

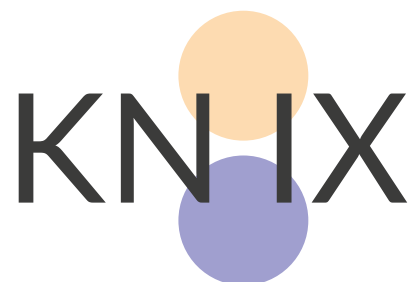
# Analyse #10

## Säkularismus und Religion im Spannungsfeld der Islamismusprävention

Eine muslimische Praxisperspektive

Von Sven-Jonas Martiensen,  
Matthias Bernhard Schmidt und  
Şeyda Sarıçam

2023



# Inhaltsverzeichnis

- 01 Einleitung** Seite 4
- 02 Säkularität des Rechtsstaats – ein Gegensatz zu Religion?** Seite 6
- 03 Vorstellungen über akzeptierte Religion und ihre Bedeutung für den Islam in Deutschland** Seite 10
- 04 Islam als inakzeptable Religion im Sicherheitsdiskurs** Seite 16
- 05 Muslimische Akteur\*innen im Sicherheitsdiskurs** Seite 20
- 06 Schlussbetrachtung** Seite 26
- Literaturverzeichnis** Seite 30
- Impressum** Seite 43

# 01

## Einleitung

Der vorliegende Artikel argumentiert, dass die Symbiose aus gesellschaftlich wie politisch nicht akzeptierter Religiosität in Form des Islam (mitnichten aber verfassungsrechtlich inakzeptabler Religiosität) und dem Sicherheitsdiskurs, der sich aus antimuslimischen Ressentiments speist, Eingang in die Diskurse der Islamismusprävention gefunden hat. Dies hat die Folge, dass traditionell gelebte muslimische Religiosität per se als potenziell gefährlich und extremistisch markiert und der islamischen Religion samt ihrer Ausübung de facto das Recht aberkannt wird, von der Religionsfreiheit gedeckt zu sein. Somit sind Muslim\*innen einem Verdacht und einer Generalisierung ausgesetzt, derer sie sich nur schwer entziehen können und die sich auf ihre Einbindung in politische und demokratische Prozesse auswirken, da sie eigentlich nur von Dritten legitimiert und delegitimiert werden. Gemäß diesen Diskursen und Narrativen geht die Problematisierung etwaiger Demonstrationen oder politischer Protestaktionen von muslimischen Akteur\*innen als „extremistisch-motiviert“ leicht von der Hand, wodurch der legitime (das heißt durch die Grundrechte gedeckte) Anlass dieses ihnen zustehenden Protests ausgeblendet wird.

Wir nehmen in diesem Beitrag unterschiedliche Perspektiven auf den Gegenstand (akzeptabler) Religion ein. Im ersten Kapitel widmen wir uns verstärkt einer staatsrechtlichen Perspektive und beschäftigen uns mit dem Verhältnis von säkularem Staat und Religion vor dem Hintergrund der Religionsfreiheit und dem Prinzip staatlicher Neutralität. Diese Perspektive ist wichtig, da sie für Praktiker\*innen in der Präventionsarbeit häufig einen Referenzpunkt für das eigene Handeln und die Einordnung staatlichen wie auch sonstigen institutionellen Handelns darstellt. Im zweiten Kapitel vertiefen wir die Frage nach akzeptabler Religion, indem nach den impliziten hegemonialen Wissensbeständen in Bezug auf Religion und Säkularität gefragt wird, die Religionsdiskurse im Allgemeinen und Islam- bzw. Islamismuskurse im Besonderen strukturieren. Hier werden u. a. prävalente Vorstellungen über akzeptable Religion sichtbar, was Praktiker\*innen in die Lage versetzen soll, ihre präventive Arbeit und ihre Haltung zu islamischer Religion und Religiosität zu reflektieren. Auch kann dies ermöglichen, ein genaueres Verständnis des Themenfeldes des religiös begründeten Extremismus und seiner Prävention zu entwickeln, wodurch der herrschende Diskurs um wichtige Perspektiven bereichert wird.

## 02

## Säkularität des Rechtsstaats – ein Gegensatz zu Religion?

Anders als vielleicht angenommen umfasst der Säkularitätsbegriff eine Vielzahl von Bedeutungsebenen, die für jede Gesellschaft im Rahmen ihrer eigenen, spezifischen politischen und kulturellen Dynamiken zu verstehen sind (vgl. Taylor 2018). Wenn etwa in Deutschland von der Säkularität des modernen Rechtsstaats die Rede ist, dann beschreibt dieser Begriff u. a. den Versuch einer Überwindung religiös-politischer Ideologien bei gleichzeitiger eurozentristischer Identitätspolitik, die die Säkularität von Staat und Recht als genuin abendländisches Erbe verteidigt, das es gegen fremdkulturelle Einflüsse zu schützen gilt (vgl. Bielefeldt 2013, 9).

Dieses Paradoxon wird vor allem vor dem Hintergrund einer vermeintlichen Überwindung des Religiösen bei gleichzeitiger Normalsetzung christlich-normativer Werte unter dem Deckmantel unterstellter universeller Menschenrechte deutlich und zeigt den impliziten Anspruch von Säkularität im deutschen Kontext als Trennung von Staat und „fremder“ Religiosität auf – und nicht etwa als Trennung von Staat und Religion per se (vgl. Massad 2016 und Hallaq 2018). Dem Islam und den Muslim\*innen wird in diesem Spannungsfeld eine gesonderte Abwehrhaltung entgegengebracht, die sich aus einem rassistischen Sicherheitsdiskurs um Muslim\*innen speist und eine sichtbare islamische Religiosität mit normativem Anspruch als oft unvereinbar mit der säkularen Rechtsstaatlichkeit begreifen lässt, wie wir im Folgenden aufzuzeigen versuchen (vgl. Moazami 2018).

Grundsätzlich leitet sich das Wortfeld „Säkularismus/Säkularität/säkular“ vom lateinischen „saeculum“ ab, was „Welt“, „Weltzeit“ oder „Jahrhundert“ bedeutet (vgl. Frey et al. 2020). Der Begriff kennzeichnet den Staat also als ein weltliches Gebilde, das auf keiner religiösen Grundlage gebaut ist oder ein religiöses Ziel verfolgt (Bielefeldt 2013, 13). Der weltliche Staat ist also ein Konstrukt, das Menschen geschaffen haben und das keine religiöse Legitimität für sich beansprucht. Insofern kann man staatliche Säkularität stets allgemein in Abgrenzung zur Sphäre der Religion und zum religiös legitimierten Bekenntnisstaat sehen (vgl. Reuter 2011, 327ff.). Hierdurch ergibt sich, dass jedwede religiöse Komponente des Staats im Gegensatz zu seiner Säkularität stünde. Ein Beispiel dafür wäre etwa der Gottesbezug<sup>1</sup> in der Präambel des Grundgesetzes, der sich zweifelsfrei auf die christliche Prägung der Mütter und Väter des Grundgesetzes zurückführen lässt (vgl. u. a. Vogt, 2007). Den Staat als frei von religiösen Markern anzunehmen, würde fälschlicherweise suggerieren, dass die Entstehung der Staaten kein Ergebnis einer individuellen historischen Genese wäre. Sofern man sich nicht von dieser obigen Definition der Säkularität entfernt, wird sie stets als Differenz

<sup>1</sup> Zum Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes. Sachstand WD3-3000-067/16, 2016.

gegenüber einem religiösen Bekenntnisstaat begriffen (vgl. Bielefeldt 2013) und verliert so jegliche Trennschärfe. Es gilt also: „Säkularität steht dann für den Anspruch des Staates, in religiösen Fragen und in weltanschaulichen Fragen neutral zu sein, und zwar um der religiös-weltanschaulichen Freiheit der Menschen willen, deren Achtung und Schutz dem Rechtsstaat aufgetragen ist“ (Bielefeldt 2013, 16).

Religiös-weltanschauliche Neutralität meint – entgegen vieler Annahmen – allerdings keine Werteneutralität, sondern eine Respektzuweisung gegenüber der Religionsfreiheit auf Grundlage des Grundgesetzes in Art. 4 Absatz 1 und Absatz 2, die in Form eines Grundrechts Verfassungsrang hat und somit ein allgemeines Menschenrecht darstellt (vgl. Ademi 2019). Insoweit drückt die „Neutralität“ des Staats keine normative Bindungslosigkeit aus, sondern eben eine geradezu richtungsweisende Bindung des Staats an die Religionsfreiheit, für deren Zweck er sich bewusst für die „Nicht-Identifikation“ (Bielefeldt 2013, 16) mit einer bestimmten Religion entscheidet. Diese Verpflichtung des Staats gegenüber seinem Volk entkräftet das Argument eines wertneutralen und normativ ungebundenen säkularen Staats, der sich indes an der Würde und Freiheit seiner Bürger\*innen als normgebende Werte orientiert (vgl. Bielefeldt 2013, 17). Säkularismus ist vor diesem Hintergrund als „eine politische Doktrin [zu verstehen, Anm. d. A.], die nicht eine Trennung von Politik und Staat herbeiführte, sondern ein neues Verhältnis zwischen dem Staat und dem Religiösen generierte“ (vgl. Doughan/Tzuberi 2018, 273ff.), wodurch die Neutralität des Säkularismus als eine scheinbare Neutralität deutlich wird, der er selbst nicht gerecht werden kann.

Genau an diesem Punkt kommt die eingangs postulierte These von der Säkularität des modernen Rechtsstaats, der die Überwindung religiös-politischer Ideologien bei gleichzeitiger eurozentristischer Identitätspolitik bezweckt, zum Tragen. Denn die kritische Entfernung, aus der heraus muslimische Religionsgemeinschaften staatlicherseits behandelt werden, bestätigt die Annahme eines vermeintlich neutralen Staats, der aber entschieden eng mit den ihm vertrauten und historisch gewachsenen Institutionen wie der Kirche oder kirchennahen Verbänden arbeitet, muslimischen Verbänden und Religionsgemeinschaften jedoch mit einem Verdacht des Gefährlichseins begegnet.

So sind also Argumentationen mit Verweis auf „kulturelle Fremdheit“ (Ademi 2020, 4), der Hinweis auf Menschenrechtsverletzungen oder mangelnde Rechtsstaatlichkeit in Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit wie beispielsweise der Iran oder Afghanistan, die eine staatliche Beschränkung für islamische Religionsausübung legitimieren sollen, ein klares Indiz für die in Deutschland spürbare Trennung von akzeptabler Religiosität, die sich an den historisch gewachsenen christlichen

Konfessionen des Westens orientiert, und inakzeptabler Religiosität, die als wesensfremder Körper und Importkultur des Islam aufgefasst wird. Politische Akteur\*innen sowie Verfassungsrechtler\*innen handeln entlang ebendieser kulturalistisch gezogenen Linie, um Ansprüche und Forderungen seitens muslimischer Verbände nach Gleichbehandlung mit christlichen Kirchen von der Hand zu weisen und die Religionsausübung von Muslim\*innen auf ein Minimum zu begrenzen (vgl. Hillgruber 1999).

Zweifelsohne liegt dieser Skepsis eine so häufig monierte fehlende Aufklärung des Islam nach protestantischem Vorbild zugrunde, die als ein Hindernis auf dem Weg zu einer zeitgemäßen und anschlussfähigen Religion gesehen wird (vgl. Günes, 2011). Hierbei wird der Begriff der Aufklärung in einer vereinfachten, populistischen Rhetorik bemüht, der sodann sogenannten Islamkritiker\*innen als Abgrenzungs- und Veränderungsrhetorik gegen „den Islam“ als der „Orient“ oder eine unaufgeklärte „Vormoderne“ herhalten muss (vgl. Ademi 2019). Diese Rhetorik speist sich von einer seit Jahrhunderten hartnäckig fortbestehenden eurozentrischen, verzerrten Wahrnehmung über den Islam, seine religionsrechtlichen Fragen und sein Mittelalter, das stets als ein dunkleres Zeitalter ausgemalt wird im Unterschied zum von Hexenverbrennungen, Kreuzzügen und Unterdrückung geprägten und wahrgenommenen europäischen Mittelalter – ganz nach dem Motto: Wenn es bei uns schon schlimm gewesen ist, dann muss dies im Islam noch fataler gewesen sein. Dabei zeigen Geschichts- und Islamwissenschaftler\*innen auf, dass dem islamisch geprägten Kulturraum ein solch dunkles Mittelalter, das eine Aufklärung oder Reformation nötig gemacht hätte, fremd ist und hieraus kein vehementer und expliziter Aufruf nach Menschenrechten, wie es aus europäischer Geschichte bekannt ist, erforderlich wurde (vgl. Kress 2012). Die Aufklärung – oft eine als Fortschritt und einer sukzessiven Entwicklung weg von einem irrationalen Glauben an Mythen hin zu einem vernunftgeleiteten Menschen als Ideal postulierte Erzählung – wird von Adorno und Horkheimer in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ als kritische Erzeugnisse hervorbringender Prozesses skizziert, von denen der Antisemitismus bzw. die Verbreitung antisemitischer Verschwörungen nur eine ist (vgl. Adorno/Horkheimer 1944). Insofern scheint die Forderung nach einer dem Islam fehlenden Aufklärung als „das Gute“ und anzustrebende Ziel, das dieser auf dem Weg der Fortschrittlichkeit zu kompensieren hat, absurd.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass die eurozentristische Brille den islamistischen Extremismus als Produkt der islamischen Tradition aus der Vormoderne sehen möchte, obgleich extremistische Formen des Islam erwiesene und genuine Produkte der europäischen Moderne darstellen (vgl. z. B. Griffel 2018). „Islamistischer Extremismus ist insofern kein Teil der islamischen Geistestradiation, sondern ein radikaler Bruch mit ihr“ (Ademi 2019, 7).

## 03

# Vorstellungen über akzeptierte Religion und ihre Bedeutung für den Islam in Deutschland

In diesem Teil stellen wir in Kürze dar, was in Deutschland als (akzeptierte bzw. gar akzeptable) Religion gilt, auf welche Narrative dabei rekurriert wird und welche Rolle Normativität dabei spielt. Dies geschieht in Bezugnahme auf den Islam, der der Konstituierung akzeptabler Religion als Vehikel oder – wie wir zeigen werden – als produktive Kontrastfolie dient.

Um über (in)akzeptable Religion sprechen zu können, muss zunächst der in Deutschland prävalente Religionsbegriff erfasst werden. Entscheidend ist dabei, in einem ersten Schritt den inneren Reflex zu überdenken, man wisse doch, was Religion ist. Dieses geteilte, implizite Wissen darüber, was Religion ist (und sein darf), ihre „unsichtbaren, verdeckten oder verdrängten epistemologischen Prämissen“ (Amir-Moazami 2022, 47) und deren Genealogie bilden das Baumaterial als akzeptabel geltender Religion und sollen hier in Ansätzen sichtbar und damit diskutierbar gemacht werden.

Die Bildung des Religionsbegriffs steht im Kontext einer spezifischen Moderneerzählung, die vor allem vier Stränge aufweist: die „Narrative [...] der Säkularisierung, der gesellschaftlichen Differenzierung, der Individualisierung und der Pluralisierung von Religion“ (Daniel 2018, 36).<sup>2</sup> Bereits hier wird ersichtlich, dass es sich um eine sowohl in zeitlicher als auch geografischer Hinsicht spezifisch westliche Perspektive handelt.<sup>3</sup> Als Blaupause gilt das protestantische Christentum, das vor allem in Europa historisch eng verbunden mit nationalstaatlichen Kräften und Interessen ist (vgl. Amir-Moazami 2018b, 109, 115–116; Amir-Moazami 2018a, 17–18). Für das, was im liberal-säkularen Nationalstaat als Religion verhandelt wird, bedeutet Säkularität keine schlichte Trennung von Staat und Religion, vielmehr tritt der Nationalstaat als Religion ordnende, zuschneidende und dadurch in einer spezifischen Form hervorbringende Macht auf. Religion gilt demnach als modern und folglich akzeptabel, wenn sie ihren eigentlichen Platz in der ausdifferenzierten Welt gefunden hat und ihre spezifische Funktion erfüllt. Im Sinne der gesellschaftlichen Differenzierung wird sie eine „von anderen Bereichen (Politik, Wirtschaft, Kunst etc.) trennbare Kategorie“ (Amir-Moazami 2018a, 17), die der Kontingenzbewältigung dient oder eine „individuelle Gotteserfahrung oder die Erfahrung von etwas Heiligem“ (Daniel 2018, 44) ist. Religion wird im modernen Differenzierungsnarrativ zu einem eigen-

<sup>2</sup> Ihre Ausführungen fokussieren zwar die Religionssoziologie, allerdings ist der Religionsbegriff „implizit als hegemoniales Wissen in der Alltagssprache verwurzelt“ (Amir-Moazami 2018a, 17; vgl. auch Daniel 2018, 50).

<sup>3</sup> Während in globaler Betrachtung zunehmend Westeuropa religionssoziologisch eine „erklärungsbedürftige Ausnahme“ (Sander 2020, 190–191) darstellt.

ständigen Sonderling, der erst durch seine säkulare Beschneidung zu sich selbst findet. Was protestantisches Christentum im liberal-säkularen Nationalstaat geworden ist, ist deshalb Religion an sich und macht als „Prototyp von Religion“ (Amir-Moazami 2022, 54) die Kategorie verallgemeinerbar – sie wird der Maßstab, an dem andere Religionen zu messen sind (vgl. u. a. Amir-Moazami 2018b, 109).

Im Narrativ der Individualisierung von Religion wird Religion ihrer eigenen (tradierten bzw. historisch gewachsenen) normativen Organisiertheit entledigt. Dies bezieht sich sowohl auf normative Diskurstraditionen als auch auf normative Praktiken: Das Individuum kreiert sich seine eigene Religion, indem es sich von vormodernen, also umfassenderen und durch Religionsgelehrte bestimmten Verständnissen von Religion emanzipiert. Im Zuge dessen verschiebt sich gemäß diesem Narrativ Religion ins Private, im Sinne des protestantischen Ideals sogar in das rein Geistige, denn „seine Kernzutaten sind Innerlichkeit, Religion als Gefühl oder Rationalität“ (Amir-Moazami 2022, 54). Der öffentliche Raum ist dem Säkularen unterworfen, das „über angemessene und unangemessene Religionsausübung“ (Amir-Moazami 2022, 55) befindet.

Im bereits angerissenen Pluralisierungsnarrativ wird Religion relativiert, die unterschiedlichen Religionen sind in der liberal-säkularen Gesellschaft einige von vielen Sinnangeboten, zwischen denen das private Individuum entscheiden kann, ohne dass die Entscheidung sichtbare Konsequenzen für andere Lebens- bzw. Handlungsbereiche hat. Der Religion wird ihre Normativität (und damit auch ihre Plausibilität) genommen, das Sprechen über universale Wahrheiten und universal gültige Kategorien (etwa von Gut und Böse) ist dem Säkularen vorbehalten. Genealogisch trifft dieser Universalitätsanspruch mit der Säkularisierung von Wissenschaft zusammen, die dem Säkularen die Position der absoluten Objektivität, weil nicht an Religion gebunden, zuspricht. Wer säkular argumentiert, tut dies aus einer Position „im säkularen Nirgendwo“ (Doughan/Tzuberi 2018, 293), von dem aus völlig unbefangen die Dinge erkennbar werden, wie sie in Wahrheit sind (vgl. u. a. Amir-Moazami 2018b, 99–116 sowie Doughan/Tzuberi 2018, 293–298). Mit diesem Blick der völligen Objektivität wird an Religion wiederum die Forderung gestellt, sich einer völligen Subjektivität zu verschreiben und jegliche „absoluten Wahrheitsansprüche“ abzulegen. Dem Säkularen kommt so letztlich der absolute Wahrheitsanspruch zu, es wird damit zum quasi Sakralen erhoben, welches selbst alle Religion sortiert und in seiner spezifisch „religiösen“ Form hervorbringt. Genauer wird Islam in diese Form hineinzuzwängen versucht und das, was den gesetzten Rahmen überschreitet, wird als überkommen, fortschrittshinderlich, übertrieben und in vielen Fällen als islamistisch abgesondert und delegitimiert.

Diese Stränge der Moderneerzählung weisen spezifische normative Setzungen auf: Die Säkularisierung, Differenzierung, Individualisierung und Pluralisierung von Religion gelten einerseits als gut, denn sie befreien den Menschen, machen ihn zu einem mündigen Individuum. Andererseits folgen sie einer qua Natur dem verständigen, gesunden, aufgeklärten Menschen innewohnenden zur Verbesserung ausgerichteten Entwicklung. Das säkulare Projekt versteht sich im Sinne einer Fortschrittsideologie als die normative Speerspitze der Menschheit, seine Abgrenzung von „übermäßiger“ Religion oder Religiosität geschieht mit einer Mischung aus Überheblichkeit („andere sind noch nicht so weit“) und paternalistischem Mitleid<sup>4</sup>. Verbesserung kann in diesem Narrativ nur in der Zukunft und der Überwindung der Vergangenheit liegen. Die verdeckte Selbstzuschreibung des objektiven Blicks aus dem Nirgendwo auf Religion, die erforscht, geordnet und gezähmt wird, überspielt vor allem durch ihre Prävalenz in der Wissenschaft die subjektive Positionierung. Die hier dargestellten Narrative, die zur Bildung des (impliziten hegemonialen) Religionsbegriffs beitragen, weisen entgegen der liberal-säkularen Selbstdarstellung eindeutig subjektive, zu begründende Prämissen und normative Setzungen auf.

Nach der Einordnung in Narrative der Moderne sollen nun noch genauer die normativen Rahmungen aufgezeigt werden, die der gewordene liberal-säkulare Religionsbegriff hervorbringt. Aus dem Gegensatzpaar „säkular-religiös“ und dem normativen Charakter des Säkularismus ergeben sich mehrere Differenzmarker, die akzeptable und inakzeptable Religion voneinander trennen, sie damit eingrenzen und somit bestimmen, was Religion nach liberal-säkularem Verständnis sein darf. Diese sollen hier mit Bezugnahme auf den Islam erläutert werden. So gilt, wie oben bereits dargelegt, dass Religion keinen Anspruch auf Bereiche einfordern darf, die über den für sie abgesteckten Rahmen hinausgehen. Der für den Islam abgesteckte Rahmen des Akzeptablen begrenzt sich allermeistens auf die unsichtbaren Praktiken und Rituale, obgleich Sichtbarkeit im Kontext von Islam ein besonders zentrales Thema ist, an dem sich eine Reihe von Differenzmarkern aufzeigen lassen. So steht der Islam mit seinen körperlichen Riten der idealtypischen Religion der Verinnerlichung gegenüber.<sup>5</sup> Hier geht es sowohl um körperliche Sichtbarkeit durch religiöse Kleidung wie das Kopftuch als auch um sichtbaren Ritus wie etwa das körperliche Ritualgebet, das auch in der Ge-

4 Besonders ersichtlich ist dies in Debatten über die Befreiung muslimischer Frauen aus der eigenen religiös bedingten Unmündigkeit und dem (religiösen) Patriarchat oder über den Schutz von Kindern vor religiöser Indoktrination und (körperlichen) religiösen Ritualen (siehe dazu Doughan/Tzuberi 2018).

5 Zur Auseinandersetzung mit dem muslimischen (und dem jüdischen) Körper siehe Doughan/Tzuberi 2018.

meinschaft verrichtet werden kann. Entsprechend stellt ein sichtbares, körperliches, vielleicht sogar gemeinschaftliches muslimisches Gebet in der Schule eine Grenzüberschreitung dar. Es wird als Ausdruck überkommener, überzogener Frömmigkeit gedeutet und zugleich innerhalb der liberal-säkularen Matrix auf seine vermeintliche religiöse Berechtigung hin untersucht: Da es nicht nur Ausdruck von Religion sein darf, wird eine „konfrontative Religionsausübung“ hineingelesen, die den säkularen Raum infrage stellt. Religiosität wird so mit einer Funktion unterlegt, die im Rahmen von Säkularität Gültigkeit hat (hier z. B. die jugendliche Provokation des Schulpersonals), denn (akzeptable) Religion darf aus säkularer Sicht nur die Funktion der Kontingenzbewältigung erfüllen und bedarf dafür keiner Sichtbarkeit. Dass Schulpersonal sichtbarer Religiosität häufig mit der Sorge vor einer potenziellen Radikalisierung begegnet, zeigt die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit den impliziten hegemonialen Vorstellungen über akzeptable Religion (vgl. Martiensen et al. 2022, 214).

Der Eindruck, dass Islamismus ein wachsendes Problem darstellt, kann also u. a. auf die Verengung dessen zurückgeführt werden, was als eigentlich akzeptable Religion gilt. Die Unklarheit des Islamismusbegriffs ist im Kontext der bisherigen Darstellungen auch darin begründet, dass das, was als Eindringen von Religion in Politik gilt, wandelbar und diffus ist. Exemplarisch kann hier das Merkmal der Geschlechter(un)gerechtigkeit angeführt werden: Stand lange „nur“ die Gleichstellung von Mann und Frau im Fokus und deren Ablehnung als Hinweis auf islamistische Gesinnung, gilt mittlerweile bereits die Postulierung eines binären Geschlechterverhältnisses als problematisch (da transfeindlich). Dieses Phänomen betrifft nicht nur Muslim\*innen, sondern auch christliche Kirchen und ihre Haltung gegenüber Geschlechterdebatten und damit einhergehender Fragestellungen. Dennoch werden die Stimmen, die eine Sanktionierung dieser Haltung einfordern, in Bezug auf muslimische Communitys und ihre Homophobie und Transfeindlichkeit viel lieber gehört, da sie das Bild des ohnehin rückschrittlichen, gesellschaftsuntauglichen und für neue Entwicklungen verschlossenen Islam zementieren. Hieraus erwachsen dann mithin Argumente für den Femonationalismus, der feministische Argumente für seinen völkisch-nationalistischen Diskurs instrumentalisiert und „feministische Ideale für Kampagnen gegen Migranten und gegen den Islam vereinnahmt“ (Fritsche 2020). Somit geht die Deklarierung des Islam als extremistische Religion leicht von der Hand, da es sich bei diesem Beispiel um eine Symbiose aus unakzeptabler Religion und rassistischer Motivation zur Sanktionierung handelt. Infolgedessen wächst auch der Phänomenbereich des religiös begründeten Extremismus weiter an, ohne dass es tatsächliche Veränderung unter religiösen Menschen geben muss.

Die Anpassung von Muslim\*innen an den impliziten hegemonialen Religionsbegriff und seine Sprache lässt sich an Übersetzungsversuchen religiöser Argumentationen in die liberal-säkulare Matrix erkennen. Das Kopftuchtragen, eigentlich sichtbares Zeichen einer religiösen Überzeugung, wurde und wird häufig in einen Ausdruck individueller Freiheit oder partikularer muslimischer Identität übersetzt, um Gültigkeit zu erlangen. Insgesamt ist vor diesem Hintergrund der vordergründig wachsenden Akzeptanz sichtbaren muslimischen Lebens mit Vorsicht zu begegnen. Denn auch religiöse Symbole werden hier säkularisiert. Gleichzeitig wird ihnen so der religiös-normative Charakter genommen: Während für die eine Muslima das Kopftuch Ausdruck ihrer Identität als muslimische Frau ist, ist es für die andere kein solcher Ausdruck. Die Übersetzung in die liberal-säkulare Matrix, durch die man sich Akzeptanz für den Islam erhofft hat, entwickelt die gegenteilige Wirkung: Die muslimische Frau darf sich auf sich selbst berufen, aber nicht mehr auf Gott oder religiös begründete Normen (vgl. u. a. Abbasi, 2020).



## 04

## Islam als inakzeptable Religion im Sicherheitsdiskurs

Für den Bereich der Islamismusprävention<sup>6</sup> ist die Diskussion um akzeptable Religion aus verschiedenen Gründen relevant. Mit Blick auf die bisherigen Ausführungen über die säkular-normativ gesetzten Grenzen von Religion kann für den Islam als inakzeptabler Religion im Sicherheitsdiskurs konstatiert werden: „Islamismus beginnt [...] dort, wo Islam über die Stränge schlägt“ (Amir-Moazami 2022, 46), „dort, wo der Islam das Terrain der bloßen Religion überschreitet und damit pathologisch wird“ (Amir-Moazami 2022, 49). Dass Grenzüberschreitungen mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht nur ablehnend begegnet wird, sondern diese in unmittelbare Nähe von Extremismus gesetzt werden, ist mit der engen Verzahnung von Veränderung und Versicherheitlichung im antimuslimischen Rassismus zu begründen (vgl. Manafpour et al. 2021, 30). Der Ausdruck inakzeptabler Religion in Wort oder Tat eckt an und stellt die zu schützende säkulare Norm infrage. Leicht greifen weitere Wirkmechanismen des antimuslimischen Rassismus, sodass vorschnell Hinweise auf verborgene staats-, gesellschafts- oder gar menschenfeindliche Gesinnungen befürchtet werden (vgl. Schuhmacher 2020, 121). Wie bereits dargelegt, führt die Unklarheit des Islamismusbegriffs – auch vor dem Hintergrund des hegemonialen Religionsbegriffs – und seine Abhängigkeit von aktuellen säkularen Werten zu einer Ausweitung der problematisierten Phänomene. Und „ein ausufernder Islamismus-Begriff bringt ausufernde Maßnahmen zur Verhinderung und Vorbeugung hervor“ (Amir-Moazami 2022, 46). Entsprechend dieser doppelten Entgrenzung „[setzt] Islamismusprävention [...] überall dort an, wo Muslim\*innen sind oder vermutet werden“ (Amir-Moazami 2022, 46).

Abstrakte Personenkonstruktionen verlangen auf konkrete Äquivalente, mithin reale Personen, übertragbare Erkennungsmerkmale. Dies gilt auch für den\*die abstrakte\*n Islamisten\*Islamistin. Werden diese der bedrohlichen Figur nicht in ausreichendem Maße beigefügt und sind die Merkmale des\*der Extremisten\*Extremistin nicht klar genug feststellbar (oder werden wie im Verschwörungsnarrativ des politischen Islam gar ins Reich des Geheimen, des Konspirativen verladen; vgl. hierzu Goldmann 2021), entwickelt sich eine destruktive Dynamik: Die (konstruierte) Gefahr muss beseitigt werden, denn durch den Islamismus sind nicht nur Einzelpersonen bedroht, sondern die gesamte (säkulare) Gesellschaft und Staatsordnung. Wenn man die Gefahr aber nicht ausreichend definieren und mit erkennbaren Merkmalen versehen kann, dann lauert sie – wie oben argumentiert – überall dort, wo Muslim\*innen sind oder vermutet werden. Der säkulare Eifer im Bereich der rassistisch unkritischen Islamismusprävention ist eine logische Konsequenz

<sup>6</sup> Begriff wird hier als Sammelbegriff für die im deutschsprachigen Raum diskutierten Phänomene verwendet.

daraus. Er wird so lange bestehen, wie unreflektierte, Muslim\*innen verändernde Bereiche des Islamismus- und Präventionsdiskurses in seiner von impliziten hegemonialen Vorstellungen geprägten Form bestehen. Diese zu erkennen und ihre Wirkweisen zu verstehen, meint, Diskursivität herzustellen. Insofern Akteur\*innen diese durchdringen und eine kritische Haltung ihrem eigenen Arbeitsfeld gegenüber einnehmen, wird der sich von stigmatisierenden politischen Debatten nährende Bereich der Islamismusprävention schrumpfen. Kritische Stimmen wie die unserer oder anderer Akteur\*innen werden schwerer gewichtet werden. Denn letztlich sind es die Akteur\*innen der Präventionslandschaft selbst, die in unmittelbarer Auseinandersetzung mit ihrer Zielgruppe die Leerstellen füllen müssen, die der Islamismusbegriff schafft.

Welches religiös konnotierte Handeln oder Sprechen sie als die säkular gesetzten Grenzen akzeptabler Religion überschreitend einordnen, bestimmt darüber, was sie als besorgniserregend und potenziell islamistisch interpretieren. Die Sichtbarmachung hat also unmittelbare Auswirkungen auf die Präventionspraxis.

## 05

## Muslimische Akteur\*innen im Sicherheitsdiskurs

Für muslimische Akteur\*innen ergibt sich durch die oben umrissene Problemlage eine Reihe von Herausforderungen und Spannungsfeldern, ganz gleich ob sie selbst im Bereich der Prävention tätig sein wollen, ob sie Religionspflege oder ob sie Sozial- und Wohlfahrtsarbeit mit religiösem Anspruch betreiben möchten.

Das mithin größte Problem muslimischer Menschen in Deutschland ist die Machtlosigkeit in Diskursen zum Thema Islam und Muslim\*innen in diesem Land. So bedürfen sie stets der Legitimation durch Dritte und leben folglich immer mit der Gefahr, durch diese oder andere wieder delegitimiert zu werden. Die unscharfen und mit definatorischen Mängeln besetzten Begriffe des „legalistischen Islamismus“ oder „politischen Islam“ können beinahe jeder öffentlichen Person muslimischen Glaubens übergestülpt werden, ohne dass diese die Anschuldigung falsifizieren könnte (vgl. Schiffauer 2020). Mit diesen Begriffen werden im Diskurs nämlich allgemein Muslim\*innen bezeichnet, die zwar rechtstreu handeln, allerdings im Verborgenen angeblich eigene, dem Staat und der freien Gesellschaft zuwiderlaufende Ziele verfolgen. Die praktischen Konsequenzen dieses gravierenden Problems haben wir an anderer Stelle ausführlich dargelegt (vgl. Martiensen et al. 2022).

Werden Moscheen und islamische Vereine als das wahrgenommen, was sie heute sind, nämlich sichtbare und greifbare muslimische Zivilgesellschaft mit unterschiedlichsten Hintergründen, diverser Genese und divergierenden Religionsverständnissen, die oft nur einen Minimalkonsens hinsichtlich Glaubens- und Religionsfragen möglich machen, entpuppt sich der oft artikulierte Wunsch von Staat und Politik nach nur einem Ansprechpartner für Muslim\*innen als Utopie. Gleichzeitig bilden sich in Moscheen und islamischen Vereinen eigene Diskursräume, die nicht immer auf gesellschaftliche Diskurse rekurrieren und reagieren, aber immer von diesen beeinflusst werden.

Setzt man ausgehend von einer Habermas'schen Diskurstheorie und -ethik voraus, dass es unterschiedliche Diskursräume gibt, welche jeweils eigene Sprachen, Logiken, Schwellen und Fallstricke mit sich bringen, ergeben sich in unserer Gesellschaft entsprechend auch sehr diverse Diskursräume, die sich zu jeweils eigenen Thematiken immer weiter untergliedern, die zwar in einer gegenseitigen Wechselwirkung stehen, sich aber oft nicht oder missverstehen. Nach dieser Theorie treffen sich alle Bürger\*innen im säkularen – vermeintlich neutralen Raum – und übersetzen ihre religiösen Themen mit säkularen Argumenten in den säkularen Raum, um dort in einen Prozess der Aushandlung zu treten. Vereinfacht könnte man also postulieren, es gibt einen säkularen und einen religiösen Raum – beide stehen miteinander in

einer Wechselwirkung, doch es bedarf einer gewissen Übersetzungsleistung (vgl. Habermas 2005, 119–154).

Fatal wird es jedoch dann, wenn etwa der *Hizb ut-Tahrir* zuzurechnende Akteur\*innen wie z. B. *Generation Islam*, *Realität Islam* oder *Muslim Interaktiv* durch das Internet aus säkularer wie religiöser Perspektive problematische Narrative in innermuslimische Diskursräume setzen und dieser religiöse auch vom säkularen Raum ohne „Übersetzungshilfe“ rezipiert wird. Fatal ist das zum einen, weil dann auf den Inhalt von Videos die Diskurssprache und -regeln der säkularen Sphäre angelegt werden und dementsprechend Missverständnisse und Fehldeutungen entstehen können (vgl. Ghandour 2020, 111–130). Es ist zum anderen auch deshalb fatal, weil religiöse Muslim\*innen sich nicht einfach an diesem öffentlichen Diskurs in religiöser Sprache beteiligen können, da sie zurecht fürchten müssen, vom säkularen Diskurs missverstanden und gegebenenfalls ebenfalls als gefährlich markiert zu werden. Aufgrund von antimuslimischem Rassismus und dem Sicherheitsdiskurs ist es folgebewussten Muslim\*innen also schlichtweg unmöglich, einen öffentlichen und gleichzeitig theologisch fundierten Diskurs über oder gar mit problematischen Gruppierungen zu führen. Die Folge ist, dass entsprechende Debatten in der Regel ohne die Beteiligung von aus einem religiös geprägten Referenzrahmen herausoperierenden muslimischen Akteur\*innen geführt werden, sodass entweder nur gänzlich säkularisierte Muslim\*innen oder vermeintlich neutrale nichtmuslimische Islamexpert\*innen zu Wort kommen. Wollen sich muslimische Akteur\*innen im Sicherheitsdiskurs gar an Präventionsarbeit beteiligen, sehen sie sich mit allen oben aufgezeigten Dilemmata konfrontiert, was eine Auftragsklärung ähnlich schwer gestaltet wie ein authentisches und ehrliches Handeln, ohne die eigenen Gemeinschaften unter stigmatisierenden Generalverdacht zu stellen. Es fehlen zudem klare und trennscharfe Linien, um zwischen der Religionspflege und staatlich geförderter Präventionsarbeit mit Steuermitteln des neutralen säkularen Staats zu unterscheiden. Wir nehmen diese notwendige Unterscheidung sehr ernst und versuchen, religiös konnotierte Themen politisch bildnerisch auf Grundlage des Beutelsbacher Konsens zu bearbeiten, nehmen dies allerdings bei vielen anderen Akteur\*innen im Feld oft deutlich anders wahr. Vor allem nichtmuslimische Organisationen haben vor dem Hintergrund des Sicherheitsdiskurses für ihr Handeln keine Konsequenzen zu befürchten, worin sich die Macht des Säkularismus ein erneutes Mal manifestiert: Während nichtreligiöse Träger, ergo säkulare Träger, Islam (be-)handeln, wird den muslimischen Trägern Gleiches aufgrund vermeintlich fehlender Objektivität, die sich durch ihre Religiosität ergebe, verwehrt.

Führt man sich sämtliche skizzierte Problematiken vor Augen und vergegenwärtigt sich die Narrative von Akteur\*innen wie *Generation Islam*, *Muslim Interaktiv* oder *Realität Islam*, die staatlich geförderte Präventionsmaßnahmen ebenso ins Visier nehmen wie sie eine vermeintliche Wertediktatur, einen Angriff auf die vermeintlich islamische Identität oder die vermeintliche Entkernung der islamischen Religion durch den Staat thematisieren, dann wird klar: Man kann diesen Narrative nicht durch Verbote oder Warnungen durch Sicherheitsbehörden entkräften. Insbesondere für muslimische Akteur\*innen ist nicht nachvollziehbar und transparent, warum bestimmte Akteur\*innen unter Beobachtung stehen und andere nicht.

Abschließend möchten wir noch ein aktuelles Beispiel aus Hamburg aufgreifen. Unter dem Titel „Der Koran ist die Zukunft. Kundgebung gegen Koranverbrennung“ lud *Muslim Interaktiv* als eine der *Hizb ut-Tahrir*-Bewegung zugerechnete Initiative anlässlich einer Koranverbrennung in Schweden am 04.02.2023 zu einer Kundgebung am Hamburger Steindamm auf. Als Reaktion darauf veröffentlichte die Freie und Hansestadt Hamburg am Vortag eine Verlautbarung des Landesamts für Verfassungsschutz, in welcher es unter anderem heißt: „Wer an dieser Demonstration teilnimmt, steht Seite an Seite mit Verfassungsfeinden, die eine Gesellschaftsform durchsetzen wollen, die mit unserer freiheitlichen demokratischen Grundordnung unvereinbar ist. [...] Es gehört seit Jahren zur Strategie der HuT und Netzwerken wie MI, gesellschaftlich relevante und breit diskutierte Themen für ihre ideologischen Zwecke zu instrumentalisieren. In diesem Kontext ist der Tenor der morgigen Veranstaltung zu sehen“ (Landesamt für Verfassungsschutz Hamburg 2023).

Auch wenn mit Statements wie diesem auf den ersten Blick kein Schaden angerichtet wird und der Text als Präventionsmaßnahme scheinbar lediglich warnen möchte, offenbaren sich auf den zweiten Blick einige Problemlagen. Insofern sich der Kundgebung unbedarfte Muslim\*innen anschließen, die nicht am Vortag die Website der Hansestadt besucht haben oder sich des ideologischen Umfelds der Veranstalter\*innen nicht bewusst waren, ist klar: Sie stehen „Seite an Seite mit Verfassungsfeinden“, was in Anbetracht möglicher Kontaktschuldvorwürfe tiefgreifende Konsequenzen nach sich ziehen kann. Muslim\*innen, die gern von ihrem demokratischen Recht der Demonstrationfreiheit Gebrauch machen möchten, ergibt sich ausgehend vom staatlichen Umgang mit der Kundgebung kaum eine Handlungsmöglichkeit, die nicht von Dritten auf fatale Weise problematisiert werden könnte. Zudem haben sich muslimische Akteur\*innen der Herausforderung zu stellen, dass eine

wie auch immer geartete eigene Kundgebung durch unerwünschte Gruppen instrumentalisiert werden könnte oder aufgrund der Teilnahme problematisierter Einzelakteur\*innen von Dritten im Nachgang als gefährlich markiert würde.

Die so entstehende Gesamtsituation erschwert es Muslim\*innen und ihren Vertreter\*innen massiv, zu diesem Vorfall der Koranverbrennung oder anderen Vorfällen öffentlichkeitswirksame Aktionen, Kundgebungen oder Stellungnahmen zu verfassen. Sie werden dabei nach anderen Maßstäben beurteilt als nichtmuslimische Personen. Das Korsett des antimuslimischen Rassismus und des Sicherheitsdiskurses behindert die Schaffung eines dritten Raums, den eine besonnene Übersetzung muslimischer Befindlichkeiten und Anliegen in die säkulare Sphäre so dringend nötig hätte. Demokratische Grundrechte wie etwa Religions-, Meinungs- oder Meinungsäußerungsfreiheit sind so für Muslim\*innen oft nicht erfahrbar, da es keinen Raum gibt, die dafür notwendig Selbstwirksamkeit zu erfahren.

## 06

## Schlussbetrachtung

Das Ausmaß der rassistisch-kritischen Bereiche der Islamismusprävention und die Überzeugung, mit der dieser große Bereich der Prävention betrieben wird, sagen mehr über die liberal-säkulare Gesellschaft aus als über die problematisierte Minderheit. Die Reflexion darüber, welche Vorstellungen über akzeptable Religion sich auf die Islamismusprävention auswirken, hat unter Umständen die Möglichkeit, Baustein eines Paradigmenwechsels zu sein, der den Blick auf die absondernde, ordnende und präventiv agierende Macht lenkt. Für die Praxis hieße dies, ausufernde Phänomen- und Zielgruppenbeschreibungen daraufhin zu untersuchen, ob diese tatsächliche Problemlagen in den Blick nehmen oder aber Manifestationen der „Selbstbestätigungstechnik des Säkularen“ (Doughan/Tzuberi 2018, 296) sind. Das Ergebnis stellt Theoretiker\*innen, vor allem aber Praktiker\*innen vor die Herausforderung, ihr Verhältnis zum weiten Feld des Islamismus und ihre Rolle darin neu zu denken.

Der Erfolg künftiger Präventionsarbeit ist in hohem Maße abhängig von einer deutlichen Abgrenzung vom Sicherheitsdiskurs, denn nur so wird es möglich sein, rassistische Diskurse nicht weiter zu reproduzieren und zu verstetigen. Im Vergleich zu anderen europäischen Ländern geht Deutschland hier einen Sonderweg (vgl. Nordbruch 2013), da die eigentliche Präventionsarbeit mit staatlichem Auftrag an zivilgesellschaftliche Träger ausgelagert wird. Es hat sich ein in Teilen diverser und kritischer Diskurs entwickelt, der uns Autor\*innen durchaus hoffnungsvoll stimmt. Für die Zukunft wünschen wir uns jedoch großflächigeren Einbezug muslimischer Akteur\*innen und eine Sichtbarmachung ihrer Perspektiven, um nicht Teil des Problems zu bleiben.

Ziel sollte eine systemische und strukturelle Veränderung sein, die die sichtbare Religiosität im öffentlichen Raum nicht zwecks der Aufrechterhaltung einer vermeintlichen Leitkultur als fremd und gefährlich entwertet. Die Grundlage dieser notwendigen Veränderung wird von der positiven Religionsfreiheit gewährleistet und die Vernachlässigung der Geltendmachung dieses Grundrechts zeugt von Demokratiedefiziten und mangelhafter Rechtsstaatlichkeit. Die praktische Arbeit mit muslimischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist von diesen Diskursen geprägt und mündet in einer Erlernung von „Selbstführung“<sup>7</sup>. Im

7 „Selbstführung“ beschreibt eine Regierungstechnik der Gouvernementalität nach Foucault (2014), die in Verschränkung mit der sichtbar agierenden Disziplinarmacht besteht und durch die Individuen mithilfe von „Techniken des Selbst“ als Subjekte indirekt gelenkt werden können bzw. sich selbst lenken. Im antimuslimischen Rassismus geschieht dies vor allem über den hegemonialen Sicherheitsdiskurs, in dem Muslim\*innen kollektiv als potenziell islamistisch gefährdend adressiert und definiert werden. Das Wissen über antimuslimischen Rassismus und seine potenziellen disziplinarischen Folgen für das Individuum führen dazu, dass sich dieses selbst lenkt, ohne dass die Disziplinarmacht aktiv wird. Die Selbstführung von Muslim\*innen gestaltet sich beispielsweise in Form von Entsolidarisierung gegenüber problematisierten Muslim\*innen oder – wie auch in diesem Beitrag – Selbstzensur, aus der Sorge, durch Mechanismen des antimuslimischen Rassismus diszipliniert zu werden (z. B. durch Kontaktschuldvorwürfe)<sup>7</sup> (Martinsen et al. 2022, 232).

Kontext von akzeptierter und nichtakzeptierter Religion manifestiert sie sich vor allem in der Beschränkung eigener sichtbarer Religiosität in Wort und Tat.

Wir plädieren für eine Sensibilität gegenüber den dargelegten Sachverhalten und glauben, dass es unbedingt sinnvoll wäre, abgesehen von primärer, sekundärer und tertiärer Prävention den Begriff einer Quartiärprävention im Sinne einer „Verhinderung unnötiger Medikation oder Verhinderung von Übermedikalisierung“, die zum Ziel hat, das Prinzip des „primum non nocere secundum cavere tertium sanare“ („erstens nicht schaden, zweitens vorsichtig sein, drittens heilen“) als einen Grundpfeiler auch rechtsstaatlichen Handelns zu berücksichtigen und gleichsam auf die Islamismus- und Präventionsdiskurse anzuwenden. In ihren Grundlagen steht und fällt eine solche Quartiärprävention mit der genannten systemischen Veränderung, genauer mit der Verengung des Islamismusbegriffs durch die Konkretisierung der Phänomene, die evidenzbasierte Benennung ihrer erkennbaren Merkmale und Hinwendungsgründe.

Darüber hinaus kommt einer Quartiärprävention die Aufgabe zu, eine Schaden-Nutzen-Abwägung bestehender Präventionsprogramme vorzunehmen. Dies geschieht in mindestens zwei Hinsichten: Zunächst gilt es zu verstehen, dass Radikalisierung und Extremismus sich nicht in einem Vakuum bilden und entwickeln. Sie erfolgen auf der (individiumsbezogenen) Mikroebene, der (gruppen- bzw. ideologiebezogenen) Mesoebene und der (gesellschaftlichen/politischen) Makroebene (vgl. u. a. Coester 2019, IX). Vor allem auf den letzten beiden Ebenen ist relevant, dass es sich dabei um ein wechselseitiges Verhältnis handelt (vgl. Schuhmacher 2020, 127). Für staatliche und zivilgesellschaftliche Institutionen und Akteur\*innen bedeutet dies, dass ihre (Re-)Aktionen Einfluss auf Radikalisierungsprozesse haben und somit die Gefahr von kontraintentionalen Effekten besteht. Konkret muss Quartiärprävention fragen, welche Zielgruppenbeschreibungen und welche Präventionsmaßnahmen auch Narrative von einem staatlichen Kampf gegen den Islam begünstigen. In Betracht gezogen werden muss außerdem die Gefahr von Ko-Radikalisierung. Stigmatisierende Bildungsangebote, in denen sich z. B. vornehmlich muslimische Schüler\*innen mit Islamismus auseinandersetzen, können zu (berechtigtem) Widerstand führen (vgl. Kiefer/Kiefer 2020, 408). Fehleinschätzungen und überzogene Maßnahmen können dabei eine Eskalationsdynamik anstoßen, die Jugendliche erst in extremistische Gruppierungen hineintreibt. Stigmatisierende Elemente des Islamismuskurses und darauf aufbauende groß angelegte Präventionsmaßnahmen können auf der Makroebene ähnliche Dynamiken hervorbringen (vgl. Logvinov 2017, 89–95). Aus Si-

cherheit zu viel Prävention zu betreiben hat seinen Preis, vor allem vor dem Hintergrund der Ausweitung polizeilicher und sicherheitsbehördlicher Kompetenzerweiterung in nichtdelinquente Lebensbereiche (vgl. Jasch 2021, 36–37). Die oft zu Unrecht Verdächtigten müssen mit realen Konsequenzen für ihren Lebensweg rechnen. Zu viel Prävention gilt es also zu verhindern.

Dieser Vorschlag der Quartiärprävention bedarf unzweifelhaft einer produktiv-kritischen Beschäftigung aus unterschiedlichen Perspektiven von Theorie und Praxis. Wir halten sie angesichts unserer Darstellungen für einen gebotenen, wenn nicht sogar notwendigen Akt von Selbstkritik und Kurskorrektur der Präventionslandschaft.

# Literaturverzeichnis

Abbasi, Eeman. 2020. *Hijab: Not my Body, Not my Choice*. <https://traversingtradition.com/2020/06/05/hijab-not-my-body-not-my-choice/>, abgerufen am 25.05.2023.

Ademi, Cefli. 2019. *Grundgesetz, Religionsfreiheit und Islam. Ein Debattenbeitrag anlässlich des 70. Jubiläums des Grundgesetzes*. AIWG in puncto. Frankfurt.

Amir-Moazami, Schirin. 2018. *Der inspizierte Muslim – Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Bielefeld.

Andreas Fritsche. 2020. „Was tun gegen den Femonationalismus?“ In *Neues Deutschland*. 15.03.2020, abgerufen am 03.06.2023.

Bielefeldt, Heiner. 2013. *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*. Bielefeld.

Coester, Marc. 2019. „Vorwort“. In Logvinov, Michail. *Risikobewertung extremistischer Gewalt. Verfahren – Instrumente – Kritik*, IX–XI. Wiesbaden.

Deutsche Islamkonferenz. 2021. *Ziele*. [www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DIK/Ziele/ziele\\_node.html](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DIK/Ziele/ziele_node.html), abgerufen am 25.05.2023.

Dokumentationsstelle Politischer Islam. 2021. *Der Politische Islam als Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen und am Beispiel der Muslimbruderschaft. Grundlagenpapier der Dokumentationsstelle Politischer Islam*. Wien.

Doughan, Sultan, und Hannah Tzuberi. 2018. „Säkularismus als Praxis und Herrschaft: zur Kategorisierung von Juden und Muslimen im Kontext säkularer Wissensproduktion“. In *Der inspizierte Muslim*, herausgegeben von Schirin Amir-Moazami, Schirin. Bielefeld.

Frey, Christiane, Uwe Hebekus und David Martyn. 2020. *Säkularisierung: Grundlagentexte zur Theoriegeschichte*. Frankfurt a. M.

Ghandour, Ramzi. 2020. „Lost in Translation – Islamismus, präventive Vernunft und das Problem ihrer Unübersetzbarkeit in ein islamisches Weltbild“. In *Islamophobia Studies Yearbook*, herausgegeben von Farid Hafez und Sindyan Qasem. Wien.

Goldmann, Fabian. 2021. „Kleiner Glossar antimuslimischer Verschwörungsmythen“. In *Schantall und die Scharia*. <https://www.schantall-und-scharia.de/glossar-islamfeinde/>, abgerufen am 03.06.2023.

Griffel, Frank. 2018. *Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen*. Ditzingen.

Günes, Serdar. 2011. *Kennt der Islam eine Aufklärung?* <https://www.deutschlandfunkkultur.de/kennt-der-islam-eine-aufklaerung-100.html>, abgerufen am 25.05.2023.

Habermas, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main.

Hallaq, Wael. 2018. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. Columbia.

Hamm, Rüdiger José 2021. „Sicherheitshalber Prävention. Zu den Auswirkungen des Sicherheitsdiskurses auf zivilgesellschaftliche Träger in der Prävention gegen religiös begründeten Extremismus“. In *Zur Sicherheit: Prävention? Sicherheit im Kontext der Präventionsarbeit gegen religiös begründeten Extremismus*, Ligante 4, herausgegeben von BAG RelEx, 23–27. Berlin.

Hillgruber, Christian. 1999. „Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung“. In *Juristenzeitung*, 538–547. Tübingen.

Horkheimer, Max, und Adorno, Theodor W. 1969. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt.

Jasch, Michael. 2021. „Vernetzte Sicherheit? Zusammenarbeit zwischen Polizei, Nachrichtendiensten und Zivilgesellschaft“. In *Zur Sicherheit: Prävention?*, herausgegeben von BAG RelEx, 39–47. Berlin.

Kiefer, Lisa, und Michael Kiefer. 2020. „Professionsübergreifende Fallarbeit und flankierende Maßnahmen im Modellprojekt Clearingverfahren und Case Management“. In *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*, herausgegeben von Stefan Hößl, Lobna Jamal, Frank Schellenberg, 407–424. Bonn.



Kreß, Hartmut. 2012. *Ethik der Rechtsordnung*. Stuttgart.

Logvinov, Michael. 2017. *Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze – Befunde – Kritik*. Wiesbaden.

Landesamt für Verfassungsschutz Hamburg. 2023. *Der Verfassungsschutz informiert: Islamisten wollen am Sonnabend auf die Straße*. <https://www.hamburg.de/innenbehoerde/schlagzeilen/16882204/muslim-interaktiv-demonstration-hamburg-koran-verbrennung/>, abgerufen am 23.05.2023.

Manafpour, Arman, und Behnaz Bleimehl, Katrin Meißner et al. 2021. „Sicherheit und Prävention in diskriminierungskritischer Praxis. Praxisbericht der Fach- und Präventionsstelle Yallah!“. In *Zur Sicherheit: Prävention?*, herausgegeben von BAG RelEx, 30–38. Berlin.

Martiensen, Sven-Jonas, Şeyda Sariçam und Mathias Bernhard Schmidt. 2022. „Teil des Problems oder Teil der Lösung? Muslimische Praxiserfahrung in der Islamismusprävention“. In *Islamismusprävention in pädagogischen Handlungsfeldern – Rassismuskritische Perspektiven*, herausgegeben von Caroline Bossong, Dilek Dipcin, Phillipe A. Marquardt, Frank Schellenberg, Johannes Drerup, 211–235. Bonn.

Massad, Joseph. 2016. *Islam in Liberalism*. Chicago.

Nordbruch, Götz. 2013. *Überblick zu Präventionsprogrammen im Kontext ‚islamistischer Extremismus‘ im europäischen Ausland*. Halle (Saale). [https://www.dji.de/fileadmin/user\\_upload/bibs/1072\\_16376\\_Praeventionsprogramme\\_im\\_Kontext\\_islamischer\\_Extremismus\\_im\\_europaeischen\\_Ausland.pdf](https://www.dji.de/fileadmin/user_upload/bibs/1072_16376_Praeventionsprogramme_im_Kontext_islamischer_Extremismus_im_europaeischen_Ausland.pdf), abgerufen am 05.06.2023.

Reuter, Astrid. 2011. *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*. Göttingen.

Schiffauer, Werner. 2020. *Vorwurf des Islamismus – Warum das Konzept der Kontaktschuld problematisch ist. Eine Expertise für den Mediendienst Integration*. [https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Expertise\\_Kontaktschuld.pdf](https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Expertise_Kontaktschuld.pdf), abgerufen am 25.05.2023.

Schuhmacher, Nils. 2020. „„Islamismus‘ und ‚Radikalisierung‘ – Was wir wissen (könnten)“. In *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*, herausgegeben von Stefan Hößl, Lobna Jamal, Frank Schellenberg, 119–142. Bonn.

Taylor, Charles. 2018. *A Secular Age*. Harvard.

Vogt, Andreas. 2007. *Der Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes – Historische Grundlagen und Juristische Interpretation*. Hamburg.

# Über das Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX)

Das Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX) besteht seit Beginn der aktuellen Förderperiode von „Demokratie leben!“ (2020–2024). Es reagiert auf die Entwicklungen im Phänomenbereich und begleitet sowohl die Präventions-, Interventions- und Ausstiegsarbeit als auch die im Themenfeld geführten fachwissenschaftlichen Debatten. Als Netzwerk, in dem die Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus, ufuq.de und Violence Prevention Network zusammenarbeiten, analysiert KN:IX aktuelle Entwicklungen und Herausforderungen der universellen, selektiven und indizierten Islamismusprävention und bietet Akteur\*innen der Präventionsarbeit einen Rahmen, um bestehende Ansätze und Erfahrungen zu diskutieren, weiterzuentwickeln und in die Arbeit anderer Träger zu vermitteln. Das Kompetenznetzwerk versteht sich als dienstleistende Struktur zur Unterstützung von Präventionsakteur\*innen aus der Zivilgesellschaft, öffentlichen Einrichtungen in Bund, Ländern und Kommunen sowie von Fachkräften etwa aus Schule, Jugendhilfe, Strafvollzug oder Sicherheitsbehörden. Neben dem Wissens- und Praxistransfer zwischen unterschiedlichen Präventionsträgern hat KN:IX das Ziel, mit seinen Angeboten zu einer Verstärkung und bundesweiten Verankerung von präventiven Ansätzen in Regelstrukturen beizutragen.

[www.kn-ix.de](http://www.kn-ix.de)

## Über die BAG ReEx

Die Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus, kurz BAG ReEx, ist ein gemeinnütziger Verein. Gegründet wurde sie im November 2016 von 25 zivilgesellschaftlichen Organisationen, die sich gegen religiös begründeten Extremismus engagieren. Ziele der BAG ReEx sind die Vernetzung, der Fachaustausch und die Weiterentwicklung auf diesem Themengebiet. Mit aktuell 35 Mitgliedsorganisationen steht die BAG ReEx für eine große Vielfalt an Ansätzen und Maßnahmen sowie für langjährige Erfahrungen im Arbeitsbereich. Die BAG ReEx versteht sich als Plattform und Schnittstelle zwischen zivilgesellschaftlichen Akteuren, Politik und Öffentlichkeit. Die BAG ReEx ist konfessionell und parteipolitisch unabhängig.

[www.bag-relex.de](http://www.bag-relex.de)

## Über die Autor\*innen

**Şeyda Sarıçam** ist studierte Politikwissenschaftlerin und Historikerin. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen in der internationalen Sicherheitspolitik. Derzeit setzt sie ihr Masterstudium in „Internationale Politik & Internationales Recht“ fort und arbeitete im Präventionsprojekt „Kamil 2.0“. Seit 2023 leitet sie das Modellprojekt DemoLab – Demokratie verstehen und gestalten. Als stellvertretende Vorsitzende der SCHURA Schleswig-Holstein setzt sie sich mit antimuslimischem Rassismus und seinen Auswirkungen in den muslimischen Communitys auseinander.

**Matthias Bernhard Schmidt** ist studierter islamischer Theologe und seit 2015 in der Prävention von religiös begründetem Extremismus tätig. 2018/19 leitete er das von ihm entwickelte Modellprojekt „Kamil“ in Trägerschaft des Bündnisses der Islamischen Gemeinden in Norddeutschland, dessen Nachfolgeprojekt „Kamil 2.0“ mit neuem Fokus und anderem Arbeitsansatz ist. Seit 2022 ist er zweiter Vorsitzender des Islamischen Wissenschafts –und Bildungsinstituts in Hamburg.

**Sven-Jonas Martiensen** studierte Islamische Religion und Germanistik für das Lehramt und war von 2018-2023 in der Prävention von religiös begründetem Extremismus tätig. Bis 2020 arbeitete er im Modellprojekt „Kamil“ zum Phänomenbereich Salafismus. Im Nachfolgeprojekt „Kamil 2.0“ beschäftigte er sich mit demokratiefeindlichem Islamismus, entwickelte beziehungs- und bildungsorientierte Konzepte für die direkte Arbeit mit Jugendlichen/jungen Erwachsenen. Seit 2023 leitet er das Modellprojekt DemoLab – Demokratie verstehen und gestalten.

# Publikationen des Kompetenznetzwerks „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX):

## Analysen

Nietz, Sina Marie. 2022. Analyse #9: Phänomenübergreifende Perspektiven in der Extremismusprävention. Gemeinsamkeiten extremistischer Ideologien und Ansatzpunkte für die Präventionsarbeit. <https://kn-ix.de/publikationen/analyse-9/>. Berlin: ufuq.de.

Gödde, Thomas. 2022. Analyse #8: Soziale Kompetenzen als Bildungsziel. Von spezifischen Präventionsangeboten zu einer kompetenzorientierten Perspektive. <https://kn-ix.de/publikationen/analyse-8/>. Berlin: ufuq.de.

Glatz, Oliver. 2022. Analyse #7: Islamisierter Antisemitismus. Motive, Motivgeschichte, Probleme, Lösungsansätze. <https://kn-ix.de/publikationen/analyse-7/>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Nössing, Elisabeth. 2022. Analyse #6: Das Widerstandsdispositiv im islamistischen Extremismus. <https://kn-ix.de/publikationen/analyse-6/>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

Puvogel, Mariam. 2022. Analyse #5: Attraktivitätsmomente von Kampfsport aus geschlechterreflektierender und rassismuskritischer Perspektive. Anschlussmöglichkeiten und Fallstricke für die (präventiv-)pädagogische Praxis. <https://kn-ix.de/publikationen/analyse-5/>. Berlin: ufuq.de.

Caliskan, Hakan. 2022. Analyse #4: „aber ich kann ja jetzt nicht noch Islam so studieren wie Sie!“ Praxisorientierte und diskriminierungssensible Handlungsstrategien zu vermeintlich religiös konnotierten Konflikten im Schulalltag. <https://kn-ix.de/publikationen/analyse-4/>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Brüning, Christina. 2021. Analyse #3: Globalgeschichtliche Bildung in der postmigrantischen Gesellschaft. <https://kn-ix.de/publikationen/analyse-3/>. Berlin: ufuq.de.

Saal, Johannes. 2021. Analyse #2: Die Rolle der Religion bei der Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus. <https://kn-ix.de/publikationen/analyse-2/>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Rothkegel, Sibylle. 2021. Analyse #1: Selbstfürsorge und Psychohygiene von Berater\*innen im Kontext der selektiven und indizierten Extremismusprävention. <https://kn-ix.de/publikationen/analyse-1/>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

## Impulse

Haase, Volker. 2023. Impuls #7: STRESS PUR – die Funktion von Radikalisierung im Kontext der Bindungstheorie. <https://kn-ix.de/publikationen/impuls-7/>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Abay Gaspar, Hande und Manjana Sold. 2022. Impuls #6: Der Ukraine-Krieg in der islamistischen Propaganda. <https://kn-ix.de/publikationen/impuls-6/>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Ali, Rami und Fabian Reicher. 2022. Impuls #5. Ansätze zum Online-Campaigning. Ein Praxisbericht über die Online-Kampagne von Jamal al-Khatib – Mein Weg! anlässlich der erneuten Machtübernahme der Taliban in Afghanistan. <https://kn-ix.de/publikationen/impuls-5/>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

Vale, Gina. 2022. Impuls #4: Gender-sensitive approaches to minor returnees from the so-called Islamic State. <https://kn-ix.de/publikationen/impuls-4/>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Lakbiri, Assala. 2022. Impuls #3: Apokalyptisches Denken im islamistischen Extremismus. <https://kn-ix.de/publikationen/impuls-3/>. Berlin: Violence Prevention Network.

Nadar, Maïke und Saloua Mohammed M'Hand. 2021. Impuls #2: Menschenrechtsbasierte Radikalisierungsprävention – ein Entwurf aus der Sozialen Arbeit. <https://kn-ix.de/publikationen/impuls-2/>. Berlin: Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus.

Schubert, Kai E. 2021. Impuls #1: Reflexionen über den Nahostkonflikt als Thema der selektiven und indizierten Präventionsarbeit. <https://kn-ix.de/publikationen/impuls-1/>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

## Sonstige Publikationen

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2022. KN:IX Report 2022: Herausforderungen, Bedarfe und Trends im Themenfeld. <https://kn-ix.de/publikationen/report-2022/>.

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2021. Wer, wie, was – und mit welchem Ziel? Ansätze und Methoden der universellen Islamismusprävention in Kommune, Schule, Kinder- und Jugendhilfe, außerschulischer Bildung, Elternarbeit, Psychotherapie und Sport. <https://knix.de/publikationen/wer-wie-was-und-mit-welchem-ziel/>. Berlin: ufuq.de.

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2021. Handreichung zur digitalen Distanzierungsarbeit. Erkenntnisse, Expertisen und Entwicklungspotenziale. <https://kn-ix.de/publikationen/handreichung-zur-digitalen-distanzierungsarbeit/>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2021. KN:IX Report 2021: Herausforderungen, Bedarfe und Trends im Themenfeld. <https://knix.de/publikationen/report-2021/>.

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2021. Online: Beratung und Begleitung in der pädagogischen Praxis. Methodenfächer. <https://kn-ix.de/publikationen/methodenfaecher-2021/>. Berlin: Violence Prevention Network gGmbH.

Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“. 2020. KN:IX Report 2020: Herausforderungen, Bedarfe und Trends im Themenfeld. <https://kn-ix.de/publikationen/report-2020/>.

# Impressum

## Herausgegeben im Rahmen des Kompetenznetzwerks „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX)

Verantwortlich:  
 Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus e. V.  
 Jamuna Oehlmann, Rüdiger José Hamm  
 (Geschäftsführung)  
 Oranienstraße 58, 10969 Berlin  
 Tel: +49 (0)30 921 262 89  
 info@bag-relex.de  
 www.bag-relex.de

Redaktion: Rüdiger José Hamm, Ulrike Hoole  
 Lektorat: Sönke Hallmann  
 Gestaltung: part | www.part.berlin  
 Druck: Onlineprinters GmbH

Stand: 14.06.2023

© BAG ReIEx

Das Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“ wird gefördert durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend im Rahmen des Bundesprogramms "Demokratie leben!" und im Fall der Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus kofinanziert durch die Bundeszentrale für politische Bildung, die Landeskommision Berlin gegen Gewalt sowie im Rahmen des Landesprogramms „Hessen aktiv für Demokratie und gegen Extremismus“.

Die Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der Fördergeber dar. Für inhaltliche Aussagen tragen die Autor\*innen die Verantwortung.

Ansprechpartner\*innen im Kompetenznetzwerk:

**BAG ReIEx**  
 Jamuna Oehlmann  
 jamuna.oehlmann@bag-relex.de

Rüdiger José Hamm  
 ruediger.hamm@bag-relex.de

**ufuq.de**  
 Dr. Götz Nordbruch  
 goetz.nordbruch@ufuq.de

**Violence Prevention Network gGmbH**  
 Franziska Kreller  
 franziska.kreller@violence-prevention-network.de

Email: info@kn-ix.de  
 Web: www.kn-ix.de



**BAG ReIEx ]**

Bundesarbeitsgemeinschaft  
religiös begründeter Extremismus e.V.

**ufuq.de**

Pädagogik, politische Bildung  
und Prävention in der  
Migrationsgesellschaft



Violence  
Prevention Network