

Muslim Insights

Erfahrungs- und Gedankenwelten zwischen
Extremismus und Extremismusbekämpfung

*Assala Lakbiri, Hanan Karam,
Muska Haqiqat, Agit Kadino*



Inhaltsverzeichnis

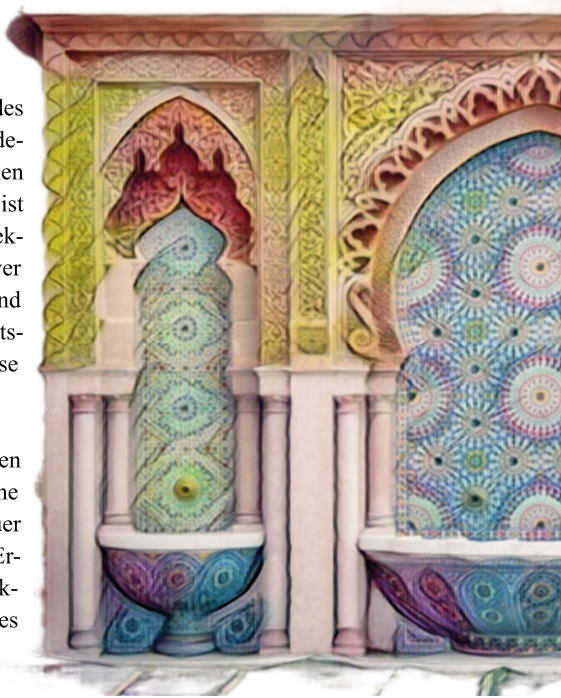
Vorwort	4
<i>Assala Lakkiri</i> : Feminismus - Innersmuslimische Perspektive auf eine Bewegung, die nicht immer alle Frauen* berücksichtigt	7
<i>Hanan Karam</i> : Inside Präventionsarbeit - Interview mit Alexander Amir Fahim	22
<i>Muska Haqiqat</i> : Alle Taliban sind Paschtun*innen und alle Paschtun*innen sind Taliban?! - Ein Beitrag zur Differenzierung	33
<i>Agit Kadino</i> : Die Sichtbarkeit der religiösen Identität bei muslimischen Jugendlichen im pädagogischen Kontext	50

Vorwort

Debatten über Muslim*innen und den Islam bestimmen seit Jahrzehnten die mediale Berichterstattung. Der Rechtspopulismus dämonisiert den Islam und stellt Muslim*innen als potentielle Gefahr dar. Der Islamismus greift gesellschaftliche Spaltungstendenzen geschickt auf und bietet sich als scheinbare Lösung an. Muslim*innen oder Personen, die als muslimisch wahrgenommen werden, gehören oft zu den ersten Opfern dieser totalitären Ideologien. Sie gelten zwar als wichtigste Zielgruppe der Islamismus-Prävention in Deutschland, aber noch zu selten werden innermuslimische Perspektiven zu diesem Thema wahrgenommen.

Im Rahmen des außeruniversitären Bildungsangebotes „MasterClass: Präventionsfeld Islamismus“ der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) haben wir uns aufgrund unseres persönlichen Interesses und vor allem angesichts unseres muslimischen Hintergrundes für eine Sammlung von verschiedenen Beiträgen aus unterschiedlichen Fachdisziplinen entschieden. Es ist anzumerken, dass sich eine selektive Auswahl und ein subjektiver Einfluss nicht vermeiden ließen und demnach kein objektiver Wahrheitsanspruch der Forschungsergebnisse erhoben wird.

Die ausgewählten Beiträge sollen einen Einblick in innermuslimische Lebenswelten gewähren. Genauer gesagt sollen unsere spezifischen Erfahrungen, Erlebnisse und Perspektiven bezüglich des Themenfeldes „Islamismus“ widerspiegelt



werden. Dabei sollen unterschiedliche Aspekte und die Vielfältigkeit des Islams und der Muslim*innen sichtbar gemacht werden. Uns ist es wichtig, mit unseren Texten zu zeigen, dass Muslim*innen eine heterogene Gruppe mit unterschiedlichen Bedürfnissen darstellen, die eine erfolgreiche Präventionsarbeit mitdenken und ernstnehmen muss. Zum Menschsein gehört die Kategorienbildung und die Vereinfachung der Lebensweltkomplexität unweigerlich dazu, weshalb eine stereotypenfreie Welt wünschenswert, aber in Gänze wahrscheinlich kaum realisierbar ist. Auf der anderen Seite darf diese Erkenntnis auch nicht zu einer Normalisierung des Stereotyps führen oder gar für ihre Legitimierung missbraucht werden. Auch „die“ Muslim*innen sind sicherlich nicht davor gefeit, so dass auch sie selbst-

verständlich andere Muslim*innen (oder auch Nichtmuslim*innen) „in eine Schublade packen“ können. Unserem Eindruck nach kann selbst die Präventionsbranche eine stärkere Sensibilisierung vertragen. Ausgehend von diesem Grundsatz soll im Rahmen dieser Publikation gegen eine Stereotypisierung von Muslim*innen und für partizipative Ansätze bei der Islamismus-Prävention argumentiert werden.

Für unsere Handreichung „Muslim Insights – Erfahrungs- und Gedankenwelten zwischen Extremismus und Extremismusbekämpfung“ führte Assala Lakhbiri mit dem Titel „Feminismus: Innermuslimische Perspektive auf eine Bewegung, die nicht immer alle Frauen berücksichtigt“ ein Experteninterview zu dem



Thema des islamischen/muslimischen Feminismus durch. Hanan Karam legt mit einem weiteren Experteninterview den Fokus auf die Präventionsarbeit und setzt sich in „Inside Präventionsarbeit“ kritisch mit dem Feld auseinander. Muska Haqiqat befasst sich in ihrem Artikel „Paschtun*innen sind alle Taliban und die Taliban sind alle Paschtun*innen. Ein Beitrag zur Differenzierung“ mit der Ideologie der Taliban und befasst sich mit der Frage, was es für die paschtunische Diaspora bedeutet, mit den Taliban gleich gestellt zu werden. Zudem gibt es von Agit Kadino mit „Die Sichtbarkeit der religiösen Identität bei muslimischen Jugendlichen im pädagogischen Kontext“ einen wichtigen Beitrag zur (vermeintlichen) Sichtbarkeit religiöser Identität im Schulalltag.

Unsere Beiträge richten sich an Fachkolleg*innen, Pädagog*innen, Sozialarbeiter*innen, Lehrkräfte, zivilgesellschaftliche Vereine, Präventionsprojekte, Behörden und Beamt*innen sowie an alle, die sich für das Thema Islam, Muslim*innen, Islamismus und Muslimfeindlichkeit interessieren.

An dieser Stelle bedanken wir uns ganz herzlich bei unserem Dozenten und Betreuer Bacem Dziri, der uns bei der Umsetzung dieses Projektes mit seinen fachlichen und islamwissenschaftlichen Kompetenzen unterstützte. Seine vielseitige Betreuung erleichterte unseren Schreibprozess maßgeblich. Nicht zuletzt möchten wir der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) unseren ausdrücklichen Dank aussprechen, die unser Projekt durch ihre finanzielle Förderung möglich gemacht hat. Abschließend möchten wir darauf aufmerksam machen, dass der Umgang mit gendergerechter Sprache in den Texten individuell erfolgt ist.

Assala Lakbiri

M.A. „Arabistik und Translation“ an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; 2-Fach B.A. „English Studies“ & „Sprachen und Kulturen der islamischen Welt“ an der Universität zu Köln; Ehrenamtliche Sprachmittlerin, Übersetzerin. Forschungsschwerpunkt: Übersetzungswissenschaft, Literatur, Präventionsarbeit, Radikalisierungsprozesse und Menschenrechte. (assala_lakbiri@hotmail.it)

Saloua Mohammed

studierte Soziale Arbeit Sozialpädagogik (B.A.) sowie Pädagogik und Management in der Sozialen Arbeit (M.A.) an der TH-Köln. Mohammed ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Migration und Diversität an der TH-Köln und forscht zu den Ungleichwertigkeitsideologien Rassismus, Salafismus und Rechtsextremismus sowie zu Intersektionalität, Migration, Diversität und rassistischer politischer Bildung. Zudem befasst sich Mohammed in Projektkontexten mit den Themen Empowerment von BI-PoC, jungem muslimischen gesellschaftlichen Engagement und intersektionalen Perspektiven auf Feminismus und Queerness. Sie ist als Menschenrechtsaktivistin, Speakerin und zertifizierte Trainerin für Intersektionalität und Diversität bundesweit aktiv.*

Feminismus

Innermuslimische Perspektive auf eine Bewegung, die nicht immer alle Frauen* berücksichtigt

In diesem Text geht es um die Analyse einer komplexen Bewegung aus einer innermuslimischen Perspektive, die in den letzten Jahren immer mehr an Bedeutung gewonnen hat: Feminismus. Entgegen dem Ziel, Frauen* zu emanzipieren und zu bestärken, werden Minderheiten im feministischen Diskurs teilweise ausgeklammert oder sogar herabgesetzt. Ein Beispiel ist die sogenannte *Femen*-Bewegung, die unter dem Schirmbegriff *white feminism* fällt.¹ Aus diesem Grund haben Muslim*innen in Deutschland und Europa selbst neue Strömungen entwickelt, darunter der islamische und muslimische Feminismus. Der islamische Feminismus unterscheidet sich vom *white feminism* dadurch, dass die Religion als Referenzrahmen eine Rolle spielt. Das Verhältnis zwischen Islam und Islamismus wirft die Frage auf, ob ein extremer islamischer Feminismus zum religiös-begründeten Extremismus führen kann. Wenn ja, wie die Ausstiegsarbeit von Betroffenen gestaltet werden sollte. Um diese Fragestellung zu vertiefen, ist ein Interview mit der Expertin Saloua Mohammad geführt worden.

Feminismus: Zu Ursprüngen und Ausschlusskriterien einer Bewegung

Dank der feministischen Bewegungen in Europa, die sich ab den 1840er Jahren von England und Skandinavien aus in andere Teile des Kontinents ausbreiteten, haben sich Frauen* mit Opferbereitschaft und Entschlossenheit viele Rechte erkämpft und ihre Rolle in der Gesellschaft neu definiert. Dies geschah nicht ohne Hindernisse – oftmals schlug den Anhänger*innen des Feminismus Gewalt entgegen, Sympathisant*innen wurden festgenommen.

¹ Mvslim: „Why Femen or any other white feminist group shouldn't speak out for Muslim women“, in: Mvslim, 18.09.2015, URL: <https://mvslim.com/why-femen-or-any-other-white-feminist-group-shouldnt-speak-out-for-muslim-women/> (letzter Abruf: 22.10.2022).

Feminismus als eine politische Initiative zur Gleichstellung von Geschlechterrollen und zur Bekämpfung der Geschlechterdiskriminierung hat seit jenen Anfängen weltweit neue Anhänger*innen gefunden. Mit wachsender Bedeutung bildeten sich im Laufe der Zeit neue Strömungen heraus: etwa der liberale Feminismus, der konservative Feminismus, der intersektionale Feminismus oder der Queer-Feminismus.² Viele feministische Bewegungen und Vereine in Deutschland (und Europa), deren Mitglieder großteils *weiß* gelesene Menschen sind, haben eine eurozentristische Perspektive bezüglich weiblicher Emanzipation, die nicht immer zu einer innermuslimischen Perspektive passt. Dadurch entsteht ein Konflikt innerhalb derselben Bewegung, deren Anspruch es eigentlich ist, gemeinsame Ziele und Werte zu verfolgen. Dies führt zu Spaltungen und zur Entstehung anderer Strömungen.

Ein historisches Beispiel aus dem so genannten erste Welle-Feminismus, das verdeutlicht, wie die Bedürfnisse nicht-*weißer* und muslimischer Frauen* bereits in den Gründungstagen des europäischen Feminismus ausgeklammert wurden, führt nach Marokko: Französische und marokkanische Frauen* waren transnational vernetzt und schrieben viele Artikeln bezüglich der Rolle der Frau* und ihrer Rechte in Marokko. Allerdings fand die Stimme der marokkanischen Feministinnen* in dieser Gruppe nie wirklich Gehör.³ Außerdem wurden die Hilferufe marokkanischer Feministinnen* von französischen Feministinnen* ignoriert, weil Letztere der Meinung waren, dass Marokkanerinnen* noch nicht bereit seien, von einer Freiheit wie der in Frankreich oder in Ägypten zu profitieren.⁴

Ein Beispiel aus jüngerer Zeit ist diesbezüglich die sogenannte *Femen*-Bewegung, die 2008 in der ukrainischen Hauptstadt Kiew gegründet wurde und mit ihren oberkörperfreien Protestformen Bekanntheit erlangte. So demonstrierten sechs Femen-Aktivistinnen* im April 2013 etwa vor der

² Feminininnen: „Was ist eigentlich „DER“ Feminismus?“ in: Feminininnen, 18.07.2021, URL: <https://www.feminininnen.com/post/feminismus-formen> (letzter Abruf: 22.10.2022).

³ Boittin, Jennifer Anne. „Feminist Mediations of the Exotic: French Algeria, Morocco and Tunisia, 1921-39.“ *Gender & History*, vol. 22, no. 1, 2010, 139 ff. Onlinebibliothek, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1468-0424.2010.01582.x>.

⁴ Ebd., 146 ff.

Berliner Ahmadiyya-Moschee gegen „die Unterdrückung der Frauenrechte in islamischen Ländern.“⁵ Diese Protestform wurde von muslimischen Feminist*innen als das Gegenteil von Solidarität betrachtet. Die muslimisch-britische Journalistin und Schriftstellerin Bim Adewunmi kritisierte etwa bei CNN: *„Femen purports to know, in an almost patriarchal way, what is „best“ for these poor, oppressed women in Africa and the Middle East. Their problem is religion, and their naked protest is there to „help“ free them from the „tyranny“ therein.“*⁶ Diese Meinung stieß bei Muslim*innen auf breiten Zuspruch und verdeutlicht die generelle Kritik an derartigen feministischen Strömungen: Religiöse Werte und Normen werden immer als Teil eines Unterdrückungsmechanismus betrachtet, den es abzuschaffen gilt, anstatt anzuerkennen, dass Selbstbestimmung viele Formen hat und jede Frau* ihre feministische Auslegung unterschiedlich ausübt.

Aufgrund des Ausgeschlossen-Werdens bildete sich seitens der Muslim*innen weltweit die Notwendigkeit heraus, neue feministische Strömungen zu gründen, in denen ihre Bedürfnisse mehr Beachtung finden und Religion als Referenzrahmen nicht ausgeschlossen wird. Dazu zählen der islamische und der muslimische Feminismus. In beiden Strömungen werden islamische Werte berücksichtigt und respektiert. Beispielsweise wird das Kopftuch nicht mehr als Unterdrückungsinstrument angesehen, sondern als Selbstbestimmung (für diejenigen, die es freiwillig tragen). Abhängig davon, wie präsent die Rolle von Religion ist, wird zwischen islamischem und muslimischem Feminismus unterschieden. Der Unterschied wird später genauer erläutert.

Die Entstehung vieler Bewegungen, die alle unter den Schirmbegriff „Feminismus“ fallen, verdeutlicht die Vielfältigkeit und Komplexität dieser Initiative.

⁵ Welt: „Wer bestimmt eigentlich mein Muslim_a* sein?“ in: Welt, 15.07.2016, URL: <https://www.welt.de/kultur/article157071773/Wer-bestimmt-eigentlich-mein-Muslim-a-sein.html> (letzter Abruf: 22.10.2022).

⁶ CNN: „Sexualized Femen protest ‘naive and foolish at best’“ in: CNN, 22.04.2013, URL: <https://edition.cnn.com/2013/04/22/opinion/opinion-bim-adewunni-femen/> (letzter Abruf: 22.10.2022).

Interview mit der Expertin Saloua Mohammed

Frau Mohammed, seit den 1990er Jahren ist die Strömung des islamischen Feminismus in vielen muslimischen Ländern und in der Diaspora verbreitet. Wie kam es dazu?

In den sogenannten islamischen Ländern gab es immer wieder Diskussionen, Aktionen sowie rahmenkonformes Aufbegehren von feministischen Muslim*innen. Rahmenkonform, da die Anforderungen sich überwiegend im Rahmen religiöser Vorschriften und traditioneller Erwartungen halten und es meist zu keinen gravierenden Tabubrüche kommt. Die Rückbezugsquellen sind hierbei der Koran und die tradierte Sunna. In den 1990er Jahren treffen schließlich mehrere Faktoren aufeinander: Die immer noch andauernden postkolonialen „Nachwehen“, rassifizierende und misogynie Diskurse, die Veränderung der Gesellschaften durch Individualisierung und Globalisierung sowie die nicht mehr zu ignorierende Sichtbarkeit von multiplen sozio-ökonomischen Problemlagen und dem damit verbundenen Unbehagen, darauf keine raschen Antworten zu finden.



All diese Dynamiken haben in unterschiedlichem Maße muslimisches Leben weltweit erreicht und beeinflusst. Die Reaktionen auf den islamischen, beziehungsweise muslimischen Feminismus fallen unterschiedlich aus und bewegen sich zwischen Erstaunen, Unterstützen und Verurteilen. Vor allem mit Blick auf den islamischen Feminismus kommt dem Diskurs von TV-Predigern ab dem 2000er Jahren eine nicht zu unterschätzende Rolle zu, da durch diese versucht wird, den Islam medial und vor allem modern im weltweiten Geschehen zu platzieren, nicht zuletzt durch die Darstellung einer, sagen wir, neuen Wahrnehmung von Frauen* im islamischen Kontext. Dies erfolgt immer durch den Bezug auf das Altbekannte, so zumindest der Tenor. An dieser Stelle ist anzumerken, dass diese Sendungen weltweit ausgestrahlt wurden und werden und auch auf in Deutschland lebende muslimische Menschen Einfluss nahmen und immer noch nehmen. Einige Prediger sind zu Recht kritisch zu betrachten.

Auf welche Art von TV-Predigern nehmen Sie hierbei Bezug?

In Bezug auf die weltweit ausgestrahlten TV-Sendungen rund um Fragen und Antworten zum Islam und „dem islamischen Leben“ sei zunächst angemerkt, dass sich Akteure aus allen Sphären mobilisiert haben, vor allem saudische und ägyptische Prediger, die im salafistisch-wahhabitischen Diskurs zu verorten sind, sowie Prediger die der Muslimbruderschaft – nicht immer eindeutig – zu zuordnen sind. Letztere sind insofern „trendy“, da sie in ihren Erzählungen auf die Betonung von der Gleichberechtigung der Geschlechter, der islamischen Wohltat und die Vorzüge des sozialen Engagements den Fokus setzen. Die Ansprache kann hierbei im Kontrast zu der wahhabitischen als frauen*freundlicher und vor allem jugendaffiner beschrieben werden. Problematisch ist dies im Rückblick vor allem in Bezug auf Jugendliche Konsument*innen, die mittels sozialem Engagements und ihrem Eifer, die Welt positiv gestalten zu wollen, Ansprachen und Strukturen wie jene der Muslimbruderschaft nicht durchblicken. Schon gar nicht in Europa sozialisierte Jugendliche, von denen nicht wenige beträchtliche theologische Wissenslücken aufweisen, geschweige denn vertraut mit der hocharabischen Sprache sind. Der Einfluss dieser TV-Sendungen auf das Islamverständnis ist retrospektiv betrachtet nicht unbedeutend und wirkt immer noch nach.

Wie gestaltete sich der Einzug des islamischen Feminismus in den übergeordneten feministischen Diskurs in Deutschland?

Muslimische Frauen* wurden in der Frauenbewegung in Deutschland nicht berücksichtigt, da wir in der Gesamtheit zunächst von einem *weißen* Feminismus, der sich an *weiße* Frauen* richtet, sprechen. Erst die Pionier*innen der Schwarzen Bewegung und Ansätze wie die des Empowerments und der Intersektionalität zeigen die Verwobenheit von Rassismen und Diskriminierung mit diversen Differenzlinien wie Hautfarbe, Ethnizität, Religion, geschlechtlicher und sexueller Positionierung auf. Vor allem wurde deutlich, an welchen Stellen es noch weiße Flecken gibt. Hiervon profitieren muslimische Frauen*, da sie ihre Bedarfe und Anforderungen an die Gesellschaft in diesem antirassistischen und machtkritischen Diskurs platzieren. In Deutschland gibt es Akteur*innen, die sich im islamischen, beziehungsweise muslimischen feministischen Diskurs verorten, durch ihre Arbeit auf die diversen Lebensrealitäten muslimischer Frauen* sowie Kämpfe um Anerkennung und Gleichberechtigung aufmerksam machen und klare Anforderungen an die Gesellschaft und Politik formulieren. Muslimische Feminist*innen in Deutschland werden im feministischen Diskurs nicht an allen Stellen mit offenen Armen empfangen. Es kommt dann nicht nur zu scharfen Tönen in Diskussionen, sondern auch zu Rassifizierung und Diskriminierung innerhalb des feministischen Diskurses durch *weiß* positionierte Feminist*innen.

Welche Bedarfe muslimischer Frauen* meinen Sie beispielsweise?

Muslimisch gelesene Menschen haben mit dem 11. September 2001 verstanden, dass rassifizierende und ausgrenzende gesellschaftliche und politische Diskurse tatsächliche Auswirkungen auf ihr Leben haben. Vor allem kopftuchtragende muslimische Frauen* haben spätestens mit dem Kopftuchstreit verstanden, dass hiermit Einschnitte in der Entfaltung, im beruflichen Leben und in der öffentlichen Wahrnehmung einhergehen. Ende der 1990er und ab den 2000er Jahren traten muslimische Jugendliche – und darunter vor allem junge Frauen* – in die Öffentlichkeit, um beispielsweise ein neues junges und sozial engagiertes Gesicht des Islams als Teil Deutschlands zu präsentieren. Dazu zählten freie Netzwerke, Organisatio-

nen und Vereine, aber auch einzelne freie Akteur*innen. Mit den sozialen Netzwerken sind nicht nur neue Möglichkeiten der nationalen und transnationalen Verbindung und des Austauschs entstanden, sondern auch die der Performance. So lassen sich beispielsweise junge muslimische Frauen* in den sozialen Netzwerken vorfinden, die nicht unbedingt nur über islamische Themen sprechen, sondern an jugendkulturellen, politischen und gesellschaftlichen Themen partizipieren und sich positionieren.

Im feministischen Diskurs wird zwischen islamischen und muslimischen Feminismus differenziert. Worin bestehen die Unterschiede dieser beiden Strömungen?

Beide Begriffe sind ein Konstrukt... ein Versuch etwas zu fassen, was darüber hinausgeht. Durch den islamischen Feminismus werden islamische, also theologisch ausgewählte Forderungen, die von Muslim*innen formuliert werden, gestellt. Hier liegt die Betonung auf ausgewählt, da der islamische Feminismus im Rahmen theologisch festgelegter Möglichkeiten, Vorstellungen und Grenzen agiert. In diesem Zusammenhang ist auch die Lesart der theologischen Quellen entscheidend. Handelt es sich beispielsweise um eine wörtliche Lesart, um eine, die auf Interpretationen aus vergangenen Epochen rekurriert oder um eine dynamische, die zeitliche sowie gesellschaftliche Veränderungen miteinbezieht? Bei aller Offenheit ist aber auch Ehrlichkeit geboten, da beispielsweise die Forderungen von einer muslimischen, queeren und weiblich gelesenen Person innerhalb eines islamischen Feminismus ins Leere laufen würde, da so eine lebensweltliche Konstellation erst gar nicht vorgesehen ist. So gilt es in diesem Zusammenhang deutlich zu kommunizieren, für wen und was der islamische Feminismus konkret steht.

Und der muslimische?

Der Begriff muslimischer Feminismus stellt primär das Subjekt in den Fokus. Das bedeutet, es kann auch zu nicht textkonformen Forderungen und Handlungen kommen, die von einigen feministischen muslimischen Aktivist*innen in Kauf genommen werden. Dies führt dazu, dass die Akteur*innen unter einem Rechtfertigungsdruck stehen, der zum einen von der Do-

minanzgesellschaft ausgeht, in dem sie sich mit der zugewiesenen Rolle konfrontiert sehen, als „Repräsentant*innen des Islams“ Rede und Antwort zu stehen. Zum anderen stehen sie unter dem Beschuss der eigenen Community und müssen sich dem Vorwurf aussetzen, nicht islamkonform zu handeln. In islamisch geprägten Ländern sind solche Akteur*innen oftmals auch mit Repressionen und Bedrohungen konfrontiert, da sie sich für marginalisierte Gruppen einsetzen, die aus einer rein religiösen Betrachtung erst gar nicht vorgesehen sind, wie beispielsweise unverheiratete Mütter oder Mitglieder der LGBTIQ+-Community.

International sind in diesem Zusammenhang vor allem die verstorbene marokkanische Soziologin und Frauenrechtlerin Fatima Mernissi sowie die amerikanische Islamwissenschaftlerin Amina Wadud bekannt geworden. Beide untersuchten Koranstellen, um die Rolle der Frau* im Islam besser verstehen zu können.

Beide Persönlichkeiten waren und sind im muslimischen, beziehungsweise islamischen Diskurs nicht unumstritten. Für die einen sind diese Persönlichkeiten zu links, zu offen, zu verschwommen, für die anderen eine Gefahr für den „wahren“ Islam, was auch immer dieser darstellen soll. Nicht selten basiert die Verurteilung dieser Personen auf das Hörensagen à la: „Das sind die Frauen*, die den Islam verweichlichen und zerstören wollen.“ In diesem Zusammenhang ist die Anschuldigung als Nestbeschmutzer*innen nicht allzu weit. Je konservativer die Lesart, desto mehr geraten sowohl Mernissi als auch Wadud und ähnliche Feminist*innen in Missgunst und Kritik. Sie ernten aber auch Bewunderung und Support für den Mut, mit dem sie sich in den islamischen Diskurs eingeschaltet haben. Auch hierbei gilt es aufrichtig zu sein: Beide Persönlichkeiten wurden und werden trotz ihres Engagements für eine muslimisch feministische Lesart mit harscher Kritik bis hin zum *Takfir*, also der Bezichtigung des Unglaubens, aus der muslimischen Community sowie aus dem islamischen Gelehr*innendiskurs konfrontiert. Im *weißen* feministischen Diskurs sind diese Akteur*innen und ähnliche nicht konsequent genug. Und da sind wir wieder bei der Gretchenfrage: „Wie hältst du es mit dem islamischen Feminismus...?“ Was hierdurch ausgeblendet wird, ist, worum es diesen Persönlichkeiten geht.

Nämlich?

Es geht um die Beschreibung von und das Aufbegehren gegen Ungerechtigkeit und Ungleichheit. Es geht um den Wunsch nach Gleichberechtigung und das auf allen Ebenen: sozial, politisch, ökonomisch und so weiter. Es geht darum, Etabliertes kritisch in Frage und zur Diskussion zu stellen. Es geht um die Frage von sozio-ökonomischer Unabhängigkeit und um die Sicherheit von weiblich gelesenen Menschen in Zeiten einer radikalen Individualisierung und Ökonomisierung. Getreu dem Spruch: „Jeder für sich und Gott für alle.“ Es geht um die Selbstbestimmung von Seele, Körper und Geist. Es geht um die gleichberechtigte Partizipation und Teilhabe und es geht um einen gleichberechtigten Zugang zu Ressourcen und Macht. Es geht um die Unteilbarkeit und die Wahrung von Frauenrechten als Menschenrechte.

Jedoch werden diese Anforderungen auf Diskussionen heruntergebrochen, die all das ausblenden und sehr persönlich machen. Nicht selten geschieht dies einhergehend mit menschenverachtenden und verletzenden Äußerungen und Beschuldigungen. Statt diese Fragen im Diskurs zu behandeln und zu sehen, welche Lösungswege sich für das Verringern von Leid, Not und Abhängigkeit ergeben können, wird dieser feministische Diskurs vor allem personenbezogen unter Gelehrt*innen, Theolog*innen und auch in großen Teilen der muslimischen Community diskreditiert und stigmatisiert, meist mit der Aussage: „Die möchten den Islam verwässern“ oder „Die möchten den Islam von innen aushöhlen“. Solche Äußerungen spalten und sind Wasser auf den Mühlen von radikalen politischen und religiösen Kräften.

Im Diskurs des islamischen Feminismus ist auch der Begriff „Gender-Dschihad“ entstanden. Was ist das genau?

Hier wird der Dschihad, arabisch definiert als Anstrengung auf dem Pfad Gottes, in den Diskurs des islamischen Feminismus eingebettet. Durch diese Bezeichnung wird versucht, den genderspezifischen Aspekt zu untermauern und gleichzeitig den islamischen Feminismus als Phänomen durch diesen „Code“ innerhalb des patriarchalen religiösen Diskurses zu legitimieren. Islamischer Feminismus wird damit zu einer Anstrengung für eine

partielle Geschlechtergerechtigkeit innerhalb des islamischen Werte- und Normenkontextes. Partiiell, da die Geschlechtergerechtigkeit aufgrund der gegebenen Normen nie ganz erreicht werden kann, da ansonsten Texte verändert werden müssten, wie beispielsweise das Erbrecht oder das Ablegen eines Zeugnisses einer Frau* vor Gericht. Die Bezeichnung „Gender-Dschihad“ kann aber auch als eine Form von Aufstand, Rebellion oder Kampf um die Rechte muslimischer Frauen* innerhalb des islamischen Diskurses verstanden werden. Dieser Kampf richtet sich hierbei gegen die Gelehrsamkeit, die im Verständnis der feministischen Aktivist*innen entweder zu engstirnig deuten oder Rechte muslimischer Frauen* innerhalb des theologischen Diskurses aus ihrer Sicht beschneiden. Auch diese Form des Aktivismus ist jedoch im Kontext religiöser Vorschriften und „roter Linien“ zu betrachten.

Kann der islamische Feminismus durch eine extremistische Interpretationen Anknüpfungspunkte für terroristische Gruppen liefern?

Im islamistischen Milieu kommt es zu einer Instrumentalisierung von Feminismus, sodass islamistisch orientierte Mädchen* und Frauen* eine Art umgekehrten Feminismus verbreiten: „Ihr“ – westlichen, nichtmuslimischen Frauen* – müsst arbeiten, schön sein, Kinder gebären, attraktiv bleiben, erfolgreich und gebildet sein, für euch und eure Wünsche selbstständig sorgen. „Wir“ – muslimische Frauen* – müssen das nicht, da wir Perlen und Königinnen in unseren Häusern sind. Der Mann hat für uns und unsere Kinder zu sorgen. Wir müssen uns um den Haushalt und um die Erziehung kümmern – und natürlich um das Wohlergehen des Ehemanns. Das ist das höchste Gut und die höchste Stufe, die erreicht werden kann, um Gottes Gefallen zu ergattern. „Ihr“ werdet von euren Männern und dem kapitalistischen System ausgebeutet. „Wir“ nicht, da „wir“ frei sind und niemandem gefallen müssen außer unseren Ehemännern. „Wir“ demaskieren hiermit offiziell den „verlogenen“ westlichen Feminismus. Diese Narrative entbehren sich jeglicher Grundlagen und speisen sich aus einer Ideologie der Ungleichwertigkeit, die auf der Auf- und Abwertung von Menschen gründet. Umso gefährlicher sind diese Narrative in Bezug auf die Anwerbung von Mädchen* und jungen Frauen*.

Gibt es denn einen empirischen Zusammenhang zwischen dem von Ihnen angesprochenen „umgekehrten Feminismus“ und jenen Frauen* und Mädchen*, die sich etwa dem selbsterklärten Islamischen Staat (IS) angeschlossen haben?

Wie viele Frauen* und Mädchen* und vor allem mit welcher Intention nach Syrien und in den Irak ausgereist sind und was sie dort konkret gemacht haben, kann nur ansatzweise rekonstruiert werden. Die Zahlen lassen sich primär aus den Statistiken der Sicherheitsbehörden ableiten und erfassen eher die Aus- und Einreisen. Empirisch fundiertes, biografisch erhobenes und rekonstruktiv ausgewertetes Datenmaterial würde an dieser Stelle intensivere Einblicke und Erkenntnisse liefern – nicht zuletzt mit Blick auf Beratungs- und Begleitangebote. Interessant zudem ist, dass bei der Betrachtung von islamistisch motivierten Frauen* und Mädchen* in der Forschung der gleiche Fehler unterlaufen ist, wie bei rechtsextremen Frauen* und Mädchen*: Lange Zeit kursierte das Opfer-Narrativ. Dass IS-Frauen* und Mädchen* nicht nur mitgezerzt wurden oder wegen der Liebe ausge-reist sind, sondern teils auch aus freien Stücken allein verreisten oder sogar die gesamte Familie samt Kindern und Ehepartner mobilisiert haben, rückte erst später in den Fokus.

Warum kam diese Einsicht in Bezug auf das Themenfeld Islamismus so spät?

Wie bereits angeführt, wurde auch hier erst spät auf eine genderspezifische Perspektive eingegangen. Es lässt sich vermuten, dass sich bei der Betrachtung von Ungleichwertigkeitsideologien veraltete Rollenvorstellungen in Kombination mit Stereotypen eingeschlichen haben, vielleicht sogar die Annahme, dass es sich in Bezug auf die islamistische Szene um „das schwache Geschlecht“ handelt, das unterwürfig ist und dementsprechend unmündig. Mit Blick auf die Distanzierungs- und Ausstiegsarbeit kommt noch hinzu, dass im Bereich des Islamismus – dem Phänomen geschuldet – nicht von einer jahrzehntelangen Expertise der Fachkräfte gesprochen werden kann, wie etwa im Umgang mit Rechtsextremismus. Beispielsweise existiert das Programm „EXIT“⁷ bereits seit den 1990er Jahren und kann

⁷ Erste deutsche Initiative für Aussteiger aus der rechtsradikalen Szene.

somit auf deutlich mehr Erfahrungswerte zurückgreifen. Das wiederum gestaltet den Beratungs- und Begleitungsprozess für Sozialarbeiter*innen im Kontext von Islamismus alles andere als einfach.

Gibt es Unterschiede in der Distanzierungs- und Ausstiegsarbeit von Frauen*, die ihren Männern ins Ausland gefolgt sind und jenen, die diese Entscheidung allein trafen?

Ich denke, dass das vor allem eine juristische Frage darstellt: Wer hat sich was zu Schulden kommen lassen und in welchem Ausmaß? Aber vor allem: Wem kann was nachgewiesen werden, um in einem nächsten Schritt der Gerichtsbarkeit das Urteil hierüber zu überlassen? Allein die bewusste Ausreise in ein Kampfgebiet, das von terroristischen Kräften eingenommen, ausgebeutet und ins Verderben gestürzt wurde; und die Unterstützung dieser Kräfte durch alle Mittel – also auch durch Mord oder dessen Herbeiführung – ist eine unmoralische, menschenverachtende und schwerwiegende Entscheidung, die juristische Konsequenzen mit sich bringen muss. Auch hierbei wären empirische Erkenntnisse zu den Erfahrungswerten hinsichtlich der Unterschiede in den Beratungsprozessen von Frauen*, die freiwillig und allein ausgereist sind und denjenigen, die mit ihren Partnern und Kindern ausgereist oder diesen nachgereist sind, von großer Bedeutung.

Fazit

Trotz der Tatsache, dass Feminismus eine Bewegung ist, die „sich für politisch-praktische Maßnahmen zur Verbesserung der Lebenschancen von Frauen einsetzt [...] und [sich für] theoretisch-wissenschaftliche Bemühungen [starkmacht], die Diskriminierung des weiblichen Geschlechts als Barriere wissenschaftlicher (und praktischer) Erkenntnis wahrnimmt und überwindet“⁸, trifft das nicht immer auf alle Frauen* zu. Diskriminierungen und Verachtung gegenüber Frauen*, die „unkonventionell“⁹ ihre feministischen Auslegungen ausüben, sind an der Tagesordnung. In der deutschen Gesellschaft, in der die Mehrheit der Feminist*innen aus *weiß positionier-*

⁸ BPB: „Feminismus“ in: BPB, URL: <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/politiklexikon/17484/feminismus/> (letzter Abruf: 22.10.2022).

⁹ Alle Normen und Auslegungen, die von den Merkmalen abweichen, die den *weißen bürgerlichen* Feminismus widerspiegelt.

ten Menschen besteht, werden die Normen und Werte, die diese betreffen, als Standard für alle Menschen – inklusive Minderheiten – angesehen. Dies führte zur Entstehung neuer feministischer Strömungen, die andere Minoritäten berücksichtigen und unterstützen. Darunter fällt der islamische und muslimische Feminismus. Da hierbei die Religion eine – wenn auch mit Abstufungen – wichtige Rolle spielt, stellt sich die Frage, inwieweit eine radikale, islamische und feministische Auslegung zu religiös begründetem Extremismus führen kann. Gründe dafür können beispielsweise die Übernahme des Opfer-Narratives oder die Denkweise des „verkehrten Feminismus“ sein, wie Saloua Mohammed erklärte. Trotz der vielen Problematiken innerhalb einer so großen Bewegung wie die des Feminismus, hat sich die Lage in den letzten Jahren verbessert, indem die Gesellschaft durch Migration und Globalisierung immer diverser geworden ist.

Inhaltsverzeichnis

Boittin, Jennifer Anne. “Feminist Mediations of the Exotic: French Algeria, Morocco and Tunisia, 1921-39.” *Gender & History*, vol. 22, no. 1, 2010, 139 ff. Onlinelibrary, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1468-0424.2010.01582.x>.

BPB: „Feminismus“ in: BPB, URL: <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/politiklexikon/17484/feminismus/> (letzter Abruf: 22.10.2022).

CNN: „Sexualized Femen protest ‘naive and foolish at best’“ in: CNN, 22.04.2013, URL: <https://edition.cnn.com/2013/04/22/opinion/opinion-bim-adewumni-femen/> (letzter Abruf: 22.10.2022).

Feminininnen: „Was ist eigentlich „DER“ Feminismus?“ in: Feminininnen, 18.07.2021, URL: <https://www.feminininnen.com/post/feminismus-formen> (letzter Abruf: 22.10.2022).

Muslim: „Why Femen or any other white feminist group shouldn’t speak out for Muslim women“, in: Muslim, 18.09.2015, URL: <https://muslim.com/why-femen-or-any-other-white-feminist-group-shouldnt-speak-out>

for-muslim-women/ (letzter Abruf: 22.10.2022).

Welt: „Wer bestimmt eigentlich mein Muslim_a* sein?“ in: Welt, 15.07.2016, URL: <https://www.welt.de/kultur/article157071773/Wer-bestimmt-eigentlich-mein-Muslim-a-sein.html> (letzter Abruf: 22.10.2022).

Hanan Karam

ist Islam- und Religionswissenschaftlerin und promoviert derzeit mit einem Stipendium des Avicenna-Studienwerkes zum Thema „Transnationales Leben nordmarokkanischer Imazighen im Ruhrgebiet“ an der Ruhr-Universität Bochum. Nebenberuflich und ehrenamtlich engagiert sie sich in den Themenbereichen Jugend- und Präventionsarbeit, Förderung von Frauen, inter-/ intrareligiöser Dialog und Antirassismus.

Amir Alexander Fahim

*Amir Alexander Fahim (*1982) hat Religionswissenschaft an der Freien Universität Berlin studiert. In seiner Abschlussarbeit untersuchte er das staatliche Verständnis vom Islamismus in Deutschland sowie die staatlichen Umgangsformen mit dem Phänomen. Nach seinem Studium engagierte er sich u.a. ehrenamtlich im Bereich der Beratung von Betroffenen konfliktträchtiger religiöser Gruppierungen (sog. Sekten-Beratung). Von 2015–2019 leitete er das Projekt „Präventionsnetzwerk gegen religiös begründeten Extremismus“ bei der Türkischen Gemeinde in Deutschland e.V., wo er seit 2020 mit dem Projekt „Muslimisch gelesene Vielfalt im Gespräch“ noch immer tätig ist. Amir Alexander Fahim ist Vorstands- und Gründungsmitglied im Kompetenznetz Islam und Gesellschaft. Zudem war er von 2018 bis 2020 Vorstandsmitglied der Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus. Als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamwissenschaft der FU Berlin führte er eine qualitative Studie zu den Lebensrealitäten muslimischer Jugendlicher durch. Er ist ausgebildeter Mediator und zertifizierter Online-Berater. Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Islam in Deutschland, Sicherheitsdiskurse, Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland, konfliktträchtige religiöse Gruppierungen, religiöse Radikalisierung, staatliche und zivilgesellschaftliche Präventionsstrategien.*

Inside Präventionsarbeit

Interview mit Alexander Amir Fahim

Ich kenne das Präventionsfeld Islamismus aus verschiedenen Perspektiven: als muslimisch sozialisierte Jugendliche während der Hochzeit des Salafismus in Deutschland, als kurzzeitig Beschäftigte in einem Präventionsprojekt, aus weiteren beruflichen und ehrenamtlichen Tätigkeiten und auch als Mutter, die für das Thema durch ihre Alltagssphären sensibilisiert ist. Aufgrund dieser Multiperspektivität war es mir ein besonderes Anliegen an der MasterClass teilzunehmen und meine Erfahrungen miteinzubringen. Ich selbst bin nicht ausgenommen von einigen Sachverhalten, die im folgenden Interview mit Amir Alexander Fahim behandelt werden. Es war mir wichtig mit einem Experten zu sprechen und mögliche Verbesserungen im Präventionsbereich zu fokussieren. Projekte und Gelder sollen sinnvoll um- und eingesetzt werden. Im Sinne aller. Es geht darum (Selbst-) Kritik zu üben und Prozesse in Frage zu stellen. Ziel ist es, eine stärkere inhaltliche Prüfung des (primären) Präventionsbereiches durch Bund und Länder anzustreben und gleichzeitig einer Versicherheitlichung zivilgesellschaftlicher Akteur:innen entgegenzutreten. Der Inhalt des Interviews wird Kenner:innen der Thematik nicht vollkommen neu sein und doch ist es von Nöten ihn explizit und wiederholt ins Gedächtnis zu rufen.

Amir Alexander, ob Politik oder Medien - der Begriff „Prävention“ ist allgegenwärtig, oftmals ohne klare Definition. Was verstehst du darunter?

Mir hat es immer geholfen den Vergleich zur Medizin zu ziehen: Du willst etwas Schlechtes verhindern, das in der Zukunft stattfinden könnte, also möchtest du präventiv vorgehen. Zum Beispiel putzt du dir die Zähne, um keine Karies zu bekommen.

In der Medizin oder der Politik ergibt eine präventive Logik sehr häufig Sinn, im sozialen Bereich ist es aber eine andere Sache. Zukünftige Hand-

lungen von Menschen sind einfach schwieriger vorherzusehen. Stichwort „Precrime“ – wenn man heute schon wüsste, welche Straftaten morgen begangen werden...

Trotzdem hat der Präventionsbegriff in sozialgesellschaftliche Bereiche Einzug gehalten.

Ich finde es erstaunlich, wie wenig kritisch der Präventionsbegriff reflektiert wird. Es ist ein Unterschied, ob ich mir die Zähne putze oder mit Jugendlichen spreche, um zu verhindern, dass sie extremistisch werden. Ich sehe zudem die begründete Gefahr eines ausufernden Präventionsverständnisses. Alles ist dann Prävention. Ich plädiere für einen enger gefassten Präventionsbegriff. Man will etwas verhindern, aber das was man verhindern möchte, unterscheidet sich je nach Phänomenbereich. In unserem Fall ist es meist der gewaltbereitete Salafismus, manchmal aber auch allgemeiner extremistischer Islamismus. Hier sind die Definitionen nicht ganz klar. Ebenfalls unklar ist, ob ich Einstellungen oder Handlungen verhindern möchte. Will ich einen Anschlag verhindern oder generell das Gedankenrepertoire von Jugendlichen ändern? Je weiter man den Begriff fasst, desto schwieriger und ungreifbarer wird er.

Gibt es denn einen „gemeinsamen Nenner“, der auf den gesamten Bereich der Islamismusprävention zutrifft?

Der rote Faden in dem Bereich Prävention und Islamismus ist die Sicherheit. Es geht immer um Sicherheit. Je nachdem, wen du fragst, antworten die Akteur:innen unterschiedlich, aber alle Antworten werden im Zusammenhang mit dem Thema Sicherheit stehen. Sicherheit ist die Quintessenz von Extremismusprävention: Man will gewaltbereiten Salafismus verhindern. Die Polizei möchte Straftaten verhindern. Der Verfassungsschutz setzt früher an und möchte verhindern, dass Straftaten angedacht oder geplant werden und den Schutz beziehungsweise Bestand der Demokratie gewährleisten. Ein zivilgesellschaftlicher Akteur möchte den Jugendlichen dabei helfen, auf einen „richtigen Weg“ zu kommen. Deswegen hat der Präventionsbegriff Karriere gemacht. Alle können mit dem Begriff etwas anfangen und ihre Sichtweise einbringen. Dadurch



wurde aber eine Art Mechanismus in Gang gesetzt, der schwer wieder zu kontrollieren ist.

Kannst du das näher erläutern?

Ich habe mir mal einige Ausschreibungen der großen Fördertöpfe der letzten Jahre im Bereich der Islamismusprävention angeschaut. Es ist vom Staat gefordert und gefördert, dass man etwas gegen gewaltbereiten Extremismus unternimmt. Es geht um die Verhinderung von Terror – also um handfeste Sicherheitsbedenken, die der Staat hat und denen entgegengewirkt werden soll. Auf Grundlage dieser Ausschreibungen können zivilgesellschaftliche Akteur:innen Projektideen beantragen und definieren selbst, was Präventionsarbeit ist. Häufig entstehen daraus verschiedene Workshops an Schulen wie Argumentationstrainings oder Demokratieplanspiele unter dem Label Präventionsarbeit. Ich finde es in vielen Fällen unehrlich, da man das Sicherheitsversprechen erstens nicht einlösen kann und zweitens Zielgruppen stigmatisiert. Das Stigma bezieht sich auf die muslimischen Jugendlichen, auch wenn man die Projekte mit allen Jugendlichen durchführt. Drittens gräbt man den herkömmlichen Feldern der Zivilgesellschaft das Wasser ab.

Angesichts der Vielzahl an Fördertöpfen und Akteur:innen – wie behält man da den Überblick und kann die Nachhaltigkeit von Projekten bemessen?

Es gibt an die zivilgesellschaftliche Landschaft



den Vorwurf des Wildwuchses. Und zwar gibt es eine Bandbreite an geförderten Maßnahmen, die teilweise auch nichts voneinander wissen. Das „MAPEX“-Verbundprojekt der Universität Bielefeld hat eine Analyse von Präventions- und Interventionsmaßnahmen durchgeführt und damit einen Überblick über die Präventionslandschaft geschaffen. Es ging um rund 1000 Projekte, die im Übrigen meist im Feld Primärprävention verortet sind. Es gibt ein großes Angebot, das anfangs auch seine Berechtigung hatte. Das Angebot muss vielfältig sein, da die Radikalisierungsgründe dies ebenfalls sind. Ich würde also keine pauschale Kritik aussprechen und auch nicht unterstützen, dass die zivilgesellschaftliche Präventionsarbeit abgeschafft wird – ganz im Gegenteil.

Sondern?

Langsam sind wir an einem Punkt angekommen, an dem wir Erfahrung gesammelt haben und die „BAG RelEx“¹⁰ Qualitätsstandards entwickelt hat. Wir müssen schauen, was brauchen wir wirklich? Und welche Träger:innen können ihre Arbeit gegenüber der politischen Bildungs- oder Empowerment-Arbeit abgrenzen und auch begründen? Wer das nicht kann, der sollte sich fragen: Ist Präventionsarbeit tatsächlich das Richtige für mich?

Das Thema mit den Fördertöpfen ist verständlich. Es gibt Probleme, es gibt Gewalt, es gibt Anschläge. In Frankreich und in anderen Nachbarländern viel mehr und auch in Deutschland könnte sich die Lage zuspitzen. Die Angst ist da. Es gibt Rückkehrer:innen, Konflikte an Schulen und so weiter. Und es gibt die Politik, die Bedenken hat. Welche Politiker:innen möchten sich vorwerfen lassen nicht vorausschauend gehandelt zu haben und immer nur zu reagieren? Deshalb also diese Vielzahl an Präventionsprogrammen. Gleichzeitig zeigt es aber die Unwissenheit darüber, was Zivilgesellschaft leisten kann und sollte. Man möchte Prävention, ohne wirklich zu wissen, was das ist und wogegen genau sie gerichtet werden soll. Wir müssen es schaffen diese Fragen zu klären. Ich bin mir sicher, dass dann ein Großteil der Präventionsprojekte wegfallen würde. Ich will nochmals betonen: Diese Projekte machen allgemein gesprochen gute und sehr relevante Arbeit, aber sie sind einfach in einem anderen Bereich angesiedelt und sollten dem-

¹⁰ Ende 2016 gründeten 25 zivilgesellschaftliche Organisationen die „Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus e. V.“.

entsprechend Gelder aus anderen Fördertöpfen beziehen. Das „Nationale Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus“ war für mich so anschaulich.

Warum?

Zusätzlich zu „Demokratie leben!“ und den ganzen Landes- und Kommunalprogrammen, die damals bereits existierten, gab es 100.000.000€ für die Prävention von islamistischem Extremismus. Die Leute wussten nicht mehr wohin mit dem Geld. Es gab dann beispielsweise auch die Respekt-Programme, die an den Schulen gegen Mobbing vorgehen. Super Projekte, aber eben gefördert durch diese Präventionsgelder gegen gewaltbereiten Salafismus. Wir haben es hierbei also wieder mit dem zu weiten Präventionsbegriff zu tun.

Man hat auch gelernt und das ist Teil des Prozesses. Und natürlich ist es auch so, dass Angestellte in den Behörden eine hohe Fachexpertise haben. Aber das Geld kommt trotzdem aus der Politik. Die Behörden richten sich nach dem politischen Willen, der sich dann in der Fördermittelvergabe niederschlägt. Hier werde ich auch nicht müde zu erwähnen, dass „Demokratie leben!“ seit 2020 Primärprävention auf der Modellprojektebene überhaupt nicht mehr fördert, sondern gezielt Sekundär- und Tertiärprävention. Das ist ein riesiger Fortschritt.

Wie steht es um die muslimische Jugendarbeit und ihre Rolle im Präventionsfeld? Gibt es eine Verzahnung zwischen muslimischer Jugendarbeit und Prävention?

Auch hier kommt es wieder auf die Definition an. Man kann natürlich sagen, dass Jugendarbeit generell die beste Präventionsarbeit ist, aber das sehe ich überhaupt nicht so. Man muss hier klar unterscheiden. Eine präventive Wirkung hat die Jugendarbeit natürlich etwa im Rahmen von Verbänden oder Gemeinden. Es gibt ein soziales Netz, das die Jugendlichen auffängt. Es gibt Freizeitangebote, Hausaufgabenbetreuung und so weiter. Trotzdem ist das für mich keine Präventionsarbeit. Wäre das so, würde man mit den Jugendlichen aus den eigenen Gemeinden zusammenarbeiten, um

sie vor Extremismus zu schützen. Was ist das für ein Menschenbild? Politisch ist es auch sehr problematisch, besonders aus Sicht eines muslimischen Verbandes. Wenn man so handeln würde, wäre es ein Eingeständnis, dass man muslimische Jugendliche schützen müsse, da sie als Muslime per se gefährdeter sind.

Welche Erfahrungen hast du mit diesem Dilemma in deiner Arbeit gemacht?

Ich habe beispielsweise mal ein Präventionsprojekt mit islamischen Verbänden geleitet, bei dem einige Verbände genau aus diesem Grund abgesagt haben. 2015/2016 gab es eine Studie des Bundeskriminalamtes, die untersucht hat, welche Jugendlichen in Syrien in kämpferischer Absicht gelandet sind. Demnach gab es kein bestimmtes Profil, aber eben auch keinen Jugendlichen, der die Sozialisierung in den Verbänden und Gemeinden durchlebt hat. Man kann die Verbände für andere Dinge kritisieren, aber in dieser Hinsicht schien die interne Jugendarbeit einen präventiven Einfluss gehabt zu haben. Einige der islamischen Verbände waren also folgerichtig der Meinung, dass ihre Jugendarbeit gestärkt werden sollte und sie nicht in den Präventionsbereich müssen. Diesen Ansatz habe ich verstanden.

Welche weiteren Beispiele aus der Praxis fallen dir hierzu ein?

Ähnlich ist es mit dem Islamunterricht an Schulen. Dieser wird in konservativeren Politiker:innenkreisen als präventive Maßnahme angesehen. Ich finde das ehrlich gesagt eine Frechheit. Der Unterricht sollte ein demokratisches Recht sein, das einer Minderheit in Deutschland zusteht. Er sollte ein Selbstzweck sein. Genauso wie muslimische Jugendarbeit ein Selbstzweck sein sollte. Man muss diese Themen nicht so defizitorientiert behandeln.

Es gibt bis dato kaum muslimische Jugendarbeit, die staatlich gefördert ist. Deshalb haben damals einige muslimische Jugendarbeitsverbände im Präventionsnetzwerk teilgenommen, um überhaupt an staatliche Ressourcen zu kommen. Die Teilnahme wurde genutzt um Vertrauen zu gewinnen, Strukturen und Kontakt zu staatlichen Behörden aufzubauen, Ansprechpart-

ner:innen in Ministerien zu haben und sich das Know-how wie Administration und Zuwendungsrecht anzueignen. Das Präventionsnetzwerk wurde sozusagen als eine Art Sprungbrett genutzt. Das heißt natürlich nicht, dass kein Problembewusstsein vorhanden war oder man nur ein taktisches Verhältnis zu Prävention gehabt hat. Die Tatsache ist trotzdem schade, aber kann eben zum Positiven gewendet werden. Vielleicht sagt man sich es ist besser, dass die Arbeit unter dem Label der Präventionsarbeit stattfindet als gar nicht. Wichtig ist es dann, die Jugendlichen nicht als Objekte der Präventionsarbeit zu sehen, sondern als Akteur:innen. Das Transparenzgebot gewährleistet ohnehin die Kenntnis über die Fördermittelgeber:innen. Wir haben aber auch die Erfahrung gemacht, dass sich die Jugendlichen beschwert haben – „Wieso macht ihr das mit uns? Wir sind doch gar nicht radikal!“

Auch ich habe in meiner Arbeit die Erfahrung gemacht, dass Schüler:innen angebotene Workshops an Schulen kritisch hinterfragen und teilweise boykottieren. Entweder möchten sie von Anfang an nicht mitmachen oder fühlen sich letztendlich hintergangen und stigmatisiert, da zwar verschiedene extremistische Phänomenbereiche behandelt werden, aber der islamistische Extremismus im Fokus steht und damit auch sie als Zielgruppe. Mit genau diesen Auswirkungen des Sicherheitsdiskurses auf in Deutschland sozialisierte muslimische Jugendliche hast du dich beschäftigt.

In meiner Forschung ging es anfangs darum, den Einfluss von radikalen Predigern auf Jugendliche zu untersuchen. Nun ist es natürlich schwierig ins Feld zu gehen und die Jugendlichen zu befragen. Es funktioniert rein forschungspraktisch nicht. Wir wollten als Forschungsteam des Weiteren nicht den defizitären Blick auf die Jugend reproduzieren. Ich war an Orten, die klar salafistisch geprägt sind und fand ganz unterschiedliche Menschen vor. Es wurde sofort klar, dass dieser Sicherheitsfokus etwas mit den Jugendlichen gemacht hat. Viele fühlten sich getriggert oder entwickelten Strategien. Sie wollten „Botschafter:innen“ für den Islam sein und überzeugen, dass sie nicht radikal sind. Es gab die Annahme, dass der Staat gegen sie vorgehen will und das stimmte auch ein Stück weit.

Wie ist die Situation heute?

Heutzutage ist es besser geworden, da sogar der Verfassungsschutz versucht phänomenübergreifend zu arbeiten und Wechselwirkungen zwischen Islamismus und Rechtsextremismus zu sehen. Es gibt kaum mehr eine Veranstaltung, die Islamismus behandelt ohne zusätzlich Antimuslimischen Rassismus (AMR) anzusprechen. Das ist natürlich auch nicht ganz unproblematisch, hat aber zu einer allgemeinen Sensibilisierung geführt. Der Diskurs verbessert sich, u. a. auch weil lange nichts mehr vorgefallen ist und der Fokus auf der Pandemie lag. Ich glaube aber, dass dieses Grundgefühl der Skepsis, nicht nur in Bezug auf den Sicherheitsaspekt, nach wie vor vorliegt.

Ich habe das Gefühl, dass es Muslim:innen beruhigt zu wissen, dass auch von außen ein Zusammenhang zwischen Islamismus und Antimuslimischem Rassismus (AMR) wahrgenommen wird. Wo siehst du Gefahren und Chancen dieser Erkenntnis?

Wir haben beispielsweise die „CLAIM-Allianz“¹¹, die sich erstmals mit Islam- und Muslimfeindlichkeit im großen Maße und staatlich gefördert auseinandersetzt. Eben auch gefördert von „Demokratie leben!“ und damit vom Familienministerium. Jetzt gibt es ein Netzwerk, Modellprojekte – das Thema hat sich etabliert.

Zusätzlich existiert aber noch häufig die Annahme, dass Islamophobie als Kampfbegriff genutzt wird, um Islamkritik mundtot zu machen. Mittlerweile ist es politisch angekommen, dass AMR ein ernstzunehmendes Phänomen ist, so gibt es etwa Beratungsstellen. Nicht zu vergessen ist aber, dass es ein regelrechter Kampf war zu diesem Punkt zu kommen. Ganz lange wurde AMR nicht als politisch motivierte Kriminalität gewertet, das wurde durch viele Gespräche von muslimischen Verbänden und Opferberatungsstellen und dem Staat geändert.

Aber auch Empowerment und die Behandlung des Themas AMR sollte besagter Selbstzweck sein und nicht im Rahmen der Präventionsarbeit statt-

¹¹ „CLAIM – Allianz gegen Islam- und Muslimfeindlichkeit“.

finden. Man reproduziert sonst das Bild der gefährlichen muslimischen Jugendlichen, die empowert werden müssen, damit sie sich nicht radikalieren. Gerade als muslimische Gemeinde oder Verein ist die Teilhabe an AMR-Projekten unter dem Label Prävention aus meiner Sicht kontraproduktiv.

Wie sehen Bestrebungen dieser Verbände genau aus? Welche Motivation steckt dahinter sich im Präventionsfeld zu engagieren?

Die Motivation ist sehr unterschiedlich, da müssten die Vereine einzeln Auskunft geben. Man kann aber sagen, dass ein Problembewusstsein bestand und noch immer besteht. Nach dem Motto: „Wir dürfen kein einziges Kind an den gewaltbereiten Salafismus verlieren, wir müssen etwas unternehmen.“ Eine andere legitime Motivation war, das Aktivwerden als Schritt zum Aufbau einer eigenen Jugendarbeit zu begreifen. Dann kam der Aspekt hinzu, dass man Imagepflege betreiben wollte. Es wurde als Aufgabe angesehen, einen toleranten gelebten Islam zu repräsentieren, innermuslimisch und gesamtgesellschaftlich.

Muslimische Präventionsarbeit wird eher durch Einzelpersonen und kleine Initiativen getragen, aktuell weniger durch die großen Verbände. Es haben sich, soweit ich das überblicke, keine wirklichen Präventionsstrategien bei den Verbänden entwickelt.

Bezüglich unseres Projektes „Präventionsnetzwerk gegen religiös begründeten Extremismus“ kann ich davon berichten, dass verschiedenen Vereinen ein Strukturaufbau durch gezieltes Netzwerken, Kontakte, Fördergelder und Unterstützung im Prozess gelungen ist. Dieser Prozess ermöglichte einerseits Präventionsmaßnahmen innerhalb der Verbandsstrukturen, trug aber auch jenseits der Extremismusprävention Früchte.

Meine Tätigkeit im Präventionsbereich hat mir gezeigt, dass meine Motivation gegen Islamismus als Muslima vorzugehen und dabei gleichzeitig AMR aufzuzeigen, herausfordernd sein kann. Selbst im Berufskontext sah ich mich mit AMR konfrontiert und musste selbst Situationen erleben, vor denen ich Jugendliche eigentlich bewahren

wollte. Ich klärte dann Kolleg:innen auf, dass gerade sie solche Stereotype nicht reproduzieren sollten. Wie blickst du auf die Doppelrolle von Muslim:innen in der Prävention?

Das ist auch ein Grund, warum der Präventionsbegriff nicht ausufernd sein darf. Es gab plötzlich viele Träger:innen, deren Anträge zwar bewilligt wurden, denen aber die spezifische Expertise und der Zugang fehlten. Natürlich hat auch das sich gebessert.

Braucht man nun Muslim:innen um Präventionsarbeit zu leisten? Diese Frage kann man so pauschal nicht beantworten. Ist Islamwissenschaft oder auch Islamische Theologie nötig oder eher hinderlich? Es gibt verschiedene Ansätze. Die religiöse Zugehörigkeit spielt beispielsweise bei der Systemischen Beratung weniger eine Rolle. Es gibt aber Träger:innen, die in der Ausstiegsarbeit explizit auf Muslim:innen als Berater:innen setzen. Das kann in vielen Fällen helfen, um bei bereits radikalisierten Menschen das notwendige Vertrauensverhältnis aufzubauen.

Wo siehst du zukünftigen Handlungsbedarf und Potentiale im Präventionsfeld Islamismus? Was sind etwaige Aufgaben, derer sich speziell die Muslim:innen noch widmen müssten?

Es müsste auf jeden Fall eine Diskussion über die unterschiedlichen Rollen und Verständnisse von Präventionsarbeit von zivilgesellschaftlichen und staatlichen Akteur:innen geben. Es muss klar sein, dass Präventionsarbeit Grenzen hat. Beispielsweise, dass man reine Jugendarbeit macht und eben keine Gefährdungseinschätzung. Oder man führt eine Systemische Beratung durch und hilft der Person in einer Lebenskrise, unabhängig davon, ob diese danach immer noch salafistisch geprägt ist. Es gibt einfach Unterschiede und die Zivilgesellschaft darf kein vorgeschalteter Verfassungsschutz werden.

Muska Haqiqat

*ist Ethnologin und Islamwissenschaftlerin. Ihre Forschung beinhaltet Themen wie Diaspora, kulturelle Identität und Gender mit dem regionalen Schwerpunkt auf Afghanistan. Sie ist Autorin und promoviert zum Thema „Pashto kewel/Pashtun Identity. Ein ethnographischer Vergleich der Paschtunen in England und in Deutschland am Beispiel von London und Hamburg.“ Sie arbeitet derzeit als Integrationsberaterin in einer Berufsschule in Hamburg und engagiert sich ehrenamtlich in einem Verein zur Förderung afghanischer Wissenschaftler*innen.*

Alle Taliban sind Paschtun*innen und alle Paschtun*innen sind Taliban?!

Ein Beitrag zur Differenzierung

Seit der Rückeroberung Afghanistans durch die Taliban im August 2021 steht die paschtunische Diaspora unter Generalverdacht. Doch was ist der Hintergrund?

In Deutschland lebt mit mehr als einer Viertelmillion Menschen die größte afghanische Gemeinde Europas. Sie ist so heterogen wie die Bevölkerung Afghanistans mit seinen mehr als 50 Ethnien, von denen die Paschtun*innen den größten Anteil der Bevölkerung ausmachen. Wie viele Paschtun*innen in der deutschen Diaspora leben, ist nicht bekannt, da es diesbezüglich keine statistische Erhebung gibt.

Seit der Gründung des modernen Afghanistans wird das Land von Unruhen beherrscht, die zudem von internationalen Mächten befeuert werden. Daraus sind bislang drei große Fluchtbewegungen entstanden: Die erste große Ab- und Auswanderungswelle der Afghan*innen inner- und außerhalb des Landes wurde fast unmittelbar nach dem Putsch und der Machtübernahme der Kommunisten im April 1978 ausgelöst und dauerte bis 1988 an. Mit dem Abzug der sowjetischen Soldaten fing ein neues Kriegskapitel an: Der bislang in Afghanistan ausgefochtene Stellvertreterkrieg kippte mit der Machtergreifung der Mujaheddin 1992 und dem Sturz des Präsidenten in einen Bürgerkrieg. Die unsichere politische Lage und Kämpfe innerhalb der Parteien provozierten eine zweite Welle der Flucht zwischen 1992 und 1996 (Padretto 2008: 33, Tietjens 2002: 10, Schetter 2009: 77). Darauf folgten mit der Machtübernahme der Taliban 1996 unmittelbar eine dritte große Fluchtbewegung.

Kurz nachdem die Anschläge des 11. Septembers 2001 die USA erschütterten, begann die westliche Macht am 07. Oktober 2001 die Operation „Enduring Freedom“ mit dem Ziel, Afghanistan von den Taliban zu befreien und den internationalen Terrorismus zu besiegen. Als bald mussten sich die Taliban ergeben und zogen sich im Dezember 2011 in der Grenzregion zu Pakistan zurück (Schetter 2009: 86).

Als rund zehn Jahre später, am 15. August 2021, die Rückkehr der Taliban besiegelt wurde, herrschte unter der afghanischen Bevölkerung und der Community im Ausland ein Ohnmachtsgefühl, aber auch Pragmatismus, was den Jahrzehnten andauernden Kriegen und Unruhen im Land geschuldet ist.

Auch ich war von den Geschehnissen in meinem Heimatland überwältigt. Doch sollte nicht eigentlich Deutschland, das Land, in dem ich geboren wurde, mein Heimatland darstellen? Ich ertappe mich, wie ich das Zugehörigkeitsgefühl von meinem emotionalen Zustand abhängig mache und fühle mich immer Afghanistan verbunden, wenn es von außen angegriffen wird - sei es durch die mediale Berichterstattung, Menschen oder durch Waffen.

Als mir mein Chef kurz vor der erneuten Machtübernahme der Taliban voller Selbstbewusstsein mitteilte, dass er nun wisse, dass die Taliban auch Paschtunen seien, erstarrte ich. Mir war klar, dass er diesen Kommentar nur gemacht hatte, weil auch ich Paschtunin bin. Wenngleich mein Chef keinerlei Hintergedanken hegte, lösten seine Worte in mir etwas aus. Ich war sprachlos, resignierte und verbarg meine Emotionen hinter einem verlegenen Lächeln. Es war jedoch nicht das erste Mal, dass ich mich so fühlte: Als die Taliban während meiner Jugend über Afghanistan herrschten (1996-2001) und sie die Führungsriege al-Qaidas beherbergten, rief mir ein Bekannter in Anlehnung an den Zufluchtsort der Terrororganisation spöttisch „Tora Bora“ hinterher.

In diesem Beitrag möchte ich aufzeigen, wie es nicht nur mir, sondern auch anderen Paschtun*innen der zweiten Generation in Deutschland damit ergeht, aufgrund unserer ethnischen Zugehörigkeit ständig „in einen Topf“ mit den Taliban geworfen zu werden.

Dazu greife ich auf zwölf Leitfadeninterviews aus meiner Dissertation mit dem Titel „Pashto kewel/Pashtun Identity. Ein ethnographischer Vergleich der Paschtunen in England und in Deutschland am Beispiel von London und Hamburg“ zurück, in der ich die kulturelle Identität der Paschtun*innen der zweiten Generation in Deutschland und England untersuche. Alle Interviewpartner*innen wohnen in Hamburg.

Grundlagen der Ideologie der Taliban

Der Ideologie der Taliban liegen zwei Quellen zu Grunde: die *Deobandis*-Bewegung und das *Pashtunwali*, der Rechts- und Ehrenkodex der Paschtunen, zu denen die meisten Taliban zählen.

Die Deobandi-Bewegung ist im 19. Jahrhundert als Reaktion auf die britische Kolonialherrschaft auf dem indischen Subkontinent entstanden. Herzstück dieser Bewegung ist die Ablehnung aller westlichen Einflüsse und Neuerungen. Stattdessen sollen allein der Koran sowie die Überlieferungen (*Hadithe* genannt) Richtschnur menschlichen Handelns sein. Ziel der Deobandi war, die Muslime zu einen und Widerstand gegen deren Widersacher zu leisten (Kepel 2002: 284ff.).

Kern der zweiten ideologischen Quelle der Taliban, also des Pashtunwalis, ist das *nang*-Konzept. Damit ist die Ehre, die Würde, der Mut, der Tapferkeit und die Verteidigung der Gemeinde durch den Einzelnen in feindlicher Umgebung gemeint. Eine weitere zentrale Komponente des paschtunischen Ehrbegriffs ist *namus*, die weibliche Ehre. Demnach wird jedem paschtunischen Mann die Pflicht auferlegt, die Ehre seiner Frau zu beschützen und zu verteidigen. Die Paschtunen werden zudem dazu erzogen, dass der einzelne Mann ständigen Bedrohungen ausgesetzt ist. Dies drückt sich im *turá*-Konzept aus. Während das nang-Konzept altruistischer Art ist, verweist turá auf die Verteidigung der eigenen Interessen (Janata/Hassas 1975: 85, Sigrist 1980, S. 273, Steul 1981: 138).

Die paschtunische Stammeswesen ist egalitär und akephal, es fehlt also eine zentrale politische Instanz. Daher muss jeder Mann sein Recht selbst in die Hand nehmen, und zwar nach dem Vergeltungsprinzip *badal*. *Badal* be-

deutet Vergeltung durch Blutrache im alttestamentarischen Sinne von „Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Um die Blutrache zu ersetzen, bedarf es eines Zufluchtsprinzips, und zwar mit *nanawatai*. *Nanawatai* kommt vom Verb „hineingehen“ und bedeutet „Asyl“ oder „Zuflucht.“ Der Flüchtige sucht sich einen Kenner des Gewohnheitsrechts und bittet ihn um Schutz (*panah*) und Vermittlung. Gastfreundschaft, auf Pashto *melmastia*, ist einer der tragenden Grundpfeiler eines ehrenhaften Paschtunen und wird jedem Gast gewährt, ohne Erwartung einer Gegenleistung oder Vorteilen. Eine weitere Regel von *melmastia* ist der Schutz, den der Gast (*melma*) genießt. Man kann eine Person, die ein *melma* ist, nicht angreifen (Rzehak, 1987, S. 830, Steul 1981: 144).

An einigen Grundpfeilern des Pashtunwali halten die Taliban besonders fest: *Nanawatai* (Zufluchtsprinzip), *panah* (Schutz) und *melmastia* (Gastfreundschaft). Aufgrund dieser Verpflichtungen operierte die Organisation al-Qaida bekanntermaßen jahrelang aus Afghanistan heraus. Diese Gastfreundschaft wurde den Taliban schließlich zum Verhängnis, als sie die Führung al-Qaidas nach den Anschlägen vom 11. September 2001 nicht ausliefern wollte und die USA intervenierten. Des Weiteren ist *turá*, also die Kampfbereitschaft und die dazugehörige Vorstellung, dass der einzelne Mann ständigen Bedrohungen ausgesetzt ist, eine wichtige Wertvorstellung an der die Taliban festhalten (Hassan 2015: 121f.).

Einige Praktiken der Taliban sind allerdings konträr zu den Werten des Pashtunwali. Dazu zählt die Bestrafung der Frauen, wenn die *parda*, also die Geschlechtersegregation der Gesellschaft, nicht eingehalten wird. Die Verletzung der *parda* oder jede außereheliche Beziehung wird hart und häufig mit dem Tod bestraft. Des Weiteren haben die Taliban die *jirga*, die traditionelle Ratsversammlung der Paschtunen, die als Gremium zur Entscheidungsfindung und zur Klärung verschiedener Arten von Streitfragen gilt, im Zuge ihrer ersten Machtergreifung 1996 mit der *Shura* ersetzt. Die *jirga* drückt die egalitären Ideale der paschtunischen Gesellschaft aus, denn innerhalb einer *Jirga* gibt es keine hierarchischen Strukturen und alle können daran teilnehmen. Stammesälteste, die sogenannten *spin gir* (Weißbärte) wohnen einer *jirga* bei, da ihre Meinungen aufgrund ihrer Weisheit hochgeschätzt werden. Weitere Teilnehmende sind die Streitparteien. Die *Shura*

ist hingegen eine Versammlung an der nur islamische Gelehrte teilnehmen (Nölle-Karimi 2009: 184, Siddique 2014: 172).

Identität der zweiten Generation

In der Ethnologie sowie den Sozialwissenschaften wird die Ansicht vertreten, dass Identitätsprozesse nicht isoliert betrachtet werden können. Die Identität eines Menschen entwickelt sich demnach immer in Interaktion mit



und in Abgrenzung zu anderen sozialen Gruppen. Zudem kann die Identität nicht als statisch angesehen werden kann, sondern als ein dynamischer, sich ständig fortentwickelnder Prozess der Selbst- und Fremdefinition (Sökel-feld 2012: 2, Kazzazi, Treiber 2016: VIII). Migrant*innen sind in der Lage, Elemente unterschiedlicher Kulturen in ihre Persönlichkeit zu integrieren, ohne die jeweils andere Kultur zu hinterfragen. Durch diese Aneignung entsteht laut Homi Bhabha ein „*third space*“ – ein „dritter Raum“. Darin kann sich die kulturelle Identität einer Person an die neue Kultur anpassen, indem sie eine hybride kulturelle Identität festlegt (Bhabha 1994: 217).

Bhabha meint damit die Verortung der hybriden Kultur in einen Raum, der eine neue Entfaltung von Identitäten ermöglicht. Darin können beispielsweise migrantische Jugendlichen ihre Identität realisieren und weiterentwickeln.

Die beiden Autorinnen Foroutan und Schäfer beleuchten den Begriff der hybriden Identität anhand Muslim*innen in Deutschland und Europa und bezeichnen hybride Identitäten als inter-, trans- und multikulturell: „Ihre Träger sind zweiheimisch, bi- oder trinationale; sie sitzen entweder zwischen den Stühlen, oder auf einem Dritten Stuhl; sie sind Menschen mit Migrationshintergrund oder aber ‚andere Deutsche‘,..“ (Foroutan, Schäfer 2009: 12). Träger*innen hybrider Identitäten entscheiden sich somit nicht für eine bestimmte Zuordnung, sondern stellen Zugehörigkeiten in Frage. Die Auseinandersetzung mit ihrer Zugehörigkeit wird nicht negativ gewertet, vielmehr macht sie die ständige Konfrontation mit der Unterschiedlichkeit „zu kontextuellen Figuren, deren ‚Zweihemischkeit‘ dazu beitragen kann, das Bild des jeweils Anderen besser in die einzelnen Communities und in die Gesamtgesellschaft hineinzutragen“ (vgl. Foroutan, Schäfer 2009: 11).

Die bis dato nach Push- und Pull-Faktoren ausgerichtete Migrationsforschung erfuhr in den 1990er Jahren einen Paradigmenwechsel. Mit dem Konzept der Transnationalität werden die Beziehungen zwischen dem Aufnahme- und Herkunftsland stärker in den Vordergrund gerückt. Die Migrant*innen etablieren soziale Felder, die beide Länder in ein Beziehungsgeflecht bringen. Durch grenzüberschreitende Interaktionen auf politischer, ökonomischer und soziokultureller Ebene halten sie nicht nur soziale Be-

ziehungen zu ihrem Herkunftsland aufrecht, sondern bilden zudem neue Zugehörigkeiten und Identitäten in transnationalen sozialen Räumen aus (Strasser 2009: 75, Weigelt 2014: 12). Für sie macht also sowohl die soziale Umwelt des Ankunfts-, als auch die des Herkunftslandes einen Teil ihres Sozialraumes aus. In Form von grenzüberschreitenden Netzwerken verbinden sie beide Zusammenhänge. Dass die erste Generation Migrant*innen transnationale Beziehungen aufrechterhalten, ist die klassische Ansicht. Allerdings bauen auch Personen der zweiten Generation transnationale Beziehungen auf. Laut den Autoren Levitt & Schiller geschieht dies je nachdem, welche Bedeutung der transnationale Raum im Elternhaus besitzt. Der Begriff „zweite Generation“ wird daher von einigen Vertreter*innen der Transnationalist*innen durch „transnational generation“ ersetzt (ebd. 2004: 1005). Lee und Francis sprechen bei der zweiten Generation von „indirect transnationalism“, da die meisten Angehörigen der zweiten Generation keine direkten Beziehungen zur Heimat ihrer Eltern pflegen. Stattdessen reduziert sich ihre Verbindung mit dem Herkunftsland ihrer Familie etwa auf Spenden oder auf das Verschicken von Geschenken an Verwandte (2009: 17).

Das Konzept der Hybrididentität erfährt auch Kritik, da gemäß diesem Modell die Schwierigkeiten, denen sich Migrant*innen ausgesetzt sehen, nicht überwunden werden. Hybridität wird dort ein Problem, wo sie nicht anerkannt wird. Rätzl (1999: 213) resümierte etwa nach ihrer Forschung mit jungen Türk*innen in einer englischen und einer deutschen Großstadt, dass die migrantischen Jugendlichen im Verdacht stehen, in „vermischten Lebensformen“ zu leben und „doppelte Halbsprachler“ zu sein. Die Jugendlichen stellen damit einen Gegensatz zu hybriden Intellektuellen dar, die in den Werken der Postkolonialismus Theoretiker*innen aufgeführt werden (Hugger 2009: 26). Nach Polat (2000: 20) können sich Migrant*innen zu unterschiedlichen kulturellen Räumen zugehörig fühlen und verstärkt als Vermittler agieren. Demnach können sich hybride Personen jedoch noch so sehr bemühen, zu vermitteln. Letztendlich können sie „den Anforderungen beider Gesellschaften nicht gerecht werden“. Diese Unmöglichkeit muss laut Polat jedoch nicht negativ gewertet werden. Ich stimme Polat zu, da dieses Eingeständnis möglicherweise zulässt, besser mit der Situation umzugehen. Migrant*innen mit hybriden Identitäten können die vorgeschrie-

benen Kategorien und Konzepte ihrer Kulturen relativieren und dadurch neuartige Lebens- und Kulturformen in die Aufnahmegesellschaft einbringen (ebd. Polat 2000: 20).

Unter Generalverdacht: Paschtun*innen der zweiten Generation in Deutschland

Die ständige Assoziation von Paschtun*innen mit den Taliban hat auf die Identitätsfindung junger Menschen in der zweiten Generation einen erheblichen Einfluss. Um ihre Erfahrungen soll es in diesem Kapitel gehen, das sich auf von mir erhobene Daten im Zuge meiner Dissertation stützt. Die zwölf Gesprächspartner*innen wurden dazu anonymisiert, nur ihr Alter und Geschlecht (w/m) werden genannt. Ein Großteil der befragten Personen gab an, dass sie als Paschtun*in bereits direkt mit den Taliban in Verbindung gebracht wurden. Ein geringer Teil der Interviewpartner*innen haben diesbezüglich subtile Diskriminierung erfahren oder keine Erfahrungen gemacht.

Zunächst kritisiert Milad (m., 26) die mediale Auseinandersetzung mit den Taliban, die als eine rein paschtunische Gruppe beschrieben werden, obwohl ihnen auch Mitglieder anderer Ethnien angehören. Mit diesem Thema muss er sich auch innerhalb seines Freundeskreises auseinandersetzen. „Nur weil [die Taliban] Paschtunen sind, bedeutet es nicht, dass alle Paschtunen gleich Taliban sind“, sagt Milad. Zudem seien die Taliban „kein paschtunisches Problem.“ Daraus resümiert Milad, dass er das Gefühl habe, die „Paschtun*innen ständig verteidigen zu müssen.“

Lina (w., 25) hat ihre vermeintliche Zuschreibung zu den Taliban am häufigsten von Afghan*innen anderer Ethnien in der Diaspora erfahren. So habe einer ihrer Bekannten, ein afghanischstämmiger Tadschike, ihr gegenüber diesbezüglich einmal geäußert, dass die sogenannten „Akhis“ (Akhi bedeutet „Bruder im Glauben“, Ukhti „Schwester im Glauben“) alle Paschtunen seien. Daraufhin fragte er Lina, wer von deiner Familie ein Taliban oder ein Taliban-Supporter sei. Lina erzählte mir zudem, dass sie kürzlich einen Palästinenser kennenlernte. Als er erfuhr, dass sie eine Paschtunin aus Kandahar ist, war seine Reaktion daraufhin „Taliban“. Sie entgegnete ihm kühn, dass er dann wohl zur Hamas gehöre, um ihn bloßzustellen.

Lina beobachtet steigenden unterschweligen Rassismus, der den Paschtun*innen aufgrund der aktuellen Situation in Afghanistan entgegenschlägt, und der, nach Linas Eindruck, von der Diaspora angeheizt wird. „Es fängt damit an, dass man von Paschtun*innen erwartet, dass sie Dari sprechen, obwohl man paschtosprachig ist“, sagt Lina. In Afghanistan gelten beiden Sprachen – Paschto und Dari – als Amtssprachen.

„Ich bin in Deutschland aufgewachsen und werde hier mit innerethnischen Konflikten in Afghanistan konfrontiert“, sagt Lina.

Ähnlich äußerte sich Hamid (m, 28): „Ich bin viel in den sozialen Netzwerken unterwegs und diese Schlammschlacht gibt es immer, vor allem von, ich nenne sie mal Faschisten, die Dari-Saban.“ Damit meint Hamid Dari-Sprechende. „[Sie] sagen, dass die Paschtun*innen keine Afghanen sind und ihr eigenes Land haben, dass die Paschtun*innen Taliban seien und jeder Paschtune ist ein Talib. Ich versuche immer darauf zu achten, was es in mir auslöst oder wie wütend ich bin, wenn so etwas gesagt wird. Meine Kernfamilie ist in Deutschland, die restliche Familie lebt in Afghanistan. Wenn ich sowas höre, muss ich immer an die Menschen denken, die durch die Hände von den Taliban gestorben sind, die auch Paschtana sind.“

Laima (w., 26) ist hingegen mit der Sprache Dari aufgewachsen, sodass sie nicht sofort als Paschtunin erkennbar ist. Sie stellt fest, dass auf Paschtun*innen insbesondere aufgrund der aktuellen Situation von außen mit dem erhobenen Zeigefinger verwiesen wird. Von afghanischstämmigen Bekannten und Freunden anderer ethnischer Zugehörigkeit wird ihr das Gefühl vermittelt, dass sie mit den Taliban sympathisiere und diese unterstützen würde. Folglich entwickelt sich bei Laima ein Schuldbewusstsein und das Gefühl, für etwas verantwortlich zu sein, das sie nicht verursacht hat. Laut ihrer Überzeugung können diese Vorurteile durch Aufklärung und Dialog überwunden werden.

Nooriya (w., 26) wusste lange nicht, dass die Führung der Taliban zumeist aus Paschtunen besteht, bis eine Freundin ihr einen Artikel zuschickte, in dem die Herkunft und Taten der Taliban thematisiert wurden. Im Laufe des Gesprächs fragte sich Nooriya, ob ihre Freundin ihr den Artikel nur

zeigte, weil Nooriya Paschtunin ist. Im deutschsprachigen Raum wird Alltagsrassismus - im Unterschied zu offenem, gewalttätigem Rassismus - vor allem als subtiler Rassismus auf der Interaktionsebene verstanden. Dieses Verständnis betont die Alltäglichkeit von Rassismen in der Mehrheitsgesellschaft, die eben nicht nur offen, sondern vielfach auch subtil ausagiert (Melter 2011 zitiert nach Schröder 2019: 63).

Die afghanische Diaspora stand spätestens seit 9/11 im Westen unter Generalverdacht. Weil Mitglieder der Diaspora den darauffolgenden Krieg in Afghanistan hinterfragten, wurden sie in die Reihen der Verschwörungstheoretiker*in gedrängt. Nun ist es aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit vor allem die paschtunische Diaspora, die sich mit der aktuellen Situation zurechtfinden muss. Paschtun*innen haben das Gefühl, durch die Rückeroberung der Taliban unter Generalverdacht zu stehen, die sogar von der afghanischen Diaspora verstärkt geäußert wird. Meinen Interviewpartner*innen macht besonders die Spaltung innerhalb der afghanischen Community zu schaffen. Die innerethnischen Konflikte in Afghanistan werden in Deutschland ausgetragen, obwohl man hier aufgewachsen ist, wie Lina (w., 25) resigniert feststellen musste.

Wenn man über die Taliban liest, wird in den meisten Fällen unmittelbar auf die Zugehörigkeit zur Ethnie der Paschtun*innen hingewiesen, obwohl die Nennung dieser Zugehörigkeit keine Relevanz hat. Man findet kaum Artikel oder Aufsätze, in denen darauf hingewiesen wird, dass nicht alle Paschtunen Taliban sind. Conrad Schetter gehört zu den wenigen Ausnahmen. So hat er in seinem Aufsatz „Talibanistan – Der Anti-Staat“ geschrieben, dass „die lokalen Ordnungen in Süd- und Südostafghanistan zwar stark durch die paschtunische Stammeskultur geprägt ist, jedoch darf hieraus nicht gefolgert werden, dass Paschtun*innen mit Taliban gleichgesetzt werden können“ (vgl. Schetter 2007: 237).

Politische Polarisierungen und stigmatisierende öffentliche Debatten können Verbitterung bei Muslim*innen auslösen, die wiederum zu Gefühlen der Entfremdung und zur Suche nach neuen Identitäten führen können (Korteweg u.a. 2010: 31).

Dass besonders jungen Menschen in der Diaspora Gefahr laufen, sich zu radikalisieren, ist bekannt. So haben nach Sirseldoudi externe Konflikte wie der Afghanistankrieg, der Irakkrieg oder der Nahost-Konflikt eine spezielle Relevanz für muslimische Diasporagruppen in Europa und könnten, propagandistisch instrumentalisiert, Radikalisierungsprozesse auch in Deutschland beeinflussen oder beschleunigen (vgl. Sirseldoudi 2006, S. 10, zitiert nach Fahim 2013: 44).

In der Literatur werden „grievances“ (Missstände, Kummer) als die Folgen struktureller oder sozialer Benachteiligungen sowie anderer negativer Umstände, die insbesondere muslimische Migrant*innen in Europa betreffen, bezeichnet. Diese „grievances“ werden als ein ursächlicher, unterstützender oder beschleunigender Faktor in individuellen Radikalisierungsprozessen gesehen (vgl. PISOIU 2012, S. 37 – 38, zitiert nach Fahim 2013: 44). Illustriert wird dies beispielsweise durch einen Onlinereport von Mohibullah Nazari und Amar Rajković in der österreichischen Jugendzeitschrift „biber – mit scharf“ vom September 2021 mit dem Titel: „Taliban, das Beste für Afghanistan?“ Mit diesem provokanten Titel wollten die Autoren aufzeigen, dass es nach der Einnahme des Landes auch Sympathisanten für die Taliban in der afghanischen Diaspora in Wien gibt. So äußerte sich ein in Wien lebender Afghane: „Ich mag die Taliban. Sie sind besser als die alte Regierung. Unter ihnen wird es zumindest keine Anschläge geben.“ Ein anderer Interviewter sieht die US-Amerikaner als die Hauptschuldigen an der derzeitigen Lage in Afghanistan und behauptet: „Ohne Amerika würde es die Taliban nicht geben“. Die Autoren möchten von einer Afghanin, die in Wien geboren ist, wissen, wem sie für die Misere in Afghanistan die Schuld gibt: „Aschraf Ghanis Regierung war korrupt“ erwiderte sie auf die Frage.

Viele Faktoren führen dazu, dass die Taliban als das kleinere Übel wahrgenommen werden. Dazu zählen Korruption, dass die politische Elite aus Warlords besteht, Kriegsverbrechen, die von internationalen Mächten verübt wurden und Drohnenangriffe an unschuldige Zivilist*innen.

Fazit

Meine Gesprächspartner*innen wünschen sich, dass die Menschen Paschtun*innen differenziert betrachten und sie durch die Taten der Taliban nicht mit ihnen gleichgesetzt werden. Ethnische Zugehörigkeit bedeutet nicht, dass man mit einer bestimmten Gruppe wie den Taliban sympathisieret - entgegen der niederschmetternden Pauschalisierung, die mein Interviewpartner Hamid mit den Worten zusammenfasste: „Die Paschtunen sind Taliban und jeder Paschtune ist ein Talib“. Leider wird auch oft in der medialen Berichterstattung die ethnische Zugehörigkeit der Taliban erwähnt. Im Rahmen der Podcast-Reihe „Das Feature“ des Deutschlandfunks entstand etwa ein Beitrag von Marc Thörner, in dem er sich auf die Reise nach Afghanistan begibt und unter anderem untersuchen möchte, ob „mit den Taliban einfach paschtunische Stammeskrieger an die Macht gekommen sind“. Dabei sind die Taliban schon lange keine rein paschtunische Gruppe mehr.

Seit 9/11 schaut die Welt auf die Afghanen mit Misstrauen und die afghanische Diaspora sieht sich mit zwei Welten konfrontiert. Die eine Welt kennt sie vielleicht nur aus der Ferne und von den Erzählungen der Eltern. In der anderen Welt lebt sie, fühlt sich aber nicht geborgen. Dass die afghanische Diaspora den US-Einsatz in Afghanistan nicht glorifiziert, wurde kritisch beäugt. Nun fühlt sich die paschtunische Diaspora selbst unter der eigenen Gemeinde nicht sicher. Politische, ideologische oder religiöse Unterschiede sollten das Miteinander der afghanischen Community, aber auch das jeder anderen Community, nicht beeinflussen. Ein zentraler Ansatz obliegt der Einstellung des Aufnahmelandes, aber auch der gespaltenen afghanischen Diaspora.

Literaturverzeichnis:

Bhabha, Homi K.: „The Location of Culture“. London & New York, Routledge, 1994.

Fahim Alexander, Amir: „Migrationshintergrund und biografische Belastungen als Analysekriterien von Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland“. In: Herding, Maruta (Hg.) Radikaler Islam im Jugend-

alter Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte, S. 40-57, Deutsches Jugendinstitut e. V, Halle, 2013.

Foroutan, Naika/ Schäfer, Isabel: „Hybride Identitäten – muslimische Migrantinnen und Migranten in Deutschland und Europa“. In: Bundeszentrale für politische Bildung – Aus Politik und Zeitgeschehen (Hg.), S. 11-18, Ausgabe 5, Frankfurter Societätsdruckerei GmbH, Frankfurt am Main, 2009.

Hassan, Farzana: „Prophecy and the Fundamentalist Quest: An Integrative Study of Christian and Muslim Apocalyptic Religion.“ Macfarland & Company, Inc. Publishers, Jefferson, North Carolina and London, 2008.

Hugger, Kai-Uwe: „Junge Migranten online. Suche nach sozialer Anerkennung und Vergewisserung von Zugehörigkeit.“ VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2009.

Janata, A.; Hassas, R.: „Ghairatman Der gute Paschtune: Exkurs über die Grundlagen des Paschtunwali.“ In: Afghanistan Journal, S. 83 97, 3, Graz, 1975.

Kazzazi, Kerstin/Treiber, Angela: „Einführung“. In: Migration – Religion – Identität. Aspekte transkultureller Prozesse Migration – Religion – Identity. Aspects of Transcultural Processes, S. V-XV, Springer VS, Wiesbaden, 2016.

Kepel, Gilles: „Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus“. Piper Verlag, München, 2002.

Korteweg, Rem/Gohel, Sajjan/Heisbourg, Francois/Ranstorp, Magnus/ De Wijk, Rob: „Background Contributing Factors to Terrorism: Radicalization and Recruitment“. In: Ranstorp, Magnus (Hg.), Understanding Violent Radicalization. Terrorist and Jihadist Movements in Europe, S. 21–49, New York, 2010.

Levitt, Peggy/ Schiller, Nina Glick: „Conceptualizing Simultaneity: A

Transnational Social Field Perspective on Society“: In: *International Migration Review*, S. 1002-1039, Vol. 38, No. 3, Sage Publications, Inc. on behalf of the Center for Migration Studies of New York, 2004.

Lieven, Anatol: „An Afghan tragedy: the Pashtuns, the Taliban and the state.“ In: *The Survival Editor's Blog*, 17.08.2021

<https://www.iiss.org/blogs/survival-blog/2021/08/afghanistan-taliban> (abgerufen am 22.06.2022)

Nölle-Karimi, Christine: „Die paschtunische Stammesversammlung im Spiegel der Geschichte.“ In: Kemper/, Michael, Reinkowski, Maurus (Hg.), *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt*, S. 177-194, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2005.

Pradetto, August: „Intervention, Regimewechsel, erzwungene Migration: Die Fälle Kosovo, Afghanistan und Irak.“ *Reihe Strategische Kultur Europas*, Bd. 5, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main [u.a.], 2008.

Polat, Ülger: „Zwischen Integration und Desintegration -Position türkischstämmiger Jugendlicher in Deutschland.“ In: Attia, Iman (Hg.), *Alltag und Lebenswelten von Migranten jugendlichen*, S. 11-25, IKO Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main [u.a.], 2000.

Räthzel, Nora: *Hybridität ist die Antwort, aber was war noch mal die Frage?* In: Kossek, Brigitte (Hg.), *Gegen-Rassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen*, S. 204-219, Hamburg 1999.

Rashid, Ahmed: „Taliban: Militant Islam, Oil, and fundamentalism in Central Asia.“ Yale University Press, United States, 2001.

Rzehak, Lutz: „Das Paschtunwali traditionelle Normen, Wertevorstellungen und Bräuche der Paschtunen.“ In: *Asien, Afrika, Lateinamerika*, Nr. 15, S. 821-832, 1987.

Schetter, Conrad: „Talibanistan – Der Anti-Staat“. In: Internationales Asienforum, Vol.8 (3-4), S. 233–257, 2007.

Schetter, Conrad: „Die Anfänge Afghanistans.“ In: Chiari, Bernhard (Hg.), Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte, S. 19-27, 3., erw. Auflage, Stuttgart, Schöningh, 2009.

Schmid, Veronika: „Die unerträgliche Freiheit der Anderen - Studien zum überwertigen Realismus.“ Budrich UniPress, Opladen, Berlin, Toronto, 2014.

Schröder, Birte: „Zugehörigkeit und Rassismus: Orientierung von Jugendlichen im Spiegel geographiedidaktischer Überlegungen“. Transcript Verlag, Bielefeld, 2019.

Siddique, Abubakkar: „The Pashtun Question, The Unresolved Key to the Future of Pakistan and Afghanistan.“ Hurst Publishers, London, 2014.

Sigrist, Christian: „Pashtunwali - Das Stammesrecht der Pashtunen.“ In: Greussing, Kurt; Grevemeyer, Jan Heeren (Hg.), Revolution in Iran und Afghanistan. Mardom nameh Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Mittleren Orients, Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung, S. 264 279, Frankfurt am Main, 1980.

Sökelfeld, Martin: „Identität - ethnologische Perspektiven“. In: Petzold, Hilarion G. (Hg): Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie - Interdisziplinäre Perspektiven, S. 39-56, VS Verlag, Wiesbaden, 2012.

Steuil, Willi: „Pashtunwali - Ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz“, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981.

Strasser, Elisabeth: „Was ist Migration? Zentrale Begriffe und Typologien. In: Six-Hohenbalken, Maria und Jelena Tošić (Hg.) Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, S. 15-28, Facultas Verlags- und Buchhandel, Wien, 2009.

Tietjens, Horst: „Rückkehrprojekte für in Deutschland lebende Afghanen/-Innen im Bereich der Erwachsenenbildung.“ Eine Studie im Auftrag des Instituts für internationale Zusammenarbeit des deutschen Volkshochschulverbandes: Institut für internationale und interkulturell vergleichende Erziehungswissenschaft, Arbeitsbereich interkulturelle Bildungsforschung der Universität Hamburg, Hamburg, 2002.

Wagner, Constantin: „Öffentliche Institutionen als weiße Räume? Rassismusreproduktion durch ethnisierende Kategorisierungen in einem schweizerischen Sozialamt.“ Transcript Verlag, Bielefeld, 2017.

Weigelt, Frank André: „Ethnologie und Migration: ein Themenheft“. In: Ethnoscripts, S. 9-26, Jahrgang 12, Heft 2, Universität Hamburg, 2014.

Agit Kadino

schloss das Studium der Sozialen Arbeit (B.A) 2021 an der Alice-Salomon-Hochschule Berlin ab. Seit 2019 arbeitet er bereits als Bildungsreferent. Er organisiert und leitet Workshops für jugendliche in der politischen Bildungsarbeit. Seit Oktober 2021 studiert Kadino Islamwissenschaft (M.A.) an der Freien Universität Berlin. Seine Forschungsinteressen liegen in den Themen Flucht, Migration und Integration, religiöse Identität muslimischer Jugendlicher sowie politische und gesellschaftliche Entwicklungen in der arabisch-muslimischen Welt. (agit.kadino@gmail.com)

Die Sichtbarkeit der religiösen Identität bei muslimischen Jugendlichen im pädagogischen Kontext

Im Jugendalter befinden sich Menschen oft in einem intensiven Selbstfindungsprozess. Sie erleben nicht nur körperliche, sondern auch psychische Veränderungen. So fangen Jugendliche an, sich identitätsstiftende Fragen zu stellen, wie zum Beispiel: Wer bin ich? Was macht mich aus? Wie will ich sein? Wie möchte ich meine Sexualität, meine Beziehung oder ein Familienleben gestalten? Was ist der Sinn meines Lebens und des Lebens an sich?

In meiner Arbeit als Workshopleiter und Bildungsreferent mit Schulklassen beobachte ich häufig in Diskussionen, dass Jugendliche beim Thema Religion im Gegensatz zu anderen Themen sehr aufmerksam und konzentriert diskutieren. Gerne verwende ich eine Methode, bei der die Jugendlichen ihre wichtigsten persönlichen Werte auf ein Blatt schreiben sollen und diese anschließend den anderen mitteilen und diskutieren. Dabei stelle ich fest, dass besonders bei muslimischen Jugendlichen „Religion“ nach der Kategorie „Familie“ als zweitwichtigster Wert in ihrem Leben genannt wird.

Eigene blinde Flecken erkennen

Der Islam ist für viele muslimische Jugendliche ein zentrales Thema und sie empfinden das Bedürfnis, sich dazu zu äußern oder zu positionieren. Schüler*innen berichten auch oft von Diskriminierungserfahrungen aufgrund ihrer Sichtbarkeit als Muslim*innen. Davon sind nicht-religiöse und nicht-muslimische Jugendliche genauso betroffen, die wegen ihres Aussehens, ihres Namens oder ihrer Migrationsgeschichte „muslimisch gelesen“ werden. Ob die große Bedeutung des Themas „Islam“ ein Ausdruck von Spiritualität, den Wunsch nach Zugehörigkeit, eine Reaktion auf identitätspolitische Diskurse oder Antimuslimischen Rassismus (AMR) darstellt, ist kaum aus-

einanderzuhalten. Innerhalb der Familie, der Peergroup, dem Wohn- und Alltagsumfeld, den sozialen Netzwerken und im schulischen Kontext sind Jugendliche mit diversen und widersprüchlichen Bewertungen und Erwartungen konfrontiert, wenn sie zum Thema „Islam“ eine Haltung einnehmen.

Wenn Jugendliche in Schulen, aber auch in anderen Bildungseinrichtungen, ihre religiöse Identität sichtbar machen, stoßen sie oft auf Unverständnis. Die meisten Fachkräfte in der Schule oder der offenen Jugendarbeit kennen den Islam nur unzureichend, da sie oftmals keinen familiären oder kulturellen Zugang zur Religion aufweisen.

Kulturelle und religiöse Praktiken nicht-christlicher Religionen erscheinen einigen Fachkräften, Pädagog*innen und Sozialarbeiter*innen ungewohnt. Andere halten Religion an sich für anti-modern, überflüssig oder gesellschaftlich schädlich. Das Jugendalter verbinden sie mit einer Zeit der Rebellion gegen - auch religiöse - Regeln und Autoritäten. Entsprechend verständnislos oder mitleidsvoll stehen sie religiösen Praktiken gegenüber, insbesondere wenn sie von muslimischen Jugendlichen ausgeübt werden. Andere Pädagog*innen möchten muslimischen Schüler*innen hingegen Empathie und Toleranz entgegenbringen oder sie vor Radikalisierung schützen, ohne zu merken, dass ihr Verhalten wiederum diskriminierende Strukturen stärkt und Ausschlüsse hervorruft.

Ich will mit folgenden Leitgedanken auf die Herausforderungen, die bezüglich der Sichtbarkeit religiöser Identität auftauchen können, aufmerksam machen und Impulse für einen besseren Umgang miteinander geben.

Beispiel Hijab: (Vermeintliche) Deutungsmuster eines Stückes Stoff

Viele muslimische Schüler*innen haben mit ihrer religiösen Identitätsfindung zu kämpfen. Insbesondere Mädchen sind sich oft unsicher, ob und wie sie diesen Teil ihrer Identität sichtbar machen. Denn die Sichtbarmachung ist für sie oft mit dem Tragen eines Hijabs (Kopftuch) und „bescheidener“, verhüllender Kleidung verbunden. Der Hijab steht wie kein anderes religiöses Symbol im Fokus politischer und medialer Debatten über den Islam.

Weltweit wird der Hijab in den letzten Jahrzehnten zunehmend auch als politisches Symbol verstanden und dabei mit unterschiedlichen Bedeutungen aufgeladen. In Deutschland erleben Frauen, die Hijab tragen, strukturelle Diskriminierung. Sie können viele Berufe nicht ausüben und begegnen im Alltag oft Vorurteilen. So werden sie häufig als weniger „integriert“ oder weniger selbstbestimmt wahrgenommen als Muslimas ohne Hijab.

Ein typisches Beispiel, das die Realität dieses Problems im Schulkontext widerspiegelt, ist, wenn ein muslimisches Mädchen aus den Sommerferien zurückkehrt und plötzlich einen Hijab trägt. Es kommt vor, dass in diesem Fall Lehrkräfte alarmiert sind und beispielsweise Beratungsstellen gegen Radikalisierung einschalten.

Dabei können sich hinter dem Anlegen des Hijabs individuell sehr unterschiedliche Motivationen verbergen: Es kann das Bedürfnis nach dem Zeigen von Identität als Muslima oder als erwachsene Frau sein, oder nach Anerkennung innerhalb der Familie oder Peergroup. Auch kann die innere Überzeugung, Gott so besser zu gefallen und eine jenseitige Belohnung für diesen Schritt zu erfahren, eine zentrale Rolle spielen. Das Anlegen eines Hijabs kann zudem ein Statement gegen das Nacheifern normierter Schönheitsideale sein.



Wegen all dieser möglichen inneren Beweggründe sollten Pädagog*innen bemitleidende oder alarmierende Vorannahmen zunächst zurückstellen. Vorschneelle Fragen, ob das Mädchen beispielsweise gezwungen wurde, den Hijab zu tragen oder sich radikalisiert, haben in vielen Fällen negative Folgen für das Vertrauensverhältnis: Kinder und Jugendliche fühlen sich in ihrer Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit nicht ernst genommen, wenn sie als Opfer von Ideologien oder patriarchalen Strukturen betrachtet werden.

Dennoch sollte bedacht werden, dass Schüler*innen bei der Entscheidung für oder gegen einen Hijab von mehreren Seiten unter gesellschaftlichem Druck stehen. Auf der einen Seite steigt mit dem Anlegen des Hijabs das Risiko wesentlich, im Alltag diskriminiert oder gar angegriffen zu werden. Auf der anderen Seite ist auch das Ablegen des Hijabs oft kein banaler Akt, sondern wird vom Umfeld mit großer symbolischer Bedeutung aufgeladen und bewertet. Bei Sorgen sollten Pädagog*innen zunächst eine möglichst offene Herangehensweise wählen und in einem Zweiergespräch über das Thema reden.

Beispiel Ramadan: Gut gemeint ist nicht gut gemacht

Ein anderes Beispiel, das Lehrkräfte vor Herausforderungen stellen kann, ist der Fastenmonat Ramadan. Auch hierbei geht es um die Sichtbarkeit religiöser Identität. Die meisten Muslim*innen freuen sich auf den Fastenmonat, denn Ramadan gilt wie Weihnachten als Fest der Familie und Gemeinschaft. Viele Kinder und Jugendliche wollen dazugehören, sie fasten und tun dies aus eigenem Antrieb.

Schüler*innen nehmen ihre Lehrer*innen und Pädagog*innen meist als Vorbilder und Wissensvermittler*innen wahr. Umso irritierter sind sie, wenn Lehrkräfte beim Thema Fasten und Ramadan wenig Interesse und Wissen zeigen oder das Thema ausschließlich negativ besprechen. Anstatt muslimische Schüler*innen zu Einzelheiten der Fastentradition zu befragen, warnen einige Pädagog*innen vor den vermeintlich schädlichen Folgen oder machen spitze Bemerkungen über die Wichtigkeit des Trinkens und Essens. Geringschätzig kann es auch wirken, wenn Pädagog*innen

Schüler*innen zum Schummeln beim Fasten ermuntern. Hierbei sollten Pädagog*innen reflektieren, was sie zu ihren Äußerungen übers Fasten bewegt: Geht es ihnen um das Teilen von Expert*innenwissen zu gesunder Ernährung? Machen sie sich ernsthaft Sorgen um die Leistungsfähigkeit der Kinder? Oder halten sie religiöse und kulturelle Feste generell für überflüssig?

Ein weiteres Problem, das im Kontext des Ramadans auftauchen kann, ist der Streit zwischen Fastenden und Nichtfastenden. Es kommt je nach Gruppendynamik dabei mitunter zu Abwertungen in beide Richtungen. Fastende muslimische Jugendliche setzen zum Beispiel nicht fastende muslimische, oder muslimisch gelesene Jugendliche unter Druck oder stellen deren Zugehörigkeit in Frage.

Es empfiehlt sich, ein Gespräch mit den betroffenen Jugendlichen zu führen. Auch können bereits im Vorfeld des Ramadans Klassenregeln aufgestellt werden, falls potentielle Konflikte erwartet werden. Im Gespräch sollte es jedoch nicht primär um richtiges oder falsches religiöses, beziehungsweise gesundes oder ungesundes Verhalten gehen, sondern um einen respektvollen und wertschätzenden Umgang, der die Bedürfnisse aller einbezieht.

Nicht vorschnell urteilen

Wie die Beispiele gezeigt haben, sind Lehrkräfte mit verschiedenen Sichtbarkeiten religiöser Identität unter Schüler*innen konfrontiert, deren Hintergründe sie nicht immer nachvollziehen. Weitere Beispiele muslimischer Identitätsfindungen von Jugendlichen, die zu Herausforderungen führen können, sind Speisevorschriften oder Anfragen für Gebetsräumlichkeiten. Ein religionssensibler Umgang der Pädagog*innen mit diesen Phänomenen erfordert zunächst das tiefere Hinterfragen des eigenen Standpunkts zum Thema Religion.

Unabhängig davon sollten individuelle Bedürfnisse der Schüler*innen nach Selbstentfaltung ernstgenommen werden, inklusive des Ausdrucks kultureller und religiöser Zugehörigkeit oder Spiritualität. Ein vorschnell ge-

äußerer Verdacht auf Radikalisierung gegenüber Schüler*innen kann das Vertrauensverhältnis zu den Pädagog*innen beeinträchtigen.

Das Wissen zum Thema Islam zu vertiefen ist für Pädagog*innen sehr hilfreich, um die Hintergründe und Vielfältigkeit von Praktiken zu verstehen. Doch sollten Lehrer*innen es vermeiden, Schüler*innen über die richtige und falsche Auslegung des Islam zu belehren. Damit sprechen sie Personen mit anderen Interpretationen ihr „Muslimsein“ ab. Darüber hinaus sollten Lehrkräfte darauf achten, Schüler*innen nicht in eine „muslimische Schublade“ zu stecken.

Viele muslimisch gelesene Menschen, darunter auch etwa Christ*innen oder Jesid*innen mit Zuwanderungsgeschichte aus arabischen Ländern, muslimisch sozialisierte Atheist*innen oder religiös uninteressierte Personen, erleben es als ausgrenzend und störend, ständig zu muslimischen Fragen/Angelegenheiten befragt oder informiert, und dabei als Muslim*innen adressiert zu werden. Stattdessen sollte die generelle gesellschaftliche Vielfalt von Lebensformen, Religionen und von Glauben oder auch Nichtglaube (!) sowie vor allem der gemeinsame Umgang aller damit stärker thematisiert werden. Idealerweise, bevor es zu Konflikten kommt.

Zentral und herausfordernd in der Kommunikation und dem Umgang ist es für Pädagog*innen genauso wie auch für Schüler*innen, Toleranz einzuüben. Das bedeutet, auch mit Werten und mit Kritik wertschätzend umzugehen, die man nicht 100-prozentig teilt. Umgekehrt ist auch nicht das Sichtbarmachen religiöser Identität oder Praxis das zentrale Anzeichen einer Radikalisierung bei Schüler*innen, sondern Intoleranz - also das Abwerten anderer Einstellungen und Lebensarten.

Werden Menschen oder Gruppen massiv abgewertet, ein starkes Schwarz-Weiß-Denken und Verharren in Verschwörungsnarrativen an den Tag gelegt und wenden sich Schüler*innen von ihren vorherigen Kontakten und Interessen ab, sollten Lehrkräfte nach den Ursachen schauen. Hierbei kann es ratsam sein, sich an externe Strukturen der Präventionsarbeit zu wenden, um Schüler*innen zu unterstützen und festzustellen, ob es sich wirklich um Radikalisierung handelt.

Antimuslimischen Rassismus mitdenken

Meine Erfahrung mit Schulklassen zeigt, wie wichtig politische Bildungsarbeit mit Jugendlichen ist, da sie in der Schule nicht immer Zeit und Raum haben, über Themen wie Religion und damit zusammenhängende Diskriminierungserfahrungen zu sprechen. Zudem ist es wichtig, dass Lehrkräfte, Pädagog*innen oder Sozialarbeit*innen nicht nur Projekte gegen Islamismus nachfragen, sondern auch Projekte gegen antimuslimischen Rassismus.

Meines Erachtens wird Letzteres noch von vielen Schulen außer Acht gelassen, während Projekte gegen Islamismus als begrüßenswert betrachtet werden, obwohl in der politischen Bildungsarbeit immer beides zusammengedacht werden muss. Das Thema Empowerment und AMR sowohl in Schulen als auch in außerschulischen Kontexten/Bildungseinrichtungen für und mit muslimischen Jugendlichen einzubetten, kann das Klima in der Klasse und in der gesamten Schule zum Positiven verändern.



Bildnachweise

Titelbild: KI-generiert/Dall-E

S. 4-5: Foto für Illustration von AAI Media/Shutterstock, Illustration: DIGITAL HOCH 5

S. 11: Foto für Illustration von Assala Lakbiri, Illustration: DIGITAL HOCH 5

S. 24-25: Foto für Illustration von Ferdinand Will, Illustration: DIGITAL HOCH 5

S. 38: Foto für Illustration von Gerald Villena/Adobe Stock, Illustration: DIGITAL HOCH 5

S. 52-53: Foto für Illustration von Skynesher/iStock, Illustration: DIGITAL HOCH 5