Ausgabe 03|2013 ◂ Dezember 2013 ◂ 7,00 Euro

INTERVENTIONEN.

Zeitschrift für Verantwortungspädagogik

SCHWERPUNKT
DOMINANZKULTUREN IN DER EINWANDERUNGSGESELLSCHAFT

Nationalistische Spuren im Euro-Islam
Kemal Bozay | **S. 4**

Was macht salafistische Prediger attraktiv? Götz Nordbruch, Jochen Müller, Deniz Ünlü | **S. 15**

Geschlechtsspezifische Sozialisationsmerkmale in konservativen Mileus
Ahmet Toprak | **S. 32**

Einstieg in und Lösung von militanten Extremistengruppen
Tore Bjørgo | **S. 38**

Inhalt

SCHWERPUNKT: DOMINANZKULTUREN IN DER EINWANDERUNGSGESELLSCHAFT

Nationalistische Spuren im Euro-Islam
Von **Kemal Bozay** 4

Einfache Antworten in schwierigen Zeiten. Was macht salafistische Prediger attraktiv? Von **Götz Nordbruch, Jochen Müller und Deniz Ünlü** 15

„Muslim Mother is the Maker of Man". Gesellschaft, Geschlecht und Radikalisierung.
Von **Jan Buschbom** 18

WÖRTERBUCH DER MENSCHENFEINDE

Auserwähltheit, jüdische 25

ERZIEHUNG

Geschlechtsspezifische Sozialisationsmerkmale in konservativen Milieus. Schwerpunkt türkeistämmige und arabische Jugendliche. Von **Ahmet Toprak** 32

RADIKALISIERUNG

Träume und Ernüchterung. Einstieg in und Lösung von militanten Extremistengruppen. Von **Tore Bjørgo** 38

VERANTWORTUNGSPÄDAGOGIK IN DER PRAXIS

Verantwortung übernehmen – Eltern stärken. Arbeit mit rechtsextrem orientierten Eltern. Ein erster Erfahrungsbericht. Von **Franziska Kreller** 44

IMPRESSUM

Interventionen
Zeitschrift für Verantwortungspädagogik
ISSN 2194-7732

Herausgeber / V.i.S.d.P.:
Violence Prevention Network e. V.
Jan Buschbom

Redaktion: Jan Buschbom [jb], Thomas Mücke [tm], Christine Koschmieder [ck], Cornelia Lotthammer [cl]

Anschrift Redaktion & Herausgeber:
Violence Prevention Network e. V.
Alt-Moabit 73
10555 Berlin
Tel.: +49 (0)30 917 05 464
Fax: +49 (0)30 389 35 284
E-Mail: jan.buschbom@violence-prevention-network.de

Online-Ausgabe:
www.violence-prevention-network.de/*interventionen*

Fotos/Abbildungen:
© Violence Prevention Network e.V. – wenn nicht anders vermerkt

Layout / Satz:
Stephen Ruebsam / unicom-berlin.de, Jan Buschbom

Die Redaktion behält sich die sinnwahrende Kürzung eingereichter Artikel, einschließlich der Leserbriefe, vor. Namentlich gekennzeichnete Artikel geben nicht in jedem Falle die Meinung der Redaktion wieder.

Violence Prevention Network

INTERVENTIONEN.

Dezember 2013

Liebe Leserin, lieber Leser,

Sie seien keine Nazis und könnten auch keine sein, weil Rap „nicht arische Musik" sei. Auch seien „Schwarze und Russen Member", so lautete die Stellungnahme einer Rap Crew, der als einer der ersten im deutschsprachigen HipHop antisemitische und rechtsextreme Texte vorgeworfen worden waren. Die jungen Männer hatten unter anderem gerappt: „Jedem das Seine, denk an den Satz, auf dem Weg ins Gas meiner Stadt, Zyklon Dissau".

Dieses Missverständnis, die Frage nach dem Wesen von „Nazisein" an Szene-Gepflogenheiten und Herkunft, nicht aber an Inhalten zu beantworten, ist bis hinein in die einschlägige Forschung weit verbreitet. Denn zwar weiß die Forschung um die Bedeutung von „gewaltlegitimierenden Männlichkeitsnormen" bei Gewalttätern jeglicher Herkunft. Allerdings bleibt bereits die Frage nach der Bedeutung von Ressentiments, aber auch nach der Ideologisierung von Menschen mit Einwanderungshintergrund weitgehend eine Leerstelle. Das hat für die Arbeit mit ideologisierten Tätern weitreichende Folgen. Denn Täterarbeit heißt, das Verstehen der Tat zu ermöglichen, also im weitesten Sinn die Frage zu bearbeiten, wie es zur Tat kommen konnte.

Neben jugendlichen Gewalttätern, die Taten mit rechtsextremen Anlass- und Begründungsstrukturen begangen haben, gehören Jugendliche mit muslimischem Hintergrund zu der Zielgruppe von Violence Prevention Network. Auch sie verbüßen im deutschen Jugendstrafvollzug Haftstrafen für ideologisierte Gewalttaten, wenn sie in die Trainings von Violence Prevention Network kommen. Weil Ideologisierung und Radikalisierung nicht an Herkunft oder allein an Szenezugehörigkeiten festgemacht werden können, wirft die vorliegende dritte Ausgabe der Interventionen daher im Schwerpunkt einen Blick auf „Dominanzkulturen in der Einwanderungsgesellschaft". Wie sehen die Denkfiguren dieser Zielgruppen aus, was sind ihre Antriebe, was die Besonderheiten?

So beschreibt etwa Kemal Bozay in seinem Beitrag die Dynamiken von Fremd- und Selbstethnisierung in einer Gemengelage aus Denkfiguren, die aus den Herkunftsländern mitgebracht worden sind, und den Auseinandersetzungen und Konflikten innerhalb der deutschen Gesellschaft. Er schildert, wie Nationalismus muslimischer Jugendlicher in Deutschland auch als Reaktion auf defizitäre Partizipationsmöglichkeiten in der deutschen Gesellschaft entsteht.

Ahmet Toprak beschreibt geschlechtsspezifische Sozialisationsmerkmale in konservativen muslimischen Milieus, und Tore Bjørgo stellt in seinem Überblick auf die internationale (De-)Radikalisierungsforschung „Träume und Ernüchterung" als die Motoren von Ein- und Ausstiegen vor.

Herzlichen Dank allen unseren AutorInnen und Ihnen, liebe LeserInnen, eine anregende Lektüre!

Demonstration der „Grauen Wölfe" 2011 in Berlin. Foto: Christian Jäger

NATIONALISTISCHE SPUREN IM EURO-ISLAM

Kemal Bozay

Diskussionen und Konflikte um Islam, Kopftuch und Moscheebauten sowie die „Integrationsfähigkeit" muslimischer Gemeinden prägen heute die gesellschaftspolitische Agenda vieler Staaten in Europa.[1] Häufig münden Auseinandersetzungen um Islamfragen in brisante Wahlkampfthemen und führen pauschal zu Widerstand und politischer Mobilisierung. Der Islam ist jedoch keine homogene Religionsgemeinschaft. Vielmehr ist davon auszugehen, dass er in den Ländern und Regionen seines Verbreitungsgebiets eine in sich sehr heterogene Religion ist. Allein in der Türkei gibt es zahlreiche konfessionelle Gruppen, Ordensgemeinschaften und Sekten, die sehr unterschiedliche Positionen vertreten. Angesichts dessen wäre es fatal, von einem einheitlichen Islam mit einheitlichen Auffassungen und Aktionsformen zu sprechen. Fakt ist aber, dass sich der Islam im 21. Jahrhundert als beispielloses Erfolgsrezept für die Politisierung kultureller Differenz erweist, auch wenn er auf unterschiedlichen Handlungsfeldern und an unterschiedlichen Schauplätzen verschiedenartige Gesichter zeigt (vgl. Meyer 1998: 38).

Obwohl sich die islamischen Bewegungen und ihre Dependancen in Deutschland in vielfältigen Zusammenhängen als „supranational" darstellen, verbergen sich dahinter häufig nationale und nationalistische Motive. Ein wichtiges Beispiel dafür sind die türkisch-islamischen Strukturen und insbesondere die Verbände, die in ihrem Handlungsrahmen meist eine Synthese aus nationalen bis nationalistischen und islamischen bis islamistischen Elementen anstreben. Das birgt die zentrale Frage nach dem ethnischen Abgrenzungsbewusstsein und der Re-Islamisierung innerhalb der islamischen Gemeinschaften und ihrer religiös-politischen Institutionen in sich. Hinzu kommt, dass nicht wenige islamischen Bewegungen den wachsenden Nationalismus in der Türkei weitgehend für ihre Re-Islamisierung nutzen. Das Regionalmachtstreben des türkischen Nationalismus fasziniert islamische Einrichtungen und Bewegungen, deren panislamische Losungen häufig auf dem Kernland Türkei fußen, das gerne als hegemoniales Zentrum der islamischen Welt dargestellt wird. Die Glorifizierung der Osmanenzeit, die gegenüber dem Republikanismus beziehungsweise Laizismus hervorgehoben wird, spiegelt diese hegemonistische Utopie vielfältig wider.

Das Verhältnis zu islamischen Gemeinschaften und Organisationen

Der in den sechziger, siebziger und achtziger Jahren in vielen bundesdeutschen Großstädten sich entfaltende „türkischzentrierte" Islam und seine Organisationsformen entstanden von unten, aber kamen nicht aus dem luftleeren Raum. Die so genannte „Gastarbeiterwelle" brachte neben aktiven Gläubigen insbesondere auch Personen mit sich, die schon in der Türkei Mitglieder von islamischen Organisationen und Glaubensgemeinschaften waren, von denen einige in der Türkei teils innerhalb,

1 Zusammenfassung eines Buchbeitrags aus: Thorsten Gerhold Schneiders (Hrsg.): Verhärtete Fronten. Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik, 2012, Wiesbaden: VS-Verlag.

teils außerhalb der Legalität operierten (Schiffauer 2000: 18). Zu den wichtigsten gehören die in der Türkei verbotenen islamischen Ordensgemeinschaften *Süleymancı* (in Deutschland bekannt unter dem Dachverband VIKZ - Verband der Islamischen Kulturzentren), *Nurcus* (*Jama'at un Nur* **–** Gemeinschaft des Lichts), ferner Necmettin Erbakans islamistische Partei *Refah Partisi*, die sich nach mehrmaligen politischen Verboten immer wieder unter neuem Namen (inzwischen bekannt als *Saadet Partisi* – Partei der Glückseligkeit – in Deutschland bekannt als *IGMG – Milli Görüş*/*Nationale Sicht*) konstituierte, die ultra-rechtsextremistische Partei der nationalistischen Bewegung (*MHP* –auch bekannt als *Graue Wölfe*) und später die Gruppe *Fethullah Gülen* (die in vielen Großstädten mit islamischen Bildungseinrichtungen agiert).

„Es gibt keinen einheitlichen und homogenen Islam."

Nahezu alle diese Organisationen haben in den siebziger und achtziger Jahren Dependancen in Deutschland gegründet. „Einen vergleichsweise schlechten Start hatten die Gläubigen, die diese ‚Organisationen' als zu radikal ablehnten und sich in ihrer religiösen Praxis am ‚Präsidium für Glaubensangelegenheiten' orientierten, der staatlichen Behörde für Religion, die den offiziellen ‚gemäßigten' Islam in der Türkei vertritt und der in der Türkei alle Moscheen und islamischen Ausbildungsorte unterstehen. Erst in den achtziger Jahren sollte das Präsidium den Boden zurückgewinnen, den es in den siebziger Jahren an die ‚Organisationen' verloren hatte" (ebd.: 18). So haben sich im Zuge der Einwanderungswelle in Deutschland auch politische Bewegungen – insbesondere auch islamistische Organisationen – etabliert, die hierzulande eine starke Logistik aufgebaut haben (Tibi 2002: 23). Bemerkenswerterweise siedelten alle Organisationen ihre Hauptquartiere in Köln an, womit Köln zur „islamischen Hauptstadt" Deutschlands wurde.

Aus diesem Prozess entstand schließlich 1985 ebenfalls in Köln die *DİTİB* (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* – Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion), die im Unterschied zu den anderen islamischen Organisationen (*IGMG*, *VIKZ* und anderen) keine Religionsgemeinschaft ist, sondern vielmehr eine staatliche Religionsinstitution. Sie verfügt zwar über Vereinsstatut, ist aber faktisch dem Religionsministerium in Ankara und dem Amt für religiöse Angelegenheiten der türkischen Botschaft in Berlin untergeordnet. Die türkische Regierung wollte durch die Gründung von *DİTİB* in erster Linie unerwünschten islamischen Strömungen entgegenwirken und ihre eigene Islamvertretung stärken. Mittlerweile ist die DİTİB einer der größten islamischen Dachverbände in Deutschland.

Die Genese der islamischen Vereinigungen in Deutschland bringt zum Ausdruck, dass es hierzulande weder den Islam noch den Islam türkischer Migrant(inn)-en gibt. Was es eher gibt, ist eine Vielfalt von Ansichten und Organisationsformen, die beanspruchen, für den Islam zu sprechen; Stimmen und Meinungen, die miteinander darüber streiten, was der Islam ist und was man darunter verstehen muss. Werner Schiffauer konstatiert: „Man trifft also auf die, in der Postmoderne so nachdrücklich beschworene, Polyphonie. Aber die Stimmen stehen nicht einfach nebeneinander. Sie beziehen sich aufeinander und lassen sich nur von diesem Bezug her verstehen. […] Da ist zum einen der Konflikt zwischen dem Lager, das die türkische Republik prinzipiell affirmiert (Präsidium für Glaubensangelegenheiten und Idealistenvereine/Graue Wölfe) und dem Lager der ‚revolutionären' Gemeinden, die eine andere Republik wollen. Beide Lager sind ideologisch klar voneinander geschieden" (2000: 142). Allein diese Konfliktlinie zeigt, dass es keinen einheitlichen und homogenen Islam gibt, der von den Gemeinden und Organisationen gleichermaßen akzeptiert wird.

Eine andere Variante im türkisch-islamischen Lager bilden die ultra-rechtsnationalistischen Organisationen und ihre Ablegerverbände in Deutschland. Sie zeichnen sich gegenwärtig durch einen emphatisch-irrational geprägten Islam-Nationalismus aus, der den Aufbau eines Großtürkischen Reichs von Südosteuropa bis nach Westchina anstrebt. Verbunden ist dieser Traum mit einem ausgeprägten Rassismus, der sich gegen alle nicht-türkischen Bevölkerungsteile richtet, vor allem gegen Kurden, Armenier und andere Minderheiten. Ihre Politik fußt auf den Ideologien der Nationalistischen Bewegungspartei (*MHP – Milliyetçi Hareket Partis*i), die in der Türkei den größten Teil der ultranationalistischen Graue Wölfe-Bewegung zusammenfasst. Gerade im Zuge der nationalistischen Mobilisierungskampagnen bemühen sich die Grauen Wölfe darum, den Islam als religiöses Abgrenzungskriterium wieder aufzuwerten. Durch die Wiederbelebung islamischer Traditionen und Riten soll das Nationalbewusstsein gefördert und gestärkt werden.

In Deutschland sind die *Grauen Wölfe* vor allem in der am 18. Juni 1978 gegründeten Föderation der türkisch-demokratischen Idealistenvereine in Europa (*Avrupa Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu*, *ADÜTDF*, kurz *Türk Federasyon*) organisiert. Ihr angeschlossen sind rund 200 Vereine, die überall in Deutschland als Kultur-, Eltern-, Jugend- und Sportvereine auftreten. Im Zentrum dieser Arbeit stehen Moscheen und Gemeinden. Ein klares Ziel besteht darin, die Ideologie des türkisch-islamisch geprägten Nationalismus unter der türkischsprachigen Bevölkerung zu verbreiten. Eine Abspaltung der *Türk Federasyon* ist die Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa (ATİB – *Avrupa Türk-İslam Birliği*). Sie geht auf Auseinandersetzungen in den achtziger Jahren zurück, die mit der damaligen Islamisierung der MHP verbunden waren. Im Oktober 1987 spaltete sich eine Gruppe von der *Türk Federasyon* ab und gründete die ATİB. Diese propagiert den Islam als konstituierendes Element des Türkentums; ihr gehören rund hundert Vereine an. ATİB verfügt über gute Kontakte in die Unionsparteien und die FDP sowie zum Zentralrat der Muslime in Deutschland. Auch die rechts-nationalistisch und islamistisch orientierte ANF (*Avrupa Nizam-ı Alem Federasyonu* – Föderation der Weltordnung in Europa)[2], die seit Mitte der neunziger Jahre eine Abspaltung der MHP in der Türkei bildet, hat in mehreren bundesdeutschen Großstädten Stützpunkte. Sie versucht, durch Bildungs-, Eltern-, Frauen- und Jugendarbeit eine starke Brücke zwischen dem Islam und dem türkischen (Rechts-)Nationalismus zu schlagen. Die Mutterpartei der ANF in der Türkei ist die BBP (*Büyük Birlik Partisi* – Große Einheitspartei).

Den Hintergrund für diese politisch-religiöse Mobilisierung bildet das Konzept des „Europäischen Türkentums", das sich eng mit islamischen Elementen verzahnt. Es zielt auf Migrant(inn)en ab, die ihren Lebensmittelpunkt in Europa haben, aber sich weiterhin einer türkisch-nationalistischen und islamischen Identität verbunden fühlen. Es geht darum, die Bindung der Migrant(inn)en an Werte und Institutionen der Türkei zu stärken und in Europa die Mobilisierbarkeit im Sinn einer türkisch-nationalistischen und islamischen Lobby stabil zu halten. Dabei fordern nahezu alle türkischen islamisch-nationalistischen Organisationen ihre Mitglieder auf, die deutsche Staatsbürgerschaft anzunehmen, um mit allen ihren Rechten für türkisch-nationale und islamische Interessen einzutreten, in politischen, sozialen und kulturellen Einrichtungen, besonders auch in Parteien. Der inzwischen verstorbene MHP-Führer Alparslan Türkes hat im November 1996 auf einer Zentralveranstaltung der Ablegerorganisation Türk Federasyon in der Essener Gruga-Halle die Anhänger der Türk Federasyon dazu aufgerufen, in deutsche Parteien einzutreten und die deutsche Staatsbürgerschaft aufzunehmen. Sie sollen jedoch als deusche Staatsbürger weiterhin für die „Sache des türkischen Nationalismus kämpfen."[3] Die Tatsache, dass manche islamischen Gemeinschaften die Einwanderung im

„Islam als Abgrenzungskriterium"

2 In vielen Städten tritt die ANF auch unter dem Namen ATB (Avrupa Türk Birligi/Türkische Union Europa) auf.

3 Vgl. Der Spiegel, 43/1996, S. 17; Ugur Ergan: Aufruf Türkes zur deutschen Staatsbürgerschaft. In: Hürriyet, vom 20. Oktober 1996.

„Ethnisierung religiöser Deutungsmuster."

Rahmen religiöser Deutungsmuster instrumentalisieren und ethnisieren, gibt Anlass zu fordern, dass Vernunft und Glaube durch die Trennung von Religion und Politik versöhnt werden müssen. Wie die Geschichte des Christentums gelehrt hat, führt die Verschmelzung von religiösen Glaubensgemeinschaften und staatlicher Macht zur Entfremdung religiös begründeter Praxis vom authentisch-inbrünstigen religiösen Gefühl.

Funktion und Bedeutung türkisch-islamischer und nationalistischer Organisationen

Der Einfluss der islamisch-nationalistischen Bewegungen ist allerdings nicht allein auf bundesdeutsche Rahmenbedingungen beschränkt. Die Organisationsstrukturen dieser Gruppen sind oft von einer politischen Linie oder Ideologie geprägt, die nicht zuletzt im Mutterland „Türkei" bestimmt wird. Die Gemeinden und Verbände fungieren als Zweigstellen islamisch-nationalistischer Organisationen, Gruppen und Parteien aus der Türkei und präsentieren sich hier als auswärtige Vertreter dieser Richtungen. Es stellt sich somit die zentrale Frage, welche Faktoren es sind, die den Einfluss von Gemeinden in Deutschland auf die türkischstämmige Bevölkerung beziehungsweise auf türkische Jugendliche bestimmen? Ideologische Konflikte, die ihren Ursprung in der Türkei haben, werden auch in Deutschland ausgetragen. Als es beispielsweise im Oktober 2007 im türkisch-irakischen Grenzgebiet zu Kämpfen zwischen türkischen Streitkräften und dem militanten Arm der PKK kam, flammte auch in Deutschland der Konflikt auf. So beispielsweise am Abend des 28.10.07, als bei schweren Ausschreitungen in Berlin-Kreuzberg Jugendliche, die überwiegend den „Grauen Wölfen" angehörten, auf Jugendliche stießen, die der PKK nahe standen (Tagesspiegel, 29.10.07). Immer wieder hat die soziale und politische Entwicklung in der Türkei die Haltung und Ausrichtung der türkischsprachigen Bevölkerung in Deutschland stark beeinflusst.

Die Funktion islamisch-nationalistischer Organisationen besteht neben der politischen Profilierung in der Vertretung gruppenspezifischer Interessen. Nach Gabriel Sheffer wirken ethnische Organisationen und Netzwerke häufig auf „Diasporasegmente" in verschiedenen Ländern. In der Wahrnehmung der ethnischen Interessen der Ursprungsbevölkerung in der Herkunftsregion funktionieren sie sowohl intrakommunal (Zielrichtung Aufnahmeländer) als auch extra-kommunal (Zielrichtung Herkunftsländer). In beide Richtungen unterteilt Sheffer diese Funktionen in die Kategorien „Erhalten", „Schützen" und „Fördern" (vgl. Sheffer 1993: 271). Die Kategorie „Erhalten" bedeutet auf intrakommunaler Ebene die Unterstützung gemeinschaftlicher kultureller und sozialer Aktivitäten, ethnischer und religiöser Institutionen, Forschungs- und Bildungseinrichtungen, Aktivitäten im Gesundheits- und Wohlfahrtsbereich. Diese Unterstützung wird auf die speziellen Bedürfnisse der Angehörigen der jeweiligen Herkunftsländer zugeschnitten und erfolgt neben ehrenamtlicher Arbeit gewöhnlich auch durch organisiertes Aufbringen von Spendengeldern und Fördermitteln der öffentlichen Hand. Extrakommunal erfolgen diese Maßnahmen in Form von finanzieller Unterstützung der Ursprungsbevölkerung durch Spenden, private und organisierte Besuche der Herkunftsregion oder anderer Segmente, sowie die Koordination sozialer, kultureller und politischer Aktivitäten. Die Kategorie „Schützen" kann intrakommunal physischen und politischen Schutz vor der Mehrheitsgesellschaft und Angehörigen anderer Gruppen bedeuten, während sie extrakommunal gewöhnlich konkrete Einmischung in internationale, politische Vorgänge bedeutet. Die Kategorie „Fördern" umfasst nach Sheffer schließlich aus intrakommunaler Sicht die Betreuung von Neuankömmlingen, auch im Sinn einer Anwerbung für die ethnisch-religiöse Bewegung. Dadurch werden neue Ressourcen finanzieller, moralischer und politischer Natur geschaffen. Hinzu kommt die aktive Förderung ethnisch-religiösen Bewusstseins, die Imagepflege im Sinne von Bemühungen, die Akzeptanz der Herkunftsgruppe im Aufnahmeland zu erhöhen. In extrakommunaler Richtung erfolgt Förderung auf ähnliche Weise, jedoch mit der Zielstellung, der Weltöffentlichkeit ein positives Bild der eigenen Gruppe zu vermitteln und ihr dadurch auf möglichst hoher Einflussebene eine günstige politische Atmosphäre zu schaffen (1993: 271ff.).

Es bleibt festzuhalten, dass islamisch-nationalistische Organisationen im Rahmen der von Sheffer skizzierten Kategorien einerseits ihre eigenen Interessen vertreten; indem sie andererseits den klassischen Nationalstaat in Frage stellen, erfüllen sie aber auch Funktionen im internationalen System, dessen Interdependenz ständig wächst. Ihre Organisationen sind teilweise regierungsähnlich strukturiert. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, unterstützt die internationale Migration den weltweiten Trend hin zu einer trans- und multinationalen Struktur. Diese Organisationen stellen einen Faktor in der zunehmenden Bedeutung internationaler Regierungs- und Nicht-Regierungsorganisationen dar und sind Bestandteil eines Netzwerkes korrespondierender Interessenvertretungen an verschiedenen Standorten (Hammar 1990: 26f.).

Zum Begriff „Euro-Islam"

Innerhalb islamischer Kreise und Verbände hat der Begriff „Euro-Islam" Hochkonjunktur. Die Entwicklung des „Euro-Islam" und seine Ausrichtung in der Mehrheitsgesellschaft unterliegen seit mehreren Jahren unterschiedlichen Deutungsversuchen. Dabei wird „Euro-Islam" oft als beliebig interpretierbarer Begriff aufgefasst. Er wird als Motivationsfaktor und identitätsstiftendes Merkmal für die in der Mehrheitsgesellschaft lebenden Muslime verstanden und von den hiesigen Moscheen als Instrument zur Verstärkung des islamischen Glaubens genutzt, bedingt auch als Gegenpol zu westlichen Einflüssen. Das Konzept vom Euro-Islam formuliert die Notwendigkeit der Glaubensbildung innerhalb der muslimischen Zielgruppe, wobei es sich zunehmend von der klassischen Ausprägung der Religiosität absetzt und stellenweise politische und gesellschaftliche Merkmale ausbildet. Bestimmte wissenschaftliche Diskussionen begegnen dem Euro-Islam und seiner Zukunftsperspektive im Migrationskontext mit der Skepsis (Halm 2008: 119), inwiefern der von den islamischen Verbänden und Gemeinden in Deutschland vertretene Islam „als eine reine Reproduktion des Islams in den Herkunftsländern zu begreifen" (ebd.: 121) sei.

Der Euro-Islam konzentriert sich vermehrt auf die Identitätsbildung seiner jeweiligen „Zielgruppe". Dirk Halm konstatiert, dass die türkischen Muslime einen individualisierten Zugang zum Islam erleben (ebd.: 120). Eine andere Sichtweise entwickelt Nina Clara Tiesler, wenn sie hinter dem Begriff eine kaum prüfbare Vereinheitlichung findet: „Wenn von ‚islamischer' oder ‚europäisch-islamischer' Identität gesprochen wird, so ist dies kein Zeugnis oder Gütesiegel islamischer Religiosität im europäischen Kontext, sondern es handelt sich um eine empirisch kaum prüfbare Vereinheitlichung auf der Basis einer säkularen Diskurssprache, die in westlichen academies produziert wird." (2007: 30f.)

„‚Euro-Islam' als Antwort auf eine Legitimationskrise."

Wenn auch mit Skepsis, so sehen viele islamische Verbände und Gemeinden im Begriff „Euro-Islam" eine Antwort auf die Legitimationskrise, mit der ein Großteil der Muslime in Deutschland/Europa (insbesondere jüngere Generationen) konfrontiert ist. Fragen wie: „Wer bin ich?", „Was zeichnet meine islamische Religion in der Fremde aus?" oder „Wie unterscheidet sich meine religiöse Identität von der der Mehrheitsgesellschaft?" werden gerne mit: „Du bist Angehöriger des Euro-Islam" beantwortet. Damit bietet der Begriff einen Legitimationsersatz für eine innerhalb vieler islamischer Einrichtungen diskutierte Identitätsfrage.

Deutungsmuster und Konstituenten türkisch-nationaler Elemente im „Euro-Islam"

Die charakteristischen Merkmale und Darstellungsmuster türkisch-nationaler

„Nationale Konstituenten in der Rückbesinnung auf traditionell türkische Werte, Tugenden und Normen."

Elemente im „Euro-Islam" sind vielfältig. Sie zeigen sich sowohl im Innenleben islamisch-nationalistischer Gemeinden, Vereine und Moscheen als auch im öffentlichen Bewusstsein und Auftreten der Muslime in Deutschland. Eine Besonderheit zeigt sich konzentriert in der Euphorie hinsichtlich der Förderung des nationalen Selbstbewusstseins, wie es sich z.B. am Beispiel des aufstrebenden türkischen Fußballs oder anderer kultureller Erfolge deutlich zeigt. Die Leistungen türkischer Spitzenmannschaften wie *Galatasaray*, *Beşiktaş*, *Fenerbahçe* und *Trabzonspor* sowie die der türkischen Nationalmannschaft bei Welt- und Europameisterschaften, aber auch musikalische Erfolge beim „Grand Prix" liefern vielseitige Möglichkeiten für eine Art „nationaler Ekstase". Massen feiern nach jedem Spiel in den Großstädten und jeder Sieg wird zu einem nationalen Jubeltag.

Im Innenleben der Moscheegemeinden und -vereine zeigen sich die nationalen Konstituenten vor allem in der Rückbesinnung auf traditionell türkische Werte, Tugenden und Normen, die dort größtenteils auch konstruiert werden. Eine wichtige historische Epoche bildet dabei die osmanische Ära, zu der eine euphorische Verbundenheit gepflegt wird. Gerade für die islamische Kultur in der Türkei ist es charakteristisch, dass sie nicht von Texten, sondern von Traditionen dominiert wird. Für Ahmet Ciğdem beruhen diese Traditionen „nicht auf Orthodoxie, sondern auf Orthopraxie. Die aus ihr hervorgehenden Deutungen sind offen auch für jedweden Autoritarismus (populistische und reaktionäre Varianten) und müssen daher nicht notwendigerweise positiv ausfallen." (1998: 103) Gerade die Betonung osmanischer Elemente fließt auch in die Bildungsarbeit der Verbände und Gemeinden in Deutschland ein.

Ein weiteres Charakteristikum für die türkisch-islamischen Merkmale und Symbole im Innenleben der Moscheegemeinden ist häufig auch das übermäßige Herausstellen der türkischen Fahne und ihrer geschichtlichen Elemente aus dem Osmanischen Reich. In einem großen Teil der von Türkeistämmigen gegründeten Moscheegemeinden hängt als Symbolik die türkische Fahne, aber auch Symbole der Osmanischen Machtvorstellungen (meist auch in mehreren Räumlichkeiten). Viele türkisch-islamische Vereine, Dachverbände und Organisationen haben die türkische Fahne sogar in ihr Verbands- oder Vereinslogo integriert, so dass die Nähe zu beziehungsweise die Synthese zwischen nationalen, geschichtlichen und religiösen Elementen noch deutlicher wird. Hinzu kommen typische Merkmale wie die gezielte Ansprache in der Herkunftssprache (hier Türkisch); die Kommunikation in diesen Moscheegemeinden erfolgt größtenteils auf Türkisch. Auch Hinweise, Informationen, Vereinsregeln und ähnliches sind nach der Zielgruppe ausgerichtet und betonen das Türkische. Eine wichtige Rolle übernehmen hier die islamischen Geistlichen (Imame und Hodschas), die größtenteils aus der Türkei rekrutiert werden und in ihrer Arbeit wenig Bezug zu den Werten und Lebenseinstellungen des Aufnahmelandes haben. Sie predigen im Rahmen der Freitagsgebete größtenteils auf Türkisch und dominieren eine bestimmte Zielgruppe. Gerade diese Ausrichtung verstärkt die Zementierung des Nationalverständnisses innerhalb dieser Gruppe, wodurch nicht-türkische Gruppen vom Besuch der Moscheen bewusst oder unbewusst ausgeschlossen werden. Sicherlich kann man die große Bedeutung solcher nationalen Symbole aus den Herkunftsländern abgrenzen zwischen einerseits mehr oder weniger moderaten Versuchen, eine eigene Identität zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland zu finden und zu positionieren (z.B. größtenteils durch Fußball-Patriotismus) und andererseits handfeste nationalistische Bestrebungen zu manifestieren, die sich insbesondere auch in den Ausprägungen der Selbstethnisierung u.ä. zeigen.

Ein wichtiges institutionelles Charakteristikum bildet die Verteidigung und das Propagieren einer engen Verwandtschaft zwischen türkisch-nationalen und islamischen Elementen in Publikationen und Außendarstellungen der Dachverbände und Organisationen, beispielsweise bei der Listenerstellung für die Wahlen zu städtischen Ausländerbeiräten und Integrationsräten. Die Durchsicht der Kandidatenlisten zeigt, dass viele Vereinigungen islamische und türkische Komponenten in ihren Namen hervorheben, wie zum Beispiel „Zusammenschluss Muslimischer Türken", „Türkisch-Islamische Union", „Zusammenschluss Türkisch-Islamischer Vereine", „Türkisch-Islamischer Kulturverein" etc. (Hocker 1998: 399f.). Diese häufig in Szene gesetzten Selbstdarstellungsformen stützen sich in bewusster politischer Absicht auf die konstruierte Synthese aus Nationalismus und konservativ ausgelegtem Islam. Programmatisch drückt sich das wie folgt aus: „Das Türkentum und den Islam als zwei voneinander getrennte und sich widersprechende oder sich feindlich gesonnene, unterschiedliche Wesen anzusehen, ist für das Türkentum und den Islam schädlich." (Alparslan Türkeş, Nationalist und ehemaliger Vorsitzender der MHP/Graue Wölfe, zitiert nach Werle/Kreile 1987: 92)

Die „Türkisch-Islamische Synthese" als Scharnier zwischen Nationalismus und Islam

Die türkisch-nationalistische und islamische Bewegung stützen sich ideologisch auf ein Konglomerat verschiedener Diskurse. Einen wichtigen Eckpfeiler bildet dabei das Konzept der „Türkisch-Islamischen Synthese" – „Türk-İslam Sentezi" (Arvasi 1991; Körber Stiftung 1998; 111; Zeller-Mohrlok 1992; Toprak 1989), . Als gegenwärtiges Kernideologem des türkischen Islam-Nationalismus wurde sie in den siebziger Jahren zunächst im Umfeld der „Vereinigung für die Verbreitung von Wissenschaft" (*İlim Yayma Cemiyeti*) und später des „Heims für Intellektuelle" (*Aydınlar Ocağı*) entwickelt. Diese von offiziellen Kreisen in der Türkei unterstützten Zusammenschlüsse rechts-konservativer Wissenschaftler, Unternehmer und Publizisten verstanden sich im Rahmen des gesellschaftlichen Diskurses als ein Gegenpol zum Einfluss „linker" Ideen. Die Kernimplikation der türkisch-islamischen Synthese ist die Vorstellung von der Untrennbarkeit türkisch-nationaler und islamischer Elemente in der türkischen Geschichte und Kultur. Ferner ist sie der Versuch, eine neue türkische Identität aufzubauen. Die systematische Ausarbeitung dieses Konzepts basiert auf den Forschungen des Historikers İbrahim Kafesoğlu (1914-1984). Er entwickelte die Idee und These, dass bereits in der vorislamischen türkischen Kultur zentrale islamische Glaubenssätze angelegt gewesen seien. Demnach sei das türkische Volk prädestiniert, ein besonders intensives Verhältnis zum Islam zu entwickeln (1985: 73ff.). Die türkisch-islamische Synthese versucht dabei nicht, den Islam als einzigartige Religion des Türkentums darzustellen, sondern die Sonderrolle des Türkentums innerhalb der islamischen Welt herauszukristallisieren. Mit diesem Konzept sollte eine Verbindung zwischen 2500 Jahre Türkentum, 1000 Jahre Islam und 150 Jahre westlichem Denken hergestellt werden.

„Die türkisch-islamische Synthese versucht dabei nicht, den Islam als einzigartige Religion des Türkentums darzustellen, sondern die Sonderrolle des Türkentums innerhalb der islamischen Welt herauszukristallisieren."

Der türkisch-islamischen Synthese kommt auf der politischen Diskursebene zentrale Bedeutung zu. Im geschichtlichen Verlauf fand in der Türkei eine Wandlung vom klassischen Laizismus hin zum Islam statt. In diesem Zusammenhang hat die Synthese innerhalb der konservativ-nationalen Bewegung, aber auch innerhalb der islamistischen Bewegung gegenwärtig einen hohen Stellenwert. Insbesondere in den siebziger Jahren fühlten sich die Regierungskabinette dem Weltbild der türkisch-islamische Synthese verpflichtet, das mit dem Militärputsch vom 12. September 1980 offiziellen beziehungsweise staatsideologischen Charakter annahm. Um linken Einflüssen entgegenzuwirken, führte man unter ihrem Banner den Islam als politischen Faktor ins Feld. Die islamischen Bewegungen in den Achtzigern wurden schließlich von einer neuen Staatsideologie mitgetragen, die versucht, das islamische Zusammengehörigkeitsgefühl durch Aufnahme des Islam vin Verbindung mit türkisch-nationalistischen Elementen wiederzubeleben.

„Ethnische, religiöse und kulturelle Gruppenzugehörigkeiten werden aktiviert und konstruiert, um sich Vorteile im sozialen und ökonomischen Verteilungskampf zu verschaffen."

In der türkisch-islamischen Synthese werden vor allem moralische Prinzipien hervorgehoben, an denen sich das Verhalten der Türken orientieren soll, um wieder eine starke politische Rolle zu spielen. Durch moralische Prinzipien sollen Tugend, Wahrheitsliebe und Gerechtigkeit ausgeprägt werden und zu Vaterlandsliebe, Gottesfurcht, Heiligkeit der Sitten und Gehorsam gegenüber der staatlichen Obrigkeit führen. Um diese Ziele zu erreichen, muss eine Besinnung auf die eigene türkisch zentrierte Kultur und Religion stattfinden, die durch gezielten Schulunterrich und Umerziehung (kultureller und sozialer Art) stattfinden soll. Die ersten Schritte hierfür wurden nach 1980 durch die Einführung der Schulfächer „Nationale Geschichte", „Nationale Erdkunde", „Nationale Literatur" etc. unternommen. Im kulturellen und sozialen Bereich fordert die Synthese die Besinnung auf die „eigenen" Werte. Dazu gehört es, den Versuch aufzugeben, eine kosmopolitische Gesellschaft aufzubauen, da vermeintlich nur eine homogene Gesellschaft Bestand haben kann: eine „gesunde Gesellschaft" (Nation) kann nur *eine* Kultur haben. Kriterien, wie zum Beispiel gleiche Abstammung, Sprache, Literatur, Musik, Moral (Sitten) bilden einen gemeinsamen Nenner, mit dem sich eine Gesellschaft identifiziert und mit dem sie ihren Zusammenhalt demonstriert.

Fremd- und Selbstethnisierung in einer negativen Wechselbeziehung

Mit der Zuspitzung sozialer und ökonomischer Probleme geht auch hierzulande eine Ethnisierung einher. Ethnische, religiöse und kulturelle Gruppenzugehörigkeiten werden aktiviert oder konstruiert, um sich Vorteile im sozialen und ökonomischen Verteilungskampf zu verschaffen. Im gegenwärtigen gesellschaftlichen Klima, das von Verteilungsproblemen und Konkurrenz, Deprivation und knappen Ressourcen geprägt ist, findet unter in der Bundesrepublik Deutschland lebenden Gruppen – nichtdeutscher ebenso wie deutscher Herkunft – eine zunehmende Fremd- und Selbstethnisierung statt. Vor allem in Zeiten der Krise werden Zuwanderer und Flüchtlinge verstärkt für anstehende Probleme verantwortlich gemacht und somit gebrandmarkt. Frank-Olaf Radtke geht im Hinblick auf die deutsche Mehrheitsgesellschaft noch weiter: „`Deutsch sein' heißt unter den Bedingungen des modernen Wohlfahrtsstaates, den eigenen Wohlstand verteidigen und Ansprüche anderer Gruppen zu delegitimieren und abzuwehren." (1996: 14) Das findet seinen Ausdruck unter anderem in Ausgrenzung und Rassismus seitens der Mehrheitsgesellschaft sowie in Polarisierungen innerhalb verschiedener Migrant(inn)engruppen aus. Wo „deutsche Identität" an Profil gewinnt, werden vorhandene Selbstethnisierungstendenzen unter Migrant(inn)en weiter verstärkt. Für letztere kann das mehrere Funktionen erfüllen: Als Instrument zur Selbstorganisation im Kampf um kollektive Güter, aber auch Schutzreaktion auf Diskriminierung und Ausgrenzung (Bozay 2005: 125f.).

In einem solchen „feindlichen Klima" bedingen sich Fremd- und Selbstethnisierung als Negativspirale gegenseitig. Islamisch-nationalistische Vereinigungen profitieren von dieser Negativspirale und fühlen sich in ihrer Politik bestätigt, was wiederum die kritische Distanz seitens der Mehrheitsgesellschaft zu Migrant(inn)en und Muslim(inn)en fördert. Dieser wechselseitige Prozess der Ethnisierung wird durch die Medienberichterstattung zusätzlich begünstigt. Sie trägt dazu bei, verschiedenen ethnisch definierten Bevölkerungsgruppen bestimmte Merkmale zuzuschreiben. Diese Merkmale verfestigen sich im öffentlichen Bewusstsein zu negativen Fremdbildern und werden als Klischees wahrnehmungs- und handlungsleitend. Dies spiegelt sich in der gegenwärtigen Debatte um den Islam ganz besonders deutlich wieder. Ein aktuelles Beispiel, an dem wir das erleben können, sind die polarisiert geführten Moscheedebatten in Köln und anderswo (Bozay 2008: 198ff.).

Dass Diskussionen um den Islam im Fokus der Ethnisierung geführt werden, ist nicht verwunderlich. Je mehr sich im gesellschaftlichen Prozess die ökonomische Konkurrenz verschärft, desto leichter lässt sich die kulturelle sowie religiöse Differenz zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft aufladen und instrumentalisieren. In diesem Zusammenhang fungieren ethnische und religiöse Minderheiten respektive Mehrheiten als Feindbilder, auf die sich Frustrationserfahrungen und Hassgefühle projizieren lassen. Die kulturelle und religiöse Identität wird dabei nach der Herkunft bestimmt, folglich entsteht ein Innen-Außen-Gegensatz zwischen Einheimischen und Migrant(inn)en. Die Konstruktion von Feindbildern, wie sie etwa in der Islamophobie ihren Ausdruck finden, und die Instrumentalisierung von kulturell-religiösen Differenzen spielen bei den Moscheedebatten in Deutschland eine bedeutende Rolle: durch die Betonung der Ungleichwertigkeit entsteht ein Negativbild des Anderen (Heitmeyer 2002: 17), Angst und die daraus abzuleitende Bereitschaft zur Diskriminierung von Muslim(inn)en aufgrund von faktischer, vermuteter oder zugeschriebener Gruppenzugehörigkeit (ebd.: 15). Dies äußert sich vor allem durch ablehnende Einstellungen sowohl gegenüber Menschen mit muslimischem Glauben, als auch gegenüber Symbolen und religiösen Praktiken des Islam (Halm 2007: 15).

Fazit

Im Zuge türkischer national-zentrierter Mobilisierungskampagnen wurde und wird die Religion – in diesem Fall der Islam – als Abgrenzungskriterium wieder aufgewertet. Durch die Betonung beziehungsweise Wiederbelebung der Kombination von religiösen und nationalen Traditionen, Werten und Riten soll das türkische Nationalbewusstsein gerade auch in der Migration gestärkt und gefördert werden. Die islamisch-nationalistischen Dachverbände betrachten diese Entwicklung als Chance, ihren Einfluss unter den Migrant(inn)en türkischer Herkunft zu verstärken. Damit erschweren sie sowohl das Zusammenleben von Mehrheits- und Minderheitsgesellschaften als auch den Integrationsprozess innerhalb der muslimischen Gemeinden.

Foto: Emin Ozkan/iStock

DER AUTOR

Dr. Kemal Bozay
ist Sozialwissenschaftler und Geschäftsführer der IFAK e.V.

http://www.ifak-bochum.de/

Literatur

Ağuicenoglu, Hüseyin (1997): Genese der türkischen und kurdischen Nationalismen im Vergleich. Vom islamisch-osmanischen Universalismus zum nationalen Konflikt. Münster.

Arvasi, Ahmet S. (1992): Türk-islam ülküsü [Das türkisch-islamische Ideal]. Istanbul.

Bora, Tanıl (1999): Türk sağının üç hilali. Milliyetçilik, muhafazakârlık, islamcılık [Die drei Halbmonde der türkischen Rechten: Nationalismus, Konservativismus und Islamismus]. Istanbul.

Bozay, Kemal (2005): „...ich bin stolz, Türke zu sein!" Ethnisierung gesellschaftlicher Probleme im Zeichen der Globalisierung. Schwalbach/Ts.

Bozay, Kemal (2008): „Kulturkampf von rechts. Das Dilemma der Kölner Moscheedebatte", in: A. Häusler (Hrsg.): Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung". Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien. Wiesbaden, S. 198-212.

Cığdem, Ahmet (1998): „Religiöser Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion", in: Heiner Bielefeldt und Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): Politisierte Religion. Frankfurt a.M., S. 91-108.

Halm, Dirk (2008): Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland, 2. Auflage, Wiesbaden.

Halm, Dirk/Marina Liakowa und Zeliha Yetik (2007): „Pauschale Islamfeindlichkeit? Zur Wahrnehmung des Islams und zur soziokulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland", in: Siegfried Jäger und Dirk Halm (Hrsg.): Mediale Barrieren. Rassismus und Integrationshindernis. Münster.

Hammar, Tomas (1990): Democracy and the nation state. Aliens, denizens and citizens in a world of international migration. Aldershot.

Heitmeyer, Wilhelm/Joachim Müller und Helmut Schröder (1997): Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt a.M.

Hocker, Reinhard (1998): „Islamistische Einflüsse in den Ausländerbeiräten des Bundeslandes Nordrhein-Westfalen", in: Heiner Bielefeld und Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): Politisierte Religion. Frankfurt a.M., S. 395-417.

Kafesoğlu, İbrahim (1985): Türk-islam sentezi [Die türkisch-islamische Synthese]. Istanbul.

Körber Stiftung (Hrsg.) (1998): Was ist ein Deutscher? Was ist ein Türke? Deutsch-Türkisches Symposium 1997. Hamburg.

Kreile, Renate und Rainer Werle (1987): Renaissance des Islam. Das Beispiel Türkei. Hamburg.

Meyer, Thomas (1998): „Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik", in: Heiner Bielefeldt und Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): Politisierte Religion. Frankfurt a.M., S. 37-66.

Murshed, Syed Mansoob/ Pavan, Sara (2010): Identität und Radikalisierung. In: APuZ, 44/2010, S. 39-46. Bonn.

Radtke, Frank-Olaf (1996): „Fremde und Allzufremde. Prozesse der Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte", in: Friedrich Ebert Stiftung (Hrsg.): Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte. Bonn, S. 7-17.

Schiffauer, Werner (2000): Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Frankfurt a.M.

Sheffer, Gabriel (1993): "Ethnic diasporas. A threat to their hosts?", in: Myron Weiner (Hrsg.): International migration and security. Boulder u.a.

Steinbach, Udo (1996): „Europas Brücke zur islamischen Welt. Die Türkei auf Identitätssuche", in: Blätter für deutsche und internationale Politik 10(1996), S. 1232-1241.

Tibi, Bassam (2002): Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration. Stuttgart u.a.

Toprak, Binnaz (1989): „Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat. Die Türkisch-Islamische Synthese", in: Zeitschrift für Türkeistudien 2,1(1989), S. 55-62.

Zeller-Mohrlok, Dagmar (1992): Die Türkisch-Islamische Synthese. Eine Strategie zur Kanalisierung innen-politischer und wirtschaftlicher Konflikte der Türkei in den 80er Jahren. Bonn.

EINFACHE ANTWORTEN IN SCHWIERIGEN ZEITEN

Was macht salafistische Prediger attraktiv?

GÖTZ NORDBRUCH, JOCHEN MÜLLER, DENIZ ÜNLÜ

Der Salafismus ist eine radikale Strömung des Islam, die für sich in Anspruch nimmt, die Religion auf die einzig wahre Weise zu leben. Gleichwohl gibt es auch unter Salafisten Unterschiede: Während einige ihre Religion eher pietistisch leben und andere durch ihr Beispiel überzeugen wollen, sehen andere Salafisten ihre Aufgabe in einer aktiven Dawa, der Missionierung zum Islam in Fußgängerzonen, mit Vorträgen oder im Internet. Für sie geht es darum, den Islam in der Gesellschaft durchzusetzen. Und wieder andere, die Dschihadisten, halten den Kampf gegen alle Ungläubigen für die Pflicht eines jeden Muslims – wobei Gewalt ausdrücklich gebilligt wird. Im folgenden Beitrag stehen allgemeine Aspekte des salafistischen Weltbildes im Mittelpunkt, die für muslimische - aber auch für nicht-muslimische - Jugendliche attraktiv sein können.

„Es ist nie zu spät", um zu Gott zurückzukehren, erklärt Pierre Vogel in einem Video, mit dem er sich zu Beginn des Fastenmonats Ramadan an muslimische Rapper in Deutschland wendet. „Drogen, Frauen, schlechte Dinge, Gewalt" – all dies seien Sünden, von denen man sich abwenden möge, bevor die Chance zur Rückkehr und damit zur Rettung vor der Hölle vertan sei.

Die eigentlichen Adressaten dieser Warnung sind nicht Musiker wie Bushido, Haftbefehl oder Sadiq, sondern alle Jugendlichen, die sich vom Gangsta-Image dieser Rapper angesprochen fühlen. Ihnen versprechen salafistische Prediger wie Pierre Vogel Antworten auf Fragen, die sich vielen Jugendlichen beim Übergang von Schule ins Berufsleben stellen: Wer bin ich? Wo will ich hin? Wie will ich leben? Mit der „einzig wahren Religion", so lautet die Botschaft des Salafismus, ist man auf der richtigen Seite, Teil einer festen Gemeinschaft und auf dem Weg ins Paradies. Klare Regeln treten an die Stelle von Fragen und Gewissenskonflikten, Rituale strukturieren den Alltag.

Die Suche nach Sinn und Orientierung stellt für viele Jugendliche unabhängig von Herkunft und Religionszugehörigkeit eine große Herausforderung dar. Für junge Migranten und Muslime kommen bei dieser Suche Konflikte hinzu, auf die sich nicht ohne Weiteres Antworten finden lassen. Im Widerstreit der eigenen Wünsche und der Erwartungen von Gesellschaft („Integrier Dich!") und Elternhaus („Wir wollen Dich nicht verlieren!") geraten manche Jugendliche in die Sackgasse – und werden empfänglich für Ideologien, die einfache Lösungen zu bieten scheinen.

Seit 2005 sind in Deutschland zahlreiche Gruppen entstanden, die öffentlich für salafistische Vorstellungen werben. Mittlerweile gibt es bundesweit dutzende Initiativen und Vereine, die diesem Spektrum zuzuordnen sind. Mit Namen wie „Die wahre Religion" und „Einladung zum Paradies" versprechen sie ihren Anhängern eine klare Perspektive: das Wohlgefallen Gottes und die Aufnahme ins Paradies. Damit wenden sie sich an Muslime, aber auch an Nichtmuslime, die auf der Suche nach Identität und Orientierung sind.

Salafisten behaupten, die einzig wahre Form des Islam zu leben. Sie nehmen für sich in Anspruch, exklusiv über die Wahrheit der Religion zu verfügen. All jene Muslime hingegen, die ihre Vorstellungen nicht teilen, gelten als Abweichler vom Islam, wie er von Mohammed gelehrt wurde. Dabei orientieren sich Salafisten in vielen Fragen unmittelbar am Wortlaut des Koran und der Erzählungen aus dem Leben des Propheten (der Sunna). Jeder Versuch, die Formulierungen des Koran und der Sunna zu hinterfragen und auf den heutigen Kontext zu übertragen, wie es in der islamischen Geistesgeschichte über Jahrhunderte selbstverständlich war und für die meisten Muslime auch heute noch gang und gäbe ist, verstößt aus dieser Sicht gegen die Unveränderlichkeit der göttlichen Botschaft.

Und noch etwas ist für die meisten Salafisten charakteristisch: Sie sehen jeden Muslim in der Pflicht, aktiv für den Islam zu werben. Daher kommt der „Da'wa", dem „Einladen zum Islam", im Leben der Salafisten eine besondere Bedeutung zu. Dazu gehört die Bekehrung von Nicht-Muslimen genauso wie das Bemühen, auch solche Muslime, die vom salafistischen Verständnis des Islam abweichen, auf den „richtigen Weg" zurückzuführen. Einige gehen dabei soweit, andere Muslime als Ungläubige („kuffar") zu denunzieren, nur weil sie den Islam anders leben. Dies reicht in manchen Fällen bis hin zur Androhung von Gewalt, die aus Sicht radikaler Salafisten gegen Menschen gerechtfertigt ist, die vom „wahren Islam" abweichen.

Der missionarische Eifer wird vor allem im Internet sichtbar. Mittlerweile gibt es dutzende deutschsprachiger Webseiten aus dem salafistischen Spektrum - allein auf Youtube stehen hunderte Videos zum Download zur Verfügung, in denen für salafistische Ideen geworben wird. Die Botschaften sind einfach: Der Islam ist ein klares Regelwerk, dem der Mensch folgen muss. An Gottes Wort gibt es nichts zu deuten, für alle Situationen lassen sich aus den islamischen Schriften eindeutige Vorgaben ableiten, die das richtige Handeln der Menschen für alle Zeit festlegen. Verhält sich der Mensch so, wie Gott es vorgesehen hat, stehen ihm die Tore offen für ein Leben im Paradies.

Die Themen, die in den Vorträgen und Diskussionsforen behandelt werden, betreffen dabei nicht nur die großen theologischen Fragen nach dem Wesen Gottes, dem Ursprung der Welt oder dem Leben nach dem Tod. Häufig stehen ganz irdische Fragen im Vordergrund: Darf ich zur Geburtstagsfeier meines christlichen Freundes? Ist Haribo halal, also mit den islamischen Speiseregeln vereinbar? Darf ich als Muslim zur Bundeswehr? Wie verhalte ich mich als Neumuslim gegenüber meinen nichtmuslimischen Eltern? Für Jugendliche sind solche Fragen Alltag – bei Eltern, Imamen oder Lehrern suchen sie oft vergeblich nach Antworten. Salafisten schließen diese Lücke und werden zu Ansprechpartnern, wo andere Angebote fehlen.
Allerdings beschränken sich salafistische Initiativen nicht auf Belehrungen und Mahnungen. Ebenso wichtig sind gemeinsame Aktivitäten im Alltag, bei denen sich der Einzelne als Mitglied der Gemeinschaft erfährt. Das gemeinsame Übernachten in der Moschee, organisierte Ausflüge in Parks mit Grillen und Fußballspielen und das Treffen unter Frauen sind nur einige der Aktivitäten, die hier angeboten werden – und über die ausführlich in Videos berichtet wird. Als „Bruder“ oder „Schwester“ wird man Teil einer eingeschworenen Gemeinschaft.

Diese Gemeinschaft, so wird hier suggeriert, ist umso wichtiger in einer Welt, die Muslimen angeblich feindselig gegenübertritt. Die Konflikte in Afghanistan, in Israel/Palästina oder zuletzt in Syrien gelten ihnen als Beleg für einen weltweiten Kampf der Ungläubigen gegen die Muslime. Und dieser Kampf, so behaupten sie, betrifft auch die Muslime in Deutschland, schließlich gäbe es auch in Deutschland immer wieder Diskriminierungen und Anfeindungen gegen Muslime. Zum Beispiel die Demonstrationen, mit denen Rechtspopulisten im Sommer 2012 vor Moscheen provozierten. Oder der Mord an der Muslimin Marwa El-Sherbini in einem Gerichtssaal in Dresden im Juli 2009, der von Salafisten instrumentalisiert wurde, um Ängste zu schüren. So warnte der bekannte Prediger Pierre Vogel in den Wochen nach dem Mord vor einem Holocaust, der Muslimen in Deutschland drohe. Die Botschaft lautet: „Schließt Euch unserer Gemeinschaft an, gemeinsam sind wir stark!“ Die Maßlosigkeit einer solchen Warnung vor einem Holocaust ist für Außenstehende offensichtlich; manche Jugendliche und Heranwachsende, die im Alltag mit Ressentiments und Diskriminierungen konfrontiert sind, fühlen sich durch solche Warnungen dennoch angesprochen. Sie bieten Erklärungen für Erfahrungen, die von Nichtmuslimen – seien es Freunde, Lehrer oder Kollegen – oft allzu leichtfertig als Hirngespinste abgetan werden.

Dabei geben sich Salafisten als „Gegenkultur“, die sich dem Konsum, dem Materialismus und der „Unmoral“ der Umwelt entgegensetzt. Als wahrhaft Gläubige präsentieren sie sich als Avantgarde, die für das einzig Richtige streitet.

Für die meisten Muslime – ganz egal welchen Alters – sind die Botschaften, die von Salafisten in ihren Vorträgen und Videos verbreitet werden, ein Ärgernis. Die Absolutheit, mit der Salafisten die Wahrheit beanspruchen, und die Vehemenz, mit der sie missionieren, trifft bei ihnen auf Unverständnis und Ablehnung.

Auch von islamischen Theologen wurde die Gefahr, die von den einfachen Antworten der Salafisten ausgeht, erkannt. Daher versucht Bülent Ucar, Professor für Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück, dem Weltbild von Predigern wie Pierre Vogel mit theologischen Argumenten entgegenzuwirken. So fordere der Koran die Gläubigen immer wieder auf, sich selbst Gedanken über das richtige Handeln und den Umgang mit Anderen zu machen. Klare Vorgaben lassen sich aus dem Koran aus seiner Sicht eben nicht für alle Fragen ableiten, umso wichtiger sei das selbstverantwortliche und vernunftgeleitete Überlegen der Gläubigen: Der Mensch soll nicht blind folgen, sondern auch selbst Antworten entwickeln, die ihn im Leben leiten.

Mündigkeit in religiösen Fragen ist eine wichtige Voraussetzung, um der Attraktivität salafistischer Angebote entgegenzuwirken. Dies gilt in ähnlicher Weise auch für die ganz weltlichen Fragen, die sich vielen Jugendlichen stellen. Auch hier gilt es, Alternativen aufzuzeigen und Jugendliche zu einer reflektierten Entscheidung darüber anzuregen, wie sie selbst ihr Leben gestalten möchten.

Was macht den Salafismus attraktiv?

Die Gründe, die den Salafismus für manche Menschen attraktiv machen, sind so vielfältig wie die Biographien seiner Anhänger. Zu ihnen zählen Studenten genauso wie ehemalige Gangsta-Rapper, Jugendliche mit Migrationshintergrund genauso wie Herkunftsdeutsche und Konvertiten. Auch Frauen sind unter den Salafisten in relativ großer Zahl vertreten. Dennoch lassen sich einige Gründe benennen, die den Salafismus gerade für Jugendliche und junge Heranwachsende interessant machen können. Sie lassen sich auf die kurze Formel WWGGG bringen:

- *Der Salafismus bietet **Wissen**: Jugendliche interessieren sich für „ihre“ Religion und suchen nach Informationen in einer Sprache, die sie verstehen. In vielen Moscheen der großen islamischen Verbände beschränkt sich der Islamunterricht auch heute noch aufs Auswendiglernen von Texten, die den meisten Jugendlichen unverständlich bleiben. Und viele Imame sind mit den Fragen überfordert, die junge Muslime an sie stellen. Ist es erlaubt, James Bond zu gucken? Darf ich in Deutschland zur Wahl gehen? Salafistische Prediger kennen die deutsche Gesellschaft und wissen um die Konflikte, denen Jugendliche begegnen. Sie greifen Themen auf, die vielen Imamen fremd bleiben.*

- *Salafisten behaupten, die **Wahrheit** zu kennen: In der salafistischen Weltsicht gibt es keine Zwiespälte und keine offenen Fragen. Die Welt lässt sich in richtig und falsch, gut und böse, moralisch und unmoralisch unterteilen. Ein solches Schwarzweißdenken ist den meisten Menschen fremd, dennoch kann es in bestimmten Situationen attraktiv sein. Es bietet klare Orientierung, wo Interessen aufeinanderstoßen und Werte abzuwägen wären. Und es befreit von der Last, zu hinterfragen und eigene Antworten zu entwickeln, wo Menschen sich begegnen und Entscheidungen getroffen werden müssen. So entkommt man auch der Verantwortung, die einem das eigene Handeln auferlegt. Wenn etwas von Gott befohlen ist, bin ich selbst für mein Tun nicht verantwortlich.*

- *Schließlich fordern Salafisten **Gehorsam**: Das Reiben an Autoritäten und das Aufbegehren gegen Gewissheiten ist typisch für viele Jugendkulturen. Aber die Auseinandersetzung mit etablierten Vorstellungen kann auch anstrengend sein. Der Salafismus nimmt einem die Last, die eigene Identität in der Auseinandersetzung mit den Eltern und der Umwelt zu entwickeln. Der Gehorsam gegenüber Gott – und gegenüber den oft sehr charismatischen Führern der salafistischen Gruppen – tritt hier an die Stelle von Fragen, wie man selbst leben möchte.*

- *Salafisten versprechen **Gemeinschaft**: Als „Bruder“ oder „Schwester“, wie sich Salafisten untereinander ansprechen, ist man Teil einer eingeschworenen Gemeinschaft. Man teilt den Glauben, aber auch viele andere Dinge, die den Alltag bestimmen. Dabei kann man auch auf die Solidarität der „Geschwister“ hoffen, wenn man selbst einmal in familiäre oder emotionale Krisen gerät. Die Gemeinschaft bietet ein Netz, das einen auffängt, wo andere Bindungen gerissen sind. Und es ist klar, welche Rolle von einem erwartet wird: Als Mann ist man „großer Bruder“ und für Jüngere väterliche Autorität, als Frau emotionale Stütze und Hüterin über Fragen, die das Wohlergehen der Gemeinschaft betreffen. Dies ist auch ein Grund, warum der Salafismus auch für manche Frauen attraktiv ist: Rollenkonflikte, in denen sich viele junge Frauen befinden, werden hier scheinbar gelöst. Als gläubige und gottergebene Mutter und Begleiterin des Mannes entkommt sie der schwierigen Entscheidung, für sich selbst einen Weg zwischen Familie und Karriere zu finden. Klare Rollenbilder treten an die Stelle von Selbstzweifeln und mühseligen Diskussionen über Gleichberechtigung und Emanzipation.*

- *Und Salafisten betonen, sie kämpfen für **Gerechtigkeit**: Erfahrungen mit Ungerechtigkeit und das Wissen um Leid und Elend in vielen Teilen der Welt prägen das Erleben vieler Jugendlicher. Das ist ein Grund, weshalb sich Jugendliche politisch engagieren. Salafisten greifen die Empörung über Ungerechtigkeiten auf und instrumentalisieren sie für ihre Zwecke. Dabei geht es ihnen nicht darum, über die Hintergründe von Konflikten wie im Irak, Afghanistan oder Syrien zu informieren. Sie „erklären“ diese Konflikte als Teil eines weltweiten Kampfes zwischen Recht und Unrecht, in dem der Einzelne eine Seite wählen müsse. Salafisten sehen sich dabei als Avantgarde, die für das Gute, d.h. für die Sache der Muslime und den Islam kämpfen. Sie schüren eine Opferideologie, in der der Widerstand zur Pflicht eines jeden Muslim wird – und fördern damit die Bereitschaft zur Gewalt, die in Aufrufen zum Dschihad zum Ausdruck kommt. In der Empörung über die Ungerechtigkeiten in der Welt wird der Kampf gegen die Ungläubigen zu einem Kampf für die gerechte Sache.*

DIE AUTOREN

Dr. Götz Nordbruch und Dr. Jochen Müller sind Islamwissenschaftler und Gründer des Berliner Vereins ufuq.de - Jugendkultur, Medien und politische Bildung in der Einwanderungsgesellschaft.

Deniz Ünlü ist Sozialwissenschaftlerin an der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg (HAW).

Gemeinsam arbeiten sie gegenwärtig im bundesweiten Projekt „Islam, Islamismus und Demokratie“, in dem es u.a. um die Prävention salafistischer Einstellungen sowie islamfeindlicher Einstellungen in Schulklassen und Jugendeinrichtungen geht. Dazu haben HAW und ufuq.de gemeinsam eine Kurzfilmreihe mit Begleitmaterialien für die pädagogische Arbeit erstellt. Das Projekt wird im Rahmen der Initiative Demokratie Stärken vom BMFSFJ (2010-2013) gefördert.

http://ufuq.de/projekte

Foto: Drachenhonig / photocase.com

„MUSLIM MOTHER IS THE MAKER OF MEN“

Gesellschaft, Geschlecht und Radikalisierung

Jan Buschbom

Die muslimische Frau habe im Befreiungskampf keine weniger bedeutende Rolle als der Mann, heißt es in der bis heute gültigen Charta der Hamas von 1988, „sie ist die Macherin von Männern“. Zionistische Verschwörer würden alles daran setzen, muslimische Frauen vom Islam zu entfremden. Frauen im Hause des Jihad-Kämpfers, gleich ob Mütter oder Schwestern, käme die allerwichtigste Aufgabe zu, Kinder aufzuziehen (rearing the children) und ihnen die vom Islam gelehrten moralischen Werte und Ideen einzubläuen (imbuing them the morals), „sie hat ihnen in Vorbereitung auf die Rolle im Kampf, der sie erwartet, beizubringen, ihre religiösen Pflichten zu erledigen.“[1]

Foto: Zubaida Yahya/iStock

Weibliche Rollenmodelle sind in islamistischen Milieus auf den militanten Jihad gerichtet. Ihre Aufgabe ist es, (männliche) Kämpfer hervorzubringen, die ihren religiösen Pflichten im Kampf um die Vorherrschaft des Islam nachkommen; denn nur unter seiner Herrschaft sei vollkommener Friede und Harmonie zwischen den Völkern und Religionen möglich. Das Selbstopfer und der Tod im Jihad sei alles, was um Allahs Willen wertvoll sei.

Rollenbilder und geschlechtsspezifische Erziehung in konservativen muslimischen Milieus

Auch in konservativ und in traditionell geprägten Milieus herrschen strikte Rollenmodelle, allerdings liegt hier der Fokus auf der familiären Gemeinschaft. In den ersten Jahren sind die Mütter und Schwestern die wichtigsten Bezugspersonen. Anders jedoch als die Töchter, die bei der Festlegung auf die weiblichen Geschlechterrollen von den Müttern mit großer Rigidität erzogen werden, lernt der Sohn, dass die mütterliche Autorität angreifbar ist.[2] Die emotionale Beziehung zur Mutter bleibt ambivalent, wie Ahmed Toprak schreibt, „[e]inerseits ist es noch von körperlicher Zärtlichkeit geprägt, andererseits wird von beiden Seiten diese Körperlichkeit abgelehnt.“ (siehe Ahmet Toprak: Geschlechtsspezifische Sozialisationsmerkmale in konservativen Milieus. Schwerpunkt türkeistämmige und arabische Jugendliche. In diesem Heft,. S. 34). Später spielt der Vater eine zunehmende Bedeutung bei der Erziehung des Jungen, der Junge begleitet ihn bei allen „außerhäuslichen Tätigkeiten“. Die Autorität des Vaters ist unantastbar. Der Junge lernt die Welt durch die Orientierung am männlichen Geschlecht kennen und begreifen. „Die Rolle der Mutter konzentriert sich auf das körperliche Wohlbefinden sowie auf den Bereich der Hygiene; die Beziehung ist somit weiterhin auf Fürsorge und Bedürfniserfüllung beschränkt.“ (Toprak, S. 34). Grundsätzlich gilt, dass die Geschlechterrollen von Mädchen und Frauen auf den häuslichen Bereich gerichtet sind, die von Jungen und Männern auf den außerhäuslichen Bereich. Beide Geschlechter, Jungen und Mädchen, werden gleichermaßen mit einem Erziehungsstil erzogen, der sie in hohem Maße abhängig von den Beurteilungen der Außenwelt macht, „wodurch sich die Selbstkontrolle und Selbständigkeit nicht in dem Maße entwickeln, wie es in der deutschen Gesellschaft gewünscht und erforderlich ist.“ (S. 33) Die Kinder lernen, persönliche Interessen kollektiven Ansprüchen unterzuordnen. Der Spagat, der von den Jugendlichen und Heranwachsenden zwischen den beiden Welten zu leisten ist, stellt eine außerordentliche Herausforderung dar. Denn da die Familien und Communities oft die einzigen Rückzugsorte sind, verschärfen die Migrationsprozesse die beschriebenen Erziehungsmuster häufig. Jugendliche mit Migrationsgeschichte stehen oft vor einer Lebenswirklichkeit, die ihnen sehr widersprüchlich erscheint. Da sind zum einen die eigenen Familien und Milieus, die besonders dann, wenn in ihnen traditionalistische Vorstellungen und Lebensentwürfe dominant sind, mehr oder minder rigide Unterordnung unter das Familien- und Gruppeninteresse und unter das herrschende Wertesystem fordern, und zum anderen die umgebenden Mehrheitsgesellschaften mit hohen Ansprüchen an Flexibilität, Leistungsbereitschaft und Autonomie der Individuen, aber auch mit den individuellen Freiheiten westlich geprägter Wertesysteme.

Radikalisierung in der Einwanderungsgesellschaft

Islamistische Radikalisierung so genannter home grown terrorists kann auch als Lösungsversuch solcher Spagate, wie sie Jugendliche der zweiten und dritten Generation zu bestehen haben, gedeutet werden. Die Schere aus den Beschränkungen, die traditionalistisch geprägte Milieus ihren Kindern und Kindeskindern auferlegen, und aus den westlichen Pflichten und Verheißungen für den Einzelnen, erscheint dann manchen Jugendlichen nur mit Bezug auf die einzige Autorität lösbar, die in traditionalistischen Milieus über die Familien- und Gruppeninteressen gestellt werden kann. Die Konflikte mit den Herkunftsmilieus löst diese Form der Radikalisierung mit der Rückbesinnung auf den Islam – freilich aber auf ein theologisches Verständnis, das anders ausfällt, als es im traditionalistischen Islamverständnis üblich ist. Islamistisches Denken verurteilt beispielsweise so genannte „Zwangsheiraten“, also von den Eltern arrangierte Ehen als unislamisch und als Verunreinigung durch Importe aus anderen, nicht-islamischen Kulturen. Entscheidend ist in dieser Sicht, dass beide Ehepartner muslimisch sind, nicht, woher sie kommen oder von wem die Ehe arrangiert wurde. Mohammad Sidique Khan, der Kopf und Rädelsführer der 07/07-bombings in London von 2005, etwa war wild entschlossen, aus Liebe zu heiraten, und geriet darüber in einen tiefen Konflikt mit seinem Elternhaus und der Community, in der er aufgewachsen war. Dieser Konflikt war letztlich einer zwischen westlichem und traditionalistischem Lebensstil, und er trieb den späteren Attentäter in den Islamismus. „[T]he Mullah boys were armed with faith“, schreibt der britische Journalist Shiv Malik, der sich lange mit Sidique Khans Bruder unterhalten hat. „As long as the marriages were between Muslims, they didn’t care about tribal tradition. And since the outsiders all converted to Islam before the marriages, the older generation’s insistence that their young marry their cousins was simply ignored.”[3] Aber die islamistische Identitätsofferte öffnet Jugendlichen der zweiten und dritten Generation nicht nur einen Lösungsweg für die Konflikte mit den eigenen Familien und Herkunftsmilieus. „Wenn Du Mitglied und Teil der weltweiten Umma bist“, so lautet ihre Botschaft, „dann ist es egal, wo Du herkommst und wo Du lebst.“ Je militanter sich das Denken als letzte und unverrückbare Wahrheit gebärdet, desto wirksamer ist die Identitätsofferte, mit der der Islamismus das Dilemma der kulturellen Ortlosigkeit zwischen Herkunftsmilieu und Umgebungsgesellschaft löst. Das Zusammengehörigkeitsgefühl wird umso intensiver empfunden, je mehr die ideologisierte Gemeinschaft sich kämpferisch geriert und je wichtiger für den Gruppenzusammenhalt die Feindbilder sind, denen man sich ausgeliefert fühlt. Islamismus wird so zu einer Art „Befreiungstheologie“, die den Schlüssel für die höchst widersprüchlichen Lebenswelten seiner Adressaten liefern kann. „At the heart of this tragedy is a conflict between the first and subsequent generations of British Pakistanis – with many young people using Islamism as a kind of liberation theology to assert their right to choose how to live”, schreibt Shiv Malik. „It is a conflict between tradition and individuality, culture and religion, tribalism and universalism, passivity and action.”[4]

„Islamismus wird so zu einer Art Befreiungstheologie, die den Schlüssel für die höchst widersprüchlichen Lebenswelten liefern kann.“

Islamismus und Modernisierung

Tatsächlich kann der Islamismus für einige Erfahrungen in der Einwanderungsgesellschaft scheinbar plausible Erklärungen und Lösungen anbieten. Viktimisierungswahrnehmungen interpretiert er beispielsweise vor einer antirassistischen Folie; vor Allah zähle nicht, woher ein Mensch stamme, welche Nationalität er habe oder wo er lebe, sondern einzig und allein, ob er gläubiger Muslim sei.[5]

Foto: Hochland / photocase.com

Rassismus sei ein taghût (etwa: Idol, Götze, Dämon, Teufel) moderner westlicher Gesellschaften und als solcher ein Kennzeichen und Wesensmerkmal des Westens. Einzig die umma – die Gemeinschaft der Gläubigen weltweit – sei ein dauerhaft wirksamer Schutz vor Nationalismus und Rassismus.[6] „Thus Islam was freed from the conflict of tribal and racial loyalties, and thus it achieved an equality which civilization in the West has not gained to this day“, schreibt mit Sayyid Qutb einer der Stammväter des modernen Islamismus.[7] Dieser Stolz auf die Modernisierungsleistung des Frühislam auf der arabischen Halbinsel des 7ten Jahrhunderts zieht sich beinahe stereotyp durch den gesamten, äußerst umfangreichen Textkörper Qutbs. Hierin liegt die Attraktivität begründet, die der Islamismus auf nicht wenige Jugendliche mit Migrationsgeschichte in den westlichen Demokratien ausübt. Denn er erlaubt es, den Herkunftsmilieus etwas entgegen zu halten, sich so von ihnen zu emanzipieren und sich dabei auf der Höhe der Zeit zu wähnen. Zugleich hält er den Aufnahmegesellschaften das Ideal von der muslimischen Gesellschaft entgegen. Nur der Islam, nur die „echte“ muslimische Gemeinschaft gewährleiste „echte Gleichheit der Menschen“. Der Islamismus denkt moderne Ideen und Vorstellungen, Antikolonialismus etwa, Antiimperialismus, Antirassismus oder wie im hier vorgestellten Beispiel die Gleichstellung von Mann und Frau, mit einer essentialisierenden Theologie zusammen. Wo sie zur Grundlage von Gemeinschaft gemacht wird, zwängt die Idee vom „wahren“ und „echten“ Islam alle ihre Mitglieder in ein äußerst starres Gefüge aus Rollen, die strikte einzuhalten sind.

Starre Rollenbilder

Die Doppelgesichtigkeit des Islamismus, die intime Verbindung nämlich, die Modernisierungsleistung mit starren Rollenbildern eingeht, durchdringt alle Lebensbereiche. Er lässt sich an den vom Islamismus gepredigten Geschlechterrollen und insbesondere an den weiblichen Rollenbildern nachweisen. Denn einer-

“Der Islamismus denkt moderne Ideen und Vorstellungen, Antikolonialismus etwa, Antiimperialismus, Antirassismus oder wie im hier vorgestellten Beispiel die Gleichstellung von Mann und Frau, mit einer essentialisierenden Theologie zusammen.”

seits kann etwa Qutb durchaus zurecht darauf verweisen, dass der Frühislam tribalen Vorstellungen den Kampf angesagt hat, beginnend bei der Vorstellung von grundsätzlicher Gleichheit von Männern und Frauen[8], bis hinein in die konkrete Ausgestaltung der gesellschaftlichen Rolle von Frauen, etwa bei dem Verbot, Menschen gegen ihren Willen zu verheiraten, beim Scheidungsrecht, bei dem Recht von Frauen an Besitz, ihrer Rolle im Handel und beim Erbrecht. In all diesen Feldern geht der historische Frühislam weit über die zeitgenössischen Vorstellungen auf der arabischen Halbinsel hinaus. „Islam gives both man and woman an equal status in front of the law and in all civil rights“ (Qutb)[9] Mehr noch: individuelle Freiheit und menschliche Gleichheit seien im Islam „in the most perfect form” realisiert.[10] Die Militanz des Islamismus verengt sich, von der Vorstellung ausgehend, dass die muslimische Gesellschaft die perfekte Gesellschaft (hier: für das Zusammenleben von Mann und Frau) sei, über die Forderung, diese Gesellschaft für alle Menschen zu realisieren, auf seine Feindbilder. Der Islam sei eine noble Religion, wer sich ihr entgegen stelle, könne nur abartig sein.[11]

Die Rollen von Männern, aber vor allem von Frauen werden ausschließlich auf ihre Funktion für und innerhalb der muslimischen Gemeinschaft interpretiert. Männer und Frauen seien die zwei Seiten einer Seele.[12] Daraus wird die grundsätzliche Gleichwertigkeit von Mann und Frau vor Gott abgeleitet, beide haben jedoch dezidiert eigene Rollen innnerhalb der muslimischen Gesellschaft zu erfüllen, die sich wesentlich aus ihrer unterschiedlichen Biologie, ihrer „Natur“, wie Qutb sagt, ergeben. „Wherever the physical endowments, the customs, and the responsibilities are identical, the sexes are equal; and wherever there is some difference in these respects, the discrimination follows that difference.”[13] Die Keimzelle der muslimischen Gesellschaft ist nach dem Verständnis Qutbs die Familie.[14] Männer sind die Aufseher ihrer Frauen[15], sie vertreten die Familien nach außen, also innerhalb der Gesellschaft, sie sind die Ernährer und Beschützer der Familien.[16] Und die Aufgabe von Männern ist es insbesondere, Kämpfer für den Islam zu sein. Der natürliche Ort von Frauen sei aufgrund ihrer physischen Ausstattung hingegen die Familie.[17] Sie sind die Gefährtinnen der Männer, hier u. a. zuständig für die sexuelle Erfüllung. Sexualität gehört zu den natürlichen Bedürfnissen von Männern, weil eine Frau allein diese Bedürfnisse jedoch nicht immer erfüllen kann, sei es, weil sie krank ist, sei es, weil sie zu alt ist[18], ist es Männern erlaubt, mehr als eine Frau zu heiraten.[19] Frauen hingegen ist es untersagt, bewusst oder unbewusst sexuelle Bedürfnisse bei anderen als ihren Ehemännern zu wecken oder gar ihre Sexualität anders auszuleben als mit ihrem Ehemann.[20] Frauen dürfen nicht gegen ihren Willen verheiratet werden, und Ehen können geschieden werden, aber sexuell gehört die Ehefrau ihrem Mann: „[The devoted, believing woman; J. B.] does not reveal what belongs only to him“.[21] Lust am ehelichen Verkehr zu empfinden, ist nicht verwerflich, aber die Sexualität ist als solche auf die Zeugung von Kindern gerichtet.[22] Sexuelle Lust trägt zur Intensivierung der Beziehung zwischen den Ehepartnern bei und damit dazu, eine familiäre Atmosphäre entstehen zu lassen, in der Kinder optimal aufgezogen werden können.[23] Das gesamte Leben der Frau ist auf die Mutterschaft gerichtet, daher hat sie – wie der Mann ein natürliches sexuelles Bedürfnis hat – „a natural need to live normally with a man, ... and to have a companion with whom to share her life.“[24] Während der Mann die Familie nach außen repräsentiert, ist die Frau zuständig für alles innerhalb der Familie, v. a. aber für die Erziehung der Kinder. Bewegt sie sich außerhalb der Familie, was ihr innerhalb „echter“ muslimischer Gemeinschaften in gewissen Grenzen zugestanden wird, stellt sie ein dauerhaftes Risiko dar, mit ihren sichtbaren und versteckten Reizen die physischen Instinkte der Männer zu wecken und damit den Sinn der islamischen Gesellschaft für „Schönheit“ zu verderben.[25] Das gilt selbst dann, wenn der Frau eigentlich nichts vorzuwerfen ist und die sexuelle Erregung Ergebnis männlicher Phantasien ist.[26] Außerhalb muslimischer Gesellschaften – also beispielsweise in der nicht-muslimischen Einwanderungsgesellschaft – sind Frauen einem erstickenden Druck (crushing pressures) ausgesetzt, der sie zu zerreißen droht. [27] Schon aus diesem Grund werden Frauen dazu angehalten, die Öffentlichkeit, alles also außerhalb der Familie zu meiden.

Gesellschaft und Geschlecht

In der Vorstellung des Muslimbruders Qutb basiert die „echte“ muslimische Gesellschaft auf *Schönheit* und *Reinheit*, und da es wesentlich die Familien sind, aus denen sich die Gesellschaft aufbaut, ist es die zentrale Aufgabe der Familien, über die Wahrung von Schönheit und Reinheit zu wachen:

> *„[Sure 70, 29-30] ensures the purity for oneself and the community. Islam builds a community based on purity but with a clear and open approach. It ensures that all important functions are fulfilled and all natural desires are met but without chaos and perversion. A legitimate family, living openly in its home is the unit of Islamic society where every child knows his father and none is ashamed of its birth. In this way, sexual relations are based on proper, clean, legitimate and long-lasting bond with clear objectives.”*[28]

Die Vorstellung einer Gesellschaft, die auf Schönheit und Reinheit aufbaut, hat weitreichende und gravierende Folgen:

- Schönheit und Reinheit werden aus der Sexualmoral abgeleitet;[29] Sexualität, insbesondere die weibliche Sexualität gerät zur conditio sine qua non der Gesellschaft (siehe rechts: Schönheit und Reinheit).
- Die Einhaltung der (Geschlechter) Rollen ist Grundvoraussetzung des menschlichen Zusammenlebens, daher sind die Rollen völlig unbeweglich und starr. Aus ihnen auszubrechen, bedroht die Gemeinschaft in ihren Grundfesten. Ihre Einhaltung ist dauerhaft zu überwachen (siehe rechts: Einhaltung von Geschlechterrollen).
- Weil die (Geschlechter)Rollen, die die Menschen einzunehmen haben, die Gesellschaft als solche betreffen, müssen die Regelungen umfassend sein und für das gesamte öffentliche wie private Leben greifen (siehe rechts: Reichweite des Islam).
- Schönheit und Reinheit sind subjektive Empfindungen, die selbst in sehr homogenen Gemeinschaften nur schwerlich objektivierbar sind. Zugleich wird die Stabilität der Gesellschaft und damit letztlich ihr Fortbestand an die privatesten Gefühlen und Handlungen delegiert, die auch in außerordentlich autoritären Gemeinschaften nicht (vollständig) zu kontrollieren sind. Eine

Qutb: Schönheit und Reinheit

„Islam has refined the tastes of Islamic society and its sense of beauty for it no longer seeks the lewd and licentious. Exposing bodily charms attracts the man’s physical instinct. Modesty, on the other hand, shows a clean type of beauty that refines man’s sense. It is the type of beauty worthy of man, because it imparts a sense of purity and chastity.”[30]

Qutb: Einhaltung von Geschlechterrollen

„Muslim families are the cells that make up the Muslim society. Every single home is a fortress of faith that must have no flaw in its internal structure. Everyone inside guards their positions so that no external enemy can infiltrate them. Otherwise, the whole society would be penetrated from within, and so would fall apart should any external attack occur. It is the first duty of a believer to attend to his home and family so that it is internally solid and well guarded.”[31]

Qutb: Reichweite des Islam

“Islam is a complete way of life, setting a code that organizes human life in all situations. It lays down values that are relevant to points of detail in daily situations and behavior, in the same way it lays down values and principles that govern serious and momentous matters.”[32]

Qutb: Bedrohung des Islam

„In its order to strive hard against the enemies of Islam, the Qur’anic statement groups together both the unbelievers and the hypocrites because they share the same mission – the destruction of the Muslim community, or at least its disintegration. To strive against them is, then, the sort of the effort that protects from fire, and to be hard against them is the proper response required of the Prophet and the believers in this present life. As for the life to come, ‘their ultimate abode is hell, and how vile a journey’s end.’ (Verse 9).”[33]

Gesellschaft, die sich selbst auf solche Stützen stellt, muss allem und jedem misstrauen. Es ist eine Gesellschaft, die kein Vertrauen in ihren eigenen Fortbestand haben kann, weil die Maßstäbe, die sie ihm anlegt, nicht bzw. nur schwer überprüfbar sind; sie droht permanent von inneren wie äußeren Feinden zerstört zu werden (siehe S. 21: Bedrohung des Islam).

- Eine Gesellschaft, die sich selbst so beschreibt, befindet sich im permanenten Ausnahmezustand. Ihre Existenz ist beständig auf den (Abwehr)Kampf gerichtet. Auf diesen Zweck wird das Leben aller ihrer Mitglieder ausgerichtet. Die zentrale Rolle spielen Frauen, denn sie gebären Männer, die kämpfen:

"Women have not been required to fight in war because they give birth to men who do the fighting. By her physical and psychological constitution, a woman is made to give birth to men and to bring them up so that they can face life and participate in jihad when necessary. In this particular domain, her ability and usefulness is greater than that of man. Every single cell in her body is made physically and psychologically suitable for this purpose. This is not merely a question of physical constitution. It applies to very single cell, from the moment of conception and the decision made by the Creator, praised be He, which determines the sex of that pregnancy."[34]

Sowohl Qutb als auch die Charta der Hamas öffnen die weiblichen Rollenmodelle, wo es gilt (militärisch) gegen die Ungläubigen zu kämpfen. Gott habe die Pflicht zu kämpfen den Frauen nicht auferlegt, sagt Qutb; er habe es ihnen aber auch nicht verboten.[35] Frauen und Sklaven dürfen den Haushalt verlassen, um den Feind zu bekämpfen, stellt auch die Hamas fest.[36] Wichtiger aber als die aktive Teilnahme am militärischen Geschehen ist ihre Rolle „in the home of the fighting family", nämlich bei der Erziehung von Männern zu Kämpfern: „She has to teach them to perform the religious duties in preparation for the role of fighting awaiting them."[37] Auf diese Rolle sind Mädchen und Frauen festgelegt, wie Qutb festhält. Aufgabe von Männern ist es, am Jihad teilzunehmen und den Märtyrertod zu sterben („jihad and martyrdom").

Sexualmoral und Gesellschaft

Frauen gebären Männer, die kämpfen; vom Zeitpunkt an, wenn sie von ihren eigenen Müttern empfangen werden, richtet sich jede einzelne der Zellen von Mädchen und Frauen auf diesen Zweck aus – der eingangs zitierte Satz aus der Charta der Hamas ist vor der vom Muslimbruder Qutb ausgebreiteten Lehre nicht einfach eine nebensächliche Bemerkung: „Muslim woman is the maker of men", diese Vorstellung findet sich im Zentrum einer islamistischen Gesellschaftslehre, für die etwa die Muslim Brotherhood steht (als deren palästinensischer Zweig die Hamas gegründet wurde). Frauen werden in dem von Qutb gelehrten Denksystem rechtlich insoweit „gleichgestellt", als insbesondere materielle Fragen berührt sind – zumindest soll sichergestellt sein, dass auch Frauen ohne Männer ein gesichertes Auskommen haben. Alle Fragen der Lebensführung von Frauen berühren jedoch, in weitaus stärkerem Maß, als es auch bei Männern der Fall ist, zentrale Überzeugungen Qutbs von Zusammenleben und Vergemeinschaftung. Sexualmoral und vor allem die weibliche Sexualität sind in seiner Auffassung essentielle Wesensmerkmale einer „wahren" muslimischen Gesellschaft; sie läuft beständig Gefahr, „beschmutzt" und „vereunreinigt" zu werden, und das Ergebnis dieser „Verschmutzung" kann nur die vollständig Zerstörung der „muslimischen Gesellschaft" und des „Islam" sein. Die Juden, so schreibt Qutb in einer wüsten antisemitischen Schrift mit dem Titel „Our Struggle with the Jews" – „Unser Kampf mit den Juden", die Juden befreien das sinnliche Verlangen von seinen Beschränkungen und sie zerstören damit „the moral foundation on which the pure creed rests, in order that the creed should fall into filth which they spread so widely on this earth."[38]

„Behind the doctrine of atheistic materialism was a ‚Jew'; behind the doctrine of animalistic sexuality was a Jew; and behind the destruction of the familiy and the shattering of sacred relationships in society, ... was a Jew."[39]

Essentialisierung von Restidentitäten

Die Attraktivität, die solche Denkgebäude für jugendliche Muslime in westlichen Gesellschaften haben können, gründet, wie oben skizziert, wesentlich auf zwei Phänomenen, die sich gegenseitig ergänzen: zum einen erlauben sie, aus den eigenen familiären Umgebungen auszubrechen, wenn sie als besonders starr und autoritär wahrgenommen werden. Dieser Ausbruch findet seinem Selbstverständnis nach jedoch nicht außerhalb, sondern innerhalb der eigenen kulturellen Wurzeln und Identitäten statt. Dieser Bruch ist daher nicht verbunden mit der vollständigen Aufgabe des Selbstbildes, sondern im Gegenteil eine Art Rückbesinnung auf das „Eigene" und dessen Essentialisierung, wie sie in der Suchbewegung nach dem „wahren Islam" sichtbar wird. Die jungen Männer und Frauen, die als *Salafisten* in den letzten Jahren zusehends in die öffentliche Aufmerksamkeit gerieten, tragen diese Essentialisierung ihrer Restidentitäten bereits im Namen: Als salaf (etwa: Vorgänger) werden die ersten drei muslimischen Generationen, vor allem aber die Zeitgenossen und Kampfgefährten des Propheten Mohammed verehrt; sie stellen die Personifizierung des „ursprünglichen" und „wahren" Islam dar. Auch dem Gedanken, „wahre" Muslime müssten es der „einzigartigen koranischen Generation" nachtun, hatte bereits Sayyid Qutb den Weg geebnet[40] – mit einer traurigen Konsequenz, der sich gegenwärtig nicht wenige Eltern von jugendlichen Salafisten und Jihadisten ausgesetzt sehen. Denn Qutb forderte, es sei auch heute notwendig, dem Beispiel der ersten Muslime nachzueifern und *vollständig* mit der Jāhiliyya – etwas verkürzt: der Gesellschaft des Unglaubens und Unwissens – zu brechen, einschließlich der engsten sozialen und familiären Kontakte.[41] Dem Bruch mit den Traditionen und Sitten der Herkunftsmilieus qua Hinwendung zum „wahren Islam" können viele Elternhäuser nichts entgegenhalten. Denn mit solchen Ausbrüchen spitzen viele Jugendliche in ihrem Selbstverständnis nur zu, was sie in ihren Elternhäusern und Communities gelernt und gelebt haben.

Zum anderen können solche jungen Männer und (seltener) Frauen der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Utopie von einer vollkommenen und gerechten Gesellschaft entgegen halten. Nicht zuletzt aufgrund eines Erziehungsstiles, der sie nicht immer in dem notwendigen Maße auf die Anforderungen in der Gesellschaft vorbereitet, fehlt ihnen soziale Wirksamkeit. Sie erleben die Gesellschaft als kalt, ungerecht und erbarmungslos, sie sind nicht oder nur schwer in der Lage, etwas auszurichten, sich in ihrem Leben einzurichten. Sie fühlen sich als Opfer des Systems. Verschärft wird diese Interpretation ihrer Erfahrungen und Lebenswirklichkeiten durch ideologische Narrative, die einfachste Erklärungen liefern, das Ich der subjektiven Erfahrungen in das Wir kollektiver Erfahrungen anverwandeln und schließlich scheinbar evidente Lösungen anbieten.

Foto: kharps/iStock.com

DER AUTOR

Jan Buschbom
ist Historiker, Gründungs- und Vorstandsmitglied und wissenschaftlicher Berater von Violence Prevention Network
✍ www.violence-prevention-network.de

Endnoten

1 Hamas Covenant 1988. The Covenant of the Islamic Resistance Movement. 18. August 1988. In The Name Of The Most Merciful Allah Yale Law School. §§ 17, 18: The Role of the Moslem Woman. Auf: The Avalanche Project. Documents in Law, History and Diplomacy: http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp; eingesehen am 15.08.13. Vgl. auch die Übersetzungen von The Jerusalem Fund for Education and Community Development: http://www.thejerusalemfund.org/www.thejerusalemfund.org/carryover/documents/charter.html; eingesehen am 15.08.13; und Federation of American Scientists: http://www.fas.org/irp/world/para/docs/880818.htm; eingesehen am 15.08.13.

2 Vgl. hierzu. Ahmed Toprak: Geschlechtsspezifische Sozialisationsmerkmale in konservativen Milieus – Schwerpunkt türkeistämmige und arabische Jugendliche (in: Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik Nr. 3 / 2013. S. 32 - 37).

3 Shiv Malik: My brother the bomber (in: Prospect, June 2007, S. 30 – 41). S. 32.

4 Shiv Malik: My brother the bomber. A. a. O. S. 41.

5 Vgl. Sayyid Qutb: Social Justice in Islam. Translated by John B. Hardie. Translation Revised and Introduction by Hamid Algar. Oneonta 2000. S. 70ff.

6 Vgl. Jan Buschbom: Verteidigung der Buchstäblichkeit. Elemente islamistischer Radikalisierung – Die Aufzeichnungen des „Deutschen Taliban Mujahideen" Eric Breininger. Teil 2: Jihad – Dämonisierung – Apokalyptik – Selbstmordattentate – Töten von Kuffar (in: Infobrief Nr. 1 / 2011, S. 2 – 41; auf: http://www.violence-prevention-network.de/mediathek/infobriefe). S. 16f.

7 Sayyid Qutb: Social Justice. A. a. O. S. 71.

8 Vgl. z. B. Sayyid Qutb: Social Justice. A. a. O. S. 75. Vgl. auch Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 77ff. Vgl. auch: Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 14, Surah 33. Leicester 2006. S. 67: "At the dawn of Islam, Arabian society looked upon women as a means of enjoyment and physical fulfilment. In this, it was like most others societies at the time. From a purely human angle, Arabian society simply looked upon women as inferior. Islam also found in Arabian society much confusion in sexual relations. The family system, moreover, was unsound, as already explained in this surah. Moreover, sex was looked at in a carnal way that disregarded beauty and purity and endorsed a wild, physical approach. [...] Islam began to change the social attitude towards women, emphasizing the human aspect in relations between the two sexes."

9 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 125.

10 Sayyid Qutb: Social Justice. A. a. O. S. 80.

11 Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 17, Surah 65. Leicester 2009. S. 71: "Islam is a noble religion. Only a perferted ignorant will stand in opposition to it. For, no one abandons God's law in preference for human law except through the pressures of desire and a clinging to worldly pleasures."

12 Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 17, Surah 65. Leicester 2009. S. 71. Vgl. auch Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 22ff.

13 Sayyid Qutb: Social Justice. A. a. O. S. 73.

14 Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 17, Surah 66. Leicester 2009. S. 115: "The home is the nucleus of the Muslim community. Muslim families are the cells that make up the Muslim society."

15 Vgl. Sayyid Qutb: Social Justice. A. a. O. S. 74.

16 Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 124: "This system also takes in consideration human nature and man's ability to earn his family's livelihood and to provide the woman with security and comfort so that she can discharge her responsibilities in bringing up the new generations."

17 Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 14, Surah 33. Leicester 2006. S. 70: "In a home a woman finds herself as fits her nature: sound, undistorted and uncontaminated. She fulfils her role without being overburdened with duties God has not equipped her to fulfill."

18 Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 35: "One aspect that relates directly to the second fact is a man's need at times to satisfy his natural desire while his wife does not care about it, either because of her age or because of illness."

19 Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 32ff.

20 Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 134: "It is also part of the nature and essential characteristics of a devoted, believing woman to guard the sanctity of her relationships with her husband. This she maintains in his presence as well as in his absence. She does not reveal what belongs only to him, as one half of the single soul which combines both of them, even inasmuch as a passing look, let alone a full dishonorable relationship." Vgl. bspw. auch Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 12, Surah 24. Leicester 2006. S. 314f.

21 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 134.

22 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 1, Surah 2. Leicester 1999. S. 272: "Within marriage, sex is not an end in itself, but a means to achieving much more profound goals in life, not least of which is preduction and the continuation of human life. While it satisfies the physical desire, sex during menstruation does not only carry health risks for both men and women, but also fails to serve its fundamental objective."

23 Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 1, Surah 2. Leicester 1999. S. 272f. Vgl auch Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 90: "Sexual desire, then, is not the paramount element in the life of the two human sexes. It is a means implanted in their nature so that their companionship lasts well beyond their sexual contacts. It is not their inclination to each other that determines how long they remain together. It is their sense of duty towards their helpless offspring and towards their human society."

24 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 34.

25 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 7, Surah 24. Leicester 2006. S. 314.

26 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 7, Surah 24. Leicester 2006. S. 315f.: "Since this is a preventive measure, the Quar'anic verse goes on to prohibit the movements a woman may make in order to attract attention to her adornments or charms that are not readily visible. Such movements may be exciting even though the adornments themselves may remain invisible. 'Let them not swing their legs in walking so as to draw attention to their hidden charms.' This order results from profound knowledge of human psychology. Sometimes, the human imagination may be a more powerful trigger for desire. Many are the men who, on seeing a woman's shoes, dress or jewelry, are more excited than by seeing her body. Many are the ones that are sexually excited by the mental image they draw of a woman than by seeing her in person."

27 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 17, Surah 66. Leicester 2009. S. 116 und S. 117.

28 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 17, Surah 70. Leicester 2009. S. 260.

29 Vgl. Anm. 25.

30 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 7, Surah 24. Leicester 2006. S. 314.

31 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 17, Surah 66. Leicester 2009. S. 115; meine Hervorhebung, J. B.

32 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 7, Surah 24. Leicester 2006. S. 358. Vgl. bspw. auch Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 17, Surah 65. Leicester 2009. S. 89: „Islam aims to create a Muslim community distinguished by a special system. It is, therefore, a collective system that conducts all the life affairs of its community. Hence, the community as a whole is responsible for putting it into practice and enforcing its laws."

33 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 17, Surah 66. Leicester 2009. S. 118; Hervorhebungen im Original.

34 Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 122f.

35 Vgl. Sayyid Qutb: In the Shade of the Qur'an. Vol. 3, Surah 4. Leicester 2001. S. 122: "God has not imposed the duty to fight an women. Nor has He forbidden them to fight when there is need for their participation in jihad alongside men."

36 Vgl. z. B. Hamas Covenant 1988. A. a. O. § 12.

37 Hamas Covenant 1988. A. a. O. § 18.

38 Syyid Qutb: Our Struggle with the Jews (in: Andrew G. Bostom (Hrsg.): The Legacy of Islamic Antisemitism. From Sacred Texts to Solemn History. New York 2008. S. 355 – 363). S. 357.

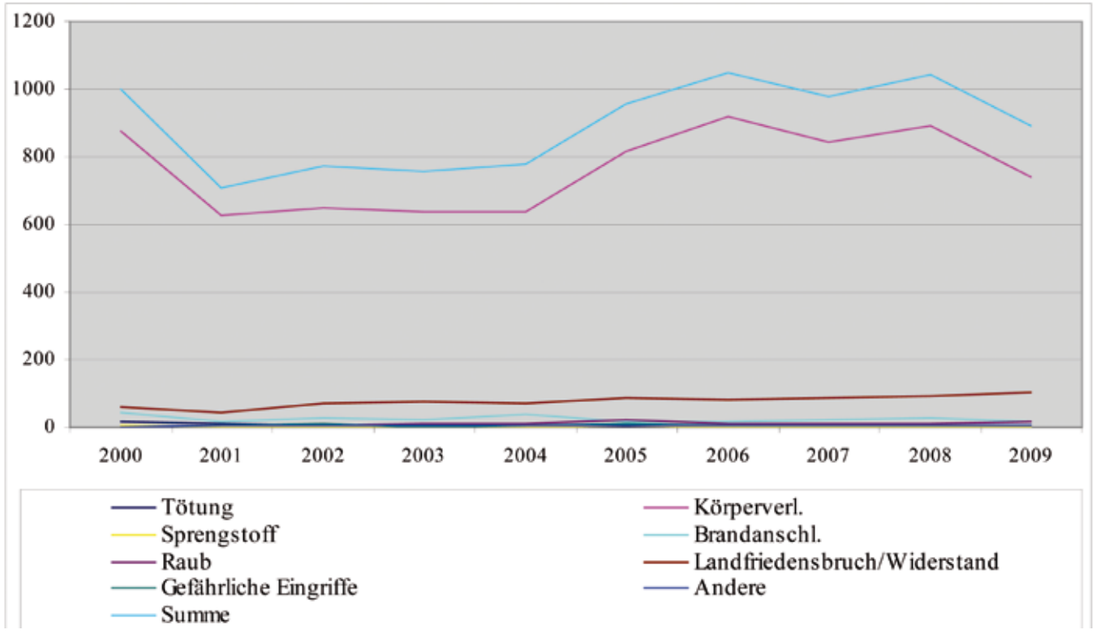
39 Syyid Qutb: Our Struggle with the Jews. A. a. O. S. 360.

40 Sayyid Qutb: Milestones. Damascus 2007. S. 19: "When a person embraced Islam during the time of the prophet – peace be on him – he would immediately cut himself off from the **Jaliliyyah**. When he stepped into the circle of Islam, he would start a new life, seperating himself completely from his past life under ignorance of the Divine Law." (Hervorhebung im Original). Dieser Bruch mit dem eigenen Leben im Stand der Jaliliyyah **beinhalted** ausdrücklich alle Beziehungen, die ein Gläubiger vor seiner Annahme des Islam gepflegt hatte. Das gelte umsomehr gegenwärtig, als heutzutage das Islamverständnis durch allerlei unislamische Quellen verfälscht worden sei. (vgl. Sayyid Qutb: Milestones. A a. O. S. 15ff.) Vgl. hierzu: Jan Buschbom: Verteidigung der Buchstäblichkeit. Elemente islamistischer Radikalisierung – Die Aufzeichnungen des „Deutschen Taliban Mujahideen" Eric Breininger. Teil 1: Buchstäblichkeit – Dominanz – Scharia (in: Infobrief Nr. 3 / 2010; auf: http://www.violence-prevention-network.de/mediathek/infobriefe). S. 5ff.

41 Sayyid Qutb: Milestones. A. a. O. S. 19f.

BERICHTIGUNG

In dem Text „Phänomenologie und Ätiologie rechtsextremer Gewalt" von Michail Logvinov, Interventionen 2 | 2013, ist uns bei Abbildung 2 auf S. 31, „Rechtsextremistische Gewalt: Deliktstruktur, 2000-2009; Quelle: Uwe Backes", ein Fehler unterlaufen. Die vertauschte Abbildung sei hiermit nachgeliefert. Wir bitten um Entschuldigung!



AUSERWÄHLTHEIT, JÜDISCHE

Aus dem Wörterbuch der Menschenfeinde

Kaum eine Familienfeier im humanistischen Milieu, kein Abend unter liberal gesinnten Zeitgenossen, keine bildungsbürgerliche Veranstaltung, auf der nicht irgendjemand - unwissend, ignorant oder testweise - Begriffe verwendet oder Thesen in die Welt setzt, die zu einer anderen Zeit in Deutschland verwendet und geprägt worden sind, um einer zutiefst unmenschlichen Ideologie den Boden zu bereiten. Einer Ideologie, die ganz ohne Witz und ohne dass jemand noch etwas sagen durfte, auf die Vernichtung von Menschen ausgerichtet war, die den Maßstäben der selbsternannten „Herrenrasse" nicht entsprachen. Im „Wörterbuch der Menschenfeinde" weisen wir den Ursprung dieser Begriffe nach, aber auch den menschenverachtenden Zweck und das tödliche System, dem sie dienten. Damit niemand mehr behaupten kann, „davon habe ich nichts gewusst."

Die „rassistische Politik" Israels basiere auf der Vorstellung rassischer Überlegenheit des „auserwählten Volkes" (*chosen people*), sagte 2001 der Generalsekretär der Organisation für islamische Zusammenarbeit auf der 3. von den UN ausgerichteten Weltkonferenz gegen Rassismus in Durban.[1] Bereits zuvor hatte der Präsident der palästinensischen Autonomiegebiete, Jassir Arafat, Israel das Ergebnis einer „rassistisch-kolonialistischen Verschwörung" genannt.[2] Auch auf dem parallel stattfinden NGO-Forum war die Stimmung aufgeheizt. Der Kongressabgeordnete Tom Lantos nahm als US-Delegierter an der Konferenz teil. Die Stimmung auf dem Forum und am Rande der Weltkonferenz schockierte ihn. Es habe antisemitische Kundgebungen, Flugblätter und Karikaturen gegeben. „Für mich, der ich die Gräuel des Holocaust aus erster Hand erdulden musste, war das die ekelerregendste und unverfrorenste Zurschaustellung von Hass gegen Juden, die ich seit der Nazizeit erlebt habe",[3] berichtete Lantos, der den Holocaust in Ungarn aufgrund der Initiative von Raoul Wallenberg überlebt hatte. Auch die damalige Hohe UN-Kommissarin für Menschenrechte bestätigte diese Einschätzung. Es habe besonders auf den NGO-Diskussionen entsetzlichen Antisemitismus gegeben. Viele Leute hätten davon berichtet, dass sie nie zuvor derart verletzt, schikaniert oder so unverhohlen mit Antisemitismus konfrontiert worden seien.[4] Israel sei ein rassistischer Staat, hieß es denn auch in der Abschlusserklärung des NGO-Forums, der ethnische Säuberungen und gar einen Genozid an den Palästinensern durchführe.[5]

Die Vorstellung, die Rassismus aus der theologischen Denkfigur von der Erwählung der Juden durch Gott ableiten will, ist weit verbreitet. So heißt es beispielsweise in einem innerhalb der Evangelischen Kirche Deutschlands heftig kritisierten Beitrag für die Zeitschrift des Verbands evangelischer Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V., dass ein Teil – der israelische – des Judentums bereit sei, Menschen zu opfern. „Sie berufen sich auf die nationalistischen Traditionen einer exklusiven Erwählung Israels durch

„Herren der Welt."

einen exklusiven Gott auf Kosten der palästinensischen Bevölkerung." Schon im Titel des Textes klingt diese Denkfigur an, nach der Unterdrückung von Nicht-Juden durch Juden mit religiösen Motiven gerechtfertigt wird. Juden, so behauptet der Titel würden sich zu Herren der Welt und aller Völker aufschwingen: „Vom Nationalgott Jahwe zum Herrn der Welt und aller Völker".[6]

Zu Herren der Welt schwingen sich auch jene Verschwörer auf, die in den „Protokollen der Weisen von Zion" zu Wort kommen. Die Protokolle geben vor, eine Art Geheimdokument aus dem Herzen der jüdischen Verschwörung zur Weltherrschaft zu sein. Dieser Fahrplan zur Weltverschwörung sei, so behaupten die Apologeten der Protokolle, nur zufällig ins Licht der Öffentlichkeit geraten. Obwohl bereits in den frühen 1920er Jahren der Nachweis erbracht worden war, dass es sich bei den vermeintlichen Protokollen der Weltverschwörer um eine Fälschung handelt, gehören sie bis heute zu den wirkmächtigsten Pamphleten des modernen Antisemitismus. U. a. wurden sie 2001 in Durban verteilt.[7] Im 15. Protokoll der angeblichen Verschwörer verbindet sich das theologische Topos von der Erwählung mit Vorstellungen von der Höherwertigkeit der Juden und liefert so die Legitimation für die angestrebte Weltherrschaft. Wörtlich heißt es in der von Theodor Fritsch besorgten Übersetzung:

> *„Aus diesem Unterschied der Geistes-Verfassung zwischen den Goijm und uns kann man klar das Siegel unserer Auserwähltheit und unseres höheren Wertes an Menschlichkeit erkennen, im Gegensatz zu dem rohen Geist der Goijm. Ihre Augen sind offen, aber sie sehen nichts vor sich und erfinden nichts (höchstens materielle Dinge). Danach ist es klar, dass uns die Natur selbst dazu bestimmt hat, die Welt zu führen und zu beherrschen."*[8]

Aber die Vorstellung jüdischer Überlegenheitsphantasien, die sich an der *Auserwählung* entzünden, gelten nicht nur als Motor eines spezifisch jüdischen Ras-

sismus. Erwählung und Monotheismus gehen in vielen antisemitischen Schlüsseltexten eine intime Verbindung ein, und das Judentum als älteste monotheistische Religion gilt dem Antisemitismus gewissermaßen als Erfinder von Hass und Intoleranz.

So heißt es beispielsweise bei dem neurechten Vordenker Alain de Benoist:

> *„Was jüdisch-christlichen Monotheismus und Unduldsamkeit verbindet, ist nicht nur, ..., die Tatsache, dass Jahwe ein einzigartiger Gott ist, sondern auch die Tatsache, dass dieser einzigartige Gott sich im Wesen radikal von der Welt unterscheidet. [...] Der biblische Bruch fordert gewissermaßen die Vernichtung des Anderen zugunsten des Ganz-Anderen. [...] der jüdisch-christliche Monotheismus [kann] in seiner abwürgenden, einengenden Art nichts anderes tun, als alles, was nicht er ist, abzulehnen.“*[9]

De Benoist beschreibt hier einen Bruch, der der „heidnischen Toleranz“ ein Ende setzt und in der menschheitsgeschichtlichen Perspektive den Anfang von Hass und Gewalt nach sich zieht. Bereits die „Vernichtung des Anderen“ sei in ihm angelegt.

Ähnliche Argumentationen finden sich durchaus auch in der wissenschaftlichen Literatur. So schreibt der Religionswissenschaftler Mircea Eliade, auf den sich de Benoist u. a. an dieser Stelle bezieht, von „Intoleranz und Fanatismus“, die für die „Propheten und Missionare der drei monotheistischen Religionen charakteristisch“ seien und ihr „Vorbild und ihre Rechtfertigung im Beispiel Jahwes“ hätten.[10]

Eliade, der in der Bundesrepublik vom renommierten Suhrkamp-Verlag verlegt wird, trat 1936 der „Eisernen Garde“ des rumänischen Faschisten-Führers Corneliu Zelea Codreanu bei und verfasste Propagandatexte zur „nationalen Wiedergeburt“, als deren Voraussetzung er – wie Codreanu – die Überwindung der Demokratie begriff.

So wenig die Behauptung einer jüdischen Zeitenwende, die Hass und Gewalt in die Welt gesetzt hätte, in manchen akademischen Diskursen der Nachkriegszeit auf Widerspruch stieß, so sehr gehört sie doch in den Grundbestand des antisemitischen Hasskanons. Wilhelm Marr behauptete die „gesetzlich vorgeschriebenen Feindschaft gegen alle Nichtjuden“.[11] In Theodor Fritschs Schlusswort der „Zionistischen Protokolle“ (der oben zitierten „Protokolle der Weisen von Zion“) lässt sich der Verfasser des „Handbuch der Judenfrage“ darüber aus, dass der „Judengott“ ein Gott nur für sein besonderes Volk sei, er erlaube allerlei Unrecht gegen andere Völker und helfe bei der „Vernichtung der Nichtjuden“: „Gegen alle nichtjüdischen Völker ist dieser besondere Judengott von Hass und Rache erfüllt; er empfiehlt ihre Ausplünderung und Ausrottung.“[12] Für den Deutsch-Briten Houston Stewart Chamberlain hatten die Juden den „Begriff der religiösen Intoleranz“ in die Welt gesetzt[13], sie seien die „Lehrmeister aller Intoleranz, alles Glaubensfanatismus, alles Mordens um der Religion willen“.[14]

Ein anderer wichtiger Bezugspunkt de Benoists ist der italienische Faschist Julius Evola – dessen „Traditionalismus“ wiederum Eliade während eines Studienaufenthalts 1928 befruchtet hatte. Auch Evola glaubt in Gestalt der „traditionellen Zyklen“ an ein heidnisches „Goldenes Zeitalter“, das sein Ende spätestens mit dem Aufkommen des Judentums genommen habe. Evolas paranoide Phantasien entzünden sich – wie bei den meisten anderen Antisemiten – am Terminus vom „auserwählten Volk“, und auch glaubt er an das Christentum als ein „Geschöpf“ des „semitischen Stammes“, gewissermaßen als ein Vehikel der „Kontamination“ in der „Welt des Westens“:

> *„So ist, alles in allem, die Behauptung nicht zu gewagt, dass, wenn sich Israel für das ‚auserwählte Volk’ hält, tatsächlich etwas Wahres daran ist, aber im Sinne, dass eben dieser semitische Stamm anscheinend dazu auserwählt war, jene Kräfte der Auflösung der vorausgehenden traditionellen Zyklen, [...], durch sein Geschöpf, das Christentum, ganz allgemein in der Welt des Westens sich auswirken zu lassen. Typisch semitisch ist besonders, bis in die modernen Zeiten hinein, jener ‚dämonische’ Geist ewiger Unruhe, dunkler Kontamination, dauernder Aufwieglung der niedrigen Elemente, ...“*[15]

Die zitierte Passage fiel in einer nach dem Krieg von ihm selbst überarbeiteten Fassung der Selbstzensur zum Opfer, statt dessen heißt es beinahe im akademischen Duktus: „Der Diaspora, der Zerstreuung des hebräischen Volkes, entsprechen eben diese Wirkungen der geistigen Auflösung eines Zyklus, der keine ‚heroische’ Wiederherstellung kannte und in dem eine Art inneren Bruches die antitraditionalen Vorgänge erleichterte.“[16] Der Gedanke bleibt der gleiche: es sei nämlich das Judentum der Auslöser für die Auflösung der traditionellen Zyklen gewesen – mithin der Anlass und Motor jener Vorgänge, die als westliche Moderne verdammt werden.[17] Im zweiten Falle wird allein der Sprache der allzu auffällige antisemitische Stachel gezogen.

Zwischen Theodor Fritschs Bemerkung vom angeblichen Auftrag Gottes an die Juden nach Vernichtung und Ausrottung der nichtjüdischen Völker in seinem Schlusswort zu den „Zionistischen Protokollen“ (1924) und de Benoists Behauptung vom biblischen Bruch, der die Vernichtung des Anderen fordere (1981), liegt die Erfahrung und das Wissen um die Shoa, also um die Ausrottung des europäischen Judentums durch den deutschen Vernichtungsantisemitismus. Die Vorstellung von einer weltgeschichtlichen Zäsur durch den jüdisch-christlichen Monotheismus, die, motiviert von der Vorstellung jüdischer Auserwähltheit, zu religiöser und rassistischer Intoleranz, Hass und so motivierter genozidaler Gewalt geführt habe, gehört daher nicht allein fest in die Vorstellungswelt des modernen Antisemitismus. Mit dem Wissen um die systematische Ermordung des europäischen Judentums zeigt sich in ihr vielmehr eine neue, gegenüber ihren herkömmlichen antisemitischen Bedeutungen noch einmal gesteigerte Dimension des Judenhasses. Denn indem dem jüdisch-christlichen (in der Diktion de Benoists) Monotheismus nicht allein das Potential und die Tendenz zu genozidaler Gewalt unterstellt wird, sondern vielmehr gewissermaßen ihr Erfinder zu sein, wird den deutschen Tätern ex post die Tat-Begründung geliefert und den Opfern unterstellt, als Urheber der sich in der Shoa äußernden neuen Qualität von Gewalt selbst schuld zu sein. Die Ermordung der europäischen Juden gerät in dieser Sichtweise zu einer self-fulfilling prophecy, die ihren Ausgang im heiligen Buch der Juden nahm:

> *„Jahwe ist der Gott, der den Anderen ablehnt. [...] Auf weltliche Ebene übertragen, scheint dieser Denkprozess sämtliche Formen der Alterophobie (Angst vor dem anderen), sämtliche Rassenideologien, sämtliche Ausstoßungen zu rechtfertigen. Vom Begriff des als Gottheit wertlosen Gottes geht man zu dem in seiner Menschlichkeit wertlosen Menschen über und zu dem in seinem Lebenswert wertlosen Leben.“*[18]

Daraus folgt:

> *„... [wir vertreten] die Ansicht, dass das Abendland antisemitisch genau in dem Maße wurde, wie es ‚israelitisch’ sein wollte.“*[19]

De Benoist führt weiter aus, das Abendland könne seinen Antisemitismus erst dann abschütteln, wenn es die darin begründete „Neurose“ überwinde, „israelitisch“, d. h. jüdisch sein zu wollen, und wenn es zu seinem heidnischen Gründungsmythos zurückkehre und dadurch „das zu sein aufhört, was es nicht ist, damit der Andere weiterhin sein darf, was er ist.“[20] In solch gefährlichen Absurditäten kommt die These vom jüdischen Rassismus, der seinen Motor und sein Motiv in der Erwählung habe, bei sich selbst an: Juden wurden in Europa in dieser Logik verfolgt und systematisch ermordet, weil die Täter Christen waren, weil sie daher wie Juden dachten. Wären die Täter nicht Christen gewesen, dann wären sie auch nicht zu Tätern an Juden geworden – die ihnen, den Tätern, erst das geistige Rüstzeug an die Hand gegeben hatten, das sie zu Tätern werden ließ. Mehr noch: Nicht weil das Abendland jüdisch dachte, beging es die Tat, sondern weil es war, was es nicht ist, nämlich jüdisch-christlich, konnte es zur Heimat der Täter werden. Das Christentum, sagte de Benoists Mentor und Förderer Julius Evola 1935 in der „Erhebung“, ist das Geschöpf des Judentums, mit dem es kontaminiert, also mit dem Judentum ansteckt und jüdisch macht, was nicht-jüdisch ist. Genau das meint de Benoist, wenn er von der (christlichen) Neurose des Antisemitismus spricht, israelitisch sein zu wollen. So denkt ein völkisch-ethnopluralistisch argumentierender Antisemitismus von der Shoa, der nicht einfach an seinem Rassismus festhält, sondern ihn geradezu als Garant von Toleranz und Frieden einfordert. De Benoist schreibt:

„Juden wurden in Europa in dieser Logik verfolgt und systematisch ermordet, weil die Täter Christen waren, weil sie daher wie Juden dachten.“

> *„[Das ‚monotheistische’ Deutungsverfahren] verkündet, dass es nur ‚einander gleiche’ Menschen und Völker gibt, und legitimiert somit zwangsläufig die Zerstörung der kennzeichnenden Lebensgrundlagen einer Bevölkerung, den Zerfall und die ‚Entkulturisierung’ ihrer Einrichtungen, ihres Glaubens, ihrer besonderen moralischen, kulturellen und sozialen Werte, die Aberkennung oder Entziehung ihrer Identität, ihres Erbes, ihres Charakters, ihres Schicksals und ihrer Seele.“*[21]

Christlicher, aber auch muslimischer Judenhass kann der These von der „heidnischen Toleranz“ und der monotheistischen Wende hin zu Hass und Gewalt freilich nicht folgen. Um die antisemitische Vorstellung vom jüdischen Ur-Ras-

Die Vorstellung vom Rassismus der „jüdischen Auserwählten“ gehört zu den zentralen Vorstellungen des Antisemitismus. Die Abbildung stammt aus einem antisemitischen Kinderbuch des Dritten Reichs. Sie findet sich unter der Überschrift, „Was ist der Talmud“; im Text unter dem Bild heißt es: „Im Talmud steht geschrieben: ‚Nur der Jude allein ist Mensch. Die nichtjüdischen Völker werden nicht Menschen genannt, sie werden als Vieh bezeichnet.‘ Und weil wir Juden den Nichtjuden als Vieh betrachten, sagen wir zu ihm Goi.“ Bildquelle: Ernst Hiemer: Der Giftpilz. Ein Stürmerbuch für Jung und Alt. Erzählungen von Ernst Hiemer. Bilder von Fips. Nürnberg: Verlag Der Stürmer 1939. S. 16.

„Im Talmud steht geschrieben: ‚Nur der Jude allein ist Mensch. Die nichtjüdischen Völker werden nicht Menschen genannt, sie werden als Vieh bezeichnet.“ Und weil wir Juden den Nichtjuden als Vieh betrachten, sagen wir zu ihm nur Goi.“

sismus aufrechtzuerhalten, der seine letzte Begründung in den heiligen Texten und Überlieferungen des Judentums findet, spaltet beispielsweise der Artikel für das Deutsche Pfarrerblatt das Judentum in zwei Teile auf. Es gäbe die an universalen Werten orientierten „Diasporajuden“ und die partikularistischen „israelischen Juden“. Letztere sind, glaubt man dem Text, zu allem Unheil bereit: „Das Judentum ist in sich tief gespalten. Die einen sind bereit, um des Landes willen Menschen zu opfern.“[22] Dazu in der Lage sind sie aufgrund eines theologischen Dogmas des Judentums: der *Erwählung*.

So argumentieren kann nur, wer mit zweierlei Maß misst. Und so wird den einen, den Juden, abgesprochen, was den anderen umstandslos zugestanden wird: „Das jüdische Volk als eine ethnische Größe in ununterbrochener Kontinuität von der biblischen Zeit an ist ein Mythos.“ Dieser Behauptung stehen monolithisch „die Araber“ gegenüber, die seit Jahrhunderten Palästina bewohnen[23] und nun zu Opfern des jüdischen Rassismus würden. Solche Konstruktionen werden weder der Genese einer (wie auch immer gearteten) arabischen „Identität“ gerecht, noch der Historizität des Konfliktes. Die Bevölkerungen Palästinas, schreibt der Historiker Efraim Karsh, hätten sich um 1900 nicht als Teil einer größeren arabischen Nation betrachtet und seien völlig immun gegen nationalistische Botschaften gewesen. „Their immediate loyalties were parochial – to one’s clan, tribe, village, town, or religious sect – and coexisted alongside their overarching submission to the Ottoman sultan-caliph in his capacity as the religious and temporal head of the world Muslim community.”[24]

Der Begriff der *Ethnie* kann in dieser Verwendung letztlich nur an Herkunft und Geburt messen, was eine Ethnie sein soll und wer ihr angehört. Denn wie keine andere hat sich die jüdische Identität durch die Jahrhunderte erhalten. Ethnie ist vor diesem Hintergrund schwerlich an gemeinsamen Werten, Überzeugungen Bräuchen, Sitten usw. – an kulturellen Indikatoren also –, festzumachen, wenn dem Judentum als solchem ethnische Qualitäten abgesprochen werden. Wer so argumentiert, dem bleiben nur völkische Bedeutungsgehalte, und der Vorwurf des Rassismus affirmiert so gewendet Rasse als unhinterfragbare Determinante von Vergemeinschaftung. Zur Begründung, warum das Judentum keine Ethnie sein könne, heißt es jedenfalls in dem Text des Deutschen Pfarrerblatts: „Seit dem Exil gehören der Religion des Judentums Menschen aus vielen Völkern an. Das jüdische Volk ist nicht mehr ethnisch konstituiert und auch nicht an das Land im geographischen Sinn gebunden.“ Die Scheidung nach „Menschen aus vielen Völkern“ als Ausschlusskriterium für Ethnie führt mitten hinein in rassentheoretische Diskurse, die Rasse als Abstammungs- und Erbgemeinschaft verstanden wissen wollen, und ist daher vor allem eines: rassistisch. Sie sind rassistisch aber nicht nur dem Wortsinn nach; sie sind es vor allem aus ihrer inneren Logik selbst, wie Ernst Cassirer mit Arthur de Gobineau an einem der Urväter des modernen Rassismus luzide dargestellt hat. Wo Abstammung als Kriterium von Zugehörigkeit in den Blick rückt, dort sind Reinheit und Erhalt der Abstammungsgemeinschaften notwendig ständig in Gefahr, verunreinigt und kontaminiert zu werden und zu *entarten*:

> *„In Erfüllung ihrer historischen Mission zerstören sich die höheren Rassen notwendigerweise und unvermeidlich selbst. Sie können die Welt nicht regieren und organisieren, ohne in enger Berührung mit der Welt zu sein. Aber für sie ist Berührung eine gefährliche Sache, die ständige Quelle der Infektion. Das Ergebnis konnte nur verderblich für die höheren Rassen sein. Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Rassen bedeutet Zusammenwohnen, Zusammenwohnen bedeutet Blutmischung, und Blutmischung bedeutet Verfall und Degeneration. Sie ist immer der Anfang vom Ende.“*[25]

“Der Vorwurf des Rassismus affirmiert so gewendet Rasse als unhinterfragbare Determinante von Vergemeinschaftung.”

Die Vorstellung eines jüdischen Rassismus, der seinen Ausgangspunkt in der jüdischen Religion, besonders in der Erwählung findet, gehört fest ins Standardrepertoire des Antisemitismus. Aber was ist dran an der Erwählung? Stimmt es etwa nicht, dass die Formulierung vom erwählten Volk eine zentrale Rolle im Judentum spielt?

Jede Epiphanie eines Naturgeistes, jede Offenbarung Gottes stellt einen Erwählungsakt dar; Erwählung von Menschen und Gemeinschaften steht am Grunde religiöser Vorstellungen schlechthin. In einem der ältesten verschriftlichen religiösen Texte der europäischen Geschichte heißt es:

> *„‘So aber sprachen die Göttinnen zuerst zu mir, die olympischen Musen, Töchter des aigisführenden Zeus: ‚Hirtenpack ihr, Draußenlieger und Schandkerle, nichts als Bäuche, vielen Trug verstehen wir zu sagen, als wäre es Wahrheit, doch können wir, wenn wir es wollen, auch Wahrheit verkünden.‘ So sprachen die beredten Töchter des großen Zeus, brachen den herrlichen Zweig eines üppig grünenden Lorbeers, schenkten ihn mir als Stab und hauchten mir göttlichen Sang ein, damit ich Künftiges und Vergangenes rühme. Sie geboten mir auch, das Geschlecht der ewigen, seligen Götter zu preisen, sie selbst allezeit zuerst und zuletzt besingen“.*[26]

Die Dichterweihe durch die Musen, mit der Hesiod (ca. 700 v. Chr.) seine Theogonie öffnet, enthält die zentralen Merkmale des religiösen Ur-Geschehens. Unter all den „Draußenliegern“ und „Schandkerlen“ sprechen die Göttinnen den hesiodschen Sänger an, nicht ohne ihn an seine Nichtigkeit zu erinnern: „Hirtenpack“. Was die Menschen von den Göttern unterscheidet, ist ihre Körperlichkeit, ihre Sterblichkeit: „nichts als Bäuche“, endet die Anrede des Sängers durch die Musen, und es ist ein Wesensmerkmal der Sterblichkeit, nicht im Besitz von Wahrheit zu sein. Der Ansprache geht ein Willensakt der Musen voran („wenn wir es wollen“), und erst der sich so äußernde freie Wille der Göttinnen macht den Vorgang zu einem Erwählungsakt. Als Zeichen der Auserwählung überreichen sie dem Hirten einen Stab und hauchen ihm göttlichen Sang ein – machen ihn zum Sänger. Die Erwählung ist stets ein exklusiver Vorgang, symbolisiert im Sängerstab, aber die Exklusivität verbindet sich mit dem Gebot, die göttliche Botschaft zu verkünden. Einer aus dem „Hirtenpack“, zu dem die Göttinnen sprechen, einer, der den Stab hat, einer, der die Götter besingt, um ihre Botschaft zu verbreiten. Auserwählung ist nach theologischen Maßstäben nie Selbstzweck, sie ist weder Ausschließlichkeit noch Höherwertigkeit. Der Auserwählte ist stets bezogen auf den Rest der Menschheit, der er die göttliche Botschaft überbringen soll. Der Auserwählte ist ein aufs engste mit den Menschen verbundener Bote. Die Botschaft, die er überbringt, wird von den Empfängern gerade deshalb verstanden, weil er wie sie ist.

Auch den Juden offenbart sich Gott. Auf dem Berg Sinai schließt Gott mit den Juden einen Bund, sie werden zum Volk Gottes: „Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören. Das sind die Worte, die du den Israeliten mitteilen sollst.“ (2. Mose 19, 5f.) Die Erwählung zum Volk Gottes ist ein heiliges, kein weltliches Geschehen, aus dem sich Herrschaftsansprüche und Überlegenheitsphantasien ableiten ließen. Nicht Herrscher, nicht Könige, auch nicht Krieger: Priester sollen die Juden sein. Der Prophet Jesaja interpretiert den Bund und erklärt zugleich, was unter dem Auftrag zu verstehen sei, ein „Reich von Priestern“ zu bilden: „Ich, der Herr, habe dich aus Gerechtigkeit gerufen, ich fasse dich an der Hand. Ich habe dich geschaffen und dazu bestimmt, der Bund für mein Volk und das Licht für die Völker zu sein: blinde Augen zu öffnen, Gefangene aus dem Kerker zu holen und alle, die im Dunkel sitzen, aus ihrer Haft zu befreien.“ (Jesaja 42, 6f.) Der jüdisch-christliche Gott beansprucht universale Gültigkeit („mir gehört die ganze Erde“), gleichwohl erhebt sich der Auftrag, „Licht der Welt“ zu sein, nicht über die Welt, sondern wirkt in der Welt, wie sie ist.

Die vermeintliche Exklusivität der jüdischen Auserwähltheit, an der sich der inferiore Hass des Antisemitismus entzündet, gilt in Wahrheit dem Erhalt der göttlichen Botschaft. Gerade weil das Gebot Gottes nicht als Befehl, sich die Welt mit Gewalt untertan zu machen, missverstanden werden kann, sondern weil es vollständig in der moralischen Sphäre angesiedelt ist,[27] die jeder Mensch nur mit sich selbst ausmachen kann, ist das Gebot notwendig, sich auf die Wurzeln und das Wesen des Jüdischseins zu besinnen. So versteht der Theologe Manfred Görg die Abwehr fremder Götter nicht als eine grundsätzliche „Gegnerschaft zu einer multikulturellen Religionswelt“; sie sei vielmehr „ausschließlich unter dem Blickwinkel zu sehen [...], ob es für Leben und Überleben Israels hilfreich ist.“[28] Die Juden waren, von Moses aus der ägyptischen Sklaverei geführt, ein politisch und wirtschaftlich unbedeutendes, peripheres und schwaches Volk, und es sind nicht zufällig jene, die weit und breit die Ärmsten und Schwächsten sind, die sich der jüdische Gott als „Licht der Völker“ erwählt, um „alle, die im Dunkel sitzen, aus ihrer Haft zu befreien“. Aber sie sind einer „ständigen Bedrohung“ ausgesetzt „durch lebensbedrohende Erfahrungen, wie sie Israel und das Judentum in Hülle und Fülle, auch aus dem eigenen Innenraum, zu bestehen hatten“ (Görg). Und so betrachtet sich, wie der Religionsphilosoph Franz Rosenzweig schreibt, der jüdische Mensch „immer irgendwie [als] Rest“: „Er ist immer irgendwie ein Übriggebliebener, ein Inneres, dessen Äußeres vom Strom der Welt gefasst und weggetrieben wurde, ... Und es ist eben dieses Gefühl des ‚Rests‘, der die Offenbarung hat und auf das Heil harrt.“[29]

„An den Juden wird die Möglichkeit gehasst, dass sie die Wahrheit sagen könnten.“

Dieses Übriggebliebensein, die Bewahrung einer spezifisch jüdischen Identität und Spiritualität über historische Zeiträume hinweg nämlich, ihre „Lebendigkeit“, ist in der Deutung Rosenzweigs denn auch der Motor des christlichen Judenhass. „Das bloße Buch würden die Künste allegorischer Deutung leicht klein kriegen. So gut wie Christus die Idee des Menschen, so gut würden die Juden des Alten Testaments, wären sie ebenso von der Erden verschwunden wie Christus, die Idee des Volks, Zion die Idee des Weltmittelpunkts bedeuten. Aber solcher ‚Idealisierung‘ widersetzt sich die handfeste, nicht zu leugnende, ja eben im Judenhass bezeugte Lebendigkeit des jüdischen Volkes. Ob Christus mehr ist als eine Idee – kein Christ kann es wissen. Aber dass Israel mehr ist als eine Idee, das weiß er, das sieht er. Wir sind ewig, nicht wie eine Idee ewig sein mag, sondern wir sind es, wenn wirs sind, in voller Wirklichkeit. Und so sind wir dem Christen das eigentlich Unbezweifelbare. ... An uns können die Christen nicht zweifeln. Unser Dasein verbürgt ihnen ihre Wahrheit.“[30] An den Juden, so sah es Leo Löwenthal, werde die Möglichkeit gehasst, dass sie die Wahrheit sagen könnten. „Das vom Juden entworfene Bild reflektiert immer noch den jüdisch-christlichen Ursprung unserer Zivilisation. Es ist an die Lehre von der Ewigen Wahrheit gebunden, an die rückhaltlose Verpflichtung zur Verkündung des Heils für alle Menschen auf dieser Erde.“[31] Das „Heil“, von dem das Judentum Zeugnis ablegt, ist ein Versprechen für alle Menschen; es ist nicht partikularistisch gebunden an Abstammung und Herkunft oder an besondere Menschengruppen, wodurch auch immer sie miteinander verbunden sein mögen. Als Wahrheit kann das Heilsversprechen für alle Menschen nur „ewig“ insofern sein, als sie relativ ist – es ist eine Wahrheit, die alle Menschen meint und daher interpretierbar bleiben muss. Sie ist ewig in ihrem Anspruch, alle Menschen zu meinen, und sie ist ewig in ihrer Interpretierbarkeit.

Die narzisstische Kränkung, nicht dazu zu gehören, ist so widersprüchlich wie irrational. Vordergründig behauptet die Kritik, nach der (jüdische) Auserwähltheit eine Form von Rassismus sei, dass sie namens aller Menschen geäußert werde. Aber sie konfrontiert eine zentrale theologische Denkfigur mit politischen Inhalten, die ihr grundlegend fremd sind. Indem religiöse Wesensmerkmale als rassistisch denunziert werden, wird stets das Judentum als solches in seinen Grundfesten als rassistisch gebrandmarkt; kritisiert wird nicht das Handeln von Juden im Hier und Jetzt. Dass die Juden die Erfinder von Intoleranz und Rassenhass seien, gehört zu den Grundbeständen antisemitischen Denkens von Marr zu Hitler und west noch heute mit unveränderter Vehemenz fort. Doch es ist diesem antisemitischen Antirassismus nicht um das Recht aller Menschen zu tun, im Rahmen zivilisatorischer Standards unbehelligt so zu leben,

wie man eben lebt. Im Gegenteil: es geht um das *eigene* Recht auf *absolute Wahrheiten* – oder, wie beispielsweise an de Benoist illustriert, um die Zerstörung von partikularen Gewissheiten entlang von (gleichermaßen völkisch wie religiös konstruierten) Gemeinschaften, die den Juden zur Last gelegt wird. Es geht um die Abwehr der Idee von der Gleichheit aller Menschen vor Gott, die geeignet ist, das Eigene und Eindeutige radikal infrage zu stellen. Das antisemitische Ressentiment richtet sich daher nicht zufällig auf die dem Konzept des weltentrückten Gottes eigene Abstraktion.[32]

Antisemitismus entsteht in den Augen de Benoists, s. o. S. 27, wo ethnisch homogene Bevölkerungen sein wollen wie die Juden oder besser: wo sie jüdisch, d. h. vor Gott gleich sein und sich damit ihrer Ethnizität entledigen wollen. Man muss innerhalb dieser Denkfigur den Zusammenhang zwischen dem Verlust von kollektiver Identität, für den das Judentum verantwortlich gemacht wird, und der Existenz des Bösen als einen zutiefst ursächlichen Zusammenhang verstehen. Erwählung heißt, zum Botschafter Gottes in der Welt zu werden, und die jüdische Botschaft von der Gleichheit aller Menschen vor Gott wird als ein aggressiver Akt von Intoleranz gegen verabsolutierte Menschengruppen denunziert. Verteidigt wird nicht das universale Recht des Individuums auf Divergenz, wie de Benoist mit brutaler Offenheit bekennt, wo er die biblische Moral per se an den Pranger stellt. „Die Auflösung der Gemeinschaft“, so eine seiner Überschriften in „Kulturrevolution von rechts“ (1985), sei Ergebnis des Liberalismus, der wiederum „der typischste aller Repräsentanten der Ideologie vom individuellen Glück und des jüdisch-christlichen egalitären Universalismus“ sei: „Der Liberalismus aber zerstört die Gemeinschaft.“[33] Der Totalitarismus, und mit ihm alle negativen Erscheinungen der Moderne gehen auf den jüdisch-christlichen Monotheismus zurück: der Marxismus[34], die Ideologien[35], die „totalitäre Demokratie“ (d. h. die Demokratie modern-westlicher Prägung)[36], der „revolutionäre Messianismus“[37], der „absolute Feind“[38], die Sowjetunion[39], die „Tyrannei aller gegen aller“[40], der „Vorrang der materiellen Werte“[41], der Egalitarismus[42] – „all dies verweist auf eine bestimmte Ideologie: auf die Ideologie der Bibel.“ Der Totalitarismus sei „die letzte Verwandlung des Monotheismus“.[43] Unschwer lässt sich der „metapolitische Charakter“ solcher Aneinanderreihungen des Bösen dechiffrieren und auf eine Formel bringen, die bereits vor den Nationalsozialisten dem Antisemitismus als Parole diente: „Die Juden sind unser Unglück!“

Der Vorwurf des Rassismus der „jüdischen Auserwählten“ reiht sich in die denkbar unseligste Ideengeschichte des Antisemitismus ein. Es geht ihm nicht um den Schutz des individuellen Glücks jedes einzelnen Menschen vor ressentimentgeladenen Übergriffen. Anstatt sich schützend vor das Individuum zu stellen, sind es stereotypisierende Selbstbeschreibungen entlang von Gruppenidentitäten, die der so formulierte Rassismusvorwurf vor dem Heilsversprechen für alle Menschen und damit vor der Hinwendung zum Einzelschicksal bewahren möchte. Das universale jüdische Heilsversprechen und in seiner Folge Universalismus und Rationalität[44] zerstören in dieser Denkart Gemeinschaften. Wer den Auserwählten-Rassismus der Juden anprangert, beklagt in letzter Konsequenz den Verlust völkischer Vielfalt und den „Einheitsbrei“ der Völker. Zwar müsse der Kampf international geführt werden, aber Internationalismus, so Joseph Goebbels bereits 1926 (damals noch einer der profiliertesten Vertreter des so genannten „linken Flügels“ der NSDAP) – Internationalismus sei den „Hirnen jüdischer Arbeiterverräter“ entsprungen.[45] Wenige Zeilen danach beschreibt der spätere Propagandaminister sein völkisches Verständnis. Ignoriert man den sozialdarwinistischen Zungenschlag, lesen sich seine Ausführungen wie eine frühe Blaupause für ethnopluralistische Konzepte:

> *„Die Natur will nicht die Einheit, sondern die Mannigfaltigkeit. Sie will nicht die Menschheit als Einheitsbrei, sondern die Menschheit als Zusammensetzung der verschiedensten Völker und Rassen, unter denen sich der Stärkste immer vor dem Schwachen behaupten wird.“*[46]

Jan Buschbom

Endnoten

1 Vgl. Organization of the Islamic Conference. Speech of His Excellency Dr. Abdelouahed Belkeziz. Secretary General of the Organization of the Islamic Conferene (CIC).To the World Conference Against Racism. Durban, South Africa August 30 – September 07, 2001. Auf: http://www.un.org/WCAR/statements/oicE.htm; eingesehen am 04.10.13.

2 Vgl. Palestine Liberation Organization. Palestine National Authority. H.E. Yasser Arafat. President of the State of Palestine, Chairman of the Executive Committee of the Palestine Liberation Organization, President of the Palestine National Authority. Third World Conference against Racism and Racial Discrimination. Durban - South Africa 31 August - 7 September 2001. Auf: http://www.un.org/WCAR/statements/palestineE.htm; eingesehen am 04.1013.

3 Tom Lantos: The Durban Debacle: An Insider's View of the UN World Conference Against Racism. Auf: http://www.lantosfoundation.org/news/PDFs/Durban.pdf; eingesehen am 4.10.13.

4 BBC News World Edition: Talking Point Special. Mary Robinson, UN Human Rights chief. 21.11.2002. Auf: http://news.bbc.co.uk/2/hi/talking_point/forum/1673034.stm; eingesehen am 8.10.13.

5 Vgl. WCAR NGO Forum Declaration. 3. September 2001. Auf: http://www.hurights.or.jp/wcar/E/ngofinaldc.htm; eingesehen am 08.10.13.

6 Jochen Vollmer: Vom Nationalgott Jahwe zum Herrn der Welt und aller Völker. Der Israel-Palästina-Konflikt und die Befreiung der Theologie (in: Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 8 / 2011). Auf: http://pfarrerverband.medio.de/pfarrerblatt/index.php?a=show&id=3030; eingesehen am 8.10.13. Der Text stieß innerhalb der evangelischen Kirche auf heftigen Widerspruch. U. a. betonte der EKD-Ratsvorsitzende, dass der Artikel nicht die Linie der EKD darstelle (Deutschlandfunk, 29.08.11). Auf der Homepage reformiert-info.de findet sich verteilt über zwei Seiten eine ausführliche Linksammlung und Dokumentation der Debatte: http://reformiert-info.de/7442-0-159-2.html und http://reformiert-info.de/7456-0-84-2.html; jeweils eingesehen am 31.10.13.

7 Vgl. Steven L. Jacobs,Mark Weitzman: Dismantling the Big Lie: The Protocols of the Elders of Zion Jersey City 2003. S. 8.

8 Theodor Fritsch: Die zionistischen Protokolle. Das Programm der internationalen Geheim-Regierung. Aus dem Englischen übersetzt nach dem im britischen Museum befindlichen Original. Mit einem Vor- und Nachwort von Theodor Fritsch. Leipzig(2) 1924. S. 45.

9 Alain de Benoist: Heide sein. A. a. O. S. 173; meine Hervorhebung, J. B.

10 Mircea Eliade: Geschichte der religiösen Ideen. Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis. Freiburg u. a. 1978. S. 172. Zitiert von A. d. Benoist: Heide sein. A. a. O. S. 172.

11 Wilhelm Marr: Der Sieg des Judenthum über das Germanenthum. Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet. Bern 1879. S. 6.

12 Theodor Fritsch: Die Zionistischen Protokolle. Das Programm der internationalen Geheimregierung. Aus dem Englischen übersetzt nach dem im Britischen Museum befindlichen Original. Mit einem Vor- und Nachwort von Theodor Fritsch. Leipzig14 1933. S. 67.

13 Houston Stewart Chamberlain: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. Erste Hälfte. München(21) 1936. S.505.

14 Houston Stewart Chamberlain: Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. A. a. O. S. 509.

15 Julius Evola: Erhebung wider die moderne Welt. Stuttgart, Berlin 1935. S. 230.

16 Julius Evola: Revolte gegen die moderne Welt. Engerda4 1997. S. 289.

17 Nicht zufällig liest man im Artikel über Amerika: „Eben die materielle Eroberung als Ideal eines Haufens von rasse- und traditionslosen ‚freien' Ausgewanderten, die als erste das Zeichen zu den antieuropäischen Revolutionen gaben und deren im Vordergrund stehende Ethik – die protestantisch-puritanische – sie für die Wirksamkeit des jüdischen Elementes im höchsten Grad empfänglich machte, bestimmte die Umgestaltung und Verkehrung, die uns Amerika zeigt.“ (Julius Evola: Erhebung wider die moderne Welt. Stuttgart, Berlin 1935. S. 345).

18 Alain de Benoist: Heide sein. A. a. O. S. 173f.

19 Alain de Benoist: Heide sein. A. a. O. S. 185.

20 Alain de Benoist: Heide sein. A. a. O. S. 185.

21 Alain de Benoist: Heide sein. A. a. O. S. 175.

22 Jochen Vollmer: Vom Nationalgott Jahwe. A. a. O.

23 Vgl. Jochen Vollmer: Vom Nationalgott Jahwe. A. a. O.: „Palästina ist seit Jahrhunderten von Arabern bewohnt.“

24 Efraim Karsh: Palestine Betrayed. New Haven und London 2010. S. 9f.

25 Ernst Cassirer: Der Mythus des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. Frankfurt / Main 1985. S. 319f.

26 Hesiod: Theogonie. Vom Ursprung der Götter. Griechisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Suttgart 2008. S. 5f.

27 Das Judentum löst das Dilemma, das aus der Annahme eines wahren Textes (Gottes Wort) entsteht, der erst noch verstanden werden muss, indem es zwischen Gesetz und Gebot, zwischen Dies- und Jenseits unterscheidet. Als Gebot richtet sich Gottes Wort an den Einzelnen, der seine Bedeutung mit sich selbst ausmachen muss. Denn als erstes und oberstes Gebot, von dem alles andere abzuleiten ist, steht das Gebot der Liebe – das der Gottesliebe und jenes der Nächstenliebe. (Vgl. Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. Frankfurt am Main 1988. S. 196ff. und S. 238ff.) Als Gesetz ist es Schöpfung in all der Widersprüchlichkeit des Diesseits und zugleich die Klammer, die das Diesseits auf das Jenseits richtet. Gott selbst lernt im Gesetz, wie Franz Rosenzweig notiert: „... das Gesetz also in seiner alles ordnenden, das ganze ‚äußere', nämlich alles dieseitige Leben, alles, was nur irgend ein weltliches Recht erfassen mag, erfassenden Vielseitigkeit und Kraft macht diese Welt und die künftige ununterscheidbar. Gott selbst ‚lernt' nach der rabbinischen Legende im Gesetz. Im Gesetz ist eben alles Diesseitige, was darin ergriffen wird, alles geschaffene Dasein, schon unmittelbar zum Inhalt der künftigen Welt belebt und beseelt.“ (Franz Rosenzweig: Stern der Erlösung. A. a. O. S. 451.)

28 Manfred Görg: Monotheismus im Widerstreit. Zur jüngeren Debatte um Glaube und Gewalt (in: bildungsforschung Bd. 1 (2006), S. 24 – 47; auf: http://www.bildungsforschung.org/index.php/bildungsforschung/article/view/24/22; eingesehen am 24.01.2007).

29 Franz Rosenzweig: Stern der Erlösung. A. a. O. S. 450.

30 Franz Rosenzweig: Stern der Erlösung. A. a. O. S. 461.

31 Leo Löwenthal: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus (= Schriften, Bd. 3). Frankfurt a. M. 1990. S. 187.

32 Vgl.: Alain de Benoist: Heide sein.A. a. O. S. 100: „„... weil sie mit abstrakten, vollkommen weltentrückten Kategorien arbeitet; weil sie der Welt ein Gesetz aufzwingt, dessen Quellen außerhalb der Welt sind; weil sie das Leben entfremdet und seine Verwirklichung verhindert; weil sie Strebekraft und schöpferische Energie zerstört, indem sie diese ständigen Einschränkungen unterwirft.“

33 Alain de Benoist: Kulturrevolution von rechts (= edition d, Band 6). Krefeld 1985. S. 135.

34 Vgl. Alain de Benoist: Kulturrevolution. A. a. O. S. 108f.

35 Vgl. Alain de Benoist: Kulturrevolution. A. a. O. S. 109f.

36 Vgl. Alain de Benoist: Kulturrevolution. A. a. O. S. 110ff.

37 Vgl. Alain de Benoist: Kulturrevolution. A. a. O. S. 112f.

38 Vgl. Alain de Benoist: Kulturrevolution. A. a. O. S. 114f.

39 Vgl. Alain de Benoist: Kulturrevolution. A. a. O. S. 115f.

40 Vgl. Alain de Benoist: Kulturrevolution. A. a. O. S. 116ff.

41 Vgl. Alain de Benoist: Kulturrevolution. A. a. O. S. 120f.

42 Vgl. Alain de Benoist: Kulturrevolution. A. a. O. S. 121f.,

43 Alain de Benoist: Kulturrevolution. A. a. O. S. 122.

44 Über das „naturlose, abstrakte Denken“ schimpfte bspw. auch der NS-Philosoph und Pädagoge Alfred Baeumler in seinem Vorwort für Alfred Rosenbergs „Schriften und Reden“ (Alfred Baeumler: Einleitung (in: Alfred Rosenberg: Schriften und Reden. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler. München 1943. Bd. 1. S. V – CVII). S. LXXXIX.

45 Joseph Goebbels: Der Nazi-Sozi. Fragen und Antworten für den Nationalsozialisten. Elberfeld 1927. S.13.

46 Joseph Goebbels: Nazi-Sozi. A. a. O. S. 14.

GESCHLECHTSSPEZIFISCHE SOZIALISATIONSMERKMALE IN KONSERVATIVEN MILIEUS

Schwerpunkt türkeistämmige und arabische Jugendliche

Ahmet Toprak

Einleitung

Für die Erziehung eines Kindes braucht man ein ganzes Dorf. Diese alte „deutsche“ Weisheit wird heute wieder vielfach bemüht, was darauf hindeutet, dass für das Heranwachsen eines Kindes gewisse zeitliche und personelle Ressourcen vorliegen müssten, die weit über die Möglichkeiten der Kernfamilie hinausgehen. Klassischerweise waren die Sozialisationsinstanzen Großfamilie, Kirche, Schule und dörfliche Nachbarschaft relativ homogene soziale Gebilde, da sie sowohl in einem engen Austausch standen als auch sehr ähnliche Erziehungsstile und -ziele verfolgten. Es herrschte eine wechselseitige soziale Kontrolle. Hier haben also alle Interaktionspartner des Kindes gewissermaßen „zusammengearbeitet“. Das Auseinanderbrechen dieser Strukturen durch die stetige Pluralisierung der Gesellschaft, die damit einhergehende Erosion der Großfamilie, der Bedeutungsverlust der Kirche und die Anonymität in der modernen Stadt lassen die „alten Zeiten“ in einem gewissen nostalgischen Lichte erscheinen. In jedem Fall haben die beschriebenen Veränderungen dazu beigetragen, dass sich Eltern heute nicht mehr ohne Weiteres auf ihre Intuition verlassen (können). Erwachsene, denen in ihrer subjektiven Wahrnehmung sichere Orientierungsrahmen fehlen, aus denen heraus intuitiv gehandelt werden kann, sehen sich vor kaum lösbare Herausforderungen gestellt, wollen sie den Nachwuchs zu einem „angemessenen“ Leben erziehen. Die Ideale von Kirche und Schule bieten diese Orientierung kaum noch, da sie sich erstens nicht mehr in dem Maße aktiv an der Erziehung beteiligen, sondern in ihren Institutionen sozialisierte Kinder und Jugendliche voraussetzen, und zweitens relativ inkonsistente Ideale zwischen den Polen Disziplin/Autorität und Freiraum/Selbstständigkeit verfolgen. Dies gilt für die Bedeutung und die Konstruktion von Geschlecht in besonderer Weise. Auch hier bieten die Institutionen wenig Orientierungshilfe: In der Schule bilden mittlerweile Jungen die benachteiligte Gruppe; die Kirche hält einerseits am traditionellen Familienbild fest, betont aber andererseits die moderne Gleichberechtigung der Geschlechter, ohne beide Aspekte integrieren zu können. Man kann also selbst in den Institutionen ambivalente Haltungen gegenüber der „Modernität“ von Gesellschaft und Geschlecht feststellen.

In diesem komplexen Kontext leben Migranten, die wiederum auf ihre Weise nach Möglichkeiten suchen, wie ihre Kinder aufwachsen können und sollen. Im Weiteren soll es also darum gehen, wie Migrantenfamilien in Deutschland leben und wie Kinder und Jugendliche diese ambivalenten Verhältnisse in der deutschen Gesellschaft wahrnehmen bzw. von ihr aufgenommen werden.

Sozialisationsbedingungen in der Ferne

Alle Kinder und Jugendlichen wachsen im Wesentlichen in den vier Lebenswelten Familie, Medienlandschaft, Peergroup und Schule auf. Diese vier Bezugspunkte stellen Jugendliche türkeistämmiger oder arabischer Herkunft allerdings vor besonders widersprüchliche Erwartungen und Handlungsoptionen. Das deutsche *Schulsystem* ist bekanntlich kaum in der Lage, soziale Unterschiede auszugleichen, Nachkommen ehemaliger Arbeitsmigranten sind dadurch nachweislich benachteiligt. Sie machen seltener als ihre Altersgenossen hochwertige Schulabschlüsse und verlassen das Schulsystem deutlich häufiger ohne Abschluss (El-Mafaalani, 2010). Das liegt neben der Schulstruktur und wenig lernförderlichen Unterrichtsmethoden auch daran, dass in der Schule Werte wie Selbstständigkeit, Selbstdisziplin und Selbstreflexion (zurecht) eine besondere Rolle spielen, wohingegen viele türkeistämmige und arabische Jugendliche in autoritären *Familienstrukturen* aufwachsen, in denen Gehorsam, Unterordnung und vielfach auch Gewalt den Alltag begleiten. Ihnen fehlt oft die Intimsphäre (bspw. durch ein eigenes Zimmer), die Heranwachsende in Deutschland benötigen, um ein selbstbestimmtes Leben zu üben. Zusätzlich führen inkonsistente Erziehungspraktiken, die sie häufig in ihren Familien, aber auch in der Schule (bspw. durch unterschiedliche Lehrertypen) erleben, zu Irritationen und Orientierungslosigkeit.

Diese Widersprüchlichkeiten im Verhältnis von Schule und Familiewerden dadurch verschärft, dass die Eltern dieser Jugendlichen sowohl Loyalität gegenüber den traditionellen Werten als auch Erfolg in der Schule (und später im Arbeitsleben) erwarten (King, 2009) – eine typische Erwartungshaltung von Migranten der ersten Generation gegenüber ihren Kindern. Dabei können die Eltern den Kindern kaum Hilfestellungen geben, auch weil sie traditionsbedingt die Erziehungs- und Bildungsverantwortung vollständig an die Schule abgeben. Insbesondere für junge Männer ergeben sich also strukturelle Konflikte in den Passungsverhältnissen von schulischer und familialer Lebenswelt. Eine Gruppe von Bildungsforschern formulierte es folgendermaßen: „Für Kinder aus ‚bildungsfernen‘ Milieus stellt sich damit beim Eintritt in die Schule die mehr oder minder ausgeprägte Alternative, sich entweder auf den Versuch des Bildungsaufstiegs einzulassen und dabei das eigene Selbst schutzlos den schulischen Zuweisungen von Erfolg und Misserfolg preiszugeben, oder sich den Anforderungen zu verweigern und ihnen die in den Peers und im eigenen Herkunftsmilieu ausgebildeten Bildungsstrategien und Annerkennungsmodi entgegen zu halten, die das eigene Selbst zu stützen und anzuerkennen vermögen“ (Grundmann et al., 2008, S. 58). Für die Jugendlichen bestehen also keine „vorgeprägten Laufbahnen“ (Juhasz & Mey, 2009), an denen sie sich in Schule und Arbeitsmarkt orientieren könnten. Sie fühlen sich nicht als Deutsche und nicht als Türken oder Araber. Sie distanzieren sich in gewisser Hinsicht sowohl von der Mehrheitsgesellschaft als auch von der Familie und der traditionellen türkischen oder arabischen Community. Sie suchen nach Orientierungspunkten, die Sicherheit bieten und Identität ermöglichen. Dieser Effekt wird durch das Kollektiv von *Peers* mit ähnlicher Geschichte ermöglicht. Die Ausbildung der Hauptschule als Restschule – eine Entwicklung, die nicht zuletzt PISA unbeabsichtigt zugespitzt hat – hat dazu geführt, dass sich dort junge Männer mit Zuwanderungsgeschichte konzentrieren, die keine Vorbilder kennen, die zeigen könnten, dass man Achtung und Respekt auch ohne Gewaltanwendung erfahren kann. Im Gegenteil: Sie finden eine Art Ersatzfamilie bzw. eine zweite Familie, bestehend aus wenigen – in der Regel nur einer Hand voll – Freunden, die füreinander (beinahe) alles tun, unter Umständen sogar unter Inkaufnahme, das eigene Leben zu gefährden. So werden Gewalt und Machterfahrung zu einem „effektiven Mittel der Selbststabilisierung“ (Heitmeyer, 2004, S. 647). Diese vermeintlichen „Tugenden“ werden durch die *Medien* unterstützt – zumindest bei Betrachtung der für diese Jugendlichen attraktiven Teile der Medienlandschaft.

Geschlechtsspezifische Erziehung in den Familien

Foto: Juanmonino/iStock

Ursprünglich stammen sehr viele Zuwanderer türkischer und arabischer Herkunft aus den wirtschaftlich unterentwickelten Gebieten ihrer Herkunftsländer bzw. aus Krisenregionen. In diesen Gebieten hat die Tradition nach neueren Untersuchungen noch einen großen Stellenwert inne. Massenarbeitslosigkeit, Armut, Analphabetismus und eine unterentwickelte Infrastruktur bestimmen dort das alltägliche Leben auch heute noch. In diesem Arbeitermilieu beginnen – spätestens während der Adoleszenz – Aspekte wie Autorität und Respekt die Beziehung, insbesondere zwischen den Kindern und dem Vater, zu prägen. Offene Zornesäußerungen werden weder gegenüber Vätern noch gegenüber anderen Autoritätspersonen, wie z.B. Lehrern, toleriert. Die Eltern diskutieren in den seltensten Fällen mit ihren Kinder, um sie mit Argumenten zu überzeugen und ihnen zu erklären, was richtig und falsch ist. Dieser Erziehungsstil führt dazu, dass die Kinder von der Außenkontrolle Erwachsener abhängig sind. Durch diesen Erziehungsstil überlässt ein Kind die Kontrolle seines Verhaltens ständig anderen, und es wird sich selbst nach den Maßstäben und Einschätzungen anderer bewerten. Das Verhalten des Kindes bleibt also stark von sozialer Kontrolle abhängig, wodurch sich die Selbstkontrolle und Selbständigkeit nicht in dem Maße entwickeln, wie es in der deutschen Gesellschaft gewünscht und erforderlich ist. Eigenschaften wie Gehorsam, Verlässlichkeit, Loyalität, Respekt vor Autoritäten und Rücksichtnahme anderen gegenüber, die für das Funktionieren einer in so enger Verbindung miteinander lebenden Familiengruppe unerlässlich sind, werden Jungen und Mädchen gleichermaßen beigebracht (Kagitcibasi & Sunar, 1997). Bereits vor der Geburt des Kindes beginnt in konservativen Milieus die Sozialisation in Geschlechterrollen. Für Kinder beider Geschlechter gelten jeweils unterschiedliche Werte und Erwartungen. Da ein Kind in den Kontext vorgeformter Werte und Erwartungen hineingeboren wird, unterliegt es schon bald einem teils unterschwelligen, teils offensichtlichen Druck, sich in seine durch die Gesellschaft definierte geschlechtsspezifische Rolle zu fügen. Eltern gewähren Söhnen mehr Unabhän-

gigkeit und erlauben ihnen mehr Aggressivität, während sie von Töchtern eher Abhängigkeit und Ergebenheit erwarten. Dabei wird keines der beiden Geschlechter in einem besonders starken Maß zur Unabhängigkeit ermutigt.

Erziehung zur Männlichkeit

Da sich ein Junge zunächst in häuslicher Umgebung aufhält, sind die wichtigsten Bezugspersonen die Mutter und die älteste Schwester. Bereits mit dem vierten, fünften Lebensjahr ist das Verhältnis des Jungen zur Mutter bzw. zur Schwester zwiespältig: Einerseits ist es noch von körperlicher Zärtlichkeit geprägt, andererseits wird diese Körperlichkeit von beiden Seiten abgelehnt. Die kleinen Aufforderungen, wenn er z.B. die Mutter zum Einkaufen begleiten, etwas aus der Küche holen oder seine Geschwister rufen soll, appellieren an seinen freien Willen. Er soll ihnen zwar nachkommen, aber außer einem Tadel geschieht ihm nichts, wenn er sich verweigert. Dieses Gewährenlassen führt beim Jungen teilweise zu Verunsicherung hinsichtlich der Autorität seiner weiblichen Bezugspersonen und auf der Handlungsebene zu Provokationen diesen gegenüber. Es sei hinzugefügt, dass in einigen Familien der Junge im Extremfall seiner Mutter widersprechen kann, ohne mit ernsthafter Bestrafung rechnen zu müssen; er wird lediglich ermahnt (Pfluger-Schindlbeck, 1989).

Auch wenn Mutter und ältere Schwester noch die Hauptbezugspersonen des Jungen sind, wird die Zuordnung zum Vater forciert: Der Junge beginnt z.B., den Vater zu begleiten. Außerhalb des Hauses sucht sich der Junge Freunde, die ihm gleichwertig sind. Der Junge erfährt hier das Verhalten, das später für die Beziehung der Männer untereinander charakteristisch ist. Der Junge lernt über die Orientierung am männlichen Geschlecht nicht nur das enge familiale Umfeld, sondern auch dessen nähere und fremde Umgebung kennen. Im mittleren Alter zwischen sechs und neun Jahren verfestigt sich die familiale Erziehung, und weitere Differenzierungen der Rollenmuster werden erlernt. Die Zuordnung des Jungen zum männlichen Geschlecht wird intensiviert, die Hauptkontaktperson des Jungen wird der Vater. Durch diese ständige Begleitung des Vaters erlernt der Junge alle außerhäuslichen Tätigkeiten. Die Rolle der Mutter konzentriert sich auf das körperliche Wohlbefinden sowie auf den Bereich der Hygiene; die Beziehung ist somit weiterhin auf Fürsorge und Bedürfniserfüllung beschränkt. Die Mutter tritt erst dann als Erziehungsperson in Erscheinung, wenn sich der Junge im Haus aufhält. Im Gegensatz zur Autorität des Vaters ist die der Mutter angreifbar.

Erziehung zur Weiblichkeit

In der Vorschulphase hält sich das Mädchen in der unmittelbaren Nähe der Mutter und der Schwester auf, die die Hauptbezugspersonen des Mädchens bleiben. Der Aufenthaltsort des Mädchens ändert sich nicht, der räumliche Bezug bleibt das Haus und die nähere Umgebung. Mädchen kommen mit anderen Haushalten und deren Familienmitgliedern erst dann in Kontakt, wenn sie von der Mutter zum Besuch bei Verwandten oder Nachbarn mitgenommen werden. Im Gegensatz zum Jungen werden die Kontakte

„Während das Prinzip der Ehre beim Jungen die kämpferische Eigenschaft verlangt, so erfordert es bei der Tochter Körperbeherrschung im Zusammenhang mit Scham. Da der Vater sich aus der Erziehung der Tochter weitgehend heraushält, ist die Vater-Tochter-Beziehung freundlich."

des Mädchens über die Mutter vermittelt und berühren primär Nachbarschaft und Verwandtschaft. Während die Mutter den Jungen bei der Neuorientierung am männlichen Geschlecht ohne Strenge positiv unterstützt, wird der gleiche Prozess beim Mädchen durch die Festlegung der weiblichen Geschlechterrolle mit mütterlicher Rigidität begleitet. Die Autorität der Mutter ist unangreifbar, und die Mutter bestraft das Mädchen, wenn es nicht Gehorsam leistet. In dieser Phase führt die Tochter leichte Dienstleistungen sporadisch aus, wie z.B. das Zimmer aufzuräumen. Weiterhin soll das Mädchen lernen, sich in Anwesenheit anderer ruhig zu verhalten und nicht ungefragt zu sprechen. Die Mutter-Tochter-Beziehung ist in der mittleren Kindheit kaum von körperlicher Zärtlichkeit geprägt, sodass das Mädchen selten von der Mutter auf den Schoß genommen, zärtlich umarmt und geküsst wird. Zudem wird jedem Mädchen prinzipiell die Fürsorge für jüngere Geschwister übertragen; diese Verantwortung wird dem Jungen nicht übertragen.

Bei Konflikten zwischen Mutter und Tochter schaltet sich der Vater oft ein, indem er den Konflikt durch einen lauten Befehl beendet. In vielen Fällen droht die Mutter dem Mädchen mit dem Vater, überträgt aber die Disziplinierungsmaßnahmen nicht auf den Vater, sondern führt diese selbst durch. In dieser Phase der Erziehung dehnt sich die Erziehungskompetenz der Mutter und der älteren Schwester auf alle Verhaltensbereiche des Mädchens aus. Dem Mädchen wird vermittelt, dass sie Verhaltensmuster, z.B. Ring- oder Boxkampf, die für Jungen relevant sind, nicht braucht. Während das Prinzip der Ehre beim Jungen die kämpferische Eigenschaft verlangt, so erfordert es bei der Tochter Körperbeherrschung im Zusammenhang mit Scham. Da der Vater sich aus der Erziehung der Tochter weitgehend heraushält, ist die Vater-Tochter-Beziehung freundlich. Selbst bei Problemen mit dem Verhalten der Tochter wird der Vater der Mutter gegenüber eine kritische Position einnehmen und erst wenn die Mutter nicht in der Lage ist, erfolgreich zu intervenieren, wird der Vater energisch eingreifen.

Geschlechterrollen

In der „mittleren Kindheit" bleibt die Tochter ans Haus gebunden und führt meist anfallende kleine Arbeiten aus (Geschirr spülen, die Mutter beim Kochen unterstützen etc.). Während die Tätigkeiten des Jungen von ihm nur eine zeitlich beschränkte Arbeitsleistung erfordern, zielen die Anforderungen an das Mädchen auf eine ständige Bereitschaft zu Arbeit und Kooperation. Spätestens in der späten Kindheitsphase zwischen neun und zwölf Jahren sollten sowohl der Junge (Dominanz, Männlichkeit oder Selbstbewusstsein) als auch das Mädchen (Schamhaftigkeit, Zurückhaltung, Gehorsamkeit und Ehrenhaftigkeit) seine bzw. ihre Rolle in der Familienhierarchie erlernt und übernommen haben. Das Hauptziel der Erziehung in die Geschlechterrollen ist folgendermaßen zusammenzufassen: Die Jungen werden zum späteren Familienoberhaupt und Ernährer der Familie und das Mädchen zur späteren Hausfrau und Mutter erzogen. Im Gegensatz zum deutschen Erziehungsideal, in dem Mädchen dazu ertüchtigt werden sollen, sich selbst versorgen und sich im Notfall auch selbst schützen zu können, deuten die Erziehungsziele in konservativen Migrantenmilieus sehr viel markanter auf eine geschlechtsspezifische „Arbeitsteilung". Das bringt dann auch Folgen für die Problemstellungen in Beratungssituationen von jungen Frauen (El-Mafaalani & Toprak, 2010) und jungen Männern mit sich (Toprak & El-Mafaalani, 2009).

Die an Lebensgewohnheiten und Traditionen ländlich-provinzieller Gebiete des Orients anlehnten Denkmuster können zum größten Teil nicht beibehalten werden, was häufig dazu führt, dass umso stärker an jenen mitgebrachten Werten festgehalten wird, die realisierbar erscheinen. Die Erziehung in Geschlechterrollen gleicht also eher einer Wunschvorstellung des traditionellen Arbeitermilieus in Deutschland, als dass sie in der traditionellen Form in der deutschen Gesellschaft umgesetzt werden könnte. Vielmehr modifizieren Jugendliche diese traditionellen Formen und entwickeln gewissermaßen „neue" – aber aus den alten abgeleitete – Denkmuster und Orientierungen.

Denk- und Handlungsmuster

Solidarität und Loyalität gegenüber Eltern und Familienmitgliedern sowie gegenüber dem Freund sind die wichtigsten Werte in der traditionellen türkeistämmigen und arabischen Community in Deutschland. Diese Werte werden im Kontext des Migrationsprozesses stärker betont und verschärft, weil Familie bzw. Freunde die einzigen Rückzugsgebiete sind, ihnen darf uneingeschränkt vertraut werden. Staatlichen Institutionen (beispielsweise Schule oder Jugendamt) und sozialen Netzwerken (wie z. B. Kulturvereine mit unterschiedlicher Zielsetzung) in Deutschland misstrauen Migranten auch noch in der dritten Generation, weil sie deren Aufgaben nicht richtig einschätzen (können). Solidarität, Loyalität und Zusammengehörigkeit innerhalb der Familie bleiben unantastbar, auch wenn innerhalb der Familie Probleme auftreten, die ohne die Hilfe von außen nicht gelöst werden können. Sich mit internen Familienproblemen an Beratungsstellen, das Jugendamt oder die Schule zu wenden, gilt als Verrat bzw. Loyalitätsbruch, weil das Familienbild nach außen hin beschädigt wird. Die Notwendigkeit, ein Studium oder eine Arbeitsstelle in einer anderen Stadt aufzunehmen oder zu heiraten, ist oft die einzige legitime Möglichkeit eines/einer Jugendlichen, aus dem Elternhaus auszuziehen, ohne das Familienansehen zu beschädigen. Ein vorzeitiger Auszug des Kindes deutet ansonsten – aus Sicht der traditionellen Community – darauf hin, dass die Familie Probleme hat, dass das Kind nicht gehorsam ist und die Familie auch im Notfall (wie z. B. im Alter oder bei Krankheit) im Stich lassen würde.

Ausgehend von diesen Strategien und Deutungsmustern von Migrantenfamilien lässt sich die Denkweise von auffälligen Jungen und jungen Männern besser nachvollziehen. Hierfür werden im Folgenden die zentralen Begriffe „Freundschaft", „Ehre" und „Männlichkeit" kurz erläutert:

„Die Erziehung in Geschlechterrollen gleicht also eher einer Wunschvorstellung des traditionellen Arbeitermilieus in Deutschland, als dass sie in der traditionellen Form in der deutschen Gesellschaft umgesetzt werden könnte."

Nicht selten rechtfertigen Jugendliche ihr Verhalten mit ihrem Begriff der *Freundschaft*. Sie setzen sich für den Freund ein, auch auf die Gefahr hin, verletzt zu werden. Diese bedingungslose Solidarität bedeutet, dem Freund, ohne die Situation zu hinterfragen, Hilfe zu leisten. Sie ist eine tief verankerte Verhaltensnorm, über die nicht nachgedacht und die nicht in Frage gestellt wird. Wenn das geschähe, wäre nicht nur die Freundschaft, sondern auch die Ehre und Männlichkeit des Jugendlichen in Frage gestellt. Ehre und Männlichkeit sind Begriffe, die türkeistämmige und arabische jugendliche Straftäter immer wieder artikulieren (vgl. Toprak 2006).

Der Begriff *Ehre* klärt die Beziehung zwischen Mann und Frau sowie die Grenzen nach innen und außen. Ein Mann gilt als ehrlos, wenn seine Frau, Familie oder Freundin beleidigt oder belästigt werden und er nicht extrem und empfindlich darauf reagiert. Derjenige Mann gilt als ehrenhaft, der seine Frau verteidigen kann, Stärke und Selbstbewusstsein zeigt und die äußere Sicherheit seiner Familie garantiert. Eine Frau, die einen Ehebruch begeht, befleckt damit nicht nur die eigene Ehre, sondern auch die ihres Gatten, weil der Mann nicht Mann genug war, sie davon abzuhalten. Ein (ehrenhafter) Mann steht zu seinem Wort. Er muss dies klar und offen tun und darf niemals mit „vielleicht" oder „kann sein" ausweichen, weil diese Antworten nur von einer Frau zu erwarten sind. Darüber hinaus muss ein ehrenhafter Mann in der Lage und willens sein, zu kämpfen, wenn er dazu herausgefordert wird. Die Eigenschaften eines ehrenhaften Mannes sind Virilität, Stärke und Härte. Er muss in der Lage sein, auf jede Herausforderung und Beleidigung, die seine Ehre betrifft, zu reagieren und darf sich nicht versöhnlich zeigen.

Zum Verständnis der Denk- und Handlungsmuster dieser Heranwachsenden soll zuletzt der Begriff der *Männlichkeit* erläutert werden. Traditionell werden türkeistämmige und arabische Jungen zu körperlicher und geistiger Stärke, Dominanz und selbstbewusstem Auftreten, insbesondere im Hinblick auf die Übernahme von männlichen Rollenmustern, erzogen. Wenn ein Jugendlicher diese Eigenschaften nicht zeigt, wird er als Frau und Schwächling bezeichnet. Wenn ein Mann zu homosexuellen Männern Kontakt aufnimmt, wird er als unmännlich und als Schande begriffen, weil er – aus diesem Geschlechtsbegriff heraus – eine Frauenrolle übernommen hat, die sich mit der traditionellen Männerrolle nicht vereinbaren lässt. Auch freundschaftliche Beziehungen zu homosexuellen Männern werden nicht toleriert. Dementsprechend werden Beleidigungen der Mutter, Schwester oder Freundin sowie Andeutungen bezüglich der sexuellen Orientierung zu gereiztem, u. U. aggressivem Verhalten des Beleidigten sowie seiner Freunde führen. Ähnliches ist zu erwarten, wenn abfällige Äußerungen gegenüber der nationalen Herkunft, der Religion oder gegenüber dieser Männlichkeitsvorstellung gemacht würden. Diese Reaktionen sind umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, dass Migrantenjugendliche der dritten Generation oft weder ihre Herkunftsländer noch ihre Religion gut kennen und zudem vielfach

weder in der Lage noch willens sind, ein klassischer autoritärer Familienernährer zu sein. Sie werten solche kritischen Äußerungen in der Regel als persönlichen Angriff, dem gegenüber man „handeln“ müsse.

Gute Frauen und schlechte Männer

Wie bereits mehrfach angedeutet, sehen Eltern mit Zuwanderungsgeschichte in der Individualität kein besonders hervorzuhebendes Ideal. Sie betonen die Gemeinschaft „Familie“ und ordnen kollektive Interessen immer über individuelle Bedürfnisse, selbst haben sie sich stets an diesem Prinzip orientiert und damit häufig auf persönliche Ziele verzichtet. Im Laufe des Sozialisationsprozesses erfahren die Heranwachsenden mehrfach, wie sehr auch sie selbst von diesem Zusammenhalt profitieren. Eine Trennung von den Eltern kommt einem Bruch mit der türkischen Community gleich, was mit großen Risiken verbunden sein kann. Auf der einen Seite steht das Bedürfnis nach einer (ungewissen) individuellen Entwicklung; auf der anderen Seite steht das Kollektiv, stehen Solidarität und Loyalität, solange man den traditionellen Prinzipien treu bleibt. Bei der Wahl zwischen Freiheit (also: Ungewissheit und Individualität) und Sicherheit (also: Orientierung und Kollektivität) fühlen sich Jugendliche häufig überfordert und werden sich häufig – und aus ihrer subjektiven Sicht rational – für den vermeintlich sichereren Weg entscheiden.

Überforderungstendenzen, Orientierungslosigkeit und Desintegration – ausgelöst durch verschärfte „Individualisierungszwänge“ in der modernen Gesellschaft – sind in der sozialwissenschaftlichen Literatur gängige Beschreibungen der Konflikte, denen alle heute heranwachsenden Jugendlichen ausgesetzt sind. Individualisierung geht einher mit zunehmender Freiheit, aber auch abnehmender Sicherheit. Dabei wird betont, dass der Individualisierungsprozess für Jugendliche nur dann positive Züge hat, *„wenn diese Ablösung von Bindungen nicht in ein Vakuum mündet, sondern durch Anerkennungen als moderne Form der Integration ersetzt wird. Desintegration zeigt sich deshalb gerade in einem Anerkennungsvakuum; es ist ein Ausdruck emotionaler Desintegration, die verunsichernd wirken muss. Bleibt Anerkennung aus, kann leicht eine Entwicklung eintreten, die traditionelle Form der Integration durch Bindung wiederzubeleben“* (Heitmeyer et al., 1998, S. 59). Für türkische Jugendliche stellen die Bindungen zur türkischen Community einen bedeutsamen Orientierungspunkt dar, da die Chance, Anerkennung außerhalb dieses Kollektivs zu erfahren, ungewiss ist bzw. als unwahrscheinlich eingeschätzt wird. Es existieren also bei arabisch- und türkeistämmigen Kindern und Jugendlichen zwei parallel laufende Anerkennungsmodi: Einerseits ein mehrheitsgesellschaftlich gewünschtes Bild von Männlichkeit und Weiblichkeit, das Jugendlichen mit Migrationshintergrund insbesondere in der Schule vermittelt wird, andererseits die beschriebenen Geschlechtsbilder des Herkunftsmilieus. Dies stellt eine enorme Herausforderung für das einzelne Individuum dar, denn es handelt sich um zwei unterschiedliche Identitäten, zwei verschiedene kulturelle Codes mit zwei divergierenden Geschlechtsrollenbildern, also im wörtlichen und metaphorischen Sinne um zwei Sprachen, bei denen sich die Heranwachsenden als Sprecher und Übersetzer zugleich üben müssen. Diese erforderlichen komplexen Syntheseleistungen zwischen herkunftsbezogenen und aufnahmelandbezogenen Erwartungen werden um schichtspezifische Problemstellungen verstärkt. Die Art, in der Jungen und Mädchen die Möglichkeit erhalten bzw. erkennen, Anerkennung in Schule und Beruf zu erfahren, bestimmt entscheidend mit, inwieweit sie traditionelle Denk- und Handlungsmuster aufrecherhalten, verstärken oder sich den „deutschen“ Verhältnissen angleichen.

„Individualität ist kein besonders hervorzuhebendes Ideal.“

DER AUTOR

Professor Dr. Ahmet Toprak,
Professor für Erziehungswissenschaft an der Fachhochschule Dortmund, Fachbereich Angewandte Sozialwissenschaften

http://www.fh-dortmund.de/toprak/index.php

Literatur

El-Mafaalani, A. (2010). *Ohne Schulabschluss und Ausbildungsplatz in der Berufsschule*. Marburg: Tectum.

El-Mafaalani, A. & **Toprak**, A. (2010). Hausfrau oder Kauffrau? Beratungssituationen mit jungen Frauen türkischer Herkunft. *Sozialmagazin*, *35*, 10-16.

Grundmann, M., **Bitllingmayer**, U., **Dravenau**, D. & **Groh-Samberg**, O. (2008). Bildung als Privileg und Fluch – Zum Zusammenhang zwischen lebensweltlichen und institutionalisierten Bildungsprozessen. In R. Becker & W. Lauterbach (Hrsg.), *Bildung als Privileg. Erklärungen und Befunde zu den Ursachen der Bildungsungleichheit* (S. 47-74). Wiesbaden: VS-Verlag.

Heitmeyer, W. (2004). Gesellschaftliche Integration, Anomie und ethnische Konflikte. In: Heitmeyer, W. (Hrsg.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander?* (S. 629-653). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heitmeyer, W.; **Collmann**, B. & **Conrads**, J. (1998). *Gewalt. Schattenseiten der Individualisierung bei Jugendlichen aus unterschiedlichen Milieus*. Weinheim: VS-Verlag.

Juhasz, A. & **Mey**, A. (2009). Adoleszenz zwischen sozialem Aufstieg und sozialem Ausschluss. In V. King & H.-Ch. Koller (Hrsg.), *Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund* (S. 85-102). Wiesbaden: VS-Verlag.

Kagitcibasi, C. & **Sunar**, D. (1997). Familie und Sozialisation in der Türkei. In B. Nauck & U. Schönpflug (Hrsg.), *Familien in verschiedenen Kulturen* (S. 144-161). Stuttgart: Lucius & Lucius.

King, V. (2009). Aufstieg aus der bildungsfernen Familie? Anforderungen in Bildungskarrieren am Beispiel junger Männer mit Migrationshintergrund. In: A. Henschel, R. Krüger, Ch. Schmitt & W. Stange (Hrsg.). *Jugendhilfe und Schule – Handbuch für eine gelingende Kooperation* (S. 333-346). Wiesbaden: VS-Verlag.

Pfluger-Schindlbeck, I. (1989). *Achte die Älteren, liebe die Jüngeren. Sozialisation türkischer Kinder*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Toprak, A. (2006). *Jungen und Gewalt. Die Anwendung der konfrontativen Pädagogik in der Beratungssituation mit türkischen Jugendlichen*. Herbolzheim: Centaurus-Verlag.

Toprak, A & **El-Mafaalani**, A. (2009): Jugendgewalt und Islam in Deutschland. In St. Bundschuh, B. Jagusch & H. Mai (Hrsg.), *Facebook, Fun und Ramadan. Lebenswelten muslimischer Jugendlicher* (S. 52-55). Düsseldorf: IDA e. V.

Foto: Zubaida Yahya/iStock

TRÄUME UND ERNÜCHTERUNG

Einstieg in und Lösung von militanten Extremistengruppen

TORE BJØRGO

Menschen wenden sich aus den unterschiedlichsten politischen und nicht-politischen Gründen dem Terrorismus oder ähnlichen Formen des gewalttätigen Extremismus zu. Einer der Hauptgründe, sich vom gewalttätigen Extremismus wieder abzuwenden, liegt im wiederholten Scheitern, die erwarteten oder erhofften Ziele zu erreichen und der damit einhergehende Desillusionierung. Individuen, die sich dem Terrorismus zugewandt haben, haben den unterschiedlichsten sozialen Hintergrund und die unterschiedlichsten Wege der gewalttätigen Radikalisierung beschritten. Täterprofile eignen sich in diesem Falle nicht als Mittel zur Identifikation tatsächlicher oder potentieller Terroristen, da sie weder die Vielfalt noch den individuellen Wandel in der Hinwendung zum militanten Extremismus erfassen. Diese Studie möchte eine dynamischere Typologie der Aktivisten militanter Gruppen vorschlagen, die auf dynamischen Kontinua anstatt statischen Koordinaten basiert. Im Verlauf ihrer extremistischen Entwicklung können sich Personen, die zunächst eher einem Tätertypus entsprechen, hin zu einem anderen Typus mit anderen Eigenschaften entwickeln. Einheitliche Interventions- und Präventionsmaßnahmen kann es dementsprechend nicht geben. Die hier formulierte dynamische Tätertypologie berücksictigt die Diversität der Hintergründe und Motivationen unterschiedlicher Aktivistentypen und stellt damit ein wichtiges Hilfsmittel zur Entwicklung pass- und zielgenauerer Ausstiegsangebote und Präventionsstrategien gegen gewalttätige Radikalisierung dar.

Im Allgemeinen wenden sich Menschen dem Terrorismus oder vergleichbaren Formen des gewalttätigen Extremismus zu, um einen Traum zu verwirklichen oder aus dem Bedürfnis oder dem Verlangen heraus, etwas zu tun oder zu erreichen. Personen, die den gewalttätigen Jihad oder andere Arten terroristischer Aktivitäten verfolgen, entstammen verschiedensten sozialen Hintergründen und haben unterschiedliche Radikalisierungsprozesse durchlaufen. So wenig Terroristen ein einheitliches Persönlichkeitsprofil aufweisen [1, 3, 8, 10:810, 18], so wenig unterliegt ihr Radikalisierungsweg ein und derselben Ursache oder Motivation. Entsprechend resultieren aus diesem Befund häufig zwei negative Schlussfolgerungen:

1. Ein Profiling zur Identifikation möglicher Terroristen funktioniert nicht; und
2. der Versuch, Präventionsstrategien gegen die verschiedenen Radikalisierungsprozesse zu entwickeln, ist aussichtslos, da keine umfassenden, allgemeingültigen Maßnahmen formuliert werden können.

Aber selbst wenn es keine universelle Strategie geben mag, so lassen sich doch maßgeschneiderte Interventionsstrategien entwickeln. Auf diese Möglichkeit kommen wir später zurück.

Das Profiling per Ausschlussverfahren, um einzelne Personen aus größeren Bevölkerungsgruppen herauszufiltern, die für eine Gewaltradikalisierung anfällig oder schon im Terrorismus involviert sind, ist nur begrenzt nützlich. Zu häufig liefert es falsch-positive oder falsch-negative Resultate, d. h., einerseits Personen, die dem Stereotyp eines (potentiellen) Terroristen entsprechen, ohne aber ein solcher zu sein, andererseits tatsächliche Terroristen, die nicht als solche identifiziert werden, weil sie nicht dem Stereotyp des Terroristen entsprechen. Einen wesentlich vielversprechenderen Ansatz liefert stattdessen das Profiling nach Entwicklungsbahnen, Prozessen und Bezugsdimensionen[12:60, 13]. Das Verständnis dieser Prozesse und Entwicklungswege eröffnet unter Umständen neue Ansätze zur Identifikation möglicher Präventionsmaßnahmen zur Verhinderung von gewalttätigen Radikalisierungsprozessen und zur Ausstiegsförderung.

In mehreren Studien, die sich mit verschiedenen gewaltbereiten Gruppen befassen, konnten – zumindest bis zu einem gewissen Grad – eine begrenzte Anzahl von Persönlichkeitstypen der Anhänger solcher Gruppen identifiziert werden. Diese werden durch verschiedene Hintergrundfaktoren und Radikalisierungswege charakterisiert. Eine deutsche Studie von Helmut Willems [22, 23] benennt vier Haupttypen ausländerfeindlicher Gewalttäter: ‚rechtsgerichtete Aktivisten', ‚ethnozentrische Jugendliche', ‚kriminelle Jugendliche' und ‚Mitläufer'. Dieser Charakterisierung werden verschiedene Persönlichkeitsprofile zu Grunde gelegt, die die politisch/ideologische Motivation, die Gruppenzugehörigkeit, den sozioökonomischen Hintergrund, Bildung, Vorstrafen, und die Gewaltbereitschaft berücksichtigen. Eine Studie zu jihadistischen Terrorzellen in Europa von Petter Nesser [15 – 17] benennt vier Hauptkategorien in die Mitglieder dieser Zellen typischerweise fallen: den Macher, den Schützling, den Außenseiter und den Orientierungslosen. Jeder dieser Typen verfügt über einen unterschiedlichen sozio-ökonomischen Hintergrund und einen unterschiedlichen politischen oder ideologischen Bezug. Bemerkenswert ist dabei die Übereinstimmung beider Typologien, was die Beschreibung dreier der vier Aktivisten-Typen angeht, gleichwohl sich die politische und ideologische Orientierung beider Tätergruppen stark unterscheidet.

Problematisch an Typenlehren oder Profilen, die auf statischen Idealtypen basieren, ist jedoch, dass viele Aktivisten nicht in die vorgegebene Kategorisierung fallen, oder dazwischen anzusiedeln sind und so ununterscheidbar werden. Klassifikationen, die für eine Gruppe oder Bewegung gut geeignet sind, sind unter Umständen nicht anwendbar auf eine andere. Ein alternativer, dynamischerer Ansatz ist die Beschreibung von Anhängern extremistischer Gruppen entlang mehrerer Dimensionen oder Kontinua. Dimensionen oder Variablen wie Alter, Geschlecht, Altruismus/Egoismus können zwar enthalten sein, für den gegenwärtigen analytischen Ansatz werden aber die folgenden vier Dimensionen angesetzt (unten, Fig. 1).

Diese Dimensionen sollten als dynamische Kontinua anstatt als statische Merkmale oder Positionen betrachtet werden. Jede Person kann sich im Laufe ihrer extremistischen Karriere oder ihres Lebens von einem Pol des Kontinuums zum anderen bewegen. Wer zunächst apolitisch ist, kann hoch politisiert oder ideologisiert werden oder einen Wandel vom bloßen Sympathisanten zur hochrangigen Führungspersönlichkeit durchlaufen. In der Regel schließen sich Menschen extremistischen Gruppen nicht aus extremistischen Überzeugungen an, sondern aus anderen Gründen. Sie übernehmen die extremistische Überzeugung erst im Laufe der Gruppenzugehörigkeit. Genauso kann ein Mensch einen Wandel von einer zunächst sozial relativ marginalisierten Person zu einem gut integrierten und sozial angepassten Mitglied der Gesellschaft durchmachen – oder, bspw. durch Drogenmissbrauch, Kriminalität oder Gewaltextremismus, den umgekehrten Weg von der integrierten zur marginalisierten Person gehen. Darüber hinaus können auch zunächst gewalt- und erlebnisorientierte Extremisten mit zunehmendem Alter ruhiger werden oder sich auf Grund von dauerndem (Verfolgungs-)Druck erschöpfen.

Betrachtet man verschiedene extremistische oder terroristische Gruppen, so ist ihre Zusammensetzung meist sehr heterogen und ihre Mitglieder lassen sich zu jedem Zeitpunkt den unterschiedlichste Enden des Kontinuums zuordnen. Während einige Gruppen zu einem Großteil aus im jeweiligen Kontinuumsspektrum sozial gut integrierten und ideologisierten Führungspersonen bestehen, gilt für andere Gruppen, dass sich der Großteil der Anhängerschaft aus marginalisierten und apolitischen Personen zusammensetzt, die erst im Laufe der Zeit politisiert werden. Diese verschiedenen Mitgliedertypen übernehmen in der Regel auch unterschiedliche Aufgaben und komplementäre Rollen in der jeweiligen Gruppe [2:48-51]. Folglich gilt, dass die hier beschriebenen Typen, die zum Teil auf den Typologien von Willems [23] (verfeinert in Bjørgo [2]) und Nesser [17] aufbauen, nicht als statische Profile aufgefasst werden sollten, sondern als Positionen, auf die sich Personen während ihres (De)radikalisierungsprozesses in unterschiedlichem Ausmaß zubewegen, dabei jedoch durch individuelle Eigenschaften und Qualitäten stärker auf bestimmte Positionen festgelegt sein können als auf andere.

Aus der Erkenntnis, dass Terroristengruppen sich aus verschiedenen Personentypen zusammensetzen, die jeweils unterschiedliche Radikalisierungsprozesse durchlaufen, folgt nicht, dass die Entwicklung verschiedener Präventionsstrategien für die verschiedenen Type vergeblich wäre. Im Gegenteil, es ist notwendig, jeweils verschiedene Ansätze und Maßnahmen zu entwickeln, die dem spezifischen Typus oder der jeweiligen Dimension angemessen sind. Einige der Typen sind empfänglich für sozio-ökonomische Eingriffe, andere lassen sich durch psychosoziale Faktoren beeinflussen, während wiederum andere empfänglich für ideologische und politische Themen sind. Präventionsstrategien müssen sowohl auf den spezifischen Antrieb des jeweiligen Typus als auch auf die Eigenheiten der jeweiligen Gruppe maßgeschneidert sein. Die unterschiedlichen, oben beschriebenen Dimensionen können uns dabei helfen, eine Anzahl an Interventionsansätzen zu formulieren, die verschiedene Typen (potentieller) Aktivisten veranlassen, ihren Radikalisierungsprozess abzubrechen oder sich aus der militanten Gruppe, der sie angehören, zu lösen. Dabei dürften diese unterschiedlichen Präventions- oder Interventionsstrategieen aufgrund jeweils unterschiedlicher Bedürfnisse und Anfälligkeiten unterschiedliche Effekte auf verschiedene Aktivisten haben, weswegendie Typen und Profile, die hier beschreiben werden, nicht als Instrument zur Identifikation potenzieller Terroristen aufgefasst werden dürfen. Vielmehr können sie als

Figur 1: Dimensionen der Radikalisierung von Tätern

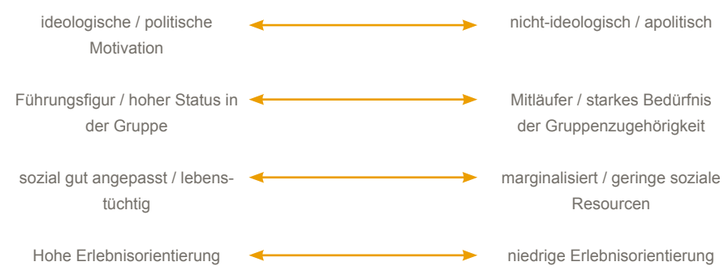


Foto: Buschbom

Hilfsmittel für die Entwicklung spezifischerer und zielgenauerer Strategien zur Ausstiegsförderung und zur Prävention von Gewaltradikalisierung dienen, die unterschiedliche Typen von gewalttätigen Aktivisten berücksichtigen. Die folgenden Profile sind als Idealtypen anzusehen, nicht als statische Positionen, da die Typologie auf Dimensionen basiert, die dynamische Kontinua repräsentieren. Einzelne Personen können sich im Laufe ihrer extremistischen Karriere von einem Typ zu einem anderen Typus mit anderen Eigenschaften wandeln.

Ideologische Aktivisten

Ein bestimmter Typus von Radikalisierungsprozess charakterisiert ideologische Aktivisten, die führende Rollen in terroristischen Zellen einnehmen. Dabei handelt es sich oft um charismatische Personen mit idealistischen Motiven und einem starken Gerechtigkeitssinn, die auf das Leiden anderer Menschen _ Mit-Muslimen oder andere, lokale oder globale, Identifikations- oder Bezugsgruppen _ reagieren. Ein intellektueller Prozess in dem die Notwendigkeit aktiv zu werden langsam zur politischen oder religiösen Pflicht wird, führt zur Hinkehr zum Jihadismus oder anderen Spielarten politischer Gewalt [17]. Solche altruistischen Personen sind oftmals lebenstüchtig, gebildet, gut integriert und gelten in manchen Fällen sogar als Vorbilder innerhalb ihrer Community [21].

Eine besondere Gruppe innerhalb dieser Kategorie bilden die erfahrenen Veteranen des Jihad, die an bewaffneten Kämpfen innerhalb der jihadistischen Kriegsschauplätze (bspw. Afghanistan, Irak, Tschetschenien, Kashmir und Bosnien) beteiligt waren und die neben einem gewissen Heldenimage auch Kampferfahrung haben. Sie fungieren auch als Verbindungsglieder der weltweiten jihadistischen Bewegung. Eine weitere, jüngere Untergruppe lässt sich als Schützlinge der Anführer [17] beschreiben. Sie tendieren dazu, den Jihadismus aus einer Kombination aus Loyalität zum jeweiligen Anführer und aus politischem Aktivismus anzunehmen. Obwohl häufig intelligent, begabt und sozial gut angepasst sind sie doch mitunter leicht zu beeinflussen und von den Älteren, zu denen sie aufschauen, manipulierbar. Diejenigen, die besonders politisch und ideologisch motiviert sind, könnten dann desillusioniert werden, wenn sie feststellen, dass die Gruppe oder der Kampf die eigenen Ziele nicht befördert oder die Lage derjenigen, für die sie zu kämpfen meinen, nicht verbessert. So könnte es beispielsweise auch diejenigen, die für die muslimische Sache kämpfen wollten, verunsichern, dass al-Qaida nach einigen Quellen [11, 14] achtmal mehr Muslime getötet hat als westliche Nicht-Muslime. Das Gleiche gilt für Widersprüche zwischen gewaltsamen Mitteln und politischen Zwecken, für Aktivitäten, die den eigenen Überzeugungen zuwiderlaufen oder anderen Formen kognitiver Dissonanzen. Obwohl schwer zu überzeugen, lässt sich diese Gruppe unter solchen Umständen möglicherweise ideologisch herausfordern.

Davon abgesehen sind diejenigen, für die Führungsstatus eine hohe Bedeutung hat besonders sensibel bezüglich Satus- und Vertrauensverlust innerhalb der Gruppe. In Situationen, die mit Statusverlust verbunden sind, , ist die Möglichkeit des Ausstiegs unter Umständen attraktiver als zuvor, als der Status noch intakt war und sie in angesehener Position waren. Manchmal lässt sich dieser Verlust an Status und Vertrauen innerhalb der Gruppe bzw. dem Milieu durch entsprechende Eingriffe auch befördern (bspw. durch die Veröffentlichung diskreditierender Informationen über die betreffende Person). Die Kombination aus politischer Enttäuschung und Status- oder Führungsverlust erhöht die Wahrscheinlichkeit eines Ausstiegs aus der Gruppe und einer anschließenden Deradikalisierung auf ideologischer Ebene (was häufig ein gradueller Prozess ist). Bei Personen, die über einen langen Zeitraum einen hohen persönlichen Einsatz erbracht haben und eine entsprechende Tendenz zu Erschöpfung und Burn-out aufweisen, kann dies noch stärker zutreffen. Insbesondere, wenn sie unter hohem Druck und in beständiger Gefahr leben.

Der Ausstieg von Führungsfiguren sendet zusätzlich ein starkes Warnsignal an Jüngere, entsprechenden Gruppen beizutreten, und kann für andere Unzufriedene in der Gruppe den Weg ebnen, den Ausstieg ebenso zu wagen. Eine Führungsfigur oder ein Wortführer der Radikalisierung kann aufgrund ihrer besonderen Glaubwürdigkeit und Erfahrung ebenso zum wichtigen Wegbereiter des Ausstiegs oder der Deradikalisierung werden. Einige prominente Beispiele hierfür gibt es für pro-jihadistische Gruppen, für Neonazi-Kreise und andere radikale, gewaltbereite Gruppierungen. So spielen Aussteiger gelegentlich eine wichtige Rolle bei der Gründung, der Führung und in der Außendarstellung entsprechender Ausstiegs- oder Deradikalisierungsprogramme (z.B. das Exit Programm für Neonazis in Schweden und Deutschland, das Programm zur Wiedereingliederung von ehemaligen Terroristen der Jema'a Islamiya in Indonesien und die Quilliam Foundation für ehemals militante Islamisten in Großbritannien [7]9.

Orientierungslose und Mitläufer

Für manche Jugendliche ist die Erfahrung der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und die Akzeptanz durch Gleichaltrige oder Anführer so bedeutsam, dass bestimmte andere Aspekte unter Umständen vernachlässigt werden. Welcher Gruppe sie sich dabei anschließen und welche Ziele verfolgt werden ist dabei häufig zufällig und situationsabhängig. Teil einer militanten Gruppe zu sein, ist stark identitätsstiftend. Solche Jugendliche sind auf der Suche nach Freunden, Kameradschaft, Schutz und der Erfüllung einer Reihe sozialer Bedürfnisse [21:86-7, 23 , 2:201-7]. Ideologie spielt – zumindest anfangs – keine große Rolle für diese orientierungslosen Jugendlichen. Auch besonders extremistische Auffassungen oder ausgeprägte politische Ansichten sind in dieser Phase eher selten. Typischerweise ist auch ihr Hintergrund nicht durch sozio-ökonomische Probleme, Arbeitslosigkeit oder Schulabbruch geprägt. Nicht ungewöhnlich sind dagegen Erfahrungen wie Einsamkeit oder Mobbingopfer geworden zu sein (2:203-4, 6:107-9, 4:56-57). Was die in Frage stehenden Gruppen so attraktiv für diese Jugendlichen macht, ist vor allem in ihrer Suche nach Gemeinschaft und Gruppensolidarität begründet. Entscheidend für die Gewaltbereitschaft sind gruppendynamische Aspekte (Konformität, Geltungsbedürfnis), Gewaltbereitschaft, Feindbilder und Hass bringen diese Jugendlichen zumeist nicht ursprünglich mit. Ausgeprägt ist hingegen oft die Bereitschaft, Gewaltakte auszuführen, wenn es um Ansehen innerhalb der Gruppe geht oder darum, andere nicht im Stich zu lassen [23:173]. Diese Jugendlichen sind in der Regel nicht Antriebskräfte einer extremistischen oder gewalttätigen Radikalisierung, sondern sie sind per Definition Unterstützer und Anhänger.

Eine besondere (Unter)Gruppe innerhalb der Orientierungslosen stellen Konvertiten dar. Dies können sowohl Islamkonvertiten sein, die jihadistischen Zellen beitreten, Nicht-Weiße, die sich militanten Neonazi-Guppen anschließen, oder Angehörige einer ethno-nationalen Mehrheit, die sich Gruppen zuwenden, die für die Rechte oder die Loslösung einer ethno-nationalen Minderheit kämpfen. Da diese Personen zunächst nicht dazu gehören, haben sie das starke Bedürfnis, sich als vollwertiges und vertrauenswürdiges Gruppenmitglied zu beweisen, beispielsweise durch besonders starke ideologische Ansichten oder Gewaltbereitschaft. Auf diese Art können sie sich, zumindest auf ostentativer Ebene, als besonders extreme Mitglieder der Gruppe beweisen. Manche dieser Personen entstammen marginalisierten Verhältnissen und engagieren sich um ihrer selbst Willen (siehe unten), andere können lebenstüchtig und altruistisch sein.

Personen mit relativ geringer ideologischer und politischer Motivation sind leichter zum Ausstieg zu bewegen, wobei ideologische Debatten dabei nicht notwendigerweise ihrem Hauptaugenmerk entsprechen.Wo Kameradschaft und Gruppenzugehörigkeit besonders wichtig sind, ist die Anfälligkeit für Enttäuschungen besonders hoch, wenn Freunde, Gruppen oder Führungsfiguren den hohen Erwartungen an Freundschaft, Loyalität und Führung nicht gerecht werden. Aussteiger aus militanten Neo-Nazigruppen berichten, wie Führungskader versuchten, sie mithife von Druck oder der Aussicht auf Belohnung dahingehend manipulierten, Gewalttaten zu begehen, zu denen die Anführer selber nicht bereit waren [2:217-218]. Aktivisten, die freiwillig gegen die amerikanischen Invasionstruppen im Irak und in Afghanistan in den Jihad zogen, erzählten, wie lokale Führungsfiguren versuchten, sie zu Selbstmordattentaten zu überreden – was überhaupt nicht ihrer Motivation entsprach, in den Irak oder nach Afghanistan zu ziehen. Überläufer der kolumbianischen FARC-Guerilla und anderer militanter Organisationen brachen aus Enttäuschung über die Doppelmoral der Führungskader, die von ihren Fußsoldaten einen asketischen Lebensstil einforderten, aber für sich selber gehobene Verhältnissen vorzogen [20:160], mit der Gruppe.

Wer hohe Erwartungen bezüglich Freundschaft, Loyalität und Kameradschaft hat, ist einem höheren Enttäuschungsrisiko ausgesetzt, wenn das Leben innerhalb militanter Gruppen von Paranoia, Misstrauen, Hinterhältigkeit und Verrat geprägt ist. Äußerer Druck und die Angst vor Unterwanderung generieren starke Verfolgungsängste innerhalb der Gruppe die häufig dazu führen, dass sich die Gruppenmitglieder gegenseitig der Spitzelei oderdes Verrats zeihen. Auch die Verbreitung von Gerüchten oder Skandalgeschichten über Gruppenmitglieder ist in manchen Gruppen – besonders in einigen der von mir untersuchten Neo-Nazi-Gruppen – gängige Praxis [2:217-219; siehe auch 20:160].

Ein gutes Beispiel liefert auch der Fall des britischen Islamisten Maajid Nawaz, der bei seiner Einreise nach Ägypten verhaftet wurde und jahrelang in ägyptischen Gefängnissen vor sich hin rottete. Keiner seiner islamistischen Freunde versuchte, ihm zu helfen oder ihn auch nur zu kontaktieren – er wurde stattdessen seinem eigenen Schicksal überlassen. Die einzigen, die sich für ihn einsetzten und versuchten, seine Freilassung zu erwirken waren – Überraschung – von Amnesty International. Als er schließlich freigelassen wurde, stieg er aus der islamistischen Bewegung aus und wurde Mitgründer der Quilliam Foundation, einem britischen Think Tank, dessen Arbeit gegen die Radikalisierung zur Gewalt gerichtet ist.

Für diejenigen, deren Hauptmotivation sich aus einem Zugehörigkeitsbedürfnis speist, kann die Bindung an die radikalisierte Gruppe oder Zelle durch alternative Gruppen oder neue ‚signifikante andere' ersetzt werden. Auch Loyalitätskonflikte sowie neue Verpflichtungen und die Verschiebung von Prioritäten, wie sie sich bspw. aus der Hinwendung zu einem neuen Lebenspartner oder der Geburt von Kindern (mit den einhergehenden elterlichen Verpflichtungen) ergeben, können zu einer Abkehr von der Gruppe führen. Interessanterweise versuchten sowohl – jeweils auf unterschiedliche, kulturspezifische Weise – das Exit-Projekt, das den Ausstieg aus rechtsextremistischen Gruppen erleichtern soll, als auch das saudische Wiedereingliederungsprogramm für Jihadisten, Familien und zukünfige Lebenspartner zu involvieren, um ehemalige Aktivisten zu resozialisieren. Das saudische Programm half sogar bei der Anbahnung und Finanzierung von Hochzeiten [9:217]. Auch das Exit-Programm war sich der reintegrierenden Effekte bewusst, die Partnerschaften außerhalb der militanten Szene mit sich bringen. Im komplizierten skandinavischen Kontext bleibt das Engagement darauf beschränkt, Klienten beim Einstieg in Gruppen und Aktivitäten des sozialen Mainstreams zu helfen, in denen die Chance besteht, Personen des anderen Geschlechts zu begegnen [2:222, 5:140].

Sozial frustrierte Jugendliche

Sozial frustrierte Jugendliche hingegen beschreiten einen anderen Weg der Radikalisierung hin zu Militanz und Terrorismus. Gewöhnlich haben sie persönliche (reale oder eingebildete) Erfahrungen mit Diskriminierung, Chancenungleichheit und das Gefühl, keine Aussicht auf eine gute Zukunft zu haben [23, 2:49-50, 330-332]. Diese Jugendlichen weisen nur ein begrenztes Maß an Bildung oder anderem sozialen Kapital auf und leiden unter Arbeitslosigkeit und anderen wirtschaftlichen Problemen. Gewöhnlich haben sie (zumindest am Anfang) keine klaren extremistischen Vorstellungen und keine gefestigte Ideologie. Gewalt gegen Gegner gründet sich weniger auf Ideologie oder politische Strategie als auf ein diffuses Gefühl der Wut. Im extremsten Fall dieses Spektrums handelt es sich um kriminelle und marginalisierte Personen aus negativen sozialen Hintergründen mit einem vergleichbaren Lebenslauf und langem Vorstrafenregister. Tendenziell handelt es sich dabei um arbeitslose Schulabbrecher. Der familiäre Hintergrund ist besonders problematisch: zerrüttete Familienverhältnisse, drogensüchtige Eltern, Gewalt als familiäres Erziehungs- und Kommunikationsmittel, Familien, die Kriegsopfer in ihren Reihen beklagen oder andere traumatische Erfahrungen gemacht haben. Diese Jugendlichen sind erlebnisorientiert, aggressiv und hochgradig gewaltbereit. Gewalt ist dabei aber jedoch kein Mittel im politischen Kampf, sondern ein alltägliches Instrument der Konfliktlösung [23]. Dieser Typus ist kein idealistischer Aktivist, sondern greift zur Bewältigung persönlicher Probleme zum gewalttätigen Aktivismus [17:93-4]. Dieses Rekrutierungs- und Radikalisierungsmuster im Jihadismus wurde auch als eine Form der persönlichen Erlösung oder Errettung, des „Selbstheilens“ oder der Umwandlung beschrieben. Trotz ihres problematischen Hintergrunds und ihres Mangels an Disziplin können solche Personen Aktivposten der Gruppe sein. Und zwar nicht nur auf Grund ihrer Gewaltbereitschaft und -erfahrung, sondern auch aufgrund weiterer krimineller Kompetenzen, die unter Umständen für die Finanzierung der Gruppe von Nutzen sein können.

Diese Personen schließen sich terroristischen oder andern militanten Gruppen oft an, weil sie von Gewalttätigkeit, Militanz und Aufregung angezogen werden. Sie lassen sich anziehen von der phantastischen Vorstellung von Abenteuer und Heldentum im militanten Kampf, die als ultimative Erfüllung des maskulinen Ideals, ein echter Mann zu sein, gilt. Die Realität kann allerdings enttäuschend sein. Das Leben als Terrorist, das ewige und ereignislose Warten auf Action, kann höchst langweilig sein. Andererseits gibt es oft mehr Action, als ihnen lieb ist. So anspruchsvoll es sein kann, der Jäger zu sein, so ist es doch ungleich aufreibender und beschwerlicher, der von Polizei, Armee und Geheimdiensten Gejagte zu sein. Auch die Realität andere Menschen tatsächlich zu töten oder zu verletzen, kann schockierend sein. Die Schreie, der Schmerz und das Leid der Opfer, die häufig unschuldige Zivilisten sind, könnenSchuldgefühle verursachen und der Tod oder das Leiden verwundeter Kameraden sind überhaupt nicht so heldenhaft wie gedacht.

Sozio-ökonomische Maßnahmen können hinsichtlich derer, die von Diskriminierung, Arbeitslosigkeit und verschiedenen anderen Formen sozialer, ökonomischer oder kultureller Marginalisierung bedroht sind, eine präventive Funktion übernehmen. Dies mag für einen Teil Terrorismusanhänger in Europa zutreffen, aber wohl kaum für die Mehrheit. Einige Maßnahmen sollten auf die Gesamtbevölkerung oder Minoritäten innerhalb der Bevölkerung (Immigranten) gerichtet sein, um die allgemeine Integration in die Gesellschaft (primäre Prävention) zu fördern; andere Eingriffe sollten auf Risikogruppen gerichtet sein, wie bspw. Jugendliche aus armen muslimischen Schichten aus innerstädtischen Gebieten (sekundäre Prävention); und einige soziale Maßnahmen sollten sich speziell an junge Menschen richten, die bereits in extremistischen Gruppen involviert sind, beispielsweise Jobtrainings, die soziale Interaktion mit positive Vorbildern beinhalten und die Perspektive auf eine positivere Zukunft eröffnen (tertiäre Prävention).

Abschließende Bemerkungen

Der Einstiegsprozess in militante Extremistengruppen steht in wichtigem Zusammenhang mit dem Ausstiegsprozess. Einer der Hauptfaktoren für den Ausstieg kann die Enttäuschung über das sein, was zunächst die Attraktion der Gruppe oder der Bewegung ausgemacht hat – bspw. politische Ziele, die Suche nach Freundschaft oder ein Gefühl der Zugehörigkeit und des Gebrauchtwerdens. Der Ausstieg ist aber alles andere als eine einfache Umkehrung des Einstiegsprozesses in den militanten Extremismus. Aktivisten neigen im Verlauf ihrer extremistischen Karriere sowohl zu einem Werte- und Motivationswandel als auch zu einem Wechsel der Rolle und Position innerhalb der militanten Gruppe. Was den Einstieg in die Militanz begründet, muss nicht identisch sein mit dem , was den Verbleib in der Gruppe motiviert. Dennoch gilt, dass ein besseres Verständnis der Prozesse, die zur Desillusionierung der verschiedenen Aktivistentypen beitragen, Möglichkeiten eröffnen, diese Prozesse zu verstärken. Ebenso kann das bessere Verständnis eine höhere Ausstiegsrate aus extremistischen Gruppen und Aktivitäten bewirken.

DER AUTOR

Professor Dr. Tore Bjørgo,
Professor für Polizeiwissenschaft an der Politihøgskolen, Oslo

http://www.phs.no/en/Researchers/tore-bjorgo/

Referenzen

1. **Alonso**, R.,& et al. (12 co-authors) (2008). Radicalisation processes leading to acts of terrorism: A concise report prepared by the European Commission’s Expert Group on Violent Radicalisation. Brussels: Submitted to the European Commission on 15 May 2008.

2. **Bjørgo**, T. (1997). Racist and right-wing violence in Scandinavia: Patterns, perpetrators and responses. Oslo: Tano-Aschehoug.

3. **Bjørgo**, T. (Ed.). (2005). Root causes of terrorism: Myths, realities and paths forward. London: Routledge.

4. **Bjørgo**, T. (2005b). Conflict processes between youth groups in a Norwegian City: Polarization and Revenge. European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice, Vol. 13/1, 2005.

5. **Bjørgo**, T., **van Donselaar**, J., & **Grunenberg**, S. (2008). Exit from right-wing extremist groups: Lessons from disengagement programmes in Norway, Sweden and Germany. In: Bjørgo & Horgan (2008)

6. **Bjørgo**, T., **Carlsson**, Y., & **Haaland**, T. (2001). Generalisert hat—polariserte fellesskap: Omkonflikter mellom ungdomsmiljøer i en norsk by. Oslo: NIBRs Pluss-serie, 4/2001.

7. **Bjørgo**, T., & **Horgan**, J. (Eds.). (2009). Leaving terrorism behind: Individual and collective disengagement. London: Routledge.

8. **Bokhari**, L., **Hegghammer**, T., **Lia**, B., **Nesser**, P., & **Tønnesen**, T. H. (2006). Paths to global jihad: Radicalization and recruitment to terror networks. Oslo: Proceedings from a FFI Seminar.

9. **Boucek**, C. (2008). Extremist re-education and rehabilitation in Saudi Arabia. In: Bjørgo & Horgan 2008.

10. **Dalgaard-Nielsen**, A. (2010). Violent radicalization in Europe: What we know and what we do not know. Studies in Conflict & Terrorism, 33(9), 797–814.

11. **Helfstein**, S., **Abdullah**, N., & **al-Obaidi**, M. (2009). Deadly vanguards: A study of al-Qa’ida’s violence against muslims. West Point: Combating Terrorism Center, December 2009.

12. **Horgan**, J. (2005). The psychology of terrorism. London: Routledge.

13. **Horgan**, J. (2008). From profiles to pathways: The road to recruitment. Peace and Security, 11 May, 2007. http://www.america.gov/st/peacesec-english/2008/April/20080522173120SrenoD0.3425867.html

14. **LaFree**, G. (2011). Using open source data to counter common myths about terrorism. In: Forst, B., Greene, J. and Lynch, J. (eds.). Criminologists on Terrorism and Homeland Security. Cambridge University Press.

15. **Nesser**, P. (2006). Profiles of Jihadist Terrorists in Europe. In: B. Cheryl (Ed.), A future for the young, options for helping Middle Eastern youth escape the trap of radicalization (pp. 31–49). Washington: RAND.

16. **Nesser**, P. (2006). Jihadism in Europe after the Invasion of Iraq: Tracing Motivational Influences from the Iraq War on Jihadist Terrorism in Western Europe. Studies in Conflict and Terrorism, 29(323– 341), 2006.

17. **Nesser**, P. (2010). Joining Jihadi terrorist cells in Europe: Exploring motivational aspects of recruitment and radicalisation. In: M. Ranstorp (Ed.), Understanding violent radicalisation: Terrorist and Jihadist movements in Europe (pp. 88–114). London: Routledge.

18. **Ranstorp**, M. (Ed.). (2010). Understanding violent radicalisation: Terrorist and Jihadist movements in Europe. London: Routledge.

19. **Report** of the Official Account of the Bombings in London on 7th July 2005, to the House of Commons, to be printed 11 May 2006 (London: Stationary Office).

20. **Ribetti**, M. (2008). Disengagement and beyond: A case study of demobilisation in Colombia. In: Bjørgo & Horgan 2008.

21. **Slootman**, M., & **Tillie**, J. (2006). Processes of radicalisation. Why some Amsterdam Muslims become radicals. Amsterdam: Institute for Migrations and Ethnic Studies, University of Amsterdam.

22. **Willems**, H., **Eckert**, R., **Würtz**, S., & **Steinmetz**, L. (1993). Fremdenfeindliche Gewalt: Einstellungen, Täter, Konflikteskalation. Opladen: Leske+Budrich.

23. **Willems**, H. (1995). Development, patterns and causes of violence against foreigners in Germany: Social and biographical characteristics of perpetrators and the

Illustration: Illustration Gruppe SW / Fotolia

VERANTWORTUNG ÜBERNEHMEN – ELTERN STÄRKEN: ARBEIT MIT RECHTS-EXTREM ORIENTIERTEN ELTERN

Ein erster Erfahrungsbericht

Franzsika Kreller

Seit Beginn des Jahres gibt es, zusätzlich zu der umfangreichen Maßnahmelandschaft für alarmierte Eltern, deren Kinder in die rechte Szene abzurutschen drohen, ein neues, von Violence Prevention Network betriebenes Projekt, das direkt mit der Zielgruppe rechtsextrem orientierter Mütter und Väter arbeitet. Das Team von „Verantwortung übernehmen – Eltern stärken: Arbeit mit rechtsextrem orientierten Eltern“ (kurz: RexEl) sucht den konstruktiven Dialog mit genannter Klientel und stellt sich der Aufgabe, Distanzierungsprozesse auszulösen. Es richtet sich demnach an Mütter und Väter mit vorurteilsmotivierten und menschenfeindlichen Einstellungsmustern, aber auch an Eltern, die in rechtsextremen Milieus aktiv sind. Ein weiteres Hauptanliegen ist dabei, die Wissensgenerierung über die definierte Zielgruppe sowie Kenntnisse darüber zu gewinnen, welche Zugangswege sich idealerweise eruieren lassen.

Die aufsuchende Arbeit wird über eine anlassbezogene Beratung eingeleitet. Je nach Bedarf erfolgt der Zugang in Zusammenarbeit mit Trägern der Kinder-, Jugend- und Familienhilfe, zum Beispiel über Maßnahmen im Rahmen des Kinder- und Jugendhilfegesetzes. Flankierend werden zudem auch Frauenhäuser, Schwangerschaftsberatungen, Hebammen oder Bewährungshilfen angesprochen. Der Angebotsradius erstreckt sich auch auf Kindergärten, Schulen und Jugendfreizeitstätten, in denen Kinder und Jugendliche mit rechtsextrem orientierten Eltern vermutet werden. Die Projektarbeit soll dabei keineswegs nur auf kommunaler Ebene ausgeführt werden. Ziel ist es, auch in Justizvollzugsanstalten tätig zu werden. Die vielfältigen Zugangswege hatten zunächst ein logistisches Problem für die Teammitglieder dargestellt. Mit Hilfe einer ausführlichen Recherche von unter anderem:

- *aktuell veröffentlichten Verfassungsschutzberichten*
- *Jahresberichten „Politisch motivierte Kriminalität“ der Landeskriminalämter*
- *Wahlergebnissen*
- *Einwohnerstrukturen*
- *Internetforen und andere Medien*

waren regionale Schwerpunkte in den neuen Bundesländern ausgemacht worden. Auf dieser Grundlage startete das Projekt in Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen und Sachsen-Anhalt.

„Rechte Eltern? Das Problem haben wir hier nicht!“

Die Akquise von möglichen Kooperationspartnern deckte allerdings einige Stolpersteine für den Projektverlauf auf. So ließ sich bereits bei der Kontaktaufnahme feststellen, dass der ursprüngliche Projekttitel „Arbeit mit rechtsextrem geprägten Eltern“ für Irritationen sorgte. Das Fachpersonal sah sich vereinzelt mit dem Label konfrontiert, Probleme mit der Zielgruppe zu haben. Andere wiederum hatten keinen Grund bzw. keinen konkreten Anlass für Interventionen. Die zeitintensive Implementierungsphase hatte zur Folge, dass neue Zugangswege erschlossen wurden. Das Bundesland Brandenburg wurde als weiterer Arbeitsschwerpunkt in die Recherchetätigkeiten mit einbezogen. Zudem erhielten nun auch Wohlfahrtsverbände, Jugendclubs und lokale Aktionspläne Informationen über das Projekt. Parallel dazu konnte ein neuer Flyer erstellt werden. Auch der Projektname wurde überarbeitet. „Verantwortung übernehmen – Eltern stärken: Arbeit mit rechtsextrem orientierten Eltern“ soll dem „Schreckgespenst“ Rechtsextremismus die Schärfe nehmen und die Elternarbeit zentralisieren. Zudem muss ersichtlich werden, dass es sich vorrangig um Mütter und Väter handelt, die dem Bereich der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit zuzuordnen sind bzw. gewisse Affinitäten zu diesem aufweisen.

Der träge Rücklauf machte es sichtbar: Solch ein Projekt braucht Zeit. Zeit, mit den Kooperationspartnern persönlich ins Gespräch zu kommen. Zeit, ein Problembewusstsein zu entwickeln und Handlungsbedarf anzumelden. Dies führte unweigerlich zu einer Verlagerung des Angebotsschwerpunktes bzw. auch zu einer Erweiterung der Zielgruppe. Der Arbeitsfokus richtete sich nun auch auf die angesprochenen Fachkräfte, die sich im berufsbedingten Umgang mit den betroffenen Eltern befinden. Die zaghaften Problemschilderungen des Fachpersonals riefen Sensibilisierungstrainings und intensive Coachingprozesse für die MitarbeiterInnen auf den Plan. Es wurde zum Teil deutlich, dass es schlichtweg Nachholbedarf bezüglich der Themen „Moderner Rechtsextremismus“ oder „Pädagogische Haltung“ gab. Es wurden zudem anlassbezogene Fallberatungen gewünscht mit der Frage nach Möglichkeiten der Intervention.

Dies bildet die Basis für eine vertrauensvolle Arbeit zusammen mit dem Fachpersonal. Außerdem können sich darauf aufbauend, Wege für die Elternarbeit selbst ebnen. Je nach Fall und Situation kann das im Tandem, zusammen mit der Ansprechperson des Fachdienstes, oder allein durch die TrainerInnen von RexEl erfolgen. Zudem ist das Projekt um stetige Vernetzung bemüht. Um möglichen Konkurrenzsituationen aus dem Weg zu gehen, wird den Trägern vor Ort das Projektvorhaben vorgestellt. Es wird abgestimmt, was bereits im Umgang mit rechtsextrem orientierten Müttern und Vätern getan wird bzw. was das Team von RexEl zukünftig übernehmen kann. Dazu finden in regelmäßigem Abstand Konzeptwerkstätten statt, zum einen um sich über Inhalte und Umsetzung von RexEl abzustimmen, aber auch um von der jeweiligen Expertise des Anderen zu profitieren.

Die thematischen Module: Wer braucht was?

Konzeptionell lässt sich anhand der Abbildung absehen, welche Inhalte bei der Zielgruppenarbeit transportiert werden. Das Angebot umfasst die praktische Beratung des Fachpersonals während des Betreuungsprozesses von Müttern und Vätern und die Entwicklung von tragfähigen Unterstützungsmodellen. Dabei werden anhand von Fallbeispielen, Methoden erarbeitet, um eine lösungsorientierte pädagogische Haltung zu entwickeln. Je nach Bedarf können auch ganz grundsätzliche Fragen zum Thema „Moderner Rechtsextremismus“ beantwortet werden. Welche Erscheinungsformen gibt es? Welche Einflüsse haben extremistische Szenen in der Region? Wie sehen die Rechtsgrundlagen diesbezüglich aus? Das RexEl-Team bemüht sich um eine umfassende Darstellung, damit sich das Fachpersonal auch nachhaltig zu diesem Themenblock gestärkt fühlt. Zudem können auch spezifische Frage- und Gesprächstechniken vorgestellt und erprobt werden. Dies bewährt sich vor allem für Fachkräfte, die bei rechtsaffinen Eltern Zweifel hinsichtlich ihrer Ideologie auslösen wollen. Gerade im persönlichen Gespräch können so aktiv Widersprüche im Meinungsbild aufgezeigt werden, die nicht selten zum Stein des Anstoßes für Distanzierungsprozesse werden. Die pädagogische Diagnostik, als weiteres thematisches Modul, gibt unter anderem Aufschluss darüber, welches Setting sich für die gezielte Elternarbeit als hilfreich erweisen könnte. So muss im Vorfeld geklärt werden, ob und in welchem Umfang ein Einzel- oder Gruppentraining sinnvoll ist. Soll die Elternarbeit durch die RexEl-TrainerInnen oder zusammen im Tandem mit einer Fachkraft erfolgen? Welche geschlechtsspezifischen Aspekte müssen in der Arbeit mit Müttern und Vätern beachtet werden? Dies sind zum Teil Überlegungen, die sich auf Grundlage einer konkreten Fallbeschreibung und –analyse ergeben können. Wenn ein hinreichender „Vorfall“ Handlungsbedarf verlangt, wird gemeinsam mit dem Kooperationspartner ein Interventionsplan erarbeitet, der notwendige Schritte zum weiteren Umgang mit den betroffenen Elternteilen aufzeigt. Wenn möglich, werden auch die lokalen Netzwerkpartner in die Planung involviert. Dies geschieht nicht zuletzt auch im Sinne einer Nachhaltigkeit für die Arbeit mit rechtsaffinen Eltern.

Abbildung: Thematische Module für die Zielgruppenarbeit

	Direkte Zielgruppe	Indirekte Zielgruppe
Wer ?	Rechtsextrem orientierte Eltern bzw. Mütter und Väter mit vorurteilsmotivierten und fremdenfeindlichen Einstellungen	Fachpersonal, das sich im berufsbedingten Umgang mit den betroffenen Eltern befindet
Thematische Module	Vision und Zielentwicklung	Moderner Rechtsextremismus
	Rollenverständnis als Mutter / Vater	Pädagogische Haltung
	Ausgrenzung vs. Toleranz	Frage- und Gesprächstechniken
	Biographiearbeit	Fallbeschreibung und Analyse
	Lebens- und Beziehungsgestaltung	Pädagogische Diagnostik
	Eigene Weltanschauung vs. Kindesentwicklung	Netzwerkaufbau

Die direkte Arbeit mit rechtsextrem orientierten Müttern und Vätern beinhaltet sechs thematische Module (Abb.), die ihre Anwendung in Einzel- oder Gruppentrainings finden. Nicht außer Acht gelassen wird dabei natürlich das Thema der Mutterschaft bzw. Vaterschaft. Die Frauen und Männer, die ein Training besuchen, werden motiviert, die Wirkung ihrer Einstellungsmuster auf die Kindesentwicklung und das Familienleben zu hinterfragen. Der Fokus liegt hier nicht vordergründig auf Veränderungen der extremen Ideologie, sondern auf der Aktivierung einer verantwortungsvollen Elternrolle. Die Ideologisierung wird parallel dazu thematisiert und reflektiert. Die einleitende Frage nach dem persönlichen Ziel der TeilnehmerInnen bzw. deren Motivation, dieses zu erreichen, soll zugleich auch als roter Faden für das Training dienen. Alle weiteren Module werden so strukturiert und thematisch aufgearbeitet, dass die individuellen Visionen nicht in Vergessenheit geraten. Was schätze ich an meinem Kind/meinen Kindern? Welchen Erziehungsstil wende ich an? Wer übernimmt welche Verantwortungsbereiche? Es werden demnach Verhaltenspraktiken beleuchtet und zugleich hinterfragt. Im Training sollen auch die Erfahrungen mit den eigenen Eltern eine Rolle spielen. Neben der Biographiearbeit können auch Drogenkonsum und junge Elternschaft als besondere Herausforderung thematisiert werden. Die Bereiche „Elterliche Präsenz“ sowie „Lebensgestaltung und Zeitbudget“ leiten anschließend den Themenkomplex der Ideologie ein. Wie kann ich ein verantwortungsvolles Elternteil sein, wenn ich mich zeitintensiv in meiner Freizeit „politisch engagiere“, Konzerte besuche, Szenekontakte pflege? Welche Werte vermittle ich meinem Kind/meinen Kindern? Zielführend ist ein allgemeines Verständnis darüber, dass Kinder in einen Loyalitätskonflikt geraten, wenn zu Hause Ausgrenzung gepredigt, von der Öffentlichkeit aber Toleranz erwartet wird.

Geeignete Zugänge erschließen

Seit Beginn des Jahres ist es gelungen, das Projekt in den genannten Bundesländern bekannt zu machen. Über die Zugangswege zum Strafvollzug wie zum kommunalen Bereich lassen sich durchaus Unterschiede feststellen. Die Ansprache von TrainingsteilnehmerInnen in Gefängnissen kann beispielsweise gezielter stattfinden. Über die Justizvollzugsanstalten werden Personen identifiziert, die Kinder haben, bzgl. Gewalttaten verurteilt sind und rechtsextreme Einstellungen aufweisen oder gefährdet sind, radikalisiert zu werden. Basierend auf dem deutschen Strafrecht gehen aus der Aktenlage nur in den seltensten Fällen die ideologischen Einstellungsmuster hervor. Die Indikatoren „Gewalttätigkeit“ oder „kriminelles Verhalten“ dienen daher vornehmlich dazu, die potentielle Zielgruppe einzugrenzen. Weitere Ansatzpunkte sind ungewollte und frühe Schwangerschaften, Unterhaltsverpflichtungen, Aufrechterhaltung der Beziehungen zum Kind aus dem Strafvollzug heraus und der Wunsch nach einer verantwortungsvollen Elternrolle.

Es kann davon ausgegangen werden, dass Angebote wie das Training durch RexEl zunächst als willkommene Ablenkung zum Haftalltag wahrgenommen werden. Der Redebedarf der Häftlinge innerhalb der Sitzungen ist dennoch nicht zu unterschätzen. Im Zwangskontext des Gefängnisses bleiben Fragen der Schuld und des Versagens als Elternteil nicht unberührt. Die Motivation dieser Mütter und Väter erhält nicht selten Aufwind durch die Aussicht auf eine strukturierte und gestärkte Elternrolle nach der Haftzeit. Schließlich sind sich die meisten durchaus bewusst, dass die jetzige Situation der Bindung zum Kind entgegenwirkt. Diese Annahmen decken sich zum Teil auch mit den Eindrücken eines Einzeltrainings, das zurzeit in einer Haftanstalt in Sachsen-Anhalt durchgeführt wird. Der 20-Jährige ist nach eigenen Angaben wegen Verstoßes gegen das Waffengesetz, wegen Körperverletzung und dem Verwenden von Kennzeichen verfassungswidriger Organisationen inhaftiert. Er ist Vater eines neun Monate alten Mädchens, das bei einer Pflegefamilie lebt. Der Jugendliche empfindet die Zwangsentnahme des Kindes als ungerechtfertigt und fordert, die Verantwortlichen zu bestrafen – ganz gleich, ob dies auf legalem oder illegalem Wege geschieht. Seine Motivation, an dem Elterntraining teilzunehmen, speist sich aus dem Wunsch, eine verantwortungsvolle Vaterrolle einzunehmen und in regelmäßigem Kontakt zur Tochter zu stehen. Zudem betont er allerdings, das Kind nach seinen Vorstellungen erziehen zu wollen, nicht nach denen der Pflegefamilie. Deutlich wird, dass der Teilnehmer stark dazu neigt, auf andere zu projizieren. Eine Reflexion des eigenen Handelns, Unrechtsbewusstsein sowie das Verständnis von Eigenverantwortlichkeit sind bisher nicht erkennbar gewesen. Die Themen Schuld und Verantwortungen werden demnach übergeordnete Rollen im Training spielen. Dennoch gehen die Trainer von einer erfolgsversprechenden Möglichkeit der kognitiven Umstrukturierung aus, da die avisierte Verhaltensänderung an die Primärmotivation des Jugendlichen anknüpft, als gewissenhafter Vater in Erscheinung zu treten.

Die Vorgehensweise auf kommunaler Ebene lässt sich hingegen weniger pauschalisiert beschreiben. Die Ansprache verschiedenster Träger und Institutionen geschieht in großem Umfang. Von etwa 180 postalisch oder telefonisch kontaktierten Einrichtungen in den genannten Bundesländern konnten mit etwa acht Prozent engere Kooperationen geschlossen werden. Angefangen von persönlichen Projektpräsentationen, Fallberatungen und –analysen wurden vermehrt auch Sensibilisierungstrainings durchgeführt. Dies sind scheinbar auch die notwendigen Voraussetzungen für eine weitere, intensivierende Arbeit vor Ort mit rechtsextrem orientierten Eltern. Diese Herangehensweise führte auch zu einer kollegialen Beratung in Mecklenburg-Vorpommern über den Fall eines 23-Jährigen mit einschlägig rechtsextremen Einstellungsmustern. Wochen, nachdem RexEl einem regionalen Träger der Jugendhilfe vorgestellt wurde, erhielt das Team einen Anruf mit der Bitte um Unterstützung. Die Situation: Einem Projektteilnehmer des Trägers droht ein Ermittlungsverfahren aufgrund der Bildung einer verfassungswidrigen Organisation sowie dem Verwenden von Kennzeichen verfassungsfeindlicher Vereinigungen. Zudem wurde eine Hausdurchsuchung durch die Staatsschutzabteilung des Landeskriminalamtes veranlasst. Der werdende Vater ist außerdem schon in der Vergangenheit wegen des versuchten Totschlags an einem Asylbewerber verurteilt worden. Die zuständigen MitarbeiterInnen fühlen sich deshalb nachhaltig im Umgang mit dem Klienten verunsichert. Auch andere Institutionen, Ämter und Arbeitsorte, die den Jugendlichen betreuen bzw. beschäftigen, meldeten in Absprache mit dem Träger der Jugendhilfe Handlungsbedarf an. Die durch RexEl initiierte kollegiale Fallberatung, zu der die jeweiligen MitarbeiterInnen der Fachdienste im Anschluss erschienen, sollte den Involvierten zunächst einen einheitlichen Informationsaustausch über den jungen Mann ermöglichen. Auch Rechtsgrundlagen wurden besprochen, mit dem Konsens, die strafrechtlich relevanten Symboliken (z.B. Tattoos) nicht weiter zu tolerieren. Dies führte unweigerlich zu einem gemeinsamen Austausch über die pädagogische Grundhaltung der Anwesenden. Die fehlende Vernetzung zwischen den Fachdiensten hatte zuvor zur Folge gehabt, dass das Thema Rechtsextremismus sehr wohl wahrgenommen, jedoch nie verbalisiert wurde. Die gemeinsame Verständigung ermöglichte es dem Fachpersonal nunmehr, dem Klienten und seinen Einstellungsmustern mit einer einheitlichen Grundhaltung gegenüberzutreten. Zudem äußerten die Gesprächspartner den Wunsch nach einem Sensibilisierungstraining, das im Anschluss durch die Trainer von RexEl durchgeführt wurde. Ein Elterntraining ist im Fall des 23-Jährigen allerdings wenig erfolgversprechend, da er sich bereits in vielschichtig betreuenden Unterstützungssystemen befindet und bisher nie die Absicht zur Szenedistanzierung geäußert hat.

Die direkte Beratung und Begleitung der betroffenen Mütter und Väter auch auf kommunaler Ebene kann demnach als nächstfolgender Meilenstein für das Projekt gewertet werden. Der Gedanke, dass sich der Kontakt zur Zielgruppe in diesem Bereich nicht problemlos herstellen lässt, begleitet das RexEl-Team bis heute. Dennoch stehen diese ersten Kooperationen für zaghafte Erfolge und geben Ansporn für die weitere Projektarbeit.

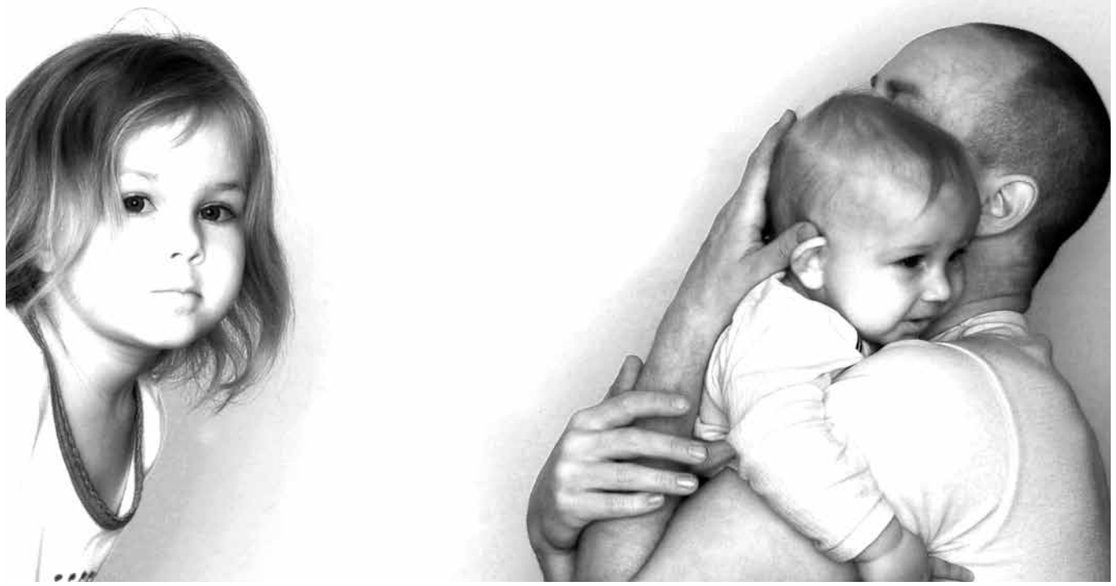


Foto: Dragon30/Photocase.com

DIE AUTORIN

Franziska Kreller ist BA Sozialwissenschaftlerin und MA Soziologin. Sie arbeitet bei Violence Prevention Network e.V. für das Programm „Verantwortung übernehmen – Abschied von Hass und Gewalt“ im Bereich der Qualitätssicherung. Gegenwärtig unterstützt sie konzeptionell den Implementierungsprozess des Projektes REXEL.

www.violence-prevention-network.de

www.violence-prevention-network.de

INFOS UNTER:

ISSN 2194-7732