*innen und der Erkenntnis, dass kein Präventionsansatz allein selig macht und identitätsstiftende Jugendarbeit ersetzen kann.

Muslimische Akteur*innen in der Präventionsarbeit und im Präventionsdiskurs

Als Akteur*innen der Präventionsarbeit bewegen wir uns unweigerlich in Präventionsdiskursen, welche faktisch auch unseren Arbeitsgegenstand schaffen. Dass dieser sich nicht aus klarer empirischer Evidenz ergibt (vgl. Schuhmacher 2020; Logvinov 2018), sondern in Teilen auf rassistischen Grundannahmen über Radikalisierung, Radikalisierungsfaktoren und Extremismus im Kontext von Muslim*innen und Islam basiert, wird in diesem Band an verschiedenen anderen Stellen genauer ausgeführt. Die Tatsache, dass antimuslimischer Rassismus in diesen Diskursen eine Rolle spielt, ohne als solcher benannt oder überhaupt erkannt zu werden, sollte daher kaum verwundern. Im Folgenden werfen wir deshalb einen Blick auf die Bereiche des Diskurses, in denen wir als muslimische Akteur*innen im Feld mit antimuslimischem Rassismus in Berührung kommen. Erinnerung sei im Vorfeld daran, dass antimuslimischer Rassismus, wie auch andere Formen von Rassismus, nicht durch rassistische Intentionen bedingt ist. Für die Einordnung einer Handlung als rassistisch ist vielmehr ihre Wirkung relevant (vgl. El-Mafaalani 2021: 20). Auch wenn muslimische Akteur*innen mit den Themenfeldern Radikalisierung, Extremismus und Prävention in Berührung kommen und dabei ohne eine Problematisierung ihrer selbst adressiert werden, »kann [...] in diesem Arbeitsfeld von einer Zusammenarbeit auf Augenhöhe keine Rede sein« (Attia u. a. 2021: 117).

Zunächst wollen wir uns der Frage widmen, welche rassistischen Diskurse uns als muslimische Akteur*innen besonders betreffen. Ganz grundlegend ist dabei, dass die in der Präventionslogik verankerte Vorverurteilung auch uns als Akteur*innen miteinschließt, da (junge) Muslim*innen, vor allem religiöse, als per se gefährdet – oder auch gefährdend (dazu später mehr) – wahrgenommen werden. Als Modellprojekt in muslimischer Trägerschaft war es nicht immer leicht, Zugang zu erhalten – bei Fachgesprächen, Tagungen oder sonstigen Veranstaltungen waren wir oft nur als Gäste erwünscht. Bei vielerlei Begegnungen verspürten wir einen deutlichen Wandel hinsichtlich der Rezeption unserer Erfahrungen oder fach-

lichen Expertise, wenn das Gegenüber von uns oder anderen erfuhre, dass wir für einen muslimischen Träger arbeiten oder selbst Muslime sind.

Im Sinne der Selbstführung stellen wir uns bei diesen Veranstaltungen nicht selten die Frage, was wir tatsächlich ansprechen könnten und was besser nicht oder wie wir uns äußern können, ohne dass uns unser Muslimsein zum Verhängnis (gemacht) wird. Um es klar auszusprechen: Wir können stellenweise schlicht nicht dieselben Dinge sagen wie nicht-muslimische Akteur*innen; das ist die Folge rassistischer Zuschreibungen und beeinflusst unser Handeln. Sehr eindrücklich lässt sich dieser Umstand an folgendem Ereignis illustrieren. Im Rahmen eines Fachgesprächs der Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus zum Thema »legalistischer Islamismus« sprach die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer im Frühjahr 2021 über unterschiedliche und wichtige Begrifflichkeiten zur Thematik (vgl. BagRelEx 2021). Sie führte aus, dass ihrer Meinung nach nichts gegen ein »muslimisches« Pendant zur Christlich Demokratischen Union spreche, nicht einmal gegen die Forderung nach einem »Kalifat Deutschland«, solange das Grundgesetz und dessen Wertvorstellungen die gleiche Achtung fänden wie heute. Krämers Aussage wurde nicht von allen Teilnehmenden wohlwollend aufgenommen, islamistische Bestrebung kann und wird man ihr allerdings zu Recht nicht vorwerfen. Was aber wäre geschehen, wenn muslimische Akteur*innen ein solches Gedankenspiel angedeutet oder gar offen ausgesprochen hätten? Ohne Zweifel wären sie als Gefahr wahrgenommen worden, was sich nur über rassistische Doppelstandards erklären lässt.

Das lässt den Rückschluss zu, dass die rassistische Verschwörungserzählung über die vermeintlichen sinisternen Strategien des »politischen Islams« bereits ein integraler Bestandteil der Wahrnehmung von Muslim*innen geworden ist. Der Begriff »politischer Islam« ist nicht zuletzt aufgrund seiner fehlenden Trennschärfe abzulehnen, dient er doch allzu oft als willkürliche Kategorie, anhand derer wir Muslim*innen auf Herz und Nieren geprüft werden, ehe uns eine Stimme gegeben werden darf. Doch aufgrund der Verwobenheit des Begriffs mit der genannten Verschwörungserzählung werden wir uns als Muslim*innen auch bei »unauffälliger« Diagnose nie vollständig des Vorwurfs, potenziell im Sinne des »politischen Islams« zu handeln, entledigen können.

Gemäß dem Narrativ des »legalistischen Islamismus« ist es nämlich unser eigentliches, geheimes Ziel, die freiheitlich-demokratische Grundordnung auszuhöhlen, indem wir uns als besonders integriert (was auch immer das für in Deutschland geborene und aufgewachsene Muslim*innen zu bedeuten hat) *geben*, beispielsweise durch unsere Arbeit in der Islamismuspräven-

tion. Ähnlich ist es beim »politischen Islam«, der zwei Aspekte miteinander verschmelzen lässt: Schuldvermutung und (nicht falsifizierbare) Verschwörungserzählungen. Man muss sich zunächst als »gute*r Muslim*in« und damit positive Ausnahme etablieren, ehe man vollkommen ernst genommen wird; fachliche Expertise wird dadurch zweitrangig. In der dazugehörigen Verschwörungserzählung werden zudem alle Versuche, die eigene Unschuld zu beweisen, als weiterer Beweis für die angebliche verborgene Absicht interpretiert, in Wirklichkeit gesellschafts- und/oder staatsfeindlich zu agieren. Der Vorwurf steht und fällt also nicht mit der eigenen Person oder den eigenen Handlungen; die Legitimation unserer Person, die wir als muslimische Akteur*innen grundsätzlich brauchen, geschieht ausschließlich durch Externe.

Was bedeutet das für unser konkretes Handeln? Matthias Schmidt und Sven-Jonas Martiensen werden wohl eher selten muslimisch gelesen, ein Rückschluss ist zunächst nur über den Träger unseres Projekts möglich. Wir sind uns darüber im Klaren und suchen derzeit mit Bedacht nicht nach Möglichkeiten, über unser eigenes Bekenntnis zu sprechen. Das hat in erster Linie damit zu tun, dass es häufig in einer fachlichen Debatte schlicht nicht relevant ist, es aber relevant gemacht werden kann. Schließlich hat es etwas mit unserer Arbeit mit unseren Zielgruppen zu tun, gegenüber denen wir nämlich ganz bewusst offen als muslimisch auftreten. Treten wir in anderen Settings also, in welcher Form auch immer, erkennbar als muslimisch auf – so wie es Şeyda Sariçam mit ihrem Kopftuch und offensichtlich nicht dem deutschen Sprachraum entstammenden Namen tagtäglich in jedem Kontext tut –, sehen wir uns »gezwungen«, uns als möglichst unproblematisch zu zeigen. Dabei geht es weniger darum, sich klar für oder gegen etwas zu positionieren, sondern darum, es zu vermeiden, sich in Diskussionen über Themen einzubringen, die sich eignen, anti-muslimische Vorurteile zu reproduzieren, die zur Diskreditierung unserer Personen taugen. Ferner argumentieren wir auf Tagungen und in der Öffentlichkeit so gut wie nie aus religiöser Perspektive, selbst wenn das manchmal sinnvoll und relevant wäre.

Andererseits erhalten wir dadurch, dass wir zeitweise »inkognito« auftreten, einige ungefilterte Einblicke, etwa in Gesprächen über Muslim*innen, »wenn niemand zuhört«. Während eines Vortrags im Rahmen einer Veranstaltung zur »frühe[n] Distanzierung junger Menschen von islamistischem Extremismus«, die durchaus rassismuskritische Tendenzen aufwies, merkten zwei teilnehmende Studierende – wenn auch nicht unbedingt stichhaltig argumentiert – an, dass aus all dem Gesagten nicht hervorgehe, was denn nun konkret eine extremistische Islamauslegung von einer »gewöhn-

lichen« unterscheide. Einer der beiden bediente sich dabei der Floskel »Der Islam hat nichts mit Extremismus zu tun«. In der darauffolgenden Workshopphase wurde diese Diskussion fortgesetzt, wie der Workshopleiter in einem kurzen Nachgespräch mit anderen Akteur*innen aus Praxis und Wissenschaft berichtete. Ein Vertreter aus der Wissenschaft zeigte Verständnis für die Betroffenheit der beiden – muslimisch gelesen – Studierenden, denn schließlich gehe es »ja um die«. Sodann äußerte er seine Dankbarkeit gegenüber dem Workshopleiter, der sich der beiden angenommen hatte, »weil man die erstmal beruhigen muss«. In Aussagen wie diesen offenbart sich der kollektivierende Charakter der Islamismusprävention, der sich am Merkmal »muslimisch« orientiert. In Präventionsdiskursen wird deshalb über »unsere Leute« und durch die Verallgemeinerung auch über uns selbst gesprochen, da die Zielgruppen- und Phänomenbeschreibungen in der Regel kollektivierend sind. Diese rassifizierenden Beschreibungen können willkürlich auf muslimische Menschen angewendet werden, also auf zwei unbekannte, muslimisch gelesene Studierende und auch auf uns selbst. Die Absurdität dieses Umstands wird in dem Gedankenspiel deutlich, dass wir als Praktiker*innen ohne großen Aufwand uns selbst in die Klient*innenrolle argumentieren könnten. Gemäß der dargestellten Verschwörungserzählung wären wir als muslimische Praktiker*innen wohl noch viel mehr der Präventionsarbeit bedürftig als die Zielgruppe, mit der wir arbeiten.

Diese Willkür einerseits und Ressentiments über den »politischen Islam« werden zum Anlass genommen, uns unsere Objektivität abzusprechen, da wir ja schließlich nicht in der Lage seien, objektiv über »unsere eigenen Leute« zu sprechen und zu reflektieren. Das ist auf zweierlei Arten entlarvend: Einerseits bestätigt es das rassistische Element der Islamismusprävention, wenn wir als Praktiker*innen nur deshalb weniger ernst genommen werden, weil wir das Merkmal »muslimisch« mit der Zielgruppe teilen. Dieses Merkmal selbst ist also das eigentlich zentrale. Andererseits wird uns abgesprochen, uns dieser rassifizierenden Beurteilung eigenständig zu entledigen, Objektivität kann uns also nur von Dritten zugesprochen werden, im Grundsatz sind wir subjektiv, auch als Expert*innen. Hinzugefügt sei an dieser Stelle, dass vor allem für Praktiker*innen in der konkreten Arbeit die Auseinandersetzung mit der eigenen Subjektivität bzw. den eigenen subjektiven Haltungen und Wertvorstellungen zentral ist. Ähnliches lässt sich über die Thematisierung von antimuslimischem Rassismus sagen. Werden wir als potenziell rassifizierte Menschen wirklich als Expert*innen wahrgenommen, vor allem wenn es um Rassismus geht (vgl. Attia u. a. 2021: 152)? Rassifizierten Menschen wird in einem vermeint-

lich verständnisvollen Wohlwollen die Objektivität in Bezug auf Rassismus abgesprochen, da sie ja selbst (vermeintliche) Opfer dessen sind. Das lässt zum einen die Verwicklung aller Menschen, die in Gesellschaften mit strukturellem Rassismus leben, in Rassismus unbeachtet (vgl. El-Mafaalani 2021: 20). Insofern könnte nicht-rassifizierten Personen gleichermaßen die Objektivität abgesprochen werden. Vor dem Hintergrund eines ungenügenden Bewusstseins über antimuslimischen Rassismus auch im Kontext der Islamismusprävention könnte hier vielleicht sogar argumentiert werden, dass diese noch weniger objektiv seien, da sie die genannten rassistischen Elemente in ihrem Arbeitsfeld zu wenig kennen. In diesem Zusammenhang sei außerdem noch auf den rassistischen Topos der (muslimischen) Opferrolle hingewiesen, der die genannten Wirkmechanismen ebenfalls aufweist.

Zusätzlich stellt sich der weiße Teil der Autor*innen dieses Beitrags bisweilen die Frage, welche Wirkung es hat, dass gerade er für einen muslimischen und mehrheitlich, eigentlich beinahe ausschließlich, migrantischen Träger unser Modellprojekt nach außen vertritt. Einerseits können wir tatsächlich behaupten, dass es sich »so ergeben hat«. Andererseits erfüllen wir im Kontext des antimuslimischen Rassismus zwei Funktionen, weshalb dieser Umstand auch potenzieller Ausdruck der Selbstführung ist. Einerseits kann durch unser Weißsein unser Muslimsein unbekannt bleiben, wodurch wir in unseren Aussagen über Muslim*innen und sie betreffende Themen als objektiver, da vermeintlich nicht beteiligt, wahrgenommen werden. Andererseits besteht auch die Möglichkeit, dass wir als vom Träger vorgeschobene Deutsche verstanden werden, welche für die (klar als solche lesbaren) Muslim*innen sprechen und diese in ein gutes Licht rücken sollen, was definitiv nicht die Intention unseres Trägers ist. Eine solche Interpretation ist dabei durch die Anerkennung der erstgenannten Funktion bedingt. Interpretiert man diese Funktionen aus einer antimuslimisch rassistischen Perspektive heraus, ergibt sich ein rassistisches Paradoxon von Schwäche und Übermacht. Einerseits sind (migrantische) Muslim*innen angeblich aus ihrem natürlichen oder kulturellen Unvermögen heraus nicht in der Lage, sich selbst zu repräsentieren. Andererseits kann dahinter auch die Absicht der Verschleierung zwielichtiger Machenschaften, etwa der Unterwanderung, vermutet werden, ganz im Sinne des oben beschriebenen Verschwörungsnarrativs des »politischen Islams«.

Wie auch immer man unser Handeln und das unseres Trägers einordnen mag, die dargestellten Befürchtungen sind keineswegs unberechtigt und motivieren uns zur Selbstführung, die bedeutend mehr ist als das Ergebnis vergangener und antizipierter Rassismuserfahrungen. Die beschriebene

Notwendigkeit externer Legitimation zeigt ein Machtverhältnis auf, das sich auch in Delegitimationsstrategien offenbart. Eine solche ist zum Beispiel der Vorwurf der Kontaktschuld, bei dem auf Grundlage des Kontakts zu einer problematischen oder problematisierten Gruppierung eine vermeintliche ideologische Nähe zu dieser behauptet wird, ohne »Beweise« zu liefern, die über ein bloßes Zusammenkommen, gelikte Tweets oder Fotos, auf denen beide Parteien zu sehen sind, hinausgehen (vgl. Gezer 2017). Selbst das Eintreten für die Einhaltung rechtsstaatlicher Prinzipien oder das Aufzeigen von Rassismus gegenüber einer als extremistisch vertorteten Gruppierung kann als Nähe gedeutet werden. Es gibt einzelne Akteur*innen, die sich gewissermaßen auf dieses Vorgehen spezialisiert haben und gezielt versuchen, muslimische Akteur*innen durch Kontaktschuldvorwürfe zu delegitimieren. Muslimische Akteur*innen müssen sich also fragen, mit wem sie es sich leisten können, in Verbindung gebracht zu werden. Dabei übernehmen sie dominanzgesellschaftliche oder sicherheitspolitische Kategorisierungen von gefährlichen und weniger gefährlichen Muslim*innen, unabhängig davon, ob diese berechtigt sind oder ihren eigenen Vorstellungen entsprechen.

Wie real und berechtigt die Sorge vor willkürlicher Delegitimation ist, zeigt sich an der bereits beschriebenen Tatsache, dass muslimische Akteur*innen im Diskurs hinsichtlich ihrer eigenen Einstufung oder Beurteilung schlicht machtlos sind und stets der Legitimation durch Dritte bedürfen. Delegitimationen finden in unseren Kontexten allerdings auch auf andere Weise statt, nämlich durch die Aberkennung des Anspruchs, als Muslim*in gegen antimuslimischen Rassismus vorgehen zu dürfen, ehe man sich nicht eigener, vermeintlich unter Muslim*innen besonders virulenter Rassismen entledigt hat. Folgendes Beispiel verdeutlicht dies eindrücklich:

Als während des Ramadans 2021 der Nahostkonflikt in Jerusalem abermals aufflammte, boten die Geschehnisse sowohl innerhalb unseres Projektteams als auch in unseren Gruppen viel Gesprächsstoff. Unsere bisherige Strategie, uns als Projekt in muslimischer Trägerschaft von der Thematisierung dieses Konflikts fernzuhalten, erschien uns aus verschiedenen Gründen nicht mehr tragbar. Zum einen sahen wir bei unseren Zielgruppen konkret den Bedarf an einer Thematisierung. Zum anderen wurde von außen an uns die Erwartung herangetragen, uns auf irgendeine Weise damit auseinanderzusetzen. Bei Letzterem ging es allerdings oft nicht etwa darum, unserer Zielgruppe einen geschützten Raum für die ehrliche Auseinandersetzung mit dem Thema zu bieten, sondern darum, dass wir »muslimischen Antisemitismus« in den Fokus unserer Arbeit stellen und eine muslimische Positionierung erarbeiten sollten. Anstatt also auf

die Potenziale und Bedarfe der Zielgruppe einzugehen, sollten wir alle – unabhängig davon, ob sie sich je antisemitisch geäußert hatten – indirekt mithaftbar machen für inkorrekte Äußerungen einiger Jugendlicher.

Eine Thematisierung dieses seit Jahrzehnten währenden, hochkomplexen Konflikts, die vor dem Hintergrund deutscher Geschichte und deutscher hegemonialer Diskurse ganz besondere Sprengkraft hat, ist keine dankbare Aufgabe und muss anders – vor allem nicht defizitorientiert – angegangen werden. Die an uns herangetragene Erwartung ist zusätzlich im Kontext der Externalisierung von Antisemitismus auf Muslim*innen als problematisch anzusehen. Antisemitismus als das Problem der »Anderen« zu sehen, ihn als »importiert« zu markieren, so wie es zahlreiche Kolumnen, Artikel und Stimmen aus der Politik nach Angriffen auf Synagogen eilig taten, ist schlichtweg Schuldabweisung. Als importiert wird der Antisemitismus deshalb wahrgenommen, weil die antisemitischen Handlungen und Äußerungen auf die mutmaßliche Herkunft derer zurückgeführt werden, von denen sie ausgingen, also Menschen, die muslimisch gelesen werden. Eine solche Argumentation ist umso grotesker, als wir diese Debatte im Land der Täter*innen führen, in dem Antisemitismus unbestritten eine lange Tradition hat und das diesen bedauerlicherweise wohl eher als Exportweltmeister in andere Bereiche dieser Welt lieferte und liefert. Das Ganze nimmt ein Ausmaß an, dessen Folgen den Strategien der Neuen Rechten zugutekommen und faktisch einen Geschichtsrevisionismus bedeuten. Die Neue Rechte bemüht sich seit Längerem, im Kampf um kulturelle Hegemonie über die Erlangung einer Deutungshoheit über die jüngere Geschichte Deutschlands zu punkten (vgl. Steinhagen 2020: 9).

Die Externalisierung von Antisemitismus ist der feige und menschenverachtende Versuch, sich der eigenen Schuld und Geschichte nicht stellen zu müssen und sich der Verantwortung dafür zu entledigen. Menschenverachtend ist sie auf doppelte Weise: Sie verdrängt die Schuld und relativiert die Gräueltaten an den Jüdinnen und Juden in der NS-Zeit. Und sie macht eine andere marginalisierte Gruppe – nämlich Muslim*innen – zu den vermeintlichen Erben der NS-Verbrechen. Hierdurch wird folglich eine argumentative Steilvorlage für antimuslimischen Rassismus und die Delegitimation jeglicher Rassismuskritik vonseiten muslimischer Betroffener geliefert. Der öffentliche Diskurs über »importierten« Antisemitismus liefert genau das und trägt in letzter Konsequenz dazu bei, über vermeintlich kollektives oder tatsächliches individuelles Fehlverhalten Rassismus zu rechtfertigen.

Wir verspüren also eine Ohnmacht in den hegemonialen Diskursen über uns und sollen uns zufriedengeben mit dem Platz in den hintersten

Reihen, der uns zugeteilt wird, ohne dass unsere Stimmen und Perspektiven auch nur den Hauch einer Chance hätten, von diesem Platz aus Gehör zu finden. Stattdessen hören wir die Stimmen derer, die in den ersten Reihen lautstark über uns sprechen.

Ein eindrückliches Beispiel für das verallgemeinernde Sprechen über Muslim*innen im Präventionsdiskurs ist ein laufendes Forschungsprojekt in staatlicher Förderung, das hier nicht namentlich genannt wird. Ziel des Projekts ist es, islamistische Radikalisierung aus einer neuen sozialwissenschaftlichen Perspektive zu untersuchen und die Frage zu stellen, welchen Einfluss der (Sozial-)Raum auf Radikalisierung hat. Das Forschungsprojekt kooperiert mit unterschiedlichen Akteur*innen an den jeweiligen Forschungsorten, nicht aber mit Muslim*innen oder muslimischen Akteur*innen. Auf Nachfrage, weshalb man sich entschieden habe, Muslim*innen nicht in das Forschungsvorhaben miteinzubeziehen, wurde geantwortet, dass man diese Frage heiß diskutiert habe. Letztlich sei man allerdings zu dem Schluss gekommen, sie für besagtes Forschungsprojekt nicht zu konsultieren, da Muslim*innen sich nach jedem Terrorakt konsequent von diesem distanzieren und behaupten würden, dass dies nichts mit dem Islam zu tun habe. Offensichtlich wird ihnen also fehlende Bereitschaft unterstellt, sich mit dem Phänomen Islamismus in nichtapologetischer Weise auseinanderzusetzen. Auf die weitere Nachfrage, welche Stadtteile denn besonders im Fokus des Projekts stünden, antwortete ein mitarbeitender Student schlicht, dass man dahingehe, »wo halt viele Migranten leben« und dort forschen würde.

Aber nicht nur nichtmuslimische Akteur*innen gehen in ihrer Arbeit den einfachen Weg und pauschalisieren dabei und reproduzieren Rassismus, sondern auch einige muslimische Akteur*innen übernahmen während der letzten Jahre die dominanzgesellschaftlichen Verdachtslogiken und versuchten sich durch offene Abgrenzung von problematisierten Muslim*innen und muslimischen Organisationen als gute, demokratische, nichtextremistische Muslim*innen zu etablieren. Manche suchen dabei gezielt nach Gelegenheiten, muslimische Akteur*innen unter Verwendung rassistischer Narrative zu diskreditieren. Ihr eigentlich sinnvolles Vorhaben, innermuslimische Diskurse anzustoßen oder zu diversifizieren, verkehrt sich dabei ins Negative, da sie sich einerseits selbst rassistischer Stereotype bedienen und diese andererseits für die Dominanzgesellschaft artikulieren. Dabei übersehen sie zusätzlich, dass ihr Handeln kein emanzipatorischer Akt ist. Sie profitieren vielmehr vom antimuslimischen Rassismus, da sie nicht aufgrund inhaltlicher, argumentativer oder gesellschaftlicher Relevanz Gehör finden, sondern einzig durch die Reproduktion antimuslimischer Rassismen und ihr Auftreten als muslimische Kronzeug*innen. Einige

dieser Akteur*innen glänzen mit Veröffentlichungen zur vermeintlichen Gewaltbereitschaft unter Muslim*innen, zum angeblich genuin muslimischen Antisemitismus oder gar zu angeblichen muslimischen Überlegenheitsvorstellungen und meinen zu wissen, dass genau dort der Weg zur Gewalt beginne. Solche Thesen sind nicht evidenzbasiert, sondern beruhen auf der subjektiven Wahrnehmung und den jeweiligen Erfahrungen der einzelnen Akteur*innen, entfalten im Diskurs allerdings ihre rassistische Wirkung und werden aufgrund ihrer populärwissenschaftlichen Vermarktung als unumstößliche Fakten dargestellt und von vielen Medien entsprechend wohlwollend rezipiert.

Letztlich dienen diese Akteur*innen dem Rassismus der Dominanzgesellschaft als Feigenblatt und Rechtfertigungsgrundlage und machen einen konstruktiven Diskurs mit problematisierten muslimischen Personen und Organisationen unmöglich. Wenngleich Teile der Problematisierung durchaus legitim sein können und die muslimische Community langfristig keinen Bogen um bestimmte Diskurse machen sollte, entlarvt die rassistische Art und Weise, in der diese benannt werden, die Unehrlichkeit dieser Akteur*innen in Bezug auf eine wohlwollende und konstruktive Aufarbeitung. Sie nehmen sich dadurch selbst die Möglichkeit, ein konstruktives Element wichtiger, innermuslimischer Debatten zu sein, und erschweren es anderen, innerhalb ihrer Strukturen und Communitys Dinge zu verändern. Sollte sich aufgrund ihrer Interventionen also tatsächlich etwas zum Positiven verändern, ist dies nicht das Ergebnis eines sinnvoll geführten oder angestoßenen (innermuslimischen) Diskurses, sondern die Konsequenz eines rassistischen Diskurses, dessen Druck auf muslimische Akteur*innen sie erhöht haben. Eine stigmatisierende Islamismusprävention findet hier eine Legitimationsfunktion, da die beschriebenen Personen Extremismus als Potenzial der muslimischen Mitte konstruieren.

Prävention bei Kamil 2.0 als Handlungsperspektive

Während der Jahre 2018/19 arbeiteten wir im Modellprojekt »Kamil – kulturübergreifend, antirassistisch und mitten im Leben!«, das im Rahmen des Bundesprogramms »Demokratie leben!« gefördert und von unserem Projektträger, das Bündnis der Islamischen Gemeinden in Norddeutschland e. V., kofinanziert wurde. Während der beiden Projektjahre arbeiteten wir zum Phänomenbereich Salafismus mit einem genuin muslimischen Präventionsansatz (vgl. Schmidt 2018: 138). In langzeitpädagogischer Arbeit etablierten wir offene Gruppensettings mit Bildungsangeboten auf Basis

politischer Bildung, während zugleich großes Augenmerk auf Beziehungsarbeit gelegt wurde. Wir machten die Erfahrung, dass unsere Zielgruppe die Auseinandersetzung mit dieser Thematik als interessant und bereichernd empfand und wir sinnvolle und nachhaltige Impulse setzen konnten. Messbar erfolgreich war unsere Präventionsarbeit für uns dadurch, dass wir einerseits entsprechendes Feedback von den Teilnehmer*innen erhielten, andererseits aber auch ein Nicht(mehr)vorhandensein salafistisch beeinflusster Rhetorik und Argumentationsweisen feststellen und bei vielen Jugendlichen die Fähigkeit beobachten konnten, diesen argumentativ stichhaltig zu begegnen. Während der beiden Projektjahre konnte allerdings von manifesten Radikalisierungstendenzen und konkreter Gefahr keine Rede sein. Wir fanden uns daher in dem Dilemma wieder, einerseits tatsächlich präventiv wirksam gehandelt zu haben, andererseits aber unsere eigene Verortung in der Extremismusprävention und die damit einhergehende defizitäre Zielgruppenbeschreibung mit einer Vorverurteilung gegenüber der Zielgruppe nicht mehr rechtfertigen zu können.

Für unser aktuelles Modellprojekt »Kamil 2.0«, das von 2020 bis 2024 ebenfalls vom Bundesprogramm »Demokratie leben!« sowie von der Sozialbehörde der Freien und Hansestadt Hamburg und unserem Träger finanziert wird, ergab sich daher die große Herausforderung, sinnvolle Präventionsarbeit im Bereich des demokratiefeindlichen Islamismus zu leisten, ohne unserer Zielgruppe kollektive Radikalisierungsaffinitäten evidenzlos vorzuwerfen. Wir entschieden uns daher für den Fokus auf einen tatsächlich und nachweislich problematischen Faktor, nämlich die gefährdende Ansprache selbst. Gemäß unserer selbstgefassten Präventionslogik umfasst unsere Zielgruppe sodann all diejenigen, die von demokratiefeindlichen islamistischen Ansprachen adressiert werden sollen und durch diese irritiert werden.

Dieses Vorgehen stellt tatsächlich mehr dar als reine Wortakrobatik. Es handelt sich um eine Umkehr der initialen Schuldumkehr, gemäß derer muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen essentialistisch eine Affinität zu Extremismus attestiert wird (vgl. Schuhmacher 2020). Unsere Zielgruppe besteht daher nicht mehr aus »hilfsbedürftigen und bemitleidenswerten jungen Muslim*innen«, die sich selbst nicht ihrer vermeintlichen Radikalisierung erwehren können und somit immer ein Sicherheitsrisiko darstellen. Unsere Zielgruppe besteht vielmehr aus jungen Muslim*innen, die Adressat*innen spezifischer gefährdender Ansprachen sind; aus jungen Muslim*innen, die in erster Linie junge Menschen mit einer Vielzahl an förderwürdigen Potenzialen, Fähigkeiten und Kompetenzen sind. Die Ressourcen dieser jungen Menschen und nicht ihre ver-

meintlichen Defizite stehen im Fokus unserer Arbeit, was eine unmittelbare Konsequenz des Perspektivwechsels in der Zielgruppenbeschreibung ist.

Spätestens an dieser Stelle sollte sich den aufmerksamen Leser*innen die Frage aufdrängen, ob wir nicht weiterhin mit den gleichen Personen arbeiten, obgleich wir uns bewusst von einer defizitorientierten Präventionslogik abgewendet haben. Diese Frage müssen wir bejahen, da wir bewusst die vielfältigen und belastbaren Zielgruppenzugänge des Vorgängerprojektes nutzbar machen wollten. In einem ersten Schritt bestand unsere vorrangige Aufgabe als Modellprojekt allerdings darin, mit ebendieser Zielgruppe eine ausführliche Bedarfsanalyse zur Bekanntheit von und Sympathie gegenüber demokratiefeindlichen islamistischen Ansprachen und Akteur*innen durchzuführen, anhand derer wir in verschiedenen Gruppen und Stadtteilen entsprechende Tendenzen feststellen konnten und so eine solide Basis für unsere konkrete Arbeit geschaffen haben. Eine solche Bedarfsanalyse setzt allerdings notwendigerweise eine Ergebnisoffenheit voraus, da man sich der Möglichkeit stellen muss, sich im vorausgesetzten »Präventionsbedarf« geirrt zu haben. In unserem Falle bieten die Ergebnisse allerdings eine Rechtfertigungsgrundlage für die präventiven Elemente unserer Arbeit.

Zu den weiteren Konsequenzen unseres »neuen« ressourcenorientierten Präventionsansatzes gehört auch eine Neuausrichtung der pädagogischen Haltung gegenüber der Zielgruppe, das aktive Zugehen auf diese und die Konzeption von potenzial- und kompetenzorientierten Bildungsangeboten. Wir fassen all dies mit dem Begriff der »Ressourcenorientierung« zusammen, die einer Defizitorientierung konträr gegenübersteht. Es geht in unserer konkreten pädagogischen Arbeit also darum, unsere Zielgruppe in den Aspekten zu fördern, die wir für das Erkennen und Ablehnen von gefährdenden Ansprachen als relevant und wertvoll erachten. Wir begegnen jungen Muslim*innen mit dem Wissen und der Überzeugung, dass auch sie uns etwas zu bieten haben.

Konkret bedeutet dies: Konsumiert ein Jugendlicher mediale Inhalte von Internetplattformen, die eindeutig Hizb ut-Tahrir⁴ nahestehen und sich beinahe ausschließlich mit politischen und gesellschaftlichen Belangen beschäftigen, so könnte man diesen Konsum allein aufgrund der Gruppierung grundsätzlich problematisieren. Ressourcenorientiertes Arbeiten möchte dies nicht tun und fragt stattdessen, welche zugrundeliegenden Potenziale das Verhalten des Jugendlichen erkennen lassen. Wie können diese gefördert werden und gemeinsam mit dem Jugendlichen gegebenenfalls alternatives Verhalten entwickelt oder Inhalte reflektiert werden? Im konkreten Fall zu nennen wären beispielsweise das Interesse des Jugendli-

chen an gesellschaftlichen Entwicklungen und Politik, sein vielleicht basaler Wunsch nach einer »guten« Gesellschaft oder möglicherweise auch sein Bedürfnis, durch politisches Handeln oder politische Partizipation Selbstwirksamkeit zu erfahren und für sich nutzbar zu machen. Da der Konsum religiös gerahmter Inhalte weder zufällig noch irrelevant ist, sollte das Interesse des Jugendlichen, sein Verhalten religiös legitimieren und begründen zu dürfen, bei der Behandlung seiner Bedürfnisse und Wünsche berücksichtigt werden.

Für die Konzeption unserer Bildungsangebote haben wir uns zusätzlich zur politischen Bildung als didaktischer Grundlage für eine Kompetenzorientierung entschieden, mit der wir versuchen, den vorgenannten Aspekten gerecht zu werden. Zu nennen sind hier vor allem Analyse-, Argumentations- und Reflexionskompetenzen. Dadurch werden wir unabhängiger vom konkreten Bildungsinhalt und können flexibler auf unterschiedliche Bedarfe in unseren Gruppen reagieren, ohne dabei unser Bildungsziel signifikant vernachlässigen zu müssen. So haben wir bei Kamil 2.0 Konzepte zur direkten und indirekten Auseinandersetzung mit Ideologien entwickelt, um einerseits so viele Personen wie möglich fördern zu können und andererseits das langzeitpädagogische Angebot möglichst abwechslungsreich und interessant zu gestalten. Einige unserer Konzeptionen werden gegen Ende des Projektzeitraums nach einer teaminternen Evaluation und Überarbeitung auf der Projekthomepage öffentlich zugänglich gemacht.

Neben dieser Bildungsarbeit leisten wir mit unserem Projekt auch Beziehungsarbeit. Die Erfahrungen aus dem Vorgängerprojekt und unsere Bedarfsanalysen zeigen eindeutig auf, dass es zwar viele junge Menschen gibt, die sich aus Überzeugung demokratiefeindlichen oder extremistischen Ideologien verweigern oder sich von ihnen abwenden. Bei vielen anderen jungen Menschen sind es jedoch eher das Vertrauen in ihre Moschee und die religiöse Erziehung im Elternhaus, die sie resilient gegenüber gefährdenden Ansprachen macht. Das Vertrauen, welches Moscheen, Moscheeverbänden oder religiösen Autoritäten entgegengebracht wird, ist eine wichtige Ressource, die wir mit unserer Arbeit stärken möchten. Extremistische Narrative setzen nicht zuletzt oft genau hier an und versuchen dieses Vertrauen zu untergraben. Die Tatsache, dass das Vertrauen in etablierte Strukturen ein wichtiger Bestandteil unserer Präventionsarbeit ist, verwundert nicht, da viele junge Menschen sich vom Gemeinschaftsgefühl und der vermittelten Geborgenheit radikaler Gruppierungen angesprochen fühlen.

Fazit

Der vorliegende Beitrag ermöglicht nichtmuslimischen Akteur*innen einen Einblick in die Herausforderungen der Präventionsarbeit in muslimischer Trägerschaft. Ferner skizziert er die gelebten Lebensrealitäten von muslimischen Jugendlichen in rassistischen Diskursen und arbeitet dabei heraus, dass bei muslimischen Jugendlichen und jenen, die als solche gelesen werden, eine essentialistische Homogenisierung – so wie sie von Iman Attia und Ozan Zakariya Keskinkılıç bezeichnet wird (vgl. Attia u.a. 2021: 93) –, stattfindet. Dabei wird jedwedes Verhalten sowie Fehlverhalten auf ihr Muslimsein und/oder ihre migrantische Identität zurückgeführt.

Bezogen auf die Präventionsarbeit konnten wir unsere Selbst- und Fremdwahrnehmung als Modellprojekt und als (muslimische) Mitwirkende im Arbeitsfeld der Islamismusprävention in die Beurteilung einfließen lassen und gerade als von Rassismus betroffene Menschen eine rassismuskritische Brille aufsetzen, die eine Sichtbarmachung von Vorverurteilungen der Präventionslogiken möglich macht.

Mit Bedauern stellen wir fest, dass wir in unserem Arbeitsfeld einer Ungleichbehandlung ausgesetzt sind und uns dieser nicht erwehren werden können, solange antimuslimischer Rassismus in der Dominanzgesellschaft als strukturelles und institutionelles Problem nicht anerkannt und angegangen wird. Das uns stets entgegengebrachte Misstrauen, sei es im Rahmen der Islamismusprävention oder als Muslim*innen generell, fußt nicht zuletzt auf den hegemonialen Diskursen, derer wir nicht Herr sind. Wir sind ihnen allgegenwärtig ausgesetzt und bewegen uns beständig auf einem schmalen Grat zwischen der stets drohenden Beschuldigung, »legalistischer Islamist« zu sein und im Sinne des »politischen Islams« zu handeln, und dem Anspruch, aufrichtige Präventionsarbeit zu leisten sowie den Fachdiskurs zu bereichern und zu diversifizieren. Dies ist vor dem Hintergrund fehlender argumentativer Stichhaltigkeit, die wir besonders für die Verschwörungstheorie des »politischen Islams« herausgearbeitet haben, weder fair noch zu rechtfertigen.

Wir sind der festen Überzeugung, dass es für eine Bewältigung der aufgezeigten Herausforderungen dringend einer Normalisierung und gesellschaftlichen Aufwertung, also Gleichstellung, muslimischen Lebens bedarf. Muslim*innen müssen samt ihren Institutionen und Vertretungen als normale und selbstverständliche zivilgesellschaftliche Partizipierende wahrgenommen werden, sie sind Teil der Lösung, nicht Teil des Problems.

Abschließend möchten wir noch darauf hinweisen, dass wir davon überzeugt sind, dass kein Präventionsansatz allein selig machend ist. Reli-

giös begründeter Extremismus hat vielschichtige Ursachen und Menschen, die sich ihm zuwenden, haben nicht zuletzt oft auch ein religiöses Bedürfnis. Es erscheint uns äußerst wichtig zu betonen, dass religiös begründeten Hinwendungsprozessen oft nicht ausschließlich durch pädagogisches Handeln, Stärkung des familiären Umfelds oder Ähnlichem beigegeben werden kann, sondern die Betroffenen nicht selten nach religiösen Gründen und theologisch begründeter Entlastung suchen, die ihnen eine Abwendung ermöglichen. Religion und das, was mit ihr einhergeht, scheinen uns als menschliches Bedürfnis oft nicht genug wahr- und ernstgenommen zu werden. Der Glaube, dass in einer säkularisierten und aufgeklärten Welt ein Widererstarken oder gar eine Rückkehr der Religionen nicht möglich sei, da der Modernisierungsmythos lehrte, eine fortschreitende Säkularisierung und Privatisierung der Religion zu erwarten, erwies sich als falsch (vgl. Riesebrodt 2000: 9 ff.; Sander 2020: 186 ff.).

Laut Olivier Roy besteht gar »ein enges Band zwischen Säkularisierung und religiösem Wiedererweckungsglauben; Letzterer ist nicht Abwehr der Säkularisierung, sondern ihr Produkt. Die Säkularisierung bringt das Religiöse hervor. Es gibt keine ›Rückkehr‹ des Religiösen, sondern eine Veränderung« (2010: 21). Aus unserer Sicht ist es deshalb von äußerster Wichtigkeit, Religion samt ihrer Anhängerschaft und ihren Institutionen als wichtige Verbündete mitzudenken und ernst zu nehmen, auch wenn einem selbst Religion obsolet erscheinen mag oder sie etwas darstellt, das man gesellschaftlich überwinden möchte. Die gesellschaftliche Teilhabe der Muslim*innen und ihrer Organisationen und Interessenvertretungen, die Anerkennung und Wertschätzung von Moscheen und muslimischen Initiativen als deutsche muslimische Zivilgesellschaft sind wichtige erste Schritte auf dem Weg der so wichtigen Normalisierung muslimischen Lebens. Es bleibt zu hoffen, dass diese in den nächsten Jahren einsetzt und dass die Standpunkte der Muslim*innen, mit denen sie selbstbewusst gesellschaftliche Diskurse außerhalb von Sicherheit, Extremismus, Integration und Rassismus bereichern, nicht weiterhin durch den Sicherheitsdiskurs und die damit einhergehenden Selbstführungszwänge überschattet werden und sie im Zuge der Normalisierung muslimischen Lebens mehr Gehör finden können.

Anmerkungen

- 1 »Selbstführung« beschreibt eine Regierungstechnik der Gouvernamentalität nach Foucault (2014), die in Verschränkung mit der sichtbar agierenden Disziplinarmacht besteht und durch die Individuen mithilfe von »Techniken des Selbst« als Subjekte indirekt gelenkt werden können bzw. sich selbst lenken. Im antimuslimischen Rassismus geschieht dies vor allem über den hegemonialen Sicherheitsdiskurs, in dem Muslim*innen kollektiv als potenziell islamistisch gefährdend adressiert und definiert werden. Das Wissen über antimuslimischen Rassismus und seine potenziellen disziplinarischen Folgen für das Individuum führen dazu, dass sich dieses selbst lenkt, ohne dass die Disziplinarmacht aktiv wird. Die Selbstführung von Muslim*innen gestaltet sich beispielsweise in Form von Entsolidarisierung gegenüber problematisierten Muslim*innen oder – wie auch in diesem Beitrag – Selbstzensur, aus der Sorge, durch Mechanismen des antimuslimischen Rassismus diszipliniert zu werden (z. B. durch Kontaktschuldvorwürfe) (vgl. Attia u. a. 2021: 29–48).
- 2 Vgl. dazu auch Meier, Christian 2021.
- 3 Der Begriff »Legalistischer Islamismus« transportiert die Unterstellung, dass muslimische Akteur*innen auf legalem und gesetzestreuem Weg an einer Unterwanderung und »Islamisierung« der politischen und gesellschaftlichen Strukturen westlicher Demokratien arbeiten. Die Bezeichnung findet meistens Anwendung auf muslimische Organisationen, die sich auf dem Boden des Grundgesetzes bewegen und sich auf demokratischem Weg engagieren. »Legalistischer Islamismus« bedient somit die Theorie, wonach eine Gruppierung machtvoller Muslim*innen die Aushöhlung westlicher Demokratien anstrebt, und wird insofern oft auch synonym mit »politischer Islam« verwendet.
- 4 Die Hizb ut-Tahrir (arab. Ḥizb at-tahrīr »Partei der Befreiung«, HuT) ist eine transnationale, antidemokratische, panislamistische Bewegung, die in den 1950er Jahren gegründet wurde und sich vordergründig gewaltfrei für die Errichtung eines weltweiten Kalifats einsetzt. Seit dem 15. Januar 2003 ist die HuT durch das Bundesministerium des Inneren mit einem Betätigungsverbot belegt, was eine eindeutige Zuordnung einzelner Akteur*innen zur HuT schwer macht. In Deutschland verfolgt die HuT seit einigen Jahren das Ziel, zum »Sprachrohr der Muslime« zu werden, und betreibt mehrere reichweitenstarke Social-Media-Kanäle, mit denen sie versucht, die muslimische Mitte Deutschlands niedrigschwellig zu adressieren.

Literatur

- Attia, Iman u. a. (2021): Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario, Bielefeld.
- BagRelEx (2021): Fachgespräch Legalistischer Islamismus – ein Rückblick, www.bag-relex.de/fachgespraech-legalistischer-islamismus-ein-rueckblick/ (Zugriff: 01.07.2022).