

DER ISLAM UND DIE FRAGE DER GEWALT

Reinhard Schulze

24.11.2016

– *Nicht korrigierte Version* –

In 26 der etwa 54 Länder mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit ist staatliche Erzwingungsgewalt zum Teil mit islamischen Normen rechtfertigt. Besonders prominent sind hier die sechs Länder Pakistan, Sudan, Saudi-Arabien, Iran, Mauretanien und Afghanistan, da hier auch jene staatliche Gewalt, die als unmittelbare Verletzung der körperlichen Integrität, also als *violentia*, verstanden werden kann, durch islamische Normen rechtfertigt wird. Diese Gewalt bezieht sich vornehmlich auf das Strafrecht. In all diesen Ländern gilt zunächst der Staat als die Quelle dieser Form der Gewalt. Eine islamische gewaltförmige Selbstjustiz ist nicht vorgesehen.

Die Beziehung Islam und Gewalt ist also zunächst eine Rechtsbeziehung. Dabei gilt zu bedenken, dass diese Strafvorschriften meist unmittelbar aus Setzungen abgeleitet werden, die Juristen schon in der Frühzeit im Koran erkannt haben. Da der Koran aber kein Konzept von Staat kennt und als Exekutive stets die junge Gemeinde in Medina voraussetzt, gab es unter muslimischen Juristen immer wieder die Debatte darum, wem eigentlich die Rechtspflege obliegt. Für gewöhnlich sahen die frühislamischen Juristen es so, dass die Pflege der islamischen Rechtsordnung in die Obhut der Gemeinde fällt; sie wird aber der Justiz des Staats unterstellt, für die nur sehr beschränkt islamische Rechtsnormen geltend gemacht wurden. Die Folge war, dass das islamische Recht in weiten Bereichen blosse Theorie war, da es keine Rechtspflege durch eine staatliche Macht erfuhr.

Bemerkenswert an dieser Konstellation war die Tatsache, dass bis in die Frühe Neuzeit hinein kaum jemals eine muslimische Gemeinde für sich in Anspruch genommen hatte, die Exekutivgewalt islamischer Rechtsnormen ausüben zu dürfen. Hierzu nur drei Beispiele:

1. Zwar galt es nach islamischer Normenordnung, dass verheiratete Ehebrecher zu steinigen seien, doch ist bis in das Jahr 1675 kein Fall überliefert, in dem der Sachverhalt einer Steinigung dokumentiert wurde. Als 1675 in Istanbul eine Frau wegen Ehebruchs gesteinigt wurde, schrieb ein arabischer Augenzeuge empört, dass dies der islamischen Tradition widerspräche und dass bis anhin niemals eine Frau oder ein Mann gesteinigt worden seien.

2. Bis in die Frühe Neuzeit hinein gibt es keine historischen Berichte über die Hinrichtung von Apostaten. So wurde die Hinrichtung von Apostaten fast ausschliesslich in der juristischen Literatur besprochen.
3. Ebenfalls erst in der Frühen Neuzeit wurde das Trinken von Wein in der Öffentlichkeit staatlicherseits geahndet und bestraft. Bis dahin galt allein, dass der islamische Kult stets im Zustand der Nüchternheit zu erfolgen habe. Der Verzicht auf Wein wurde zum Teil auch von eher orthodox eingestellten Gemeinden gepflegt.

Diese Beispiele zeigen, dass erst in der Frühen Neuzeit eine Beziehung zwischen staatlicher Gewalt und islamischen Normen definiert wurde. Doch handelte es sich nicht um eine Kausalrelation. Gewalt gab es nicht deshalb, weil es den Islam gab, also weil der Islam sie verursacht habe, sondern Gewalt suchte sich zum Teil im Islam eine Rechtfertigung und Deutung. Die Ursachen, die zur Gewalt führten, lagen fast immer ausserhalb der islamischen Vorstellungswelt.

Lassen Sie mich dies am Beispiel des Antisemitismus erörtern: Taten und Worte des "Islamischen Staats" sind durchdrungen von antisemitischem Furor. Und nicht nur islamistische Terrorgruppen predigen Hass auf die Juden. In Ländern wie dem Iran gehören Drohgebärden gegen Israel und antijüdische Verschwörungstheorien zur Staatsräson. Über alle konfessionellen Grenzen des Islams hinweg scheint der Antisemitismus ein einigendes Band zu sein. Laut verschiedenen Umfragen hegen in der Region, je nach Land, 53 bis 83 Prozent der muslimischen Bevölkerung antisemitische Vorurteile.

Die Ursache im Islam zu vermuten scheint daher nahezuliegen. Doch eine Zahl lässt stutzen: In Umfragen äussern sich Christen, die im Nahen und Mittleren Osten leben, kaum weniger judenfeindlich als die dortigen Muslime. 65 bis 70 Prozent bekennen sich zu antisemitischen Ressentiments. Handelt es sich also weniger um ein muslimisches als ein regionales soziales und politisches Phänomen?

Tatsächlich spielt der Hass auf die Juden in der alten islamischen Tradition kaum eine Rolle. Anders als in der Geschichte des Christentums finden sich keine verschwörungstheoretischen Stereotype, die Juden diffamiert hätten: Der Islam kannte keine Ritualmordlegenden, Juden galten in der islamischen Welt des Mittelalters weder als Wucherer noch als Brunnenvergifter, Gottesfeinde oder Antichristen. Zwar verbreiten auch einige islamische Texte aus der Zeit die Vorstellung, Juden seien Verräter und Lügner. Zugleich aber lobte man sie als Vorbilder für eine gottgefällige Frömmigkeit und ein gottesfürchtiges Leben.

Muslimische Gelehrte erkannten die Juden bereits im Frühmittelalter als legitime Völkerschaft an, und muslimische Juristen behandelten sie wie andere religiöse Minderheiten auch: als "Schutzbefohlene". Dieser Rechtsstatus, der Schutz gegen Treue sicherte, wurde durch eine besondere Abgabe markiert, die sich später zu einer "Kopfsteuer" entwickelte.

Die Juden unterstanden dabei klaren rechtlichen Einschränkungen: Sie durften keine Waffen tragen, nur Esel reiten und mussten sich so kleiden, dass sie als Juden erkennbar waren (was allerdings selten durchgesetzt wurde). Sie durften den islamischen Kult nicht stören, Muslime nicht zum Übertritt zum Judentum anstiften, und Kinder aus Mischehen hatten als Muslime zu gelten. Hinzu kamen ökonomische Diskriminierungen, die dazu beitrugen, dass große Teile der jüdischen Bevölkerung zunächst in Armut lebten. Der soziale Aufstieg aber war ihnen nicht versperrt. Schon im 9. Jahrhundert wirkten Juden als Wesire am Kalifenhof, waren geachtete Ärzte und Händler, Philosophen und Gelehrte. Wie die Lebenswirklichkeit der jüdischen Gemeinden aussah, wissen wir kaum. Zeitgenössischen arabischen Texten zufolge begegnete man ihnen mit herablassender Toleranz.

Im 11. Jahrhundert wandelte sich die Stimmung. Der soziale Aufstieg jüdischer Familien wurde von manchen Muslimen als Erniedrigung empfunden. 1033 verübten Berber in Fes ein blutiges Massaker an der jüdischen Bevölkerung. 1066 stürmte eine Menschenmenge den Palast in Granada, kreuzigte den jüdischen Wesir Joseph ibn Naghrela und ermordete anschließend mehr als tausend jüdische Bewohner der Stadt. Dennoch dauerte es bis ins 15. Jahrhundert, ehe die Juden als "Feinde Gottes" bezeichnet wurden.

Erstmals findet sich dies bei Al-Maghili, einem Juristen und antijüdischen Agitator aus Tuwat. In der Oasenregion im heutigen Grenzgebiet zwischen Marokko und Algerien hatten Anhänger Al-Maghilis zwischen 1488 und 1492 fast die gesamte jüdische Bevölkerung ausgelöscht. "Das Töten eines einzigen Juden bringt größeren Verdienst als ein Beutezug", schrieb er: "So packt sie und tötet sie, wo immer ihr sie findet, und plündert ihr Vermögen, raubt ihre Kinder und Frauen an allen Orten, bis sie den Geboten der Scharia vollkommen Gehorsam leisten."

Al-Maghili blieb eine finstere Ausnahme: Die meisten muslimischen Juristen und Gelehrten verweigerten sich einer derart radikalen Umdeutung des Korans. Im Vergleich mit der jahrhundertelangen Judenverfolgung in Europa fällt die Bilanz für den Nahen und Mittleren Osten denn auch eher milde aus: Für die Zeit vom 11. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts sind nur etwa 40 größere antijüdische Ausschreitungen und Vertreibungen bekannt. Selbst wenn man in Rechnung stellt, dass die Überlieferung womöglich lückenhaft ist, ändert dies nichts

am Gesamtbild: Antijüdische Aggressionen waren meist Folge lokaler Konflikte und nicht einer grundsätzlichen Feindlichkeit geschuldet.

Das änderte sich im 19. Jahrhundert, als die alte Rechtsordnung, in der Andersgläubige zwar eine "Kopfsteuer" zahlen mussten, aber geduldet wurden, zu erodieren begann. Bereits um 1840 hatten christliche Würdenträger und Missionare – vor allem aus Frankreich – antijüdische Gräueltaten verbreitet: Nach dem spurlosen Verschwinden eines katholischen Geistlichen in Damaskus zirkulierten erstmals in der islamischen Welt europäische Ritualmordtheorien.

Die Wirkmächtigkeit dieser Stereotype blieb indes noch begrenzt. Von den maghrebischen Ländern und Teilen des Irans abgesehen, erlangten die jüdischen Gemeinden im Lauf des 19. Jahrhunderts ohne großen Widerstand Gleichberechtigung.

Maßgeblich für die Ausbreitung der Judenfeindlichkeit und ihre schleichende Islamisierung waren drei andere Faktoren: die Entstehung eines modernen, nicht mehr primär religiös motivierten Antisemitismus in der bürgerlichen Öffentlichkeit der europäischen Kolonialstaaten seit dem späten 19. Jahrhundert, die antisemitische Propaganda vor allem des Nationalsozialismus, die in der islamischen Welt von etwa 1933 an wahrgenommen wurde, und schließlich der Konflikt um die jüdische Einwanderung in Palästina nach 1929 und die Gründung des Staates Israel 1948.

Heute gehören diese Stereotype längst zum Alltag und sind mithin Teil einer Kultur geworden, in der Juden grundsätzlich das Recht abgesprochen wird, eine legitime Völkerschaft zu bilden. Der Staat Israel erscheint als genau jene finstere Macht, die den Konflikt zwischen der islamischen und der westlichen Welt ausnutzt, um am Ende beide Welten zu zerstören. Diese Ressentiments finden sich überall – in Stellungnahmen von Politikern, in Kommentaren von Journalisten und in den Curricula von Schulen und Universitäten. Ganze Generationen wuchsen in den vergangenen Jahrzehnten mit einer antisemitisch gefärbten Grundhaltung auf.

Dieses Beispiel zeigt, dass die Beziehung Islam und Gewalt keine prinzipielle Sache darstellt. Was aber ist nun mit den koranischen Versen, die eindeutig Gewalt rechtfertigen? Geht man von den fünf berühmten Versen aus, in denen die Gottestreuen aufgefordert werden, gegen die Heiden zu kämpfen und diese unter gewissen Umständen zu töten, dann fällt auf, dass in der islamischen Traditionsliteratur diese Verse höchst selbst zitiert wurden. Nur etwa ein Prozent der arabischen Texte, die vor 1900 verfasst wurden, nimmt in irgendeiner Weise Bezug auf

diese Verse. Fast die Hälfte aller Zitate bezieht sich auf den Vers 8:39 «Bekämpft sie, bis es keinen Aufruhr mehr gibt und der Kult ganz Gott zukommt!» Diese Verse hatten offenbar keine Funktion. Natürlich galten sie als Teil des Korans und damit der Wortoffenbarung des Einen Gottes. Doch kaum jemand erachtete diese Verse als Aufforderung, tatsächlich in den Kampf zu ziehen. Wenn gekämpft wurde, dann geschah dies selbst in Zeiten der Kreuzzüge praktisch nie im Zusammenhang mit dem Islam. Dies hatte zum Beispiel einen Prediger in Damaskus 1170 dazu veranlasst, die Muslime zum Jihad gegen die Kreuzfahrer aufzurufen; doch war sein Werben vergeblich. Wenn damals von Jihad gesprochen wurde, dann war meist vom Jihad der Christen gegen die Muslime die Rede.

Dies hängt auch damit zusammen, dass der Koran nur von Spezialisten als Text genutzt wurde, der entsprechend seines Inhalts gelesen wurde. Für die meisten Muslime war der Koran ein Sakrament, also ein Text, durch dessen Rezitation die Präsenz Gottes im Gottestreuem hervorgerufen wurde. Selbst der von einigen vollzogene Leseakt wurde als Modus verstanden, durch den sich der Blick Gottes auf den Lesenden ausrichtet und ihm eine Gnadengabe teilhaftig wird. Kaum jemand wäre auf die Idee gekommen, im Koran nachzuschlagen oder gar einen Vers als unmittelbare Handlungsaufforderung zu lesen. Erst in der Frühen Neuzeit begann sich diese Haltung bei einigen Puritanern zu ändern. Sie erachteten den Text als zu lesenden Text, der dem Gläubigen auch Auskunft über die Rechtmässigkeit und Gestaltung der Lebensführung gäbe. Doch erst im 18. Jahrhundert entstand mit den arabischen Wahhabiten eine Lehrmeinung, die auch die sogenannten Gewaltverse des Korans zur Handlungsmaxime von Gottesgläubigen machen sollten. Allerdings gab es hierüber keinerlei Konsens. Die Wahhabiten wurden bis in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg – mit Ausnahme einer kleinen Gemeinschaft in Nordwest-Indien – radikal abgelehnt und als wilde Barbaren verspottet.

Natürlich hat es in der langen islamischen Geschichte immer wieder Gemeinschaften gegeben, die sich der islamischen Tradition bedienten, um ihre Gewalt zu rechtfertigen. Doch erst mit der «Neustiftung des Islam» in der Neuzeit und vor allem im 19. Und 20. Jahrhundert sollten die Versuche, Gewalt islamisch oder gar koranisch zu rechtfertigen, an Bedeutung gewinnen.

Wir müssen also immer nach dem sozialen Ort fragen, an dem Gewaltakteure den Islam, die Prophetenbiographie oder den Koran zur Ressource der Rechtfertigung ihrer Gewalt anführen. Es sind also diese Akteure, die eine Beziehung zwischen dem Islam und der Gewalt herstellen. Dies muss nicht notwendig allein in dem Sinne geschehen, dass ein Terrorist seine

Gewalttat als höchsten Ausdruck seines Gotteskults deutet. Eine solche ultrareligiöse Ausdeutung der Gewalttat ist erst seit den 1980er Jahren im Kontext der kriegerischen Auseinandersetzungen in Afghanistan populär geworden. Die Beziehung Islam und Gewalt kann auch dadurch rechtfertigt werden, wenn beispielsweise behauptet wird, der Islam kenne nur defensive Formen der Gewalt und lasse diese nur dann zu, wenn man angegriffen werde. Zwar mag eine solche Rede auch dazu dienen, eine Grenze gegenüber dem Gewalthandeln von Terroristen zu ziehen, doch gehen auch solche Rechtfertigungen defensiver Gewalt davon aus, dass der Islam eine normative Ordnung bezüglich der Gewalt bestimmt habe, die über alle Zeiten hinweg und für alle Muslime Gültigkeit habe.

Wir können festhalten: Eine bestehende islamische Rechtfertigung von Gewalt sagt nichts darüber aus, ob der Islam eine grundsätzliche, allgemein gültige Affinität zur Gewalt aufweise. Hier gilt zu beachten, dass der Islam im Kern stets nur das ist, was Muslime über Jahrhunderte hinweg als Islam auslegten. Islam ist somit auch das, was zum Beispiel liberale muslimische «Quäker» wie die «republikanischen Brüder» im Sinne hatten, nämlich eine gewaltlose, kritische Erweckungsbewegung. Auch für sie gelten die fünf Koranstellen, in denen zur Tötung der Heiden aufgefordert wird, als Teil der göttlichen Rede, nur deuten sie den Begriff «töten» eben nicht im konkreten Sinne, sondern als erzählerische Figuration der Vorstellung, dass die Vorstellungen des Heidentums zum Schweigen zu bringen seien. Die muslimischen «Quäker» haben ihre Islamdeutung zwischenzeitlich theologisch untermauert. Massgeblich war hier unter anderem der ehemalige syrische Gymnasiallehrer Ğawdat Sa'īd, der schon in den 1960er Jahren in Syrien den Militärdienst verweigerte und dies mit dem Koran begründete. Heute lebt er hoch betagt in dem tscherkessischen Dorf Bi'r 'Aġam in der entmilitarisierten Zone auf den Golan-Höhen. Inzwischen hat die Vision von Sa'īd eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Anhängern in Syrien gefunden; prominent sind vor allem der Arzt Muḥammad al-'Ammār aus Dar'ā und die sogenannte Jugend von Dāryā, einer zwischenzeitlich vollkommen zerstörten Kleinstadt in der Nähe von Damaskus, die sich ganz einer islamischen Gewaltlosigkeit verschrieben hatte. Und wenn ich schon dabei bin, sei noch auf den palästinensischen Aktivisten Nāfiq al-'Usaylī verweisen, der in Hebron seine Ausdeutung eines islamischen Pazifismus zur Grundlage einer zivilgesellschaftlichen Ordnung propagiert. Lynn Feinerman hat ihn in ihrem Film *If You Make It Possible* portraitiert. Bisweilen wird der islamische Pazifismus bis weit in die islamische Geschichte zurück verfolgt, dies natürlich vor allem deshalb um deutlich zu machen, dass er nicht einfach eine Übernahme moderner westlicher Vorstellungen darstellt, sondern über genuin islamische Wurzeln verfügt. So wird gerne auf einen westafrikanischen Scheich namens Salīm Suwarī

aus dem 13. Jahrhundert verwiesen, der eine Ethik der Gewaltlosigkeit vertreten haben soll. Auf ihn berief sich der afghanische paschtunische Aktivist und Mitstreiter Gandhis Khān ‘Abdul Ġaffār Khān (1890 – 1988), bei dessen Begräbnis in Ġalālābād allerdings zwei Autobomben explodierten und 15 Menschen töteten. Bei seinem Begräbnis trafen förmlich zwei radikal unterschiedliche Formen der Rechtfertigung aufeinander. In beiden Fällen war der Islam massgeblich. Zum einen diente er als Rechtfertigung eines radikalen Pazifismus, zum anderen wurde er als Begründung für eine entgegengesetzte Gewalthandlung angeführt. Dies zeigt, dass es keine Möglichkeit gibt zu entscheiden, welche dieser beiden Formen der Rechtfertigung dies «Islamischste» ist. Natürlich wird ein Pazifist darauf bestehen, dass der Terrorist, der seine Tat islamisch ausdeutet, kein wahrer Muslim sei, und der Terrorist wird immer wieder betonen, dass ein Muslim niemals Pazifist sein könne.

Allerdings stellt sich zunächst die Frage, warum heute der Islam als Rechtfertigungstradition eine so grosse Attraktivität gewonnen hat, dass was beliebige Formen des Handelns, seien sie politisch oder apolitisch, gewaltsam oder friedfertig, islamisch rechtfertigt werden können. Der soziale Ort der Gewalt ist somit niemals der Islam selbst, vielmehr findet diese Gewalt eine Sprache im Islam. Dies führt uns zur zweiten Frage: bietet sich der Islam im Unterschied zu anderen religiösen Traditionen in besonderer Weise an, Gewalt eine Sprache zu verleihen?

Wie wir gesehen haben, gibt es nichts «im Islam», das sich *in* oder *als* Gewalt auslegen *muss*. Wohl aber gibt es Gewalt, die sich im Islam selbst auslegt oder besser gesagt Gewaltakteure, die ihre Gewalt als Islam deuten. Wenn es so ist, dass nicht der Islam die Gewalt bestimmt, sondern die Gewalt sich im Islam einen Ausdruck sucht, dann gilt die Feststellung, dass Muslime heute überdurchschnittlich in sozialen Verhältnissen leben, die als gewaltförmig bestimmt werden können. Tatsächlich leben zumindest in der arabischen Welt und in vielen Teilen Westeuropas muslimische Familien in überdurchschnittlicher Anzahl in sozialen Verhältnissen, die als «prekär», also als unsicher bezeichnet werden. Symbolisch stehen hierfür die Banlieues urbaner Räume, also jene randlichen Vorortszonen, die die Kernstadt umgeben. Im übertragenen Sinne bilden sie den sozialen Ort für randliche Bereiche der Gesellschaft, die kaum noch Kontakt zur Kernzone der Gesellschaft aufweisen, ja, die im Grunde für das Funktionieren der Gesellschaft überflüssig geworden sind. Bekanntermassen trifft diese Situation besonders auf Einwanderergemeinschaften in Frankreich, Belgien, Grossbritannien und den Niederlanden zu. Aus historischen Gründen waren es zumindest in Frankreich und Belgien überproportional viele Familien muslimischer Herkunft, die sich in den Banlieues angesiedelt hatten. So verwundert es nicht, dass sich die Gewalt, die sich in diesen sozialen Randgebieten entfaltete, auch, aber eben nicht *nur*, den Islam als Ordnung der

Rechtfertigung suchte. Hier – aber nicht nur hier – trafen sich ultra-islamische Neudeutungen und soziale Vorstellungswelten, die mit der Gesellschaft gebrochen hatten. Wir wissen, dass nicht wenige der islamischen Terroristen, die die Attentate und Massaker in Paris und Brüssel durchführten, in kriminellen Milieus sozialisiert wurden. Diese Konvergenz zwischen ultra-islamischen Deutungen und antigesellschaftlichen Vorstellungswelten bildete den eigentlichen machtvollen Hintergrund für die Entfaltung islamisch gedeuteter Gewalthandlungen.

Versuchen wir nun, eine prinzipielle, allgemeine Aussage über das Verhältnis von Islam und Gewalt [immer im Sinne der Verletzung der physischen und psychischen Integrität zu verstehen, also als *violentia*] zu machen, so können wir von folgenden sechs Setzungen ausgehen:

1. Die Exekutive einer islamisch rechtfertigten Strafgewalt seitens einer Herrschaft oder eines Staats ist erst seit der Frühen Neuzeit belegt. Heute rechtfertigen sechs Länder ihre Strafordnung explizit islamisch.
2. Die Vorstellung, dass eine islamische Gemeinde das Recht habe, selbständig und unabhängig von der Herrschaft, der sie unterstellt ist, eine solche Strafgewalt ausüben zu dürfen, ist eng mit der Herausbildung puritanischer, orthodoxer Vorstellungswelten im 17. und 18. Jahrhundert, wie sie sich zum Beispiel in der arabischen *wahhābīya* zeigt, verbunden.
3. Die Aneignung und Durchführung einer solchen islamischen Gemeinschaftsgewalt wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg etwa bei den damaligen Muslimbrüdern bedeutsam.
4. Die ultra-islamische Umdeutung der Gewalt als Teil eines islamischen Gotteskults oder Gottesdienstes fand erstmals Mitte und Ende der 1980er Jahre im Kontext der Auseinandersetzungen um die Herrschaft in Afghanistan und dann ab 1992 in Algerien Gehör.
5. Diese Umdeutung war besonders sinnstiftend für jene wahhabitischen Kreise, die dem Königtum den Krieg erklärten. Im Zusammenhang mit dieser Umdeutung bildeten sich transnationale ultrasislamische Netzwerke wie al-Qā'ida, die sich als «islamische Kampfbünde» verstanden und die sich in einer prinzipiellen Gegnerschaft zu allem Nichtislamischen wähnten. Seit 1998 radikalisierten sie ihre Gewalthandlungen zu einem radikalen Terrorismus.
6. Seit dem 1990er Jahren zeichnete sich eine Konvergenz zwischen dieser ultrasislamischen Neudeutung und eines fortschreitenden gesellschaftlichen Desintegrationsprozesses ab.

Diese sechs Setzungen geben zugleich Auskunft darüber, dass im Kern zwei Präventionsoptionen bestehen: *Erstens* müssten eindeutige und nachhaltig wirkenden Massnahmen gegen den fortschreitenden gesellschaftlichen Desintegrationsprozess ergriffen werden. Die Gesellschaft muss also in ihrem Integrationspotential besonders hinsichtlich ihrer Jugend deutlich gestärkt werden. *Zweitens* müsste die islamische Tradition besser gegen den Gebrauch als Rechtfertigungsordnung von Gewalt immunisiert werden. Dies gelingt eigentlich nur durch die Förderung der kritischen Bildung und vor allem der sozialen Reichweite dieser Bildung. Dies wiederum hat etwas mit dem Integrationsprozess zu tun, der, wie bekannt, besonders dann erfolgreich ist, wenn er durch Bildung begleitet wird.

Tatsächlich wird gerade auch von muslimischen Verbänden das klägliche Bildungsniveau unter muslimischen Gemeindemitgliedern angeführt. Eine nachhaltige Präventionsmassnahme wäre also, diese Bildungsarbeit zu fördern. Dies setzt meines Erachtens zugleich eine vertragliche Beziehung zwischen dem Staat als Bildungsträger und bestimmten kantonale organisierten muslimischen Dachverbänden voraus. Diese rechtliche Beziehung könnte eine formale Rahmenordnung für eine islamische Bildung darstellen, die auch den islamischen Gemeinden notwendige Ressourcen zur Verfügung stellt. Tatsächlich zeigen Studien, dass in den Ländern, in denen ein islamisches kritisches Bildungsangebot mit gezielten Integrationsmassnahmen, die allerdings nicht allein auf die islamischen Gemeinschaften zielen, zusammenfällt, eine islamische Deutung von Gewalt kaum noch gemeinschaftsbildend wirkt.

Damit stehen die Gesellschaft, die Religionsgemeinschaft und Staat vor enormen Herausforderungen. Alle sind dazu aufgerufen, Prozesse zu gestalten, die den Sumpf trockenlegen helfen, der den Nährboden ultraislamischer Vorstellungswelten darstellt. Dabei ist deutlich zwischen Staat und Gesellschaft zu unterscheiden. Da der Staat das Gewaltmonopol innehat, verfügt er allein über die Macht, real existierenden ultraislamischen Kampfbünden das Handwerk zu legen. Dies ist aber nur unter der Massgabe eines verantwortungsvollen Umgangs mit dem kostbaren Gut möglich, das wir als <Staatsgewalt> verstehen. Immerhin hat die Gesellschaft die Exekutive der Gewalt an den Staat im Vertrauen abgetreten, dass sie nicht gegen die Gesellschaft eingesetzt wird und dass der Interessenstreit in der Gesellschaft allein mit zivilen Mitteln ausgetragen wird.

Das bedeutet, dass die Gesellschaft darauf vertrauen darf, dass die Staatsgewalt mit Augenmass und Entschlossenheit solche Bünde verfolgt, die für sich Gewalt reklamieren. Dies trifft ja gerade auf die ultraislamischen Kampfbünde zu: Für sie existiert keine legitime

Staatsgewalt, im Gegenteil, sie sehen im Islam selbst eine Gewalt, die sich des gesamten Arsenal an Waffen bedienen dürfe. Doch neben der polizeilichen Aufgabe als Teil staatlicher Hoheitsrechte ist auch die Gesellschaft aufgerufen, bei der Trockenlegung des Sumpfs zu helfen. Nur durch Reintegrationsprogramme, die diese prekäre Biographien verhindern helfen, und nur durch Bildung und Sozialisation, die jungen Muslimen den Sinn einer Gesellschaft vermitteln helfen, welche ihnen zur Heimat werden kann, und nur durch eine gerechte Solidaritätsordnung lässt sich dieser Sumpf zumindest in Teilen trockenlegen. Und auch die muslimischen Religionsgemeinschaften sind aufgerufen, sich an diesem Projekt zu beteiligen, wollen sie nicht ihre Jugend verlieren.

Es gilt also, das Vertrauen in den positiven Sinn unserer Gesellschaft zu stärken. Dabei spielt es keine Rolle, ob jemand altansässig, Einwanderer oder Flüchtling ist. Alle bilden zusammen das Ensemble, für das die Gesellschaft entsteht. Zum Vertrauen gehört auch und gerade, dass sich die Institutionen, die allein die Staatsgewalt repräsentieren, Teil dieser Gesellschaft sind und sich als Teil der Gesellschaft verstehen. Es gilt, alles zu verhindern, was das Ressentiment, also das Gegengefühl, stärkt. Denn solange sich Menschen in unseren Gemeinschaften als negativ privilegiert erfahren und deuten, solange sich also meinen, von der Gesellschaft mit dem «Privileg» ausgestattet werden, nicht zur Gesellschaft zu gehören, können sich solche Logiken entwickeln, die wir nun im Handeln der Mörder von Paris erkennen müssen. Solange also Menschen glauben, dadurch von der Gesellschaft negativ privilegiert zu sein, dass sich Einwanderer, Flüchtlinge oder Muslime oder gar alles zusammen sind, droht die Gefahr, dass ihnen ultraslamische Prediger der Apokalypse einen rationalen Sinn für dieses Ressentiments vermitteln, der sie zum Massenmord und Selbstmord führen könnte.

Das aber bedeutet auch, dass sich Vertreter und Vertreterinnen muslimischer Gemeinschaften intensiv mit den ultraslamischen Deutungsangeboten auseinandersetzen und in aller Deutlichkeit diese zurückweisen. Es reicht eben nicht, dass Moscheen ultraslamische Prediger ausweisen, vielmehr müssen sie helfen, auch in ihren Gemeinden den Islam als Religion zu vermitteln, die den Friedenszustand einer rechtsstaatlichen Ordnung nicht nur will, sondern auch rechtfertigen kann. Hierzu brauchen sie aber wieder auch die Hilfe der Gesellschaft. Sie müssen bei ihrem Bemühen, sich mit dieser Sektenproblematik zu befassen, die Unterstützung der Behörden und der Gesellschaft insgesamt finden. Und sie müssen darauf vertrauen dürfen, dass die Öffentlichkeit ihr Problem auch als Teil eines sehr viel weitergehenden Problems der Gesellschaft insgesamt begreift.