

WERNER SCHIFFAUER

Nicht-intendierte Folgen der Sicherheitspolitik nach dem 11. September

Die Frage

Nach dem 11. September kam es zu einer deutlichen Reakzentuierung der Sicherheitspolitik der Bundesregierung. Besonders deutlich war eine Tendenz zu beobachten, sogenannte „repressive Maßnahmen“ um „präventive“ Maßnahmen zu erweitern. In der Diktion der Sicherheitsbehörden sind „repressive“ Maßnahmen solche, die – wie die im ersten Sicherheitspaket verabschiedeten Gesetze zur Erhöhung der Sicherheit im Luftverkehr – auf die direkte Verhinderung von Straftaten bzw. auf die Verbesserung von Strafverfolgung abzielen. Soweit hier Maßnahmen im Vorfeld getroffen werden, dienen sie der Abwehr einer unmittelbaren Gefahr. Präventive Maßnahmen beziehen sich dagegen auf eine abstrakte Gefahrenlage. Bei ihnen wird das Vorfeld und Umfeld von möglichen Straftaten wesentlich weiter gefasst. Präventive Maßnahmen beziehen sich nicht auf Straftäter bzw. Straftaten, sondern auf „Extremisten“, von denen man annimmt, dass sie potentielle Straftäter werden könnten; auf „Milieus“, die Straftäter produzieren oder in denen sie untertauchen könnten; und auf Diskurse“, die Straftaten nahelegen könnten. Das Gewicht, das in letzter Zeit auf derartige Maßnahmen gelegt wird, ist Ausdruck eines „umfassenden Ansatzes von innerer Sicherheit, der sich nicht auf repressive Intervention beschränkt“ bzw. eines „ganzheitlichen“ Sicherheitsverständnisses.¹

In diesem Text möchte ich die Auswirkungen der präventiven Sicherheitspolitik auf islamische Gemeinden² untersuchen. Dabei soll an einem Beispiel überprüft werden, wie stichhaltig die Vorfeldkonstruktion ist. Mit welchen Argumenten werden Gemeinden, wie die Milli Görüş oder die Islamische Gemeinde Deutschlands dem Vorfeld von „radikalislamistischen“ Gruppierungen zugeordnet? Mein besonderes Interesse gilt der Plausibilität

1 Volker Homuth, Leiter des Niedersächsischen Amtes für Verfassungsschutz, anlässlich einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum 15.–17. 04. 2005.

2 Ich beobachte die Entwicklungen in den islamischen Gemeinden türkischer Arbeitsmigranten seit der Mitte der achtziger Jahre. Meine Untersuchungen zum Kalifatsstaat des Cemaleddin Kaplan und seines Sohns Metin sind 2000 erschienen (SCHIFFAUER, 2000). Gegenwärtig arbeite ich insbesondere zu Gemeinden der Milli Görüş in Deutschland und zu Entwicklungen des Islam bei der zweiten Generation.

von Radikalisierungsszenarien, die das Kernstück dieser Vorfeldkonstruktion darstellen. In einem zweiten Schritt sollen die Konsequenzen erörtert werden, die sich ergeben, wenn eine Gemeinde in den Verdacht gerät, „Vorfeld des Terrorismus“ zu sein. Welche Auswirkungen hat dies in Bezug auf die Binnenstruktur, auf die geistige Entwicklung und das Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft? Die These dieses Textes ist, dass die sicherheitspolitischen Maßnahmen nicht nur nicht halten, was sie versprechen, sondern wegen der performativen Wirkung, die sie entfalten, sogar dazu beitragen, das Sicherheitsrisiko zu erhöhen.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die Überprüfung der Argumentation der Sicherheitsdienste nur am Einzelfall erfolgen kann. Damit ist natürlich eine Grenze markiert: Was im Folgenden für die Gemeinden der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş ausgeführt wird, kann selbstverständlich nicht ohne weitere Prüfung auf andere Gemeinden übertragen werden. Der Wert dieses Textes liegt in einem skeptischen Einspruch: Wenn man an einem Einzelfall zeigen kann, wie schnell eine Organisation in den Vorfeldverdacht geraten kann, wird man auch in anderen Fällen vorsichtiger sein, die Einschätzungen des Amtes für Verfassungsschutz unkritisch zu übernehmen – vor allem angesichts der weitgehenden Folgen, die dies für die Betroffenen hat.

Die Konstruktion des Vorfelds

Die Verfassungsschutzämter spielen eine entscheidende Rolle bei der Bereitstellung des Wissens, das der präventiven Sicherheitspolitik unterliegt. In Bezug auf die islamischen Gemeinden operieren die Ämter mit der kategorialen Unterscheidung von Islam als Religion und dem „Islamismus“ als politischer Ideologie.³ Innerhalb des Islamismus werden weitere Unterkategorien gebildet. Eine erste Gruppe besteht aus Gemeinden des „legalistischen Islamismus“, die mit politischen Aktivitäten islamistische Positionen auch im gesellschaftlichen Leben der Bundesrepublik durchsetzen oder Freiräume für organisierte islamistische Betätigung erlangen wollen. Sie sind insofern „legalistisch“, als sie sich „öffentlich als auf dem Boden der freiheitlich demokratischen Grundordnung stehende integrationsbereite Organisation(en)“⁴ darstellen. Als Beispiele werden die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ (IGMG) und die „Islamische Gemeinde Deutschlands“ (IGD) genannt. Eine zweite Gruppe bilden die Gemeinden des revolutionären Islamismus, die einen grundsätzlichen Konflikt zwischen Islam und Westen sehen, die Demokratie ablehnen und im wesentlichen eine auf die Heimatländer bezogene Politik mit dem Ziel der Einrichtung eines islamischen Staats verfolgen. Beispiele sind die seit 2001 verbotenen Gemeinden des Kalifatsstaats des Metin Kaplan oder der Hizb al-Tahrir. Die dritte Gruppe

3 Siehe unter anderem: BUNDESAMT FÜR VERFASSUNGSSCHUTZ, Ausstellung des Bundesamtes für Verfassungsschutz zum Thema „Islamismus in Deutschland“ – Vorüberlegungen. Positionspapier o.J.; PUSCHNERAT (2006), S. 218.

4 Ebd., S. 229.

bilden die jihadistischen Gemeinden, die den Terrorismus als Waffe akzeptieren und weltweit operieren.

Nach der Logik der Klassifikation sind die legalistischen Gemeinden, wie die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ und die „Islamische Gemeinde Deutschlands“ als Vorfeld zu den radikaleren Stufen zu betrachten. So schreibt Tania Puschnerat, die Islamismus-Expertin des nordrhein-westfälischen Amtes für Verfassungsschutz, dass die „anti-integrativen ‚Identitätspolitiken‘ (Johannes Kandel)“ dieser Gemeinden „die Entstehung islamistischer Parallelgesellschaften und Radikalisierung i. S. einer Sozialisation in den politischen Extremismus – Islamismus – hinein befördern.“⁵ Der Prozess der Radikalisierung wird in diesem Zusammenhang folgendermaßen charakterisiert:

„Radikalisierung soll hier als umfassender Prozess einer – mehr oder minder zügigen – in der Regel von islamistischen Multiplikatoren/Akteuren geleiteten ideologisch-politischen Sozialisation verstanden werden, der über eine sich verfestigende Segregation von der westlichen Mehrheitsgesellschaft zunächst zur ‚islamisch‘ begründeten Ablehnung der Institutionen und Werte des demokratischen Staats- und Gesellschaftssystems führt. Der islamistische Radikalisierungsprozess kann – muss jedoch nicht – auf einer weiteren Stufe zur Verfestigung dieser Ablehnung zu offener Feindseligkeit und zur zunehmenden Bereitschaft führen, das verurteilte System mit gewaltsamen Mitteln zu bekämpfen, sich also aktiv am Jihad zu beteiligen oder ihn zu unterstützen.“⁶

Auch wenn die Gemeinden des legalistischen Islamismus im Rahmen der Gesetze operieren und Gewalt verurteilen, findet über sie nach Auffassung des Amtes der Einstieg in Karrieren statt, die im (seltenen) Grenzfall im Terrorismus enden. Dabei wird keine Zwangsläufigkeit unterstellt, aber es wird ein kontinuierlicher Radikalisierungsprozess nahegelegt. Die Mitgliedschaft in einer Gemeinde des legalistischen Islam ist gleichsam der erste Schritt auf einer schiefen Bahn bzw. (um eine in diesem Zusammenhang gelegentlich gebrauchte Metapher anzuführen) eine „Einstiegsdroge“. Anders formuliert: Eine Radikalisierung ist wahrscheinlicher bei Mitgliedern von Gemeinden des legalistischen Islam als bei anderen.

Es hat weitgehende Folgen, wenn Gemeinden in den Verdacht geraten, derart als Vorfeld zum revolutionären oder terroristischen Islamismus zu dienen. Die Mitglieder der im Verfassungsschutz aufgeführten Gemeinden müssen mit der Ablehnung von Anträgen auf Staatsbürgerschaft, und – was besonders folgenreich ist – mit der Ablehnung von Aufenthaltsberechtigungen, d. h. mit Abschiebung rechnen. Die fraglichen Organisationen haben Probleme, Räume für Veranstaltungen anzumieten. Sie werden systematisch aus Diskussionen ausgegrenzt. Sie sehen sich zunehmender Überwachung – etwa durch Razzien und verdachts- und ereignisunabhängigen Kontrollen – ausgesetzt. In zunehmendem Maß kommt außerdem das Ausländerrecht in Anschlag, um gegen Prediger vorzugehen, denen

5 Ebd., S. 218, 223.

6 Ebd., S. 222.

zwar strafrechtlich nichts vorzuwerfen ist, die aber als problematisch gelten – so im Fall des Berliner „Hasspredigers“ Ibrahim Tasci.

Es steht außer Zweifel, dass derartige Maßnahmen gegen Mitglieder legaler Gemeinden rechtsstaatlich problematisch sind. Von ihnen sind Personen betroffen, die sich rechtlich nichts haben zuschulden kommen lassen. Allerdings kann man argumentieren, dass angesichts der Größe der terroristischen Gefahr eine Abwägung der Rechtsgüter vorzunehmen sei. Die Einschränkung der Freiheit einer Bevölkerungsgruppe kann dann hingenommen werden, wenn damit ein weit größeres Rechtsgut – nämlich die körperlich Unversehrtheit – bewahrt werden kann. Wenn also tatsächlich in den Gemeinden der Einstieg in den gewaltbereiten Islamismus erfolgt, wäre eine Präventionspolitik auch rechtsstaatlich vertretbar. Die Frage ist aber, ob das Szenario des Verfassungsschutzes trägt.

Zur Plausibilität der Radikalisierungsszenarien

Die Frage lässt sich weiter präzisieren, wenn man die Gefährdungslage rekapituliert, über die weitgehend Einverständnis existiert. Junge Muslime der zweiten und dritten Generation scheinen ebenso – und möglicherweise in einer vergleichbaren Größenordnung – „terrorismusgefährdet“ zu sein, wie es junge deutsche Akademiker zu Beginn der siebziger Jahre in Berlin oder Frankfurt waren. Sie teilen mit ihnen zahlreiche Züge: Zu nennen sind: 1. Ein zugespitztes Empfinden über globales Unrecht – das sich damals am Vietnamkrieg, heute am Unrecht an Muslimen im Irak, Palästina, Tschetschenien oder Bosnien festmacht, wobei es dahingestellt bleiben kann, ob dies objektiv zutrifft oder nur subjektiv empfunden wird. 2. Eine insbesondere für studentische Jugendbewegungen in der Moderne kennzeichnende Neigung zu utopischem Denken⁷ und – damit einhergehend – eine revolutionäre Hoffnung auf einen grundlegenden gesellschaftlichen Wandel. 3. Ein Unbehagen angesichts einer eigenen relativ privilegierten Situation im Vergleich zu Personen in der dritten Welt und ein damit zusammenhängendes Gefühl, eine Verpflichtung gegenüber den Unterprivilegierten zu haben. Bei den jungen Muslimen in Europa tritt im Unterschied zu den Bürgerkindern der siebziger Jahre allerdings noch die Erfahrung von Diskriminierung hinzu – eine Erfahrung, die gerade auch von Akademikern besonders leidvoll empfunden wird. Sie erleben die Versagung des an diese Stellung geknüpften Anerkennungsversprechens oft besonders intensiv. All dies führt nicht selten zum Zorn auf die „westliche“ Mehrheitsgesellschaft. Diese Disposition kann sich in einer Vielzahl von Formen artikulieren – von Rückzug, allgemeiner Gesellschaftskritik, revolutionärem Engagement bis hin zu Gewaltbereitschaft. Welche dieser Ausdrucksformen des Zorns nun gefunden wird, hängt wesentlich von den Gemeinschaften ab, in denen sich der junge Muslim bewegt.

Eine wichtige Rolle spielen die Gemeinden des revolutionären Islam, wie die Hizb al-Tahrir oder der Kalifatssaat. Sie haben viele Ähnlichkeiten zu den studentisch-revolutio-

7 ECKERT (1999), S. 487–508.

nären Kreisen der siebziger Jahre.⁸ Obwohl sie selbst kaum gewaltbereit sind, zeichnen sie doch revolutionäre Schwärmerei aus, wenn auch weitgehend einem Verbalradikalismus gehuldigt wird. Dennoch gibt es Vernetzungen mit Gewalt bereiten jihadistischen Gruppen. Hier existiert tatsächlich die Möglichkeit von Radikalisierungen.

Welche Rolle spielen aber nun die Gemeinden des „legalistischen Islamismus“ in diesem Zusammenhang? Werden hier junge Menschen mit den Grundzügen eines revolutionären Programms vertraut gemacht – so dass es nur konsequent ist, wenn Einzelne sich dann radikaleren Schritten zuwenden? Oder wird hier ein reformistisches Gegenprogramm zur islamischen Revolution entwickelt? Eine zweite Frage betrifft die Querverbindungen von revolutionären Gemeinden zu denen des legalistischen Islamismus. Gibt es übergreifende Netzwerke, über die dann die Rekrutierung besonders geeigneter junger Menschen stattfinden kann? Die Antwort auf diese Fragen wird es erlauben, zu klären, wie wahrscheinlich es ist, dass eine terroristische Karriere in den Gemeinden des „legalistischen Islamismus“ ihren Ausgangspunkt hat.

Untersuchen wir dies zunächst auf der Ebene der Ideologie und Weltbilder, also der Sozialisation in ein „islamistisches“ Weltbild. Es ist unbestreitbar, dass man in den Gemeinden des „legalistischen Islamismus“ auch mit islamistischem Gedankengut in Berührung kommt: So wird in den Gemeinden der Milli Görüş die im engen Umkreis des spirituellen Führers Necmettin Erbakan herausgegebene Zeitschrift „Milli Gazete“ von vielen (meist älteren) Gemeindemitgliedern gelesen. Auch liegt in den Buchhandlungen der Moscheen Literatur mit islamistischem Inhalt aus. Über diese Quellen können die jungen Leute mit Elementen islamistischer Weltanschauung (etwa einer Konstruktion des Feindbilds „Westen“, einer allgemeinen „miseria Islamica“, Antiamerikanismus und Antisemitismus) in Berührung kommen. Allerdings ist unübersehbar, dass in den Gemeinden des legalistischen Islamismus auch andere Zeitschriften und Bücher vertrieben werden und man mit Personen in Berührung kommt, die kritisch gegenüber dem klassischen Islamismus eingestellt sind. Neben Islamisten liegen in den Bücherstuben auch Autoren wie Tariq Ramadan aus, die zum reformerischen Flügel des Islam gezählt werden; neben der „Milli Gazete“ wird auch die Zeitschrift „Milli Görüş Perspektiven“ vertrieben, die für einen Integrationskurs in die europäischen Gesellschaften eintritt; zu den Iftar-Essen im Ramadan werden (zumindest in einigen Gemeinde) bewusst auch Vertreter der jüdischen Gemeinden eingeladen. Mit anderen Worten: In den „legalistischen“ Gemeinden findet man ein relativ großes Meinungsspektrum – was sie signifikant von den wesentlich dogmatischeren revolutionären Gemeinden wie dem Kalifatsstaat unterscheidet. Während die ersteren „inklusionistisch“ sind – d. h. alle möglichen Meinungen als legitim zulassen –, sind die letzteren exklusivistisch – d. h. sie betonen die Reinheit der Lehre.

Die Pluralität der Meinungen hat bei den intellektuelleren Gemeindemitgliedern zur Entfaltung einer weit lebendigeren Diskussionskultur geführt, als sie in anderen islamischen Gemeinden üblich ist. Bei Veranstaltungen der Milli Görüş wurde ich persönlich Zeuge von nächtelangen engagierten Diskussionen etwa über das Thema Europäischer Islam –

8 SCHIFFAUER (2000), S. 13.

und ich hörte von mehreren islamischen Akademikern, dass der Reiz der Mitgliedschaft in der Milli Görüş gerade darin besteht, dass sie ein Ort für derartige Debatten sein kann.⁹ Ein Resultat dieser Debatten ist, dass in ihnen Begriffe neu besetzt und anders gedacht werden. Dies betrifft etwa den Begriff der „Gerechtigkeit“. Er steht für einige Mitglieder für das gesellschaftspolitische Programm der „Gerechten Ordnung“, das von Necmettin Erbakan vertreten wurde;¹⁰ von anderen wird der Begriff von dieser konkreten Utopie gelöst und verallgemeinert (etwa auf globale Verteilungsgerechtigkeit bezogen). Das übliche Argument von letzteren ist, dass ein Schlüsselbegriff der islamischen Soziallehre wie „Gerechtigkeit“ „eigentlich“ anders zu verstehen sei als bei Erbakan oder dass er heute anders interpretiert werden müsse als in den achtziger Jahren. In diesen Diskussionen werden also auch neue Lesarten „islamistischer Begriffe“ vorgebracht und damit Begriffe tendenziell neu besetzt – selbstverständlich immer nur von einem Teil der Diskutanten. Einen Eindruck dieser Diskussionen vermittelt auch das Internetforum der IGMG.¹¹

Ähnliches ergibt sich, wenn man die gesellschaftspolitische Vision der IGMG betrachtet, die Ende der neunziger Jahre entwickelt wurde. Während bis dahin die Rückkehr in die Türkei und ein Eintreten für die Islamisierung der türkischen Gesellschaft das zentrale Programm war, wurden ab 1999 Bekenntnisse zu Europa abgelegt. Muslime in Europa können sich als privilegiert empfinden: Die meisten Länder der islamischen Welt seien durch Krieg und Unterdrückung charakterisiert, während hierzulande Rechtsstaatlichkeit und Religionsfreiheit herrschen. Von Europa aus könne man wesentlich mehr für den Islam tun, als von irgendeinem Land der islamischen Welt aus. Der hier erworbene Wohlstand könne verwendet werden, um das Elend in der islamischen Welt zu mindern. Auch könne man als Minderheit in Europa politische Lobbyarbeit für den Islam betreiben. Kurzum: Das privilegierte Leben in Europa konstituiere auch eine besondere Verantwortung für die islamische Welt als Ganze. Aus dem Bejahen einer derartigen Verantwortung wurde abgeleitet, dass man sich auf die Einwanderergesellschaft einlassen müsse. Man müsse Sprache, Geschichte und Kultur Europas lernen, Staatsbürger werden und den Einfluss des Islam in Europa durch Missionierung ausbreiten.¹²

In der Auseinandersetzung über diese Position scheiden sich die Geister. Die Verfassungsschutzämter tendieren dazu, in ihr ein Bekenntnis zum Errichten von Parallelgesellschaften und zur Segregation zu sehen. Die Vertreter der Milli Görüş sehen dagegen in dieser Vision ein Bekenntnis zur Integration: Sie argumentieren, dass ihre Position zwar anti-assimilationistisch sei, insofern an einer Politik der Differenz festgehalten würde; dass sie aber ebenso anti-segregationistisch sei, weil die Mitglieder gerade aufgefordert würden,

9 Dies unterscheidet die Gemeinden der Milli Görüş auch von den Gemeinden, die dem staatlichen Amt für Glaubensangelegenheit unterstellt sind.

10 Die Vision der „Gerechten Ordnung“ (Adil Düzen) sah eine korporatistisch organisierte Gesellschaft auf islamischer Grundlage vor.

11 <http://www.igmg.de/marktplatz/forum>

12 Eine ausführliche Darstellung der Entwicklung des Weltbilds der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş findet sich in SCHIFFAUER (2004), S. 67–96.

sich auf die Gesellschaft einzulassen und etwa die einheimischen höheren Schulen zu besuchen. Wie man dieses Programm gesellschaftspolitisch auch bewerten mag – es scheint klar zu sein, dass hier eine grundgesetzkonforme innergesellschaftliche Vision einer Aufgabe für die zweite und dritte Generation formuliert wird. Schließlich stehen weder politische Lobbyarbeit noch Missionierung im Widerspruch zur Verfassung. Eine derartige Politik zuzulassen (und nicht durch Ausgrenzung von vorne herein unmöglich zu machen) bedeutet, konservative Muslime in das politische Teilsystem zu integrieren – und darüber den Antagonismus zu überwinden, in den Islam und westliche Demokratie von seiten des klassischen Islamismus gesetzt werden. Anders formuliert: Auch wenn man die Vision der Milli Görüş für politisch bedenklich hält (wie es auch der Autor dieses Textes tut), kann man doch die Meinung vertreten, dass eine derartige reformistisch-islamistische Position prinzipiell zugelassen werden sollte. Dafür sprechen nicht zuletzt sicherheitspolitische Überlegungen. Mit der Position wird nämlich eine Antwort auf den aus islamistischen Kreisen erhobenen Einwand formuliert, das Bejahen des Lebens in Europa würde nichts anderes bedeuten, als sich der Verantwortung für den Islam zu entziehen und sich an den Fleischtöpfen der „Ungläubigen“ gütlich zu tun. Wenn sich die Einsicht durchsetzt, dass ein würdevolles islamisches Leben auch außerhalb des islamischen Staats und/oder der islamischen Gesellschaft möglich ist – beziehungsweise, dass man auch in Europa wirkungsvoll für den Islam eintreten kann –, ist dem Islamismus die zentrale Argumentationsgrundlage entzogen. Wenn umgekehrt demokratiekonformes Engagement unterbunden wird, weil es den Vorstellungen der Mehrheitsgesellschaft nicht entspricht, dann besteht die Gefahr, dass diejenigen sich durchsetzen, die der Meinung waren, dass die „Demokratie nichts für Muslime“ sei und dass das Gewicht derjenigen zunimmt, die in einer islamischen Revolution den einzig gangbaren Weg sehen.

Empirischen Studien in Gemeinden der Milli Görüş (zur IGD liegen keine Arbeiten vor) bestätigen diese Beobachtungen. Nikola Tietze hat junge männliche Gemeindeangehörige der IGMG-Moschee in Hamburg-Wilhelmsburg befragt¹³: Sie stellt bei ihnen vier Haltungen fest – je nachdem, ob die Religion primär im Zusammenhang mit einer apolitischen Alltagsgestaltung eine Rolle spielte („Ethisierung der Religion“); ob die religiöse Hinwendung Ausdruck einer spirituellen Suche war („Utopisierung des Religiösen“); ob sie in den Kontext einer kulturellen Verortung in der Mehrheitsgesellschaft gestellt wurde („Kulturalisierung der Religiosität“) oder ob sie politisches Engagement begründete („Ideologisierung der Religion“). Festzuhalten ist zunächst, dass sich die Heterogenität der in der Moscheegemeinde insgesamt vertretenen Positionen auch in den Positionen der Gemeindeglieder reflektiert. Interessant ist darüber hinaus im Zusammenhang mit dem Radikalisierungsprozess natürlich vor allem die „Ideologisierung der Religion“. Bei Tietzes Gesprächspartnern führte diese Position zunächst zu einem erheblichen Engagement im Stadtteil Wilhelmsburg. Dies unterscheidet sich bemerkenswert von dem Interesse der jungen Anhänger des Kalifatsstaats, die sich mit „Bagatellen“ wie Stadtteilarbeit nicht abgaben und sich eher an der islamischen Weltrevolution begeisterten.¹⁴ Tietze notiert aller-

13 Tietze (2001).

14 Der Kalifatsstaat hat beispielsweise nie in Ausländerbeiräten mitgewirkt.

dings: „Die ‚Ideologisierung‘ der muslimischen Religion, die zur Gesellschaft hin offen ist und dazu dient, trotz aller Differenz Gleichstellung zu fordern, kann allerdings in Abschottung umschlagen, wenn das Individuum die seiner Differenz zugeschriebene Ungleichheit als besonders krass empfindet.“¹⁵ Der Befund ist also, dass die von einem Teil der Gemeindeglieder vertretene politisch-islamische Position sich zunächst und in erster Linie innergesellschaftlich reformerisch artikuliert – aber bei Verhärtung der Haltung der Mehrheitsgesellschaft tatsächlich zur Radikalisierung führen kann. Die Beobachtungen von Frank Meng¹⁶, der in Bremen Gruppeninterviews mit jungen Mitgliedern der IGMG-Gemeinde befragte, decken sich mit denjenigen von Tietze. Er stellte einen individuierten Zugang zur Religion durch eigenständige Aneignung der Quellen fest: „Für die organisierten Muslime der zweiten Generation zeigt sich in der persönlichen Einschätzung gegenüber ihren stark religiös geprägten Eltern eine steigende Relevanz der Religion, die sich nicht in einer rigoroseren Einhaltung der Handlungsvorgaben, sondern in einer verstärkten inhaltlichen und alltagsrelevanten Beschäftigung mit den Quellentexten äußert. Dieser Prozess kann als Ausdruck von Vergesellschaftung gedeutet werden.“¹⁷ In eine ähnliche Richtung deuten die Einzelfallstudien bei Nökel¹⁸ und Klinkhammer¹⁹. In den Gemeinden des legalistischen Islamismus können interessierte junge Leute durchaus mit islamistischem Gedankengut in Kontakt kommen. Die politischen Gehalte – darin stimmen alle Beobachtungen überein – werden nicht in einer dogmatischen, autoritativen und zwingenden Form weitergegeben. Es gibt Aushandlungs- und Verhandlungsprozesse, die Meinungspluralität herstellen. Eine Radikalisierung zum revolutionären Islam wird nicht nahegelegt – kann jedoch auch nicht ausgeschlossen werden, wenn der gesellschaftliche Druck auf den Islam steigt. Dann kann die islamistische Lesart von Positionen gegenüber einer offenen Lesart von Positionen an Plausibilität gewinnen.

Eine andere Frage ist, ob in den Gemeinden „islamistische Multiplikatoren“ aktiv sind, die als „Talentscouts“ einzelne junge Menschen ansprechen. Dies erscheint, wenn auch nicht völlig ausgeschlossen, doch sehr unwahrscheinlich. Es gibt nämlich einen deutlichen soziologischen Unterschied zwischen den Gemeinden des „legalistischen Islamismus“ und denen des „radikal-revolutionären Islamismus“ (und wiederum des gewaltbereiten Islamismus). Während die Gemeinden des „legalistischen Islamismus“ durch eine offene Netzwerkstruktur charakterisiert sind und mit den anderen islamischen Gemeinden Beziehungen pflegen (etwa Kooperation in Dachverbänden, gegenseitige Hilfe, gemeinsame Angebote, Kooperation in Ausländerbeiräten),²⁰ schotten sich revolutionäre Gemeinden ab und bilden sektenartigen Strukturen aus. Dabei spielen Abgrenzung von anderen Gemeinden, Elitarismus, die Ausprägung eines im Gegensatz zu anderen Gemeinden stehenden

15 TIETZE (2001), S. 206.

16 MENG (2004).

17 Ebd., S. 109

18 NÖKEL (2002), insbesondere S. 171–178.

19 KLINKHAMMER (2000), insbesondere S. 122–139.

20 Zur Analyse der für islamische Gemeinden charakteristischen Netzwerkstruktur siehe AGAI (2004).

Weltbilds, innerer Autoritarismus und Kult revolutionärer Reinheit ineinander. Dies führt zur Ausprägung weitgehend geschlossener *in-groups*, deren Mitglieder sich „in etwas hineinsteigern“ und ein zunehmend deviant-nonkonformistisches Weltbild entwickeln. Bei meiner Untersuchung des Kalifatsstaats konnte ich beobachten, dass die Abgrenzung gegenüber Positionen, die eigentlich am nächsten standen, am deutlichsten war. Die Mitglieder des Kalifatsstaats sahen in den Gemeinden der Milli Görüş (von denen sie sich abgespalten hatten) die größten Feinde, nämlich diejenigen, die von der reinen Lehre abwichen – und die damit am nachdrücklichsten zu bekämpfen waren.²¹ Die Verachtung seitens der Anhänger des Kalifatsstaats für die „Kompromissler“ wurde auf der Seite der IGMG-Mitglieder erwidert: Sie sahen in den Anhängern des Kalifatsstaats nichts anderes als verblendete und gefährlich Spinner, die in wesentlichen Punkten (vor allem in punkto revolutionärer Intoleranz) von der islamischen Lehre abwichen. Die gegenseitigen Ressentiments führten dazu, dass die Gemeinden weitgehend den Kontakt zueinander mieden. Die Folge dieser soziologischen Unterschiede sind sehr divergierende Organisationskulturen: Während die Gemeinden des legalistischen Islam sich auf die Welt einlassen, realpolitisch agieren und deswegen prinzipiell zu Kompromissen bereit sind, sind die Gemeinden des radikal-revolutionären Islam weltfeindlich, gesinnungsethisch und pflegen eine Rhetorik der Kompromisslosigkeit. Mit anderen Worten: Zwischen den Gemeinden des „legalistischen Islamismus“ und den revolutionär islamistischen Gemeinden gibt es kein Kontinuum einer „zunehmenden Verfestigung der Ablehnung“ der Mehrheitsgesellschaft,²² sondern einen deutlichen Bruch. Der Schritt von der einen Gemeinde in die andere ergibt sich nicht von selbst und bei vorliegender Chancenstruktur fast automatisch, sondern stellt einen erklärungsbedürftigen Prozess dar.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es selbstverständlich nicht ausgeschlossen ist, dass aus dem legalistischen Islamismus Personen in den revolutionären Islam übertreten. Dies trägt jedoch dann den Zug einer regelrechten Konversion und geht damit einher, dass die bisherigen Beziehungen abgebrochen werden.²³ Wahrscheinlicher ist es, dass Personen durch die legalistischen Gemeinschaften von der Radikalisierung abgehalten werden. In der Regel gibt es nämlich in den Gemeinden des wertkonservativen Islam zumindest zwei Elemente, die der Radikalisierung entgegen wirken: 1. Es wurden intellektuelle Positionen entwickelt, die eine Alternative zu den islamistischen Lesarten zentraler Begriffe entwickeln. 2. Der hohe Grad an personaler Einbindung in die Gemeinden des konservativen Islam wirkt dem Abgleiten in den revolutionären Islam entgegen. Es ist deshalb nicht so, dass radikal-revolutionär gesinnte Muslime oder gar Jihadisten in konservativen Gemeinden schwimmen wie der maoistische Revolutionär im Volk. Wenn sie in die entsprechenden Moscheen gehen, dann allenfalls zum Beten und ohne sich zu erkennen zu geben.

21 SCHIFFAUER (2000), S. 197.

22 PUSCHNERAT (2006), S. 221.

23 Der umgekehrte Schritt ist einfacher. Hier haben wir es dann mit „Aussteigern“ zu tun.

Nicht intendierte Konsequenzen

Die Tatsache, zum Vorfeld des revolutionären oder gar des gewaltbereiten Islamismus gezählt zu werden, hat weitgehende Auswirkungen auf eine Gemeinde. Ich möchte zeigen, dass die Präventionspolitik erhebliche nicht-intendierte Folgen zeitigt. Sie führt zu einer wachsenden Distanz zur Mehrheitsgesellschaft; sie untergräbt das Vertrauen in den Rechtsstaat; sie schwächt das Reformlager in den Gemeinden; und sie macht Integration durch Partizipation unmöglich.

1. Der wachsende Druck auf die konservativen Gemeinden führt zu einer wachsenden Distanz gegenüber der deutschen Gesellschaft. Als besonders problematisch werden die verdachts- und ereignisunabhängigen Kontrollen empfunden, die in einigen Bundesländern (Niedersachsen, Rheinland-Pfalz, Baden-Württemberg) regelmäßig durchgeführt wurden. Bei diesen Kontrollen sehen sich die Gläubigen nach dem Moscheebesuch einem massiven Polizeiaufgebot gegenüber. Diese Maßnahmen treffen per definitionem unbescholtene Bürger, die zu einer bestimmten Personenkategorie gehören. Die Maßnahmen wurden deshalb von den Gläubigen als extrem diskriminierend und als Angriff auf den Islam empfunden. Dies trat aus Interviews deutlich hervor, in denen ich Augenzeugen bat, mir die Stimmung bei derartigen Einsätzen zu schildern. Unter anderem wurde mir von folgenden Äußerungen aus Kreisen der Gemeinde berichtet: „Sie werden erst zufrieden sein, wenn wir den Islam ganz beiseite lassen.“ „Die möchten den Leuten Angst machen, überhaupt in die Moschee zu kommen.“²⁴

Besonders in kleineren Städten, wo man jahrelang um Anerkennung für seine Moscheegemeinde gekämpft hatte, empfand man es als peinlich und erniedrigend, nach dem Moscheebesuch für alle sichtbar auf offener Straße einer Kontrolle unterzogen zu werden.²⁵ „Wenn die Polizei einmal da ist – egal, ob man unschuldig ist, oder nicht – dann heißt es: die Polizei war bei einem da.“²⁶ Besonders traumatisch waren die Untersuchungen für Personen, die in ihren Heimatländern politisch verfolgt waren: „Also die haben das schlimmste jetzt befürchtet – das kommt bei denen so zwangsläufig hoch. Und die musste man dann auch erst mal beruhigen. Da war so ein älterer Mann am Weinen und wollte nicht raus. Er hat die Polizei gesehen und ist sofort wieder reingegangen. Ein Mann, der so 50, 60 Jahre alt ist und heult er weil er Angst hat: Ich habe nichts gemacht, ich bin unschuldig, die sollen mich nicht mitnehmen und so.“²⁷

Von den Razzien wird regelmäßig berichtet, dass ältere Gemeindeangehörige mäßigend auf jüngere Gemeindeangehörige einwirken müssen, um sie davon abzuhalten, die Konfrontation mit der Polizei zu suchen.²⁸ Aus den Gesprächen wird deutlich, dass ein

24 Mohammed Abdulazim, Interview mit dem Autor am 11. 10. 2005.

25 Gespräch mit Moscheeangehörigen in Waiblingen am 24. 07. 2004.

26 Mohammed Abdulazim s. o.

27 Mohammed Abdulazim s. o.

28 Gespräch mit Moscheeangehörigen in Braunschweig am 10. 08. 2004.

als diskriminierend empfundenen Verhalten seitens staatlicher Stellen in einem weit eingehenderen Maß als problematisch empfunden wird, als Diskriminierung aus der Zivilgesellschaft heraus.²⁹ „Es war so 'ne Wut und Ohnmacht gleichzeitig, weil man einfach nichts machen kann ... Man muss sich doch fragen, wie wirkt so was auf jemanden, der 15, 16, 17 ist ... wo man in einem Alter ist, wo man sich fragt: Wer bin ich, wo gehöre ich hin und so weiter ... und dann sehe, dass die Polizei mich durchsucht oder mich belästigt im Grunde genommen, nur weil ich gerade dabei bin, ein Freitagsgebet zu verrichten.“³⁰

Es gab immer schon Stimmen (vor allem von Gläubigen der ersten Generation) in den wertkonservativen Gemeinden, die diese als Burgen im Meer von Ungläubigen sahen. Es sah eine Zeitlang so aus, als ob eine zweite und dritte Generation in den Gemeinden dieses Weltbild überwunden hätte. Die Erfahrungen mit der Sicherheitspolitik haben diesen Prozess ins Gegenteil verkehrt. Im Augenblick nehmen die Anhänger eines Denkens, das eine unüberwindliche Kluft zwischen Mehrheit und islamischer Minderheit sieht, wieder zu. Sicherheitspolitisch ist dies vor allem problematisch, weil bei allen Grabenkämpfen der Loyalitätsdruck wächst. Auch wird mit der wachsenden Distanz zur Gesellschaft die Hemmung wachsen, mit Sicherheitskräften zu kooperieren.

2. Eine sehr problematische Konsequenz der gegenwärtigen Sicherheitspolitik ist, dass sie dazu angetan ist, das Vertrauen der muslimischen Einwanderer in den Rechtsstaat zu erschüttern. Dies ist vor allem deshalb wichtig, weil die Rolle der Rechtsprechung für die Identifikation mit dem Einwanderungsland und damit für die Integration kaum überschätzt werden kann. „In diesem Land sind die Gesetze und die Gerichte die Institution, der wir am meisten vertrauen und denen wir am meisten vertrauen müssen.“³¹ Tatsächlich war der Rechtsstaat auch für sogenannte „Islamisten“ der ersten Generation ein hohes Gut. Dies bedeutet in der Regel nicht – wie häufig unterstellt wird –, dass man für sich Rechte beanspruchte, die man dann außer Kraft setzen würde, sobald man an der Macht war. Vielmehr kann man zeigen, dass der deutsche Rechts- und Sozialstaat maßgeblich jene Träume prägte, wie eine islamisch umgestaltete Türkei aussehen würde. In der Kritik am Heimatland wurde immer wieder argumentiert, dass das eigentlich „Islamische“ hier im Land der Ungläubigen verwirklicht wurde. Man kann diese Argumentation natürlich als naiv belächeln – sie ist es ja auch –, der Punkt ist aber, dass in den Äußerungen eine tatsächliche (und nicht nur strategische) Wertschätzung der rechtsstaatlichen Institution deutlich wird.

29 MOUSSAOUI (2002) berichtet, dass rassistisches Verhalten französischer Polizei ein einschneidendes Erlebnis für seinen Bruder war (S. 86ff.) und wesentlich zu seiner Radikalisierung beitrug. An der Entstehung der Rassenunruhen in den achtziger Jahren in Großbritannien haben nach Erkenntnis der dortigen Untersuchungskommissionen die „Stop and Search“ Praktiken der britischen Polizei einen wesentlichen Anteil gehabt (BANTON [1983], S. 309). Es ist auch kein Zufall, dass die Unruhen in den französischen Vorstädten 2005 ihren Ausgangspunkt in der tragisch endenden Flucht von Jugendlichen vor einer Polizeikontrolle hatten.

30 Mohammed Abdulazim s. o.

31 Ismail Kul in: *Zaman* vom 23.05.2005.

Die Identifikation mit dem Rechtsstaat wird heute in mehrfacher Hinsicht erschüttert. Das eine ist, dass die Verwaltungsgerichte häufig die Definitionen des Verfassungsschutzes übernehmen und darauf verzichten, sich eine eigene, auf den Einzelfall gerichtete Meinung zu bilden. Es ist auch für Muslime, die nicht zu den betreffenden Gemeinden gehören, nicht nachvollziehbar, wenn die Zugehörigkeit zu einer legalen Organisation zum Verweigern der Staatsbürgerschaft oder gar zur Ausweisung führt. Das Gefühl, dass hier Unrecht geschieht, wird dann besonders deutlich, wenn Personen, die sich nachweislich im Sinn des interreligiösen Dialogs und im Sinne der Integration engagiert haben, allein wegen ihrer Mitgliedschaft in der Milli Görüş rechtliche Nachteile erfahren.

Daneben ist wichtig, dass in den Verfassungsschutzberichten bei dem Bemühen, das Vorfeld zu identifizieren, nicht selten Verhalten, das völlig im Rahmen der Gesetze stattfindet, als Argument angeführt wird. Wenn etwa – wie oben zitiert – die Einrichtung einer Rechtsabteilung als Argument für den Wunsch, eine Parallelgesellschaft zu errichten, angeführt wird, dann ist es wenig überraschend, wenn Gemeindemitglieder zu dem Schluss kommen, dass an sie andere Maßstäbe angelegt werden als an andere. Hier wird mit der Verletzung des Gleichheitsgebots an einer der Säulen der Legitimität des Rechtsstaats gerüttelt.

Die meisten Zweifel an der Rechtsstaatlichkeit ergeben sich aus dem Verstoß gegen die Verhältnismäßigkeit. Dies kommt vor allem in der Kritik an Polizeieinsätzen in den Moscheen zum Tragen, es bestimmt jedoch vor allem die Reaktionen auf Ausbürgerungen. Auch diejenigen, die skeptisch gegenüber der IGMG eingestellt sind, haben das Gefühl, dass hier mit Kanonen auf Spatzen geschossen wird. Gefährlich wird es an dem Punkt, wo es denjenigen einfach gemacht wird, die argumentieren, dass die Religionsfreiheit nur eingeschränkt für Muslime gilt. Gerade die Verhältnismäßigkeit ist eine der stärksten Stützen für die Legitimität einer Ordnung.

3. Die Sicherheitspolitik unterminiert die Versuche der Führungsspitze in den Gemeinden der IGMG und IGD, Positionen zu entwickeln und die über Integration in die politischen, schulischen und ökonomischen Teilsysteme dieser Gesellschaft erhoffte Anerkennung zu finden. Der im Jahr 2000 von der Führungsspitze ausgegangene Appell an die Gemeindemitglieder, die deutsche Staatsbürgerschaft zu erwerben, ist am Misstrauen der deutschen Sicherheitsbehörden gescheitert, die darin einen bewussten Unterwanderungsversuch der deutschen Gesellschaft sahen. Der nicht minder vorgetragene Appell, die Kinder (explizit auch die Töchter) auf die weiterführenden Schulen zu schicken, und die flächendeckende Einrichtung von Nachhilfeunterricht wird nicht registriert. Versuche, sich als Dialog- und Ansprechpartner zu empfehlen, scheitern in den meisten Fällen an der Tatsache, dass Gespräche mit Organisationen, die im Verfassungsschutzbericht erwähnt werden, von vorne herein abgelehnt werden. Die Argumentation, mit der derartige Vorstöße seitens der Führungsspitze der IGMG zurückgewiesen werden lautet regelmäßig, dass es sich um strategische Manöver handle, mit der die eigentlich anti-integrationistischen Absichten verschleiert würden. Ich konnte dafür in meiner Feldforschung in den Gemeinden keinen harten Beleg finden.³² Es ist aber ohnehin von einem soziologischen Standpunkt aus sekundär, ob derartige integrations-

freundliche Bekenntnisse aus strategischen Gründen entwickelt werden oder ob sie aus einer inneren Überzeugung heraus erwachsen. Viel entscheidender ist, dass hier Denkfiguren entfaltet wurden, die für die in den Gemeinden aufwachsenden Jugendlichen attraktiv waren – und zwar weil sie das Versprechen bargen, die Spannung zwischen den Lebensbereichen Gemeinde und weiterer Gesellschaft zu überwinden.

Im Augenblick befinden sich diejenigen, die in den islamischen Gemeinden für eine Integration über eine Politik der Differenz werben, in Argumentationsnöten. So argumentierte ein führendes Mitglied der IGMG mir gegenüber: „Auf die Frage: ‚Bist du wirklich der Überzeugung, dass durch Integration Gleichberechtigung zu erzielen ist?‘ lässt sich immer schwieriger eine überzeugende Antwort formulieren.“³³ Durch die gegenwärtige Politik fühlten sich diejenigen bestärkt, die immer schon gesagt hätten: „Was habt ihr denn gedacht? Mit Christen und Juden kann man einfach nicht zusammenleben.“

Der gesellschaftliche Druck führt noch in einer anderen Hinsicht zu einer Schwächung des Reformlagers. Inzwischen zieht sich ein Teil der Reformkräfte – vor allem junge Akademiker, die sich eine Zukunft in Deutschland erhofft haben – aus der IGD und der IGMG zurück, um ihre berufliche Zukunft nicht zu gefährden. Der Reformflügel wird also nicht nur ideologisch, sondern auch personell geschwächt.

4. Mit dem Verweigern des Dialogs mit dem Vertreter der Milli Görüş und der Islamischen Gemeinde in Deutschland verzichtet man auf einen der wirksamsten Integrationsmechanismen – nämlich auf die Integration durch Partizipation. Der Vergleich mit den Niederlanden ist bemerkenswert. Dort gilt die Milli Görüş-Gemeinde als einer der Hauptansprechpartner der Regierung und wurde darüber hinaus auf kommunaler und nationaler Ebene in den politischen Prozess integriert. Dies führte intern dazu, dass der Reformflügel gestärkt wurde und die IGMG-Nordholland sich als einer der liberalsten Landesverbände profilierte. Der Nutzen der Kooperation zeigte sich dann, als die Ereignisse nach der Ermordung von Van Gogh zu eskalieren drohten. Tatsächlich stärkt jedes Einbeziehen verantwortungsethische Positionen, während jede Ausgrenzung gesinnungsethischen Positionen Vorschub leistet. Je mehr man durch innergesellschaftliches Engagement an Kontakten, aber auch an Institutionen aufgebaut hat, desto weniger möchte man es durch Radikalismus gefährden. Das Verweigern des Dialogs hat jedoch noch eine zweite gewichtige Konsequenz. Sie tendiert dazu, die Orientierung und die Bindung an das Heimatland (bzw. die jeweiligen Partner- oder Mutterorganisationen) zu stärken.

32 Ein harter Beleg für ein derartig strategisches Vorgehen wäre es, wenn sich die gleichen Personen, die sich nach außen für Integration aussprechen, nach innen integrationsfeindlich äußern würden. Bei mehreren internen Treffen der IGMG, bei denen ich anwesend war, konnte ich dafür keinen Hinweis finden. Etwas anderes ist die Tatsache, dass sich ein konservativer Flügel über die Jahre hinweg gegen Integration ausgesprochen hat, weil er darin die Gefahr der Selbstaufgabe sah.

33 Mustafa Yeneroglu, Justiziar der IGMG, in einem Interview mit dem Autor am 16.05.2006.

Schluss

Man kann zum Abschluss ein Szenario entwickeln. Wenn die zurzeit verfolgte Präventionspolitik fortgesetzt wird, werden sich die Gemeinden des „legalistischen Islamismus“ zunehmend verkapseln. Sie werden unter Umständen kleiner werden, weil vor allem bildungsbürgerliche Kreise sie verlassen. Es ist aber unwahrscheinlich, dass sie sich auflösen: Die durch die Gemeinden konstituierten Netze sind für die Gemeindemitglieder als Unterstützungsnetzwerke viel zu wichtig. Es wäre auch ein Novum in der Religionsgeschichte, dass eine religiöse Gemeinde auf Grund des politischen Drucks verschwindet. Vielmehr werden die Narrative in der Gemeinde an Bedeutung gewinnen, die eine Grundopposition von Islam und Westen postulieren. Der Staat und seine Akteure werden zunehmend als Feinde betrachtet; die Bereitschaft zur Kooperation wird sinken. Dies wird sich nicht auf die Gemeinden des „legalistischen Islamismus“ selbst beschränken – auch in anderen konservativen Gemeinden wird man die Entwicklung mit Sorge betrachten und vor allem davon ausgehen, dass man das nächste Opfer sein wird. Die Rückbindung an die Türkei wird wachsen: Wenn die innenpolitischen Strategien alle wegfallen, wird die Unterstützung seitens der Türkei als umso wichtiger gelten. Schritte der Gemeindeg Spitze auf die deutsche Gesellschaft zu, werden zunehmend mit dem Stigma des Anbietens an einen gesellschaftlichen Gegner verstanden werden. Die Mehrzahl wird sich in eine innere Migration zurückziehen; einige werden sich weltflüchtigen Gemeinden zuwenden und eine kleine Gruppe wird sich radikalieren. Es scheint mir mehr als zweifelhaft, dass damit der inneren Sicherheit ein guter Dienst erwiesen wird.

Literatur

- Agai, Bekim (2004), Zwischen Netzwerk und Diskurs. Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938): Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts. Schenefeld.
- Banton, Michel B. (1983), Policies for Police-minority relations. In: Fried, Charles (Hrsg.), *Minorities: Community and Identity*. Berlin u. a., S. 299–314.
- Eckert, Roland (1999), Das Bewusstsein bestimmt das Sein. Neue Soziale Bewegungen als Strukturelemente der entwickelten Moderne. In: Willems, Herbert/Hahn, Alois (Hrsg.), *Identität und Moderne*. Frankfurt a. M., S. 487–508.
- Jonker, Gerdien (2005), The Mevlana Mosque in Berlin-Kreuzberg: An unresolved conflict. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31, S. 1067–1081.
- Jonker, Gerdien (2006), The Generational Change in Milli Görüş and Jamaatunnur. Religious Responses to the German Security Frame after 9/11. In: Jonker, Gerdien/Amiriaux, Valérie (Hrsg.), *Strategies of Visibility of young Muslims in European Public Spaces*. Bielefeld.
- Klinkhammer, Grit (2000), *Moderne Formen islamischer Lebensführung*. Marburg.
- Meng, Frank (2004), *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche integration in der zweiten Migrantengeneration – Eine Transparenzstudie*. Bremen.
- Moussaoui, Abd Samad (2002), *Zacarias Moussaoui – Mein Bruder*. Zürich.
- Nökel, Sigrid (2002), *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*. Bielefeld.

- Puschnerat, Tania (2006), Zur Bedeutung ideologischer und sozialer Faktoren in islamistischen Radikalisierungsprozessen – eine Skizze. In: Kemmesies, Uwe E. (Hrsg.), *Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur*. München, S. 217–237.
- Schiffauer, Werner (2000), *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Frankfurt a. M.
- Schiffauer, Werner (2004), Die islamische Gemeinschaft Milli Görüş – Ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration. In: Bade, Klaus/Bommes Michael/Münz, Rainer (Hrsg.), *Migrationsreport 2004*. Frankfurt a. M., S. 67–96.
- Schiffauer, Werner (2004), Das Recht, anders zu sein. In: *Die Zeit* 48/2004, S. 1.
- Schiffauer, Werner (2004), Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa. In: *Soziale Welt – Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis*, Jg. 55, Heft 4, S. 347–368.
- Schiffauer, Werner (2005), Verfassungsschutz und islamische Gemeinden. In: Kemmesies, Uwe E. (Hrsg.), *Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur*. München.
- Sen, Faruk/Sauer, Martina/Halm, Dirk (2004), *Euro-Islam. Eine Religion etabliert sich in Europa: Duisburg-Essen* (Stiftung Zentrum für Türkeiforschung).
- Tietze, Nikola (2001), *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg.

Terrorismus und Rechtsstaatlichkeit

Analysen, Handlungsoptionen, Perspektiven

Herausgegeben von
Kurt Graulich und Dieter Simon



Akademie Verlag

Inhalt

KURT GRAULICH/DIETER SIMON Vorwort	IX
---------------------------------------	----

I. ISLAM UND STAATLICHKEIT

KURT GRAULICH Islam, Terrorismus und Staatlichkeit. Einleitung	3
WERNER BOHLEBER Idealität und Destruktivität – Zur Psychodynamik terroristischer Gewalt	15
WILFRIED RÖHRICH Die Politisierung des Islam. Islamismus und islamistischer Terrorismus	29

II. WELTWEITER TERRORISMUS – NEUE BEDROHUNGSSZENARIEN

FRIEDHELM NEIDHARDT Weltweiter Terrorismus – Neue Bedrohungen? Einleitung	41
PETER WALDMANN Neuer Terrorismus?	47
ALEXANDER EISVOGEL Terroristische Bedrohungspotentiale und die Schwierigkeiten, ihnen wirksam zu begegnen	57
SEBASTIAN SCHEERER Eskalations- und Deeskalationsbedingungen	69

III. TERRORISMUS – EINE NEUE FORM DER KRIEGSFÜHRUNG

HERFRIED MÜNKLER Die terroristische Herausforderung und die Reaktionsmöglichkeiten des Rechtsstaats. Einleitung	83
--	----

CHRISTOPHER DAASE	
Terrorismus als asymmetrische Gewaltstrategie	91
KAI HIRSCHMANN	
Der Jihadismus: Ideologie, Organisation und Bekämpfungsmöglichkeiten	99
ECKART WERTHEBACH	
Terrorismus – Eine neue Art der Kriegsführung	123

IV. JUSTIZGEWÄHRUNG

KURT GRAULICH	
Justizgewährung und Geheimdienste. Einleitung	143
RAINER GRIESBAUM	
Justizgewährung	165
REINHARD MERKEL	
§ 14 Abs. 3 Luftsicherheitsgesetz: Wann und warum darf der Staat töten? Über taugliche und untaugliche Prinzipien zur Lösung eines Grundproblems des Rechts	173
REGINA OGOREK	
Wie wehrhaft ist der Staat? Zum Problem präventiver Terrorismusbekämpfung	203

V. PRÄVENTIONSSTAAT ZWISCHEN RECHTSGÜTERSCHUTZ UND ABBAU VON FREIHEITSRECHTEN

RUDOLF ADAM	
Einleitung	221
RAINER GROTE	
Präventionsstaat zwischen Rechtsgüterschutz und Abbau von Freiheitsrechten im Vereinigten Königreich	227
CLEMENS ARZT	
Präventionsstaat zwischen Rechtsgüterschutz und Abbau von Freiheitsrechten in den USA	241
CHRISTOPH GUSY	
Präventionsstaat zwischen Rechtsgüterschutz und Abbau von Freiheitsrechten in Deutschland	273

VI. WIE WEIT REICHT DAS SICHERHEITSVERSPRECHEN DES STAATES AN SEINE BÜRGER?

ERNST UHRLAU	
Einleitung	297

HANS PETER BULL	
Wie weit reicht das Sicherheitsversprechen des Staates gegenüber seinen Bürgern?	303
DIRK LAMMER	
Wie weit reicht das Sicherheitsversprechen des Staates?	315
MARTIN KLINGST	
Alle Macht dem Präventionsstaat?	325

VII. ZIVILGESELLSCHAFT UND FRIEDENSSTAATLICHKEIT

JULIA ECKERT	
Zivilgesellschaft und Friedensstaatlichkeit: Herausforderungen der neuen Sicherheitspolitik. Einleitung	335
LOTHAR BROCK	
Internationale Gefährdung der Demokratie: Eine sich selbst erfüllende Prophezeiung?	345
WERNER SCHIFFAUER	
Nicht-intendierte Folgen der Sicherheitspolitik nach dem 11. September	361

VIII. STAATSRÄSON IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

KLAUS DIETER WOLF	
Staatsräson in der Bundesrepublik Deutschland	379

SCHLUSSWORT

KURT GRAULICH	
Terrorismus und Terrorismusbekämpfung – Folgt der Auflösung der rechtlichen Angriffsform die Auflösung der rechtlichen Verteidigungsform?	389

ANHANG

Hinweise zu den Autoren	415
Abkürzungen	417
Register	419