

DER RASSISMUS DER ANDEREN UND DER BLICK AUF DAS SELBST

Muslim*innen im Spagat multipler Kritik

Asmaa Dehbi, M.A. und Prof. Dr. Amir Dziri

RASSISMUSKRITIK ALS NORMATIVES PARADIGMA

Rassismuskritik ist gegenwärtig zu einem wirkungsmächtigen normativen Paradigma geworden, auch wenn seine Geltung in verschiedenen Regionen der Welt stark variiert. Damit löst die Rassismuskritik in gewisser Weise den globalen Geltungsanspruch der Menschenrechte als normatives Paradigma ab bzw. sie ergänzt diesen Geltungsanspruch um eine zentrale inhaltliche Komponente. Wie für die intensiven Menschenrechtsdebatten stellen sich für die Rassismuskritik ebenso kontroverse Fragen in Bezug auf die Universalisierbarkeit ihres Geltungsanspruches. Es geht beispielsweise um die Frage, wie sich konkrete historische Unrechtsregime, die auf Rassismus als wichtiges Instrument der Durchsetzung jener Unrechtsverhältnisse aufgebaut haben, zu gegenwärtigen Phänomenen rassistischer Sprache und Strukturen verhalten. Kann man etwa den Rassismus Anfang des

20. Jahrhunderts in den USA mit jenem Rassismus vergleichen, der den Ausschlag gegeben hat für die Anschläge von Halle und Hanau in Deutschland im Jahr 2020? Sind die wechselseitigen Verfolgungen und Ermordungen von Hindus, Sikhs und Muslim*innen im Zuge der Trennung von Pakistan und Indien 1947 unter demselben Konzept von Rassismus zu fassen wie der Rassismus während des Apartheid-Regimes in Südafrika? Die Einforderung einer global geltenden und universalisierbaren Norm steht in Spannung zu ihren vielen konkreten historischen und kontextuellen Ausdrücken. Rassismuskritik entfaltet eine starke moralische Wirksamkeit und sie scheint ihren globalen Geltungsraum zu erweitern. Aber damit gehen eben notwendig schwierige Fragen der historischen und globalen Universalisierbarkeit und Vergleichbarkeit der Rassismuskritik einher.

Diese Diskussion entzündet sich besonders an der Frage, ob solche Staaten, die ihren Wohlstand unter anderem rassistischen Ideologien verdanken, heute nicht in größerer Verantwortung für eine rassismuskritische Welt stehen. Das historisch begründete Ungleichgewicht zwischen globalem Norden und Süden würde dann bedeuten, dass die globale Universalisierung der Rassismuskritik als Normenparadigma gleichzeitig einem Ausgleich vergangenen Unrechts Rechnung tragen müsste. Die Gültigkeit eines globalen Paradigmas der Rassismuskritik stößt hier demnach auf ein schwieriges Verhältnis zur historischen Verantwortung solcher Gesellschaften, die massiv auf Rassismus als Mittel der Diskriminierung und Durchsetzung eigener Interessen gefußt haben. Müsste man heute etwa mit Phänomenen von Rassismus in muslimischen Gesellschaften „milder“ umgehen, weil man um die Nachhaltigkeit struktureller Umwälzungen weiß, die sich im Rahmen von Kolonialismus und Imperialismus ereignet haben?

Die Tendenz zur Ausdehnung und Universalisierung von Rassismuskritik schlägt sich auch begrifflich nieder. Hatte sich Rassismus lange Zeit auf phänotypische, äußerliche Differenzkategorien wie Ethnizität und Hautfarbe bezogen, so ist seit mehr als zwei Jahrzehnten eine zunehmende Verschiebung von einem biologistisch argumentierenden Rassismus hin zu einem kulturell begründeten Rassismus zu beobachten. Vor diesem Hintergrund meint Rassifizierung jeden Vorgang, der auch andere Merkmale zum Distinktionsanlass werden lassen kann, wie beispielsweise Ethnizität, Nationalität, Herkunft, Kultur, Sprache oder Religion. Rassifizierung ist so verstanden umfassender als ein konventionell biologistisch verstandener Rassismus, indem das grundlegende Anliegen des Rassismus, sprich die Herstellung von

Distinktion, um weitere mögliche Marker ergänzt wird. Rassifizierung beschreibt zudem einen Prozess und zeigt insofern die Mechanismen auf, durch welche sich Rassismus einstellt.

Die folgenden Überlegungen orientieren sich vor diesem Hintergrund am Begriff der Rassifizierung, insofern darunter ein Konstruktionsprozess verstanden wird, in welchem Merkmale dafür genutzt werden, um individuelle Marginalisierung und Diskriminierung, bis hin zu struktureller Benachteiligung und Gewalt gegenüber einer markierten Gruppe zu legitimieren. Erkenntnisse aus diskurstheoretischer Forschung haben zudem auf den Zusammenhang von Sprache und Handlung aufmerksam gemacht. Rassifizierungen äußern sich immer in einer entsprechenden Sprache, die zur Voraussetzung der Legitimierung von diskriminierenden Praktiken wird.

Die Art und Weise, wie gesprochen wird, zeigt demnach den Grad des Bewusstseins und der Sensibilität für Ausschluss und Diskriminierung an.

MUSLIM*INNEN, RASSISMUS UND DIE MÖGLICHKEIT MULTIPLER KRITIK

Mit der sogenannten „Islamic Resurgence“ ist der Islam verstärkt in den öffentlichen Fokus geraten.¹² Von der Islamischen Revolution von 1979 im Iran, der Salman-Rushdie-Affäre (und ihrem Fortgang mit dem Angriff auf den Schriftsteller vom August 2022), über die Anschläge vom 11. September 2001 bis hin zur Ausrufung des Islamischen Staat in der syrisch-irakischen Grenzregion 2014: Der Islam gerät um die Jahrtausendwende in weiten Teilen globaler Öffentlichkeiten in den Verfall, unverhältnismäßige Gewalt zu legitimieren, und wird so zum Gegenstand intensiver politischer, gesellschaftlicher und moralischer Kritik. Wachsende Anteile muslimischer Bevölkerungen in zahlreichen europäischen Ländern sowie in den

USA und Canada verschärfen die Debatten und stellen die Vereinbarkeit von Islam mit freiheitlich-demokratischen Werten grundsätzlich in Frage. In zahlreichen Diskussionen vermengen sich seither jedoch differenzierte Kritik und rassifizierende Zuschreibungen, insofern sich zahlreiche Merkmale rassifizierender Sprache in verschiedenen Beiträgen zur öffentlichen Meinungsbildung wiederfinden. So wird beispielsweise von einem deterministischen Zusammenhang zwischen Religionszugehörigkeit und der Befürwortung von Gewalt ausgegangen. Oder Muslim*innen werden in einer ideellen Homogenität angenommen, die realiter nicht existiert. Problematisch an rassifizierender Ansprache ist zudem die beliebige Markierung von Muslim*innen. So sind nicht alle Muslim*innen gleichermaßen von Abwertung, Diskriminierung und Gewalt betroffen, sondern besonders jene, die als eindeutig „muslimisch“ markiert werden, vor allem durch visuelle Zeichen wie Kopftücher, lange Bärte oder Turbane. Auch Menschen, die sich selbst nicht als muslimisch verstehen, können Betroffene von antimuslimischem Rassismus sein, beispielsweise diejenigen, die aufgrund ihres Namens oder ihrer Herkunftssprache als „arabisch“ oder „türkisch“ gelesen werden, aber nicht dem islamischen Glauben angehören.² Umgekehrt werden Personen und Handlungen von Muslim*innen, die nicht in ein pauschalisiertes Urteil hineinpassen, entweder als Sonderfall eingeordnet oder erst gar nicht innerhalb der Kategorie „muslimisch“ wahrgenommen.³

Eine differenzierte Auseinandersetzung hingegen bedeutet selbstverständlich auch kritische Aspekte, sei es an der Lehre, oder einer konkreten Haltung und Handlung von Muslim*innen zu thematisieren. Darunter gehören auch Erfahrungen von innermuslimischem Rassismus oder problematische Adressierungen nicht-muslimischer Gruppen. Rassismuskritik bedeutet nicht die Verhinderung sachlicher und differenzierter Diskussion, sondern impliziert geradezu die Berechtigung von Kritik, aber eben unter Voraussetzung der Differenzierung und in Abgrenzung zur Beliebigkeit von Kritik.⁴ In jüngster Zeit findet zum Beispiel eine intensive Debatte über die Positionierung muslimischer Gelehrter zur Sklavenhaltung statt. Viele muslimische Gelehrte betonen zwar die inner-islamische Egalität und Gleichwertigkeit aller Menschen unabhängig ihrer Herkunft und Hautfarbe. Sie verweisen zum Beispiel darauf, dass es schon in der Gemeinde Muhammads Anreize für die Befreiung von Sklav*innen gegeben habe und von Anbeginn des Islams ein wichtiges Ziel islamischer Ethik darin bestanden habe, die institutionelle Sklaverei sukzessive abzuschaffen.⁵ Viele muslimische Stimmen fragen jedoch heute kritisch zurück, warum die formale Abschaffung der Sklaverei in muslimischen Dynastien

dennoch so spät erfolgte, für das Osmanische Reich im Jahr 1854⁶, und ob nicht bis in die aktuelle Gegenwart hinein auch innermuslimisch latente Haltungen der ethnischen Ungleichheit von Muslim*innen existierten. Die Bedingungen, unter welchen Arbeitsmigrant*innen aktuell in den pulsierenden Wirtschaften der Arabischen Halbinsel und im Nahen Osten arbeiten und leben, stellen aus Sicht zahlreicher internationaler Organisationen, trotz jüngerer Verbesserungen im Arbeitsrecht in einigen Golfstaaten, Menschenrechtsverletzungen dar und führen zu der Frage, welches kritische Potenzial eine islamische Ethik tatsächlich aufbringen kann, um Ungleichverhältnisse anzusprechen und zu bewältigen. Hier spielt insbesondere die Bedeutung des Arabischen als primäre Gelehrsamkeits- und Liturgiesprache des Islams eine signifikante Rolle, weil ihre Voraussetzung zur Etablierung eines Gefälles religiöser Kompetenz und nachgeordnet der Hierarchisierung unterschiedlicher muslimischer Kulturen beitragen kann.

Derartige Kritik innermuslimischer Marginalisierung und Diskriminierung sowie außermuslimischer Adressierung lässt sich auf weitere Themenfelder übertragen. Die Anerkennung sexueller und geschlechtlicher Diversität oder solcher von einer konventionellen Normfamilie abweichenden Lebensmodelle ist in religiösen Diskursen höchst umstritten und stößt verbreitet auf soziale Ablehnung. Rassifizierende Zuschreibungen gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften bilden eine weitere wichtige Dimension der Kritik.

Die Herausforderung für den Umgang mit Rassismuskritik besteht demnach darin, binäre Vorstellungen im Sinne eines entweder man ist Adressat*in von Rassifizierung oder man ist Akteur*in von Rassifizierung aufzubrechen in Richtung einer Simultanität unterschiedlicher Ebenen und Aspekte von Rassismuserfahrung und Rassismusproduktion.⁷

Dies ist nicht nur im Hinblick auf das Diskursfeld „Islam“ zu beziehen, sondern grundsätzliches Merkmal komplexer Sachverhalte und sozialer Beziehungswirklichkeiten. In einer reduktionistischen antirassistischen Perspektive gibt es im Rassismus eindeutig unterscheidbare Marginalisierte (die Opfer) und Privilegierte (die Täter*innen)⁸. Die Realitäten scheinen hingegen komplexer: Muslim*innen können in gewisser Hinsicht Adressat*innen einer rassifizierenden Ansprache sein. Gleichzeitig können dieselben Muslim*innen in gewisser Hinsicht Akteur*innen von rassifizierender Ansprache sein, nämlich innerhalb von Rassismen, in denen sie nicht ausgegrenzt werden und damit Anteil haben an der gesellschaftlichen Macht, die diese Rassismen durchsetzt⁹. Die Legitimität der Kritik am Rassismus gegenüber Muslim*innen negiert also nicht die Legitimität der Kritik am Rassismus von Muslim*innen, genauso wie umgekehrt. Gerade hier ist der Begriff der Intersektionalität zentral, da er zum einen aufzeigt, dass Rassismen sich verschärfen können, beispielsweise wenn eine Person aufgrund mehrerer Merkmale diskriminiert wird. Zum anderen erlaubt ein intersektionaler Zugang ein differenziertes Identifizieren von Gleichzeitigkeiten und Verhältnismäßigkeiten.

THEOLOGISCHE REFLEXIONEN ZUM INNERGEMEINSCHAFTLICHEN RASSISMUSDISKURS

Welches kritische Potential kann eine islamisch-theologische Ethik für ein rassismussensibles Bewusstsein vor diesem Hintergrund entfalten? Es ist zunächst einmal wichtig festzuhalten, dass Fragen zwischenmenschlicher Gerechtigkeit zum Kernbestand islamischer Ethik gehören. Allerdings nimmt die Funktion von Offenbarungswissen hier eine gesonderte Stellung ein: Weil es nur Gott zusteht, vor Irrtum geschützte Urteile zu treffen (Gott ist Gerechtigkeit, arab. 'adl), vollzieht sich die Ermittlung moralischer Urteile für den Menschen in der Ermittlung moralischer Urteile Gottes. Die Suche nach dem hukm (arab. für „Urteil“) in einer beliebigen Frage wird für die muslimischen Rechts- und Morallehrten über die Jahrhunderte islamischer Ideengeschichte hinweg zum zentralen Anliegen. Aus diesem Umstand ergibt sich ein bis heute stark von Rechtskategorien geprägtes islamisches Ethikbewusstsein. Muslimische Gesellschaftstheoretiker*innen entwickelten darüber hinaus vielfach die Vorstellung, dass ein auf dem Recht des Stärkeren beruhender Naturzustand des Menschen nur durch die Ermittlung und Durchsetzung

göttlicher Gerechtigkeitsurteile überwunden werden kann. Die Identifizierung göttlichen Willens wurde so zur Garantie sozialer Gleichheit und Prosperität. Dass die Suche nach dem göttlichen Willen auf vielerlei hermeneutische Probleme stieß und letztendlich auch nach Auffassung muslimischer Rechtsgelehrter nicht absolut einzulösen ist, hat wenig an der grundsätzlichen Bedeutung des göttlichen Willens für die islamische Sozialethik geändert.

Der Zusammenhang von Ethik und Recht lässt sich jedoch auch kulturanthropologisch begründen. Die tribale Gesellschaftsstruktur, die Muhammad und seine Erstgemeinde durchzog, war stark von einem wechselseitigen Loyalitäts- und Verheißungsverhältnis zwischen einem Stamm und seiner Gottheit geprägt. Verehrung und Gehorsam bilden die Verpflichtungen des Stammes gegenüber seiner Gottheit im Tausch gegen Schutz, Prosperität und jenseitige Verheißung. Die revolutionäre Veränderung, die Muhammad herbeiführte, bestand darin, die Stammesloyalität durch eine Glaubensloyalität zu ersetzen: „Kein Privileg eines Arabers vor einem Nicht-Araber oder eines Nicht-Arabers vor einem Araber, oder eines Weißen vor einem Schwarzen, noch eines Schwarzen vor einem Weißen – es sei denn in Gottesfurcht. Die Menschen sind von Adam, und Adam ist Erde“, soll Muhammad ausgerufen haben.¹⁰ Der islamische Egalitätsbegriff gründet maßgeblich auf der Vorstellung, dass jede Privilegierung eines Menschen vor einem anderen Menschen Unrecht ist, dass die Privilegierung in Gottesfurcht jedoch kein Unrecht ist, weil die Gottesfurcht in idealisierter Vorstellung des islamischen Gottesbildes nicht als Voraussetzung einer Unrechtbegehung gedacht werden kann. Ereignisse wie die jährliche Pilgerfahrt nach Mekka und der kollektive Vollzug der Pilgerriten in identischer Kleidung gelten Muslim*innen fortan als wichtige Ausdrücke dieses islamischen Gleichheitsideals.

Die wirkmächtigen Verweise auf eine innermuslimische Egalität stoßen jedoch auf ebenso vorfindliche Legitimierungen von hierarchisierten Gesellschaftsordnungen. Die Losung Muhammads „Geht mit den Menschen um, wie es ihnen gebührt“¹¹ wird dahingehend ausgelegt, dass es innerhalb der islamischen Gemeinde durchaus ein Anrecht auf standesgemäße Behandlung gäbe. Zudem gibt es empirische Indizien, die darauf hinweisen, dass in muslimischen Gesellschaften durchaus deterministische Legitimierungen von Klassenunterschieden existieren, die eine proaktive Herstellung gesellschaftlicher Gleichheit auszuhöhlen vermögen.¹² Selbst die idealiter als statthaft imaginierte Privilegierung in Gottesfurcht kann dazu ver-

leiten, gegenüber religiös begründeten Hierarchisierungen weniger sensibel zu sein. Dann zum Beispiel, wenn essentiell zwischen Gelehrtenstand und religiösen Lai*innen unterschieden wird oder wenn der Missbrauch seitens religiöser Autoritäten tabuisiert wird. Von der Rolle des Arabischen als wichtiger Liturgie- und Gelehrtensprache und einem damit möglicherweise einhergehenden Hierarchiedenken innerhalb muslimischer Kulturen war bereits die Rede. So stoßen bestimmte Methodiken der Koranauslegung, wie beispielsweise historisch angelegte Ansätze, insbesondere in arabischsprachigen Ländern bisweilen auf Widerstand und Zurückweisung. Der Grund für die misstrauische Rezeption wird unter anderem darin gesehen, dass die ab Mitte der 2000er Jahre erfolgten theologischen Diskussionen um eine historische Kontextualisierung der koranischen Schrift vor allem in türkischer Sprache geführt wurden. Die fehlende Anerkennung und Rezeption solcher Arbeiten außerhalb der Türkei kann mit rassistisch geprägten Zuschreibungen und der Abwertung von nicht-arabischen Denker*innen und Intellektuellen als „unqualifiziert“ zusammenhängen, um den Ausschluss ihrer Beiträge aus theologischen Wissensdiskursen zu legitimieren.

Was kann aus diesen kurzen Reflexionen abschließend gewonnen werden?

Es gibt durchaus ein kritisches Potential islamischer Ethik für Rassismussensibilität. Dieses Potential bedarf jedoch einer systematischen und auch praktischen Entfaltung. Ein idealisiertes Sprechen vom Islam als einer Religion der Gleichheit macht den Islam nicht tatsächlich zu einer Religion der Gleichheit.

Man kann innermuslimischen Rassismus nicht dadurch überwinden, indem vorschleunig auf religiöse Quellen und deren Ideale verwiesen wird. Durch eine solche Haltung könnte umgekehrt sogar impliziert werden, dass es sich bei rassistischen Denkmustern lediglich um eine oberflächliche Verknüpfung von Meinungen und

Überzeugen handelt, die mit religiösen Argumenten widerlegt werden könnten, sodass in der Folge die unbewusste sowie strukturelle Dimension von Rassismus aus dem Blick gerät. Für jüngere muslimische Generationen ist der Verweis auf Rassismus und seine Kritik eine wichtige normative Ordnungsgröße und sie bringen diese Haltung ganz selbstverständlich mit ihrer religiösen Zugehörigkeit überein. In den konventionellen Gelehrtdiskursen der islamischen Welt scheint sich Rassismuskritik dagegen weniger als wichtige normative Orientierungskategorie etabliert zu haben. Dies kann mit der weit verbreiteten Vorstellung zusammenhängen, dass es sich bei Rassismus um schwer verständliche und überraschende Einzelphänomene handelt, sodass ein fehlendes Problembewusstsein für innermuslimische sowie latente Ausdrucksformen von Rassismus besteht. Ferner sind viele muslimische Gelehrte der Auffassung, das islamische Normsystem kenne genug autochthone Kategorien und Prinzipien der Verhandlung von Gleichheit und Diskriminierung, sodass sie der Rassismuskritik nicht bedürften. Auch besteht bisweilen die Wahrnehmung eines neuerlichen Versuchs der Implementierung westlicher Normvorstellungen. Dabei hätte die islamische Sozialethik, wie bereits festgestellt, durchaus differenzierte und kritische Beiträge für die Stärkung von humanistischen Gleichheitsgrundsätzen zu leisten.

Inwiefern Rassismuskritik zu einem konstruktiven Gegenstand islamischer Sozialethik werden kann, hängt demzufolge erstens stark davon ab, wie es gelingt, ein Kernverständnis für Rassismus zu entwickeln sowie Zwecke der Gleichheit und der Bewältigung von Diskriminierung mit islamischen Gehalten in Verbindung zu setzen, und zweitens, inwiefern Rassismuskritik als globales Normenparadigma nicht als Projekt des Westens zur kulturellen Dominierung anderer Weltgegenden betrachtet wird, etwa dann, wenn Rassismus in muslimischen Staaten moniert, im globalen Norden dagegen heruntergespielt wird. Gerade Muslim*innen mit erlebter Rassismuserfahrung können hier eine Brückenfunktion einnehmen, indem sie etwa zeigen, was der substantielle Wert einer auf Gleichheit beruhenden Ethik sein kann und in welcher Weise sich eine solche Haltung mit genuinen Zwecken islamischer Offenbarung deckt. ■

- 1 S. A. Arjomand, „Islamic resurgence and its aftermath“, in: *The new Cambridge history of Islam. Volume 6* (Hg. v. R. W. Hefner) (Cambridge 2010) 173–197.
- 2 Vgl. das Phänomen der „mistaken identity Islamophobia“, ausgeführt in D. Tyrer/S. Sayyid, „Governing Ghosts: Race, Incorporeality and Difference in Post-political Times“, *Current Sociology* 60 (2012) 353–367.
- 3 S. Arndt, „Rassismus. Eine viel zu lange Geschichte“, in: *Rassismuskritik und Widerstandsformen* (Hg. v. K. Fereidooni – E. Meral) (Wiesbaden 2017) 25–45, hier: 30–34; I. Attia, „Diskursverschränkungen des antimuslimischen Rassismus“, in: *Rassismuskritik und Widerstandsformen* (Hg. v. K. Fereidooni – E. Meral) (Wiesbaden 2017) 181–192, hier: 185–188.
- 4 W. Benz, *Was ist Antisemitismus?* (München 22005) 234–241.
- 5 J. Brown, *Slavery & Islam* (London 2019) 145–153.
- 6 W. Clarence-Smith, *Islam and the abolition of slavery* (London 2020) 104–110.
- 7 J. Hammer, „Gender, feminism, and critique in American Muslim thought“, in: *Routledge handbook of islam in the West* (Hg. v. R. Tottoli) (Routledge handbooks; London/New York 2018) 395–410, hier: 403–404.
- 8 P. Mecheril/C. Melter, „Gewöhnliche Unterscheidungen. Wege aus dem. Rassismus“, in: *Migrationspädagogik* (Hg. v. P. Mecheril u.a.) (Weinheim 2010) 150–178, hier: 171–172.
- 9 U. Goel, „Ein Plädoyer für Ambivalenzen, Widersprüchlichkeiten und Mehrdeutigkeiten in der Rassismuskritik“, in: *Migrationsforschung als Kritik? Konturen einer Forschungsperspektive* (Hg. v. P. Mecheril u.a.) (Wiesbaden 2013) 79–92, hier: 87.
- 10 M. al-Albānī, *Šarḥ al-‘aqīda at-ṭahāwīyya* (Kommentar zur Glaubenslehre des at-Ṭahāwī) (Beirut 1988) 361. In: <https://www.dorar.net/hadith/sharh/118505> (08.10.2022).
- 11 M. ibn Ġarallāh Sa’ dī, *Nawāfiḥ al-‘atirah fī l-ahādīṯ al-mustašīrah* (Der duftende Wind der bekannten Überlieferungen) (Beirut 1992) 59. In: <https://www.dorar.net/hadith/sharh/138934> (8.10.2022).
- 12 D. Eickelman, „The art of memory. Islamic education and its social reproduction“, *Comparative Studies in Society and History* 20 (1978) 485–516, hier: 510.