
Zur Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstandes

1

Rauf Ceylan

1.1 Historischer und globaler Kontext: Revitalisierung von Religion im Gewand des muslimischen Fundamentalismus

Die Rückkehr der Religion wird unter Religionssoziologen seit Jahrzehnten kontrovers diskutiert und konträr bewertet. Während die Vertreter der Säkularisierungsthese – auch wenn sie dem Prozess insgesamt keine deterministische Entwicklung prognostizieren – einen Rückgang der Religion feststellen, sehen die Vertreter der Privatisierungsthese nur den Rückgang der organisierten Religion, aber nicht der persönlichen Religiosität. Darüber hinaus wird die sogenannte Revitalisierung der Religion diskutiert, die sich etwa in der zunehmenden Bedeutung immaterieller Werte ausdrückt. Der globale Aufschwung fundamentalistischer Bewegungen wird häufig als Bestätigung für die Revitalisierungsthese verstanden. Zahlreiche empirische Untersuchungen ihrer Praktiken und Handlungen in allen Weltreligionen – im Judentum, Christentum oder im Islam – verleihen dieser Position zunehmendes Gewicht (vgl. Riesebrodt 2004: 357, 359; Armstrong 2007).

Diesen neuen Bewegungen ist gemein, dass sie gewissermaßen der Formel „back to the roots“ folgen und danach trachten, die vermeintlich „reine Lehre“ wiederherzustellen. Sie bestätigen auch durch ihr offensives Auftreten im Diskursfeld Religion und durch ihre professionelle Kommunikation sowie in ihrer Missionierungstätigkeit die These José Casanovas, dass die Revitalisierung der Religion sich im öffentlichen Diskurs manifestiert, nicht zuletzt in Europa:

„Obwohl es nicht viele signifikante Hinweise auf irgendeine Art religiöser Wiedererweckung in Europa gibt, ist Religion wieder zu einem umstrittenen Thema in der Öffentlichkeit geworden. Es mag voreilig sein, von einem post-säkularen Europa zu sprechen, doch mit Sicherheit kann man einen bezeichnenden Umschwung im europäischen Zeitgeist wahrnehmen. Als ich vor über zehn Jahren die These von der De-Privatisierung der Religion als einem neuen globalen Trend entwickelte, fand

sie anfangs nicht viel Resonanz in Europa. Die Privatisierung der Religion wurde schlichtweg für selbstverständlich gehalten, sowohl als normale empirische Tatsache als auch als Norm für europäische Gesellschaften. Das Konzept der modernen öffentlichen Religion war immer noch zu dissonant und religiöse Erweckungen anderenorts konnten schlicht als der Aufstieg des Fundamentalismus in noch-nicht-modernen Gesellschaften erklärt, oder besser: weg-erklärt werden. Doch unlängst gab es überall in Europa einen auffallenden Wandel der Einstellung und der Aufmerksamkeit. Fast jede Woche erfährt man von einer neuen großen Konferenz oder von der Gründung eines neuen Forschungszentrums über „Religion und Politik“ oder „interreligiösen Dialog“ (Casanova 2009: 23)

Riesebrodt zufolge stellen soziale Krisensituationen einen zentralen Faktor für das Erstarken fundamentalistischer Bewegungen dar (vgl. 2001: 79). Weil Krisen als konstitutives Element der Moderne betrachtet werden müssen und diese gewissermaßen in ihrer Entwicklung vorantreiben, kommt der Religion in ihrer Funktion als Kontingenz- und Krisenbewältigung eine wichtige Rolle zu (vgl. Riesebrodt 2007: 243). Anders als etwa die Verfechter der Säkularisierungs- und Privatisierungsthese annehmen, sind weder Religion noch Fundamentalismus Überreste der Vormoderne, sondern Produkte der Moderne selbst. Die Befunde, dass manche Modernisierungsenthusiasten Religion bekämpfen und dass fundamentalistische Bewegungen sich gegen die Moderne wenden, erscheinen vor diesem Hintergrund als Paradoxien.

„Es handelt sich [beim Fundamentalismus] um einen antimodernen Protest auf dem Boden der Moderne. Dies ist gegen das Missverständnis gerichtet, der Fundamentalismus sei eine traditionale Erscheinung. Mit einer in sich ruhenden, seiner selbst sicheren, integralen Traditionalität hat der Fundamentalismus – bei aller Beschwörung der Tradition – wenig zu tun. Der moderne Fundamentalismus reagiert auf zentralen Komponenten von Modernität im strukturellen und kulturellen Bereich wie in den sozialen Beziehungen. In struktureller Hinsicht reagiert er auf die Ausdifferenzierung und Verselbstständigung der unterschiedlichen Funktionsbereiche: die Ablösung der Politik, der Wissenschaft, der Wirtschaft bis hin zum modernen Familienleben von der Religion. Er bezieht Protestmotive aus der Provokation, die diese Entwicklung für die Lage des ‚Heiligen‘ und seine Ansprüche haben muss: seine Begrenzung, Beschränkung, ja Marginalisierung gegenüber den dominanten Funktionssystemen von Wirtschaft und Politik. Der Fundamentalismus reagiert auf die Verlängerung der Handlungsketten und das Vordringen anonymer Handlungssteuerung durch weltweit operierende Großorganisationen. Überall dort, wo Bevölkerungsgruppen sprunghaft in das moderne Bewusstsein hineingerissen werden, findet die fundamentalistische Beschwörung notwendiger, unverrückbarer Fundamente verständliche Nahrung (Gabriel 2013: 225).

Das Paradoxe des vermeintlich anti-modernistischen Gegenentwurfes ist auch, dass die ihm folgenden Bewegungen auf „modernste Mittel der Massenmobilisierung“

sowie auf andere pragmatische Mittel zurückgreifen (vgl. ebd.: 225f.). Obwohl die globalen fundamentalistischen Bewegungen sich sowohl durch interkonfessionelle Differenzen (Judentum, Christentum, Islam usw.) als auch durch intrakonfessionelle Zerwürfnisse auszeichnen, haben sie allesamt eins gemein: Sie bedienen sich moderner Mittel. Ein zentrales Merkmal ihrer religiösen Ideologie ist beispielsweise die „Gesellschaftskritik“. Als ureigenes modernes Verfahren zielt diese darauf, Krisen zu diagnostizieren, ihre Ursachen darzulegen und eine künftige gerechte Sozialordnung zu entwerfen (vgl. Riesebrodt 2001: 52f.).

Nach Riesebrodts Auffassung kann man diese Bewegungen trotz ihrer Unterschiede in einen legalistisch-literalistischen und in einen charismatischen Fundamentalismus einteilen. Der legalistisch-literalistische Fundamentalismus zeichne sich dadurch aus, dass er von einer vermeintlich wortwörtlichen Auslegung der heiligen Quellen ausgeht. Beim charismatischen Fundamentalismus werde zwar auch Wert auf die buchstabengetreue Befolgung der religiösen Texte gelegt, doch zugleich ist diese Strömung auf einem religiösen Führer fixiert (vgl. ebd.: 54). Beide Fundamentalismen können anhand folgender Eigenschaften auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden:

- „Idealisierung patriarchalischer Unterordnung als gottgewollte Norm“ (insbesondere zeige sich diese Ideologie durch die Sozial- und Sexualmoral, aber auch durch die autoritäre Organisationsform),
- weltablehnende Haltung, die sich durch räumliche oder symbolische Abgrenzung von der Gesellschaft als Kommune oder Kulturmilieu organisiert,
- identitätsstiftende Funktion im Kulturmilieu,
- Anspruch auf Wiederherstellung des authentischen Glaubens,
- Abgrenzung gegenüber anderen religiösen Gruppen (auch innerhalb der eigenen Konfession)“ (ebd.: 54ff).

Wirkungsgeschichtlich stellt der Fundamentalismus also ein Produkt der Moderne dar, allerdings kann man mit Blick auf den Islam konstatieren, dass die Wurzeln dieser Bewegung bis in die frühislamische Zeit zurückverfolgt werden können und im Laufe der Historie immer wieder einzelne Gelehrte und Gruppen eine radikale bis extremistische Ideologie verfolgt haben. In der Regel handelt es sich dabei zwar nicht um systematisch ausgearbeitete religiös-politische Konzeptionen, aber andererseits liefern diese historischen Ansätze eine Legitimation für spätere fundamentalistische Bewegungen sowie für die Aus- um Umarbeitung in neue Konzeptionen. Als erste extremistische Strömung sind hierbei die Charidschiten

(arab. *ḥawāriğ*)⁴ identifizierbar, die in der frühislamischen Gemeinde mit dem Konzept des *takfīr* und der Legitimation von Gewaltanwendung als gewalttätige Gruppe Bekanntheit erlangt haben. Auf der Grundlage des selbst angemessenen Rechts, andere Muslime als *kuffār*⁵ zu stigmatisieren, tötet diese Gruppierung zum ersten Mal in der islamischen Geschichte gezielt Glaubensbrüder. Die Charidschiten halten sich, wie Marshall G.S. Hodgson in seiner Studie zur Islamische Historie sagt, für die einzig wahren Muslime und Vertreter der sozialen Gerechtigkeit. Wer sich nicht an die strenge Lehre der Charidschiten hielt, gilt als Kriegsgegner (1977: 216). Eine weitere Grundlage ihres Wirkens bildet der sehnliche Wunsch nach dem Tod durch die „Lanze aus der Hand eines Ungläubigen“, um als Märtyrer diese Welt zu verlassen. Ob allerdings dieser Wunsch die historische Basis für die gegenwärtigen Selbstmordattentate bildet, ist in der Forschung umstritten. Vielmehr ist davon auszugehen, dass das heutige Selbstmordattentat aufgrund seiner Form und seines Ausmaßes und auch aufgrund seiner Einbettung in antimodernistische Strategien ein neues Phänomen darstellt, auch wenn der Wunsch nach dem Märtyrertod bereits ein zentrales Element der Charidschiten darstellt (vgl. Graiti 2012: 79ff.).

Während diese extremistische Gruppierung in der islamischen Geschichte nur eine sehr marginale Rolle gespielt hat, treten im Laufe der Jahrhunderte aber auch Gelehrte auf, deren Theologie bis heute nachwirkt. Sie dient den extremistischen Rezipienten unserer Tage als ideologisches und spirituelles Fundament. Zu diesen Theologen zählt beispielsweise der Gelehrte Ibn Taymiyya (1263-1328), der das Konzept des Dschihad ausarbeitete. In seinen Abhandlungen befasst er sich ausführlich mit dem Dschihad und verleiht ihm sozusagen die theologische Würde und den Status einer zusätzlichen bzw. sechsten Säule des Islam. Damit werden kriegerische Auseinandersetzungen zu den Glaubensgrundlagen des Islam und die Teilnahme am Krieg zur Pflicht aller Muslime erklärt. Die hat fatale Folgen für unsere Zeit. Biografisch ist dieser Fanatismus mit den traumatischen Erfahrungen Ibn Taymiyyas zu erklären, der selbst den Mongolensturm und den Niedergang des Kalifats im 13. Jahrhundert erlebt. Er sah die Ursachen der Niederlage in der Dekadenz der Muslime sowie bei den Mystikern des Islam. Wie Reza Aslan darlegt, kann man Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328) selbst zwar nicht als Charidschiten bezeichnen, allerdings sind doch Parallelen zur Lehre dieser historischen Bewegung zu erkennen:

-
- 4 Die gegenwärtige IS-Bewegung wird aufgrund der Analogien zu dem Gedankengut dieser frühen fundamentalistischen Bewegung auch daher als „Neo-Charidschiten“ bezeichnet.
 - 5 Der Begriff *kuffār* wird oft unterschiedlich übersetzt. Entweder als Nicht-Muslime, die Wahrheit verdeckenden oder Ungläubige.

„Ibn Taymiyyah was certainly not Kharijite, but he agreed that it was the obligation of every Muslim to ensure the purity of the community by purging it of all innovation (*bida'*) and heresy. He also drew inspiration from the Kharijites in proposing a strict geographical division of the world into realms of belief (*dar al-Islam*) and unbelief (*dar al-kufr*), with the former in constant pursuit of the latter. But although he lived on the Anatolian frontier, where Christians and Muslims forces continued to clash with one another long after the Crusades had ceased, Ibn Taymiyyah focused his attention strictly on the enemy living inside *dar al-Islam* – that is, on his fellow Muslims who did not adequately follow Islamic law; on those he considered ‚heretics,‘ such as the Shi'a, whom Ibn Taymiyyah despised; and most especially on the Mongol invaders, who despite claiming to be Muslims were, in Ibn Taymiyyah's view, apostates against whom it was incumbent upon all Muslims to declare *jihād* (Aslan 2010: 112)“.

Zu seiner Zeit verfasst Ibn Taymiyya eine Fatwa gegen die neuen Mongolenherrscher, die er, obschon diese sich selbst als Muslime verstanden, zu Abtrünnigen erklärt, um sodann zum gewaltsamen Widerstand gegen ihre Herrschaft aufzurufen. Diese Fatwa hat bis in die Gegenwart eine große Bedeutung und wird von aktuellen extremistischen Gruppen als ideologische Grundlage dafür genutzt, andere Muslime zu bekämpfen (vgl. Berger 2011: 108). Viele extremistische Führer im 20. Jahrhundert wie Abdullah Azzam oder Usama Bin Laden haben sich in ihren Reden und Predigten auf die Fatwa von Ibn Taymiyya berufen (vgl. Ingram 2016: 139ff.).

Das Erbe Ibn Taymiyyas wird vor allem durch Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1703-1792) aufgegriffen und weitergetragen. ʿAbd al-Wahhāb sieht die Volksreligiosität der Muslime auf der arabischen Halbinsel durch synkretistische Praktiken verunreinigt, die der islamischen Lehre widersprechen. Überzeugt von seiner Rolle als Reformator, schließt er einen Pakt mit dem Stammesführer Muhammad Ibn Saud (1710-1765) – dessen Nachfahren das heutige Saudi-Arabien regieren – und geht gewaltsam gegen sunnitische wie schiitische Gläubige vor (vgl. Eijk 2010: 141f.). Darüber hinaus stellt ʿAbd al-Wahhāb die Herrschaft der Osmanischen Herrschaft in Frage, ohne diese explizit zu erwähnen. Insbesondere vertritt er die Auffassung, dass in der frühislamischen Zeit Titel wie Sultan oder Padischah nicht existierten, so dass die Osmanen, deren Herrschaft u. a. auf diese Herrschaftstitel rekurrierte, indirekt die Legitimation abgesprochen wird (Masters 2013: 123f.). Das revolutionäre Potenzial gegen die Osmanische Herrschaft soll später in Form der arabischen Revolte im Ersten Weltkrieg entzündet werden (Rogan 2015: 275ff.). Wie Jonathan Laurence aufzeigt, gilt der Wahhabismus seither als wichtiges Gegenkonzept zum Osmanischen Reich und aller Versuche noch heute daran anzuknüpfen (Laurence 2016).

Aufgrund des Paktes mit dem Stamm Ibn Saʿūd und der späteren Machtübernahme dieser Familie auf der arabischen Halbinsel werden ʿAbd al-Wahhāb Gedanken zur Staatsdoktrin der saudisch-theokratischen Monarchie. Mit der Gründung der

Universität in Medina in 1961 wurde die Internationalisierung dieser wahhabitischen Theologie im 20. Jahrhundert forciert. Viele junge Männer aus aller Welt sehen im Studium in Medina seither nicht nur das Ziel, einen authentischen Islam zu studieren, sondern auch die Möglichkeit, in der zweiten Heimat des Propheten Muḥammad – dessen Grab sich auch in der Prophetenmoschee befindet – für eine Zeit zu leben und evtl. auch längerfristig zu bleiben. Viele dieser jungen Menschen – die vorher keine fundamentalistischen Gedanken vertraten – werden in dieser „akademischen Maschinerie“ und durch das dort vorherrschende soziale Klima „wahhabitisiert“. Sie gelten als wichtige Träger der wahhabitischen Lehre im Ausland. Ein zweiter Kanal zur Missionierung der wahhabitischen Ideologie wird mit Hilfe von Petro-Dollars eröffnet, insbesondere dadurch, dass Saudis sich in vielen Ländern der Welt in Gestalt von Material, Personen und Geldmitteln engagieren (vgl. Commins 2006: 126f.; Curtis 2010: 572; Commins 2015: 161ff.; Farquhar 2016).

Fasst man die Essenz dieser historischen Übersicht zusammen, so kann man für die Entwicklung des Islam bis ins 19. Jahrhundert festhalten, dass sich folgende theologisch-konzeptionelle Anknüpfungspunkte für extremistische Haltungen ergeben:

- *Exklusivität*
- *Wortwörtliche Auslegung und anti-metaphorisch:*
- *takfir, murtad:* Das Recht, andere Muslime als *kuffār* zu bezeichnen und Glaubensabtrünnige zu töten
- *bid'a und Anti-Traditionismus:* Alle theologischen Weiterentwicklungen, traditionale und kulturelle Elemente im Islam als *bid'a* ablehnen und nur die „reine Lehre“ der frühislamischen Gemeinde (die ersten drei Generation seit der Verkündung des Islam) akzeptieren.
- *dschihad:* Umdeutung des Rechts auf Gewalt gegen die *kuffār* zur religiösen Pflicht.

Wie Benjamin Jockisch zu recht konstatiert, taucht der Begriff *salafīyya* im vormodernen Islam – trotz der extremistischen Positionen einiger historischer Gelehrter – überhaupt nicht auf. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts als muslimische Denker wie Ġamāl ad-Dīn al-Afghānī, Muḥammad 'Abduh und Rašīd Riḍā sich auf die *as-salafas-ṣāliḥ* (die frommen Altvorderen) berufen, um der Herausforderung der Kolonialisierung durch ein authentisches Verständnis des Islam gerecht zu werden, findet der Begriff zunehmend Eingang in die islamischen Debatten (Jockisch 2014: 16). Die im 18. Jahrhundert einsetzende Kolonialisierung der islamischen Welt durch die europäischen Mächte hatte dazu geführt, dass die Übermacht des Westens auf dem Gebiet des Militärwesens und der Wirtschaft unter den Muslimen zu Ratlosigkeit führte. Die oben genannten Denker suchen in dieser Situation die

Gründe für das Problem der militärischen und politischen Unterlegenheit und letztlich auch den Ausweg aus dieser Situation in der Vergangenheit bzw. in der Rückbesinnung auf die islamische Geschichte.

Dies ist die Geburtsstunde der modernistischen bzw. reformistische Salafiyya, welche die Kompatibilität zwischen dem Islam und der Moderne zu belegen versuchen und der Vernunft bei der Interpretation des Koran einen zentralen Stellenwert einräumen. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass westlichen Autoren damals der Religion die Schuld an der Rückständigkeit der islamischen Welt zugeschrieben, setzt sich die modernistische Salafiyya ausgiebig mit deren Argumentation auseinander und versucht, das Gegenteil zu beweisen (vgl. Murtaza 2016: 57ff.).

Im 20. Jahrhundert entstehen parallel zu der reformistischen Salafiyya politisch-islamische Gruppierungen, die sich ebenfalls auf die *as-salafas-šāliḥ* beziehen ohne sich als *salafi* zu bezeichnen. Wie im Falle der reformistischen Salafiyya, ist insbesondere Ägypten das Geburtsland dieser Strömung. Hier agieren insbesondere jene, die versuchen ein politisches Programm für einen „Islamischen Staat“ zu konzipieren. Eine Ursache für das Aufkommen dieser Bewegungen ist u. a. die Enttäuschung darüber, dass es die arabischen Nationalstaaten im Rahmen des Pan-Arabismus nicht geschafft haben, viele innen- und außenpolitische Probleme zu lösen. Vor allem die Bewegung um den Muslimbruder Sayyid Qutb (1906-1966), der mit seinem Buch „Milestones“ (vgl. Qutb 2005) die Politisierung vorantreibt, macht in jener Zeit eine gewisse Radikalisierung und zugleich Internationalisierung durch.

Sayyid Abul Ala Maududi (1903-1979) aus Pakistan ist ein weiteres Beispiel für diese Strömung, die in ihren Schriften die Errichtung eines islamischen Staates propagiert. Maududi versucht dieses Ziel zu erreichen, indem er koranische Schlüsselbegriffe politisch umdeutet. Seine Methodik ist eine etymologische Untersuchung und Freilegung der angeblich ursprünglich-reinen, historischen Bedeutung vieler koranischer Begriffe des 7. Jahrhunderts auf der arabischen Halbinsel. Diese seien im Laufe der Jahrhunderte verfälscht worden und müssten wiederentdeckt werden. Eine Folge der vermeintlichen Wiederentdeckung der wahren Bedeutung dieser Begriffe ist, dass der ganze Koran nun mit einer politischen Brille gelesen werden kann und auf diese Weise die ideologische Legitimation für viele politisch-extremistische Bewegungen liefert (Mevdudi 1995).

Während der Wahhabismus in Saudi-Arabien den Fundamentalismus fördert, will er zugleich die Loyalität zum Königreich gewährleisten. Daher hat er kein Interesse an politisch-intellektuellen bzw. subversiven Ideologien. Allerdings trägt Saudi-Arabien mit der Förderung des Dschihadismus im Afghanistan-Krieg selbst dazu bei, dass der pure Wahhabismus sich in einen Dschihadismus umwandelt. Viele namhafte Extremisten wie Abdullah Azzam, Usama Bin Laden oder Aiman Al-Zawahiri avancieren denn auch im Rahmen des Afghanistankrieges zu geistigen

Vätern eines neuen Dschihadismus. In den 1990er Jahren erlebt dieser Dschihadismus durch neue Konfliktherde wie in Bosnien-Herzegowina, Tschetschenien oder Algerien (die Zerschlagung der FIS) einen Aufschwung (vgl. Gemein/Redmer 2005: 90ff.). Und während man in den 1980er Jahren noch die Sowjetische Invasion bekämpft, richtet sich der Hass ab den 1990er Jahren nicht mehr nur gegen die USA, sondern auch gegen das saudische Königshaus. Der 11. September, die zahlreichen Anschläge der Al-Qaida und die Entstehung des IS – die ursprünglich allesamt durch die wahhabitischen Ideologie inspiriert worden sind – zeugen hiervon. Von nun an hat man es mit dem Problem zu tun, den politischen und dschihadistischen Zweig des Fundamentalismus gleichzeitig bekämpfen zu müssen.

Auch der ab 2011 begonnene „Arabische Frühling“ mündet – mit der Ausnahme Tunesiens, wo der Prozess begann – in einer großen Enttäuschung. In Ägypten werden die Muslimbrüder durch einen Militärputsch gestürzt, die führende Köpfe der Bewegung inhaftiert und zum Tode verurteilt. Dadurch wird die Marginalisierung und Radikalisierung der Bewegung forciert. Noch weitaus dramatischere Zustände entwickeln sich in Libyen, Irak und in Syrien. In allen drei Ländern haben die Vertreibung der alten Diktaturen bzw. der Aufstand gegen das Assad-Regime nicht zu einer einheitlichen Bewegung geführt, sondern eine Aufspaltung in diverse Gruppierungen bewirkt. Ohne Zweifel stellen die Entstehung des IS, seine rasante Verbreitung im Irak, Syrien und in Libyen sowie seine extremistische Ideologie und seine brutalen Methoden eine Zäsur dar. Nicht nur in der Region, sondern auch im internationalen Kontext kann die Bewegung innerhalb weniger Jahre große Erfolge durch Gebietseroberungen, durch seine globale Propaganda und durch die Gewinnung zahlreicher Anhänger erzielen (vgl. Alexander/Alexander 2015). Im Zuge dessen wird das historisch-kollektive Gedächtnis in Bezug auf alte ethnische und konfessionelle Konfliktlinien reaktiviert. Vor allem der alte Konfessionskonflikt zwischen Sunniten und Schiiten ist aktualisiert worden. Während der Iran und die Hisbollah lange Zeit – auch aufgrund des Widerstandes gegen Israel – weitgehend Sympathien in vielen islamisch geprägten Ländern genossen haben, verspielen sie diese nun mit der militärischen Unterstützung Assads (Worrall/Mabon/Clubb 2016: 139ff.).

Insgesamt ist in der Region des Nahen Ostens und in Nordafrika eine Konfliktkonstellation entstanden, die zur Entstehung des neuen Phänomens eines „Neo-Fundamentalismus“ beigetragen hat. Olivier Roy erkennt in diesem Phänomen eine „entwurzelte Religion“, da ihre Anhänger eine „Religion ohne Theologie“ und daher auch ohne Tradition und Kultur fordern. Roy sieht die Entkoppelung von Religion und Kultur als ein Produkt der um sich greifenden Säkularisierung (vgl. Roy 2010). Zunehmend tauchen nun Gruppierungen auf, die sich explizit zum Salafismus bekennen und den Begriff somit zu einem Oberbegriff für diese

„Neo-Fundamentalismen“ machen. Wie auch die reformistischen Salafyya, beziehen sie sich in ihrer Ideologie auf die frommen Altvorderen sowie auf frühere Gelehrte und Strömungen. So ist eine neue anti-modernistische, heterogene Bewegung entstanden, die das Ziel verfolgt, eine rücksichtslose wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Umgestaltung zu bewerkstelligen. Was dies bedeutet, kann gegenwärtig in den vom IS besetzten Gebieten beobachtet werden. Für diese neue, sich explizit auf den Salafismus beziehenden Bewegung ist charakteristisch, dass sie zwar ihre Ideen aus der islamischen Historie gewinnt und legitimiert, diese Ideen aber zugleich ideologisch und methodisch erweitert und gewissen Modifikationen unterzieht (Ceylan/Kiefer 2013: 78). Aufgrund der Selektivität der Rezeption historisch-theologischer Quellen, der Transformation und der neuen Kontextualisierung, kann man nun nicht einfach von einer Imitierung bzw. Weiterführung überlieferter Lehren sprechen. Man muss vielmehr von einem tiefgreifenden Einschnitt ausgehen.

„Die Bezüge zu den Konzepten früherer Gelehrter sind, soweit erkennbar, eher punktuell, und oftmals erfahren die Konzepte eine grundlegend neue Deutung in den Kontexten der Moderne. Zweifellos bildet die Tradition allgemeiner Topos (sic!) ein starkes gemeinsames Element, da sie nicht nur für den modernen Salafismus, sondern auch für nahezu alle Bewegungen und Strömungen des vormodernen Islam zentral ist. Dies darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass Tradition in ihrer Substanz und je nach hermeneutischer Herangehensweise in hohem Maße variabel ist. Weiterhin wird deutlich, dass Salafisten zwar aus einem weiten Spektrum an islamischen Konzepten der Vormoderne schöpfen, doch verbinden sich die verschiedenen, spezifischen Einzelkonzepte zu einer Gesamtkonzeption, die als solcher keiner vormodernen Bewegung oder Gruppierung zugeordnet werden kann. Insgesamt scheint mehr Übereinstimmungen mit jenen Konzepten zu geben, die auf marginalisierte und von den Salafisten selbst verworfene Randgruppen wie die *Hāriğīten* zurückzugehen. Eine konkrete vormoderne Bewegung, aus der sich der moderne Salafismus unmittelbar rekrutiert, ist nicht zu erkennen. Vielmehr bildet der moderne Salafismus ein neuartiges Phänomen, das – so die Hypothese – nicht nur in historischer Perspektive, sondern auch und vor allem im Hinblick auf die aktuellen Bedingungen (sic!) einer globalisierten Welt zu analysieren ist“ (Jockisch 2014: 33f.).

1.2 Neo-Salafismus als eine neue Jugendbewegung in Deutschland

Der Neo-Salafismus ist nicht zuletzt eine Jugendbewegung zu charakterisieren, die nicht nur in islamisch geprägten Ländern in Erscheinung getreten ist, sondern ebenso in den westlichen Einwanderungsländern mit einer muslimischen Minderheit. Im deutschen Kontext ist der Neo-Salafismus insofern kein neuar-

tiges Phänomen, als ihm in den 1980er Jahren schon andere Ausprägungen des islamischen Fundamentalismus, wie etwa die Kaplan-Bewegung, vorausgegangen sind (Schiffauer 2000). Zudem sind seit den 1990er infolge politischer Migration zahlreiche Akteure der oben skizzierten politisch-islamistischen Bewegungen, so z. B. die aus arabischen Staaten stammende Hizbu-Tahrir, in Deutschland vertreten. Neben England und Frankreich bildet das Aufnahmeland Deutschland für diese Akteure die Möglichkeit der politischen Agitation (Rohe 2010: 171ff.). Während diese Bewegungen sich aber – trotz des islamisch-universellen Anspruchs – eher auf die Politik der Herkunftsländer beziehen, zeichnet die neo-salafistische Bewegung sich durch andere Merkmale aus:

Ihr Diskurs rekurriert sowohl auf internationaler Entwicklungen (Syrien-Krieg, Israel usw.) als auch auf den Kontext des Aufenthaltslandes. Merkmale dieses Diskurses sind negative Abgrenzungen und die Anwendung einer gezielten Oppositions- und Eskalationsstrategie, was sich hierzulande u. a. in öffentlichen Auftritten und Demonstrationen der letzten Jahre offenbart hat.

Die Altersstruktur der Neo-Salafisten ist deutlich jünger, als die der Islamisten der 1980er und 1990er Jahre. Wir sprechen hier von einer Gruppe, die sich aus 15- bis unter 30-jährigen Personen zusammensetzt. Lange Zeit war sie eher männlich geprägt, allerdings findet der Neo-Salafismus zunehmend Resonanz unter jungen Frauen.

Ein weiteres Merkmal stellt die Laienkultur in dieser Bewegung dar. Lange Zeit diente die Universität in Medina als attraktive Möglichkeit, ein Studium nach wahhabitischen Lehrplänen zu absolvieren. Gegenwärtig haben sich aber zahlreiche semi-professionelle Vereine etabliert, in denen Prediger junge Menschen indoktrinieren und in denen zudem viele Autodidakten agieren.

Der Neo-Salafismus weist auch hierzulande alle Merkmale eines legalistisch-literalistischen sowie charismatischen Fundamentalismus auf. Seine Anhänger verstehen die heiligen Quellen demnach nur im vermeintlich wortwörtlichen Sinn ohne den historischen Kontext sowie metaphorische Deutungen zuzulassen. Zentral sind die charismatischen „Self-Made“-Prediger, die sich meist aus Laien rekrutieren. Zahlreiche Eigenschaften wie ihre Deutschsprachigkeit, die Verwendung einer Jugendsprache, ihr theatrales Auftreten, ihre Street-credibility, geschickte Inszenierungen und die Vereinfachung ihrer Lehre usw. machen sie für junge Menschen attraktiv.

Desweiteren verweisen diese Gruppen auf dieselben Gefahren und Mechanismen, die allen Sekten eigen sind: So integrieren sie ihre Anhänger so stark in das Innenleben des neuen Milieus, dass die alten Netzwerke sukzessiv aufgegeben werden. Damit wird nicht nur die Radikalisierung forciert, sondern auch der Ausstieg erschwert.

Der Neo-Salafismus als Sammelbegriff lässt sich in unterschiedliche Typen einteilen. Die puristisch orientierten Salafis streben die „Verbesserung“ der Gesellschaft durch die *da'wa* (Einladung zum Islam), durch die *tašfiyya* (Reinigung) und der *tarbiyya* (religiösen Bildung) an. Die politischen Salafis dagegen lehnen eine Passivität ab und möchten die Gesellschaft durch aktives Missionieren umgestalten. Daher sind sie im Diskursfeld des Islam häufiger präsent und erreichen auch eine höhere Aufmerksamkeit. Eine dritte Gruppierung setzt sich aus dschihadistischen Salafis zusammen. Diese betrachten nicht nur die Gewalt als legitimes Mittel zur Erreichung ihrer politischen Ziele, sondern die Gewaltanwendung als Gottesdienst (vgl. Wiktorowicz 2006: 208ff.). Während die Strategien zur Erreichung der salafistischen Ziele differieren, gibt es aber auch Gemeinsamkeiten, die hier nur stichpunktartig angeführt werden sollen:

- „Sie fühlen sich als Avantgarde, zählen sich zu der *firqa an-nāğiyya* (erretten Gruppe),
- sie haben ein starkes Sendungsbewusstsein,
- sie zeichnen sich durch einen Totalitätsanspruch aus,
- sie praktizieren einen „Pathos der strikten Einwertigkeit“,⁶
- ihr Weltbild ist dualistisch geprägt, und alle Ereignisse werden in den Kategorien Tauhid und Schirk (das Gute gegen das Böse) bewertet,
- sie inszenieren ihren Glauben als Überwältigung und Verlangen,
- sie konstituieren sich als Eifererkollektiv, in dem es stets darum geht, den „richtigen Din (Religion, Lebensweise)“ zu leben,
- sie legen eine starke Jenseitsorientierung an den Tag (Ausschmückungen des Jüngsten Gerichts, der Verdammnis und der Verlockungen des Paradieses),
- sie rezipieren den Koran wortwörtlich ohne die Möglichkeit einer metaphorischen Auslegung,
- sie weisen eine anti-schiitische, anti-mystische und anti-semitische Orientierung auf,
- sie sind gegen (spekulative) Philosophie im theologischen Kontext gerichtet,
- sie bekämpfen die Bi'da (Erneuerungen in der Religion), sodass traditionelle und kulturelle Einflüsse grundsätzlich kritisch gesehen werden (statisches Religionsverständnis),
- sie richten sich vehement gegen den „Volksislam“ und seine Praktiken (wie zum Beispiel Gräberbesuche, Heiligenverehrung usw.)
- sich zum Islam bekennende, jedoch nicht praktizierende Muslime werden (sozial) sanktioniert,
- sie vertreten den theologischen Standpunkt der Todesstrafe bei Apostasie,
- sie vertreten das patriarchalische System und befürworten entsprechend die benachteiligte gesellschaftliche Stellung der Frau,
- sie treten für die Vollverschleierung der Frau (Gesichtsschleier, Burka) sowie Geschlechter-Segregation in der Öffentlichkeit ein,

6 Die Bezeichnung geht auf den Philosophen Peter Sloterdijk zurück (vgl. Sloterdijk 2007: 157)

- sie zeigen in ihrer Ideologie, dass die Grenzen zwischen normativer, kultureller und individueller Sunna des Propheten fließend sind, sodass unter anderem äußere Merkmale wie Vollbart oder Tracht als ein Indikator für Frömmigkeit fungieren beziehungsweise als religiöse Pflicht gesehen werden und den gesamten Lebensstil prägen,
- sie zeigen in ihrem Verhalten, dass die „Wir-Konstruktion“ in negativer Abgrenzung zu den „Anderen“ erfolgt, wobei die äußerlichen Merkmale auch bewusst als Abgrenzungsmittel genutzt werden,
- sie richten sich gegen die Moderne und ihre Folgen (Säkularisierung, Individualisierung usw.),
- sie lehnen demokratische Systeme ab, weil mit ihnen die Volksherrschaft nach „menschlichen Gesetzen“ über die Gottesherrschaft gestellt würde (oder sie betrachten Parteipolitik nur als Mittel zum Zweck, ohne demokratische Grundwerte anzuerkennen),
- sie lehnen den interreligiösen Dialog ab,
- sie verwerfen den Gedanken von Nationalstaaten und proklamieren die transnationale Gemeinschaft (Umma),
- sie postulieren eine „scharia-konforme“ Gesellschaft mit einem Kalifen als geistigem und politischem Führer,
- sie akzeptieren das Leben in nichtmuslimischen Gesellschaften nur unter der Bedingung der Da'wa oder einer temporären Migration aufgrund von Lebensgefahr im Herkunftsland, ansonsten bestehe keine theologische Legitimation für einen dauerhaften auswärtigen Aufenthalt,
- sie verlautbaren, dass der Gedanke der Hidschra – nach dem Vorbild der Auswanderung der Muslime nach Medina – als Option sehr präsent und realistisch ist (falls ein idealer islamischer Staat irgendwo auf dem Globus errichtet werden sollte, bestehe die Pflicht zur Auswanderung dorthin)“ (Ceylan/Kiefer 2013: 91f).

Alle drei Typen des Neo-Salafismus sind in Deutschland vertreten. Die Zahl der Neo-Salafisten wird schätzungsweise mit mittlerweile über 7000 angegeben, wobei jedes Jahr durch die Sicherheitsbehörden eine Zunahme festgestellt wird. Laut Verfassungsschutzbericht handelt es sich sogar um die dynamischste extremistische Gruppe überhaupt. Insbesondere die dschihadistische Strömung hat in den letzten Jahren eine größere Aufmerksamkeit erlangt. Denn durch die zahlreichen Syrien-Reisenden, die sich dem dschihadistischen IS angeschlossen haben, hat die von dieser Strömung ausgehende Gefahr eine neue Dimension erreicht. Zum einen wurde in deutschsprachigen Propaganda-Videos gezielt Deutschland als Feind des IS und als Anschlagziel genannt. Zweitens kehren kampferprobte junge Menschen nach Deutschland zurück und stellen eine potenzielle Gefahr dar. Drittens haben in den letzten Jahren auch hiesige muslimische Jugendliche versucht, Anschläge zu verüben. Als Beispiel kann die sogenannte „Sauerland-Gruppe“ genannt werden. Eine Gruppe von jungen Männern, deren Sprengstoffanschlagsplan von der BKA verhindert werden konnte. Mit diesem Ereignis wurde deutlich, dass die globale

Gefahr eines dschihadistischen Anschlags Deutschland erreicht hatte. In den Jahren darauf folgten nicht nur weitere vereitelte, sondern auch gelungene Anschläge, wie uns etwa der Anschlag jener neo-salafistische Gruppe vor Augen führt, deren Internet- bzw. WhatsApp-Kommunikation Gegenstand dieser Untersuchung ist. Als Grundlage für unsere Untersuchung dienen Chat-Protokolle, die einen bislang einmaligen Einblick in die Binnenperspektive einer dschihadistischen Zelle bieten. Es handelt sich um eine ethnisch-heterogen zusammengesetzte Gruppe Jugendlicher, die zwischen 16 und 20 Jahre alt sind und ihre schulische Laufbahn bzw. berufliche Integration noch nicht abgeschlossen haben. In den Protokollen beklagen einige Gruppenmitglieder ihre Abhängigkeit vom Elternhaus und die Beschneidung ihrer Handlungspläne durch elterliche Sanktionen. Auch der Wunsch nach Unabhängigkeit und das Bedürfnis nach Selbstdarstellung machen die Einbettung in den Kontext der Primärsozialisation deutlich. Vor diesem Hintergrund wird offenbar, dass die Prozesse der individuellen (von der Familie) und religiösen Emanzipation (von der Tradition) parallel verlaufen. Indem sie sich als „Erwachsene“ fühlen und sich religiös als die Auserwählten betrachten, betreiben die Gruppenmitglieder, bei allem was sie sonst noch intendieren mögen, immer auch die Aufwertung der eigenen Gruppe. Michael Kiefer bringt es mit dem Begriff der „Selbsterhöhung“ auf den Punkt:

„An erster Stelle können hier eine Reihe von psychosozialen Effekten angeführt werden. Die krude Ideologie des IS ermöglicht ihren Anhängern zunächst den Akt der Selbsterhöhung. Möglich wird dieser auf der Grundlage einer dichotomen Welt-sicht, die ausschließlich zwischen ‚Gläubigen‘ und ‚Ungläubigen‘ zu unterscheiden vermag. Selbstredend steht der ‚Gläubige‘ auf der ultimativ richtigen Seite und damit über all jenen, die nicht der Ideologie des IS zu folgen vermögen. Verbunden hiermit ist oftmals der Akt einer umfassenden Selbstermächtigung. In ‚göttlicher‘ Mission kämpfend, kennen Kombattanten des IS keine Grenzen. Selbst kaum beschreibbare Gewaltexzesse wie Massenhinrichtungen von Kriegsgefangenen und Gräueltaten an der Zivilbevölkerung scheinen statthaft. Damit entwickeln die Kriege in Syrien und Irak auch eine Sogwirkung auf jene zwielichtigen Gestalten, die ihre mitunter pathogenen Gewaltphantasien ausleben möchten.“ (Kiefer 2015: 16).

Wie noch in der empirischen Analyse zu zeigen ist, ist zunächst festzuhalten, dass die religiöse Bildung in dieser Gruppe sehr gering ausfällt. Einfachste islamisch-theologische Grundlagen sind oft nicht bekannt. Die Mitglieder der Gruppe sind Laien und Autodidakten, die Informationen überwiegend aus dem Internet selektieren und in der Gruppe kommunizieren. Die Themen Endzeit, Hijra, Kampf, soziale Ungerechtigkeit und Dekadenz spielen eine besondere Rolle. Im Laufe der Chatprotokolle erkennt man, wie eine religiöse Welt konstruiert wird, in der auch Geisterwesen, wie die Djinn, eine reale Auswirkung auf die jungen Menschen aus-

üben können. Wichtig ist den Mitgliedern die Abgrenzung vom „falschen Islam“ und das ostentative Bedauern der nur geringen Zahl „richtiger“ Muslime. Auf diesem Wege festigen sie das Gefühl, zu den Auserwählten zu zählen. Charakteristisch ist auch der inkonsistente Sprachgebrauch, der sich zwischen Jugendjargon (Fuck usw.) und der inflationären Nutzung religiöser Floskeln bewegt. Insgesamt ist in diesen religiösen Gesprächen zu beobachten, dass eine sehr starke – unkritische und nicht-kontextualisierte – Hadithgläubigkeit vorherrscht. Dabei ist das Gedankengebäude als sehr banal zu bezeichnen. Die Gruppe entwickelt im Laufe der Zeit zwar eine Eigendynamik, allerdings wird diese von einem „Emir“, einem Anführer, als der einzigen Autorität, immer wieder kanalisiert. Der Emir legitimiert seine Stellung in der Gruppe, indem er sich als Jemand inszeniert, der darum bemüht ist, eine gewisse „Seriosität“ zu etablieren. Die kleine Zahl der Zellenmitglieder erlaubt es ihnen, sich mit der Zeit eng zusammenzuschließen, was diese nicht zuletzt durch das Tragen sunna-konformer Kleidung zum Ausdruck bringen möchten. Insgesamt wird deutlich, dass die Zelle alle typischen Merkmale einer dschihadistischen Gruppe aufweist.

Die interessante Frage ist in diesem Zusammenhang aber, wie die Mechanismen der gruppenbezogenen Radikalisierung im Detail funktionieren. Die Analyse der Chatprotokolle bietet nun die Möglichkeit, diese Frage zu beantworten. Die Analysen rekonstruieren und beleuchten denn auch vor allem das Innenleben und die Binnendynamik der Dschihadisten.

„Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“
Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer
WhatsApp-Gruppe

Kiefer, M.; Hüttermann, J.; Dziri, B.; Ceylan, R.; Roth, V.;
Srowig, F.; Zick, A.

2018, VIII, 152 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-17949-6