

Jan-Friedrich Bruckermann / Karsten Jung (Hg.)

antidemokratisch Jugendliche Toleranz Dschihad Pädagogik antisemitisch Extremismus Gewaltbereitschaft Verständnis Fanatismus Ideologie Fundamentalismus Religionspädagogik Salafismus Schule Deradikalisierung Volksverhetzung Strafrecht

Islamismus in der Schule

Handlungsoptionen
für Pädagoginnen und Pädagogen



Jan-Friedrich Bruckermann/Karsten Jung (Hg.)

Islamismus in der Schule

Handlungsoptionen für
Pädagoginnen und Pädagogen

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 2 Grafiken und einer Tabelle

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-647-70226-1

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

Umschlagabbildung: © SchwabScantechnik, Göttingen

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Inhalt

Vorwort	7
<i>Joachim K. Rennstich</i>	
Islamismus als politisch-soziologisches Phänomen der Radikalisierung junger Menschen in Deutschland	11
<i>Samet Er</i>	
Islamismus als religiöses Phänomen	30
<i>Sabrina Worch</i>	
Islamistischer Antisemitismus von Schülern	41
<i>Stefan Piasecki</i>	
Das Erkennen nationalistischer und panislamistischer Tendenzen bei türkischen und türkischstämmigen Schülern als Beitrag zur Wahrung des Schulfriedens	51
<i>Felix Johne</i>	
Dimensionen islamistischer Radikalisierung	71
<i>Jan-Friedrich Bruckermann</i>	
Schulrechtliche Handlungsoptionen und strafrechtliche Grundlagen	79
<i>Gregor Dietz/Klaus Bott</i>	
Von Schülerworkshops bis Ausstiegsbegleitung – das Hessische Präventionsnetzwerk gegen Salafismus	89

Frank Buchheit

Radikalisierung junger Menschen: Erkennen, verstehen, handeln! 101

*Sara Faix*Pädagogisch-präventive Handlungsmöglichkeiten in der
Schule umsetzen 114*Karsten Jung*

Islamismus als religionspädagogische Herausforderung 126

Karsten Jung

Was ist Toleranz? 139

Abdel-Hakim Ourghi

Eine humanistische islamische Religionspädagogik im Westen 146

*Götz Nordbruch*Identität, Gemeinschaft und Protest – religiöse Zugänge in der Prävention
von salafistischen Orientierungen in Unterricht und Schule 165

Vorwort

»Islamisten an meiner Schule, gar in meiner Klasse? Das müsste ich doch merken!

Ich selbst jedenfalls habe es nicht gemerkt, bzw. erst dann, als sich ein Schüler aufmachte, um selbst in Dschihad zum Islamischen Staat zu ziehen. Und auch an meiner Schule ist es niemandem aufgefallen, obwohl es – wie in der kollegialen Rückschau ersichtlich wurde – durchaus Indizien gegeben hätte.«

Karsten Jung

Aber woran erkennt man Islamisten unter den Schülerinnen und Schülern? Wo ist die Trennlinie zwischen konservativem Islam und Islamismus? Und was kann man tun, um dem Islamismus zu begegnen? Das waren die Ausgangsfragen, die uns, einen Juristen und einen Religionspädagogen, bewogen haben, uns dem Thema zu widmen. Schnell wurde klar, dass es in dem Umfeld eine Fülle von Erscheinungen, Lösungswegen, aber auch offenen Fragen gibt, sodass nur in Frage kam, Fachleute und Praktiker mit mehreren Perspektiven einzubinden. Das Ergebnis liegt in diesem Buch vor: Eine Vielzahl von Blickwinkeln schärfen das Bild vom Islamismus an der Schule. Der Umstand, dass – je nach Profession – der Blickwinkel im Detail unterschiedlich ausfallen kann, trägt unserer Ansicht nach gerade auch zu dieser Schärfung bei.

Dieses Buch trifft auf eine aufgeheizte gesellschaftliche Debatte, in der viele Begriffe durcheinandergehen und in der Emotionen hochschlagen. Wir möchten einen Beitrag zur Versachlichung und zur Differenzierung leisten. Dabei sollen Probleme weder geleugnet, noch herbeigeredet werden.

Bei der Konzeption des Buchs haben wir uns von mehreren Prämissen leiten lassen:

Die *erste Prämisse* ist, dass die Bekämpfung von Islamismus an Schulen ein Phänomen ist, bei dem viele Kräfte zusammenarbeiten müssen. Als Lehrer wünscht man sich oft, dass pädagogische Lösungen ausreichen, um ein Problem zu beseitigen. Beim Islamismus ist das weitgehend nicht der Fall: Fast immer ist die enge Zusammenarbeit mit Schulsozialarbeitern notwendig. Mitunter aber auch wird das Strafrecht berührt und der Kontakt mit der Polizei ist gefragt. Was früher einmal galt – nämlich, dass pädagogische Lösungen perdu sind, wenn man die Polizei erst einmal in der Schule hat, ist heute nicht mehr so. In vielen Bundesländern sind durch Innen- und Kultusministerien gemeinsame Stabsstellen eingerichtet, die pädagogische und polizeilich-juristische Kompetenz verbinden. Dieses Buch soll eine Ermutigung sein, die Perspektiven aller Beteiligten (Schulsozialarbeit, Lehrkräfte, Polizei) kennenzulernen und das Problem gemeinsam anzugehen.

Die *zweite Prämisse* ist, dass unserer Auffassung nach Islamismus nicht allein ein soziales Problem darstellt. Zwar ist richtig, dass prekäre Verhältnisse und Ausgrenzungserfahrungen Radikalisierungsprozesse begünstigen können, aber das ist nicht alles: Islamisten berufen sich bei ihrem Handeln explizit auf eine Religion bzw. besser: auf ein bestimmtes Verständnis einer Religion. Die Debatte, ob dieses Verständnis sachgerecht ist, ist zwar theologisch interessant, löst aber das konkrete Problem an den Schulen nicht. Wenn es aber so ist, dass das Problem religiöse Komponenten hat, ist religionspädagogische Kompetenz notwendig, um zur Deradikalisierung beizutragen.

Die *dritte und letzte Prämisse* ist das Bekenntnis zum freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat. Es muss möglich sein, das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Religionen unter den Regeln, die der Rechtsstaat vorsieht, zu organisieren. Danach ist jeder, egal ob Muslim, Christ, Atheist, Träger von Rechten und Pflichten. Rechte wie Religionsfreiheit, Gleichheit und Partizipation sind untrennbar verbunden mit Pflichten wie der Verpflichtung zu Pluralismus und Toleranz. Ob wir das bewährte und durch das Grundgesetz fein austarierte Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten durch die Herausforderung des Islamismus angreifen lassen, hängt ganz maßgeblich von uns selbst und unserem Umgang mit dem Phänomen ab.

Das Buch gliedert sich in drei Teile:

Zunächst machen Joachim Rennstich und Samet Er notwendige Differenzierungen. Joachim Rennstich führt in die politischen Aspekte des Islamismus ein und beschreibt dabei auch seinen weltweiten Kontext sowie seine politischen Hintergründe. Samet Er differenziert zwischen Islam und Islamismus und versucht, Trennlinien herauszuarbeiten.

Mit dem Islamismus verbunden sind zwei weitere Aspekte, denen sich Sabrina Worch und Stefan Piasecki widmen: Sabrina Worch schreibt über islamistischen Antisemitismus und legt Handlungsoptionen dar, wie ihm begegnet werden kann. Dabei weist sie aber auch darauf hin, dass von jüdischen Schülerinnen und Schülern islamistischer Antisemitismus anders bewertet wird als von Lehrerinnen und Lehrern: Ein spannender Befund, über den sich nachzudenken lohnt. Stefan Piasecki bearbeitet einen in Deutschland oft, aber eben auch weitgehend von Lehrerinnen und Lehrern unbemerkt vorkommenden Fall: Das eigenartige Bündnis von äußerst konservativem Islam und türkischem Nationalismus, über das ethnische Konflikte in der Türkei religiös aufgeladen und in deutsche Klassenzimmer transportiert werden. Schließlich skizziert Felix Johné die strukturellen Bedingungen, innerhalb derer Islamismus entstehen kann.

Der *zweite Teil* des Buchs ist den juristischen und politisch-sozialarbeiterischen Handlungsoptionen gewidmet: Was genau ist eigentlich eine erlaubte Meinungsäußerung und was Beleidigung oder gar Volksverhetzung? Diesen Fragen widmet sich Jan Bruckermann, der darlegt, was die strafrechtlichen Grundlagen sind und wie polizeiliches Vorfeldhandeln aussieht. Klaus Bott und Gregor Dietz stellen ganz praktisch dar, wie die Zusammenarbeit von verschiedenen Einrichtungen, also insbesondere Polizei und Schulen, beispielhaft in Hessen funktioniert. Der Beitrag von Klaus Bott und Gregor Dietz ist auch für Kolleginnen und Kollegen anderer Bundesländer instruktiv, denn es gibt in vielen Bundesländern solche Netzwerke, von denen man an den Schulen aber mitunter noch nichts mitbekommen hat. Auch bundesweite Netzwerke finden hier Erwähnung.

Frank Buchheit legt dar, wie Radikalisierung geschieht – ein Prozess, der verstanden sein muss, wenn man rechtzeitig entgegensteuern will. Dabei setzt er bei den Bedürfnissen der Menschen an, die im Radikalisierungsprozess sind und entwickelt an dieser Stelle pädagogische Antworten.

Den letzten Aufsatz des zweiten Teils bildet eine schulsozialarbeiterische Antwort: Sara Faix legt aus der Perspektive der langjährigen Praktikerin ganz konkrete Handlungsoptionen dar.

Der *dritte Teil* steht unter der religionspädagogischen Fragestellung: Karsten Jung schärft den Toleranzbegriff anhand der Intentionen des Grundgesetzes im Hinblick auf religiöse Toleranz: Was muss toleriert werden, von wem, was nicht – und warum?

Dass Islamismus auch ein religiöses Phänomen ist und folglich religionspädagogischer Antworten bedarf, diskutieren Karsten Jung und Abdel-Hakim Ourghi aus christlicher und islamischer Perspektive. Beide sehen in einer geeigneten islamischen Religionspädagogik einen entscheidenden Schritt zur Radikalismus-

prävention. Dabei entwirft Ourghi ein Bild, wie eine solche Religionspädagogik aussehen könnte, und Jung, welchen Beitrag die christliche Religionspädagogik an Schulen leisten kann – zumindest solange, bis eine geeignete islamische Religionspädagogik flächendeckend vorliegt.

Den *Abschluss des Buches* bildet mit einem Beitrag von Götz Nordbruch wieder eine Praxisperspektive. Götz Nordbruch und sein Verein UFUQ arbeiten mit Jugendlichen, um diese zu deradikalisieren bzw. es gar nicht erst zu einer Radikalisierung kommen zu lassen. Auch hier wird es konkret – und damit wird der Schlusspunkt gesetzt, um die unterschiedlichen Perspektiven in die Praxis umsetzen zu können.¹

Dieses Buch hätte nicht gelingen können, wenn neben den Herausgebern nicht mehrere Personen mitgearbeitet hätten. Zunächst ist den Autorinnen und Autoren zu danken, dass sie ihre Mitarbeit zugesagt und instruktive Beiträge beige-steuert haben. Ein großer Dank geht an unsere studentische Mitarbeiterin, Lisa Johanna Malitte, die bei der technischen Erstellung des Manuskripts wertvolle Hilfe geleistet hat. Ebenso danken wir dem Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, und insbesondere unserer Lektorin Elisabeth Schreiber für die professionelle und freundliche Betreuung.

Schlussendlich hoffen wir, dass dieses Buch vielen am Schulleben Beteiligten – Lehrerinnen und Lehrern, Schulsozialarbeiterinnen und Schulsozialarbeitern sowie Schulleitungen, eine Hilfe sein möge, um das Problem des Islamismus an ihrer Schule zu erkennen und anzugehen.

Wir freuen uns über Rückmeldungen, Ergänzungen, Lob und Kritik an: bruckermann@cvjm-hochschule.de und kjung@cvjm-hochschule.de.

Kassel, im Herbst 2016
Jan-Friedrich Bruckermann
Karsten Jung

1 Wenn in den folgenden Beiträgen die maskuline Form wie z. B. »Schüler« verwendet wird, sind immer alle Gender gemeint. Diese Vereinfachung dient der besseren Lesbarkeit.

Islamismus als politisch-soziologisches Phänomen der Radikalisierung junger Menschen in Deutschland

Joachim K. Rennstich

Gibt es einen Zusammenhang zwischen »Islam« und »Radikalisierung«? Diese Frage beschäftigt Sozialwissenschaftler seit geraumer Zeit und die Antworten sind vielschichtig. Dieser Beitrag hat nicht den Anspruch, die ganze Breite und Tiefe dieser Debatte widerzuspiegeln, sondern konzentriert sich auf den aktuellen Stand der Erkenntnisse bezüglich der folgenden Fragestellungen: (1) Was verstehen wir unter dem Begriff »Islamismus« heute? Ein kurzer historischer Diskurs und eine Definition des Begriffs geben Einblicke in die Komplexität dieser Fragestellung und zeigen, wie wichtig es ist, eine begriffliche Erklärung an den Anfang dieser Debatte zu stellen. Im nächsten Schritt beleuchtet der Beitrag (2) die Rolle der Religion im Kontext des Islamismus, also die Frage, inwiefern der Islam als kulturelles Bestimmungsprinzip und Legitimationsgrundlage soziales und politisches Handeln junger Menschen in Deutschland bestimmt. Die dritte Fragestellung richtet den Fokus auf den Prozess der (3) Radikalisierungsprozesse und insbesondere die Frage, wie Religiosität in radikalem Handeln münden kann. Zum Ende fasst der Beitrag noch einmal (4) die wesentlichen Punkte unter der Überschrift »Islamismus als Faktor in der Gefährdung Jugendlicher« zusammen.

Was ist Islamismus?

Eine einheitliche anerkannte und genutzte Definition zu dem Begriff Islamismus ist in der Literatur nicht zu finden.¹ Das Phänomen, das hier versucht wird mit einem Begriff zu fassen, ist nach gängiger Meinung in großen Teilen der Begegnung des Islam mit der Moderne (westlicher Prägung) geschuldet und

1 Vgl. Peters, »Islamismus bei Jugendlichen«, S. 9–32.

somit stark mit den Entwicklungen des späten 19. und vor allem 20. Jahrhunderts in der Islamischen Welt verbunden.² Die einst weitgehend in einer Nische stattfindende akademische Behandlung der Thematik des »politischen Islam« ist durch viele differenzierende Begrifflichkeiten gekennzeichnet, um der Sensibilität der Vermengung von religiösen mit politisch-sozialen Fragen gerecht zu werden. Seit den 1980er Jahren hat sie sich stärker in das öffentliche Bewusstsein und eine damit verbundene breitere Diskussion geschoben, zunächst bedingt durch Entwicklungen im maßgeblich schiitisch dominierten Iran und später durch den Aufstieg der sunnitisch geprägten Formen des Islamismus.

Die fehlende allgemein akzeptierte und genutzte Definition von »Islamismus« erschwert eine substanzielle, empirisch-gestützte Form der Erforschung von Islamismus und dessen Wirkung auf die Gruppe, die im Rahmen dieses Beitrags besonders im Blick ist: Jugendliche in Deutschland.³ Hilfreich erweist sich daher die relativ offene und dennoch fachdiskussionsgerechte Definition von Seidensticker⁴, der Islamismus als »Bestrebungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur, Staat oder Politik anhand von Werten und Normen, die als islamisch angesehen werden« begreift. Mit »Bestrebungen zur Umgestaltung« umfasst diese Definition die große Bandbreite von aktivistischen Formen, in denen sich moderner Islamismus manifestiert. Diese reichen von religiös-motivierten, formellen und informellen Erziehungstätigkeiten, missionarischen Aktivitäten, politischem Aktivismus in Parteien und Bewegungen, bis hin zu revolutionären Plänen und Formen des Terrorismus. Peters stellt gleichermaßen fest, dass Islamismus demnach für ein »ganzheitliches Islamverständnis mit zwingenden Vorgaben für das individuelle bzw. kollektive Handeln in allen Gesellschaftsbereichen« steht.⁵ Die Legitimation dieser aktiven Umgestaltung hin zu einer islamisch-geprägten Gesellschaft in all ihren Manifestationen – in Kultur, sozialen Strukturen aber auch institutionell, wie etwa als »islamischer Staat« – beruht dabei auf »islamischen Werten und Normen«, die keineswegs als monolithischer Block und klar umschriebenes, religiös-basiertes und allgemein anerkanntes, theologisch legitimes Wertesystem verstanden werden dürfen.⁶ Islamismus so gefasst, charakterisiert sich empirisch als eine aktive Distanzierung von Teilen der religiös-politischen Geschichte des Islam. Allen islamistischen Strömungen gemein ist die Verabsolutierung des Islam

2 Vgl. etwa ebd.; siehe auch Neumann, »Die neuen Dschihadisten«, Kapitel 2.

3 Der Begriff »Jugendliche« ist bewusst offen gewählt und schließt heranwachsende Kinder und Teenager genau so ein wie junge Männer und Frauen bis 30.

4 Seidensticker, »Islamismus«, Kapitel I.

5 Peters, »Islamismus bei Jugendlichen«, S. 29.

6 Vgl. auch ICG, »Understanding Islamism«.

für die Gestaltung sowohl des individuellen, als auch des gesamtgesellschaftlichen und staatlichen Lebens, mit dem Ziel einer absoluten »Durchdringung der Gesellschaft«. Ein weiteres Merkmal ist die deutliche Forderung nach der »Souveränität Gottes« als zentrale soziale und politische Legitimation anstelle einer »Volksouveränität« als Begründungsmuster für eine Sozialgemeinschaft.⁷ Eine Trennung von Religion und Staat ist hier schlichtweg unmöglich noch vorstellbar; gemeinsames Ziel der Islamisten ist die Negation des säkularen Rechtsstaats.⁸

Wie gezeigt, erheben islamistische Strömungen einen starken Anspruch, Einfluss auf das soziale Handeln von Menschen zu nehmen. Der Text wendet sich nun der Frage zu, inwieweit der Islam als kulturelles Bestimmungsprinzip und Legitimationsgrundlage soziales und politisches Handeln junger Menschen in Deutschland bestimmt.

Die Rolle der Religion im Kontext des Islamismus

Religion wurde über Millennia als identitätsstiftendes Bindemittel zur Schaffung »moralischer Gemeinschaften« (*moral communities*) genutzt, die ein »Wir« mit einem starken Gruppenzusammenhalt auf Basis »heiliger Werte« erzeugen kann, losgelöst von anderen Bindungen (Familie, Clan, Ethnie).⁹ Dies gilt für die weitaus meisten Religionen, nicht nur den Islam. Die so erzeugte Gruppenidentität beeinflusst den Wertekatalog, der die Grundlage des rationalen Handelns einzelner Personen bildet. »Heilige Werte« können dafür genutzt werden, subjektiv betrachtet irrationales individuelles Verhalten als dennoch »sinnvoll« – also rational – zu begründen und bspw. persönliche Opfer für die Gruppe zu bringen – im Extremfall bis hin zur Bereitschaft, für diese das eigene Leben zu geben.¹⁰ Hinsichtlich unserer zugrunde liegenden Fragestellung der Verbindung

7 Siehe Seidensticker, »Islamismus«, Kapitel I.

8 Siehe Bielefeldt, »Muslime im säkularen Rechtsstaat«; vgl. auch Meier, »Der politische Auftrag des Islam«.

9 Vgl. Atran/Ginges, »Religious and Sacred Imperatives«.

10 Siehe Rapoport, »The four waves of modern terrorism«, S. 46–73. Hier stellt der Autor z. B. die Bedeutung von Religion als kultureller Wurzel der mittlerweile »vierten Welle« der modernen Form des Terrorismus heraus. Für eine Analyse der gestiegenen Bedeutung einer religionsbegründeten Gewaltbereitschaft: siehe bspw. Hegghammer, »The Rise of Muslim Foreign Fighters« mit weiteren ausführlichen Literaturhinweisen. Für einen alternativen Ansatz zur Begründung dieses Verhaltens: siehe Armbruster, »Zur Komplexität religiös-fundamentalistischer Selbstmordattentate«. Zum Konzept des Altruismus aus einem interdisziplinären (philosophisch, soziologisch, biologisch) und evolutionären Verständnis: siehe Wilson, »Does Altruism Exist?«.

von Islamismus und Radikalisierung ist es also wichtig, die Rolle der Religion bezogen auf den Islamismus und die hierbei zugrunde gelegten Formen des Islam näher zu betrachten.

Religiös begründete Neudefinition der Migranten als Gruppe

Religion nimmt für Muslime in Deutschland über die Generationen hinweg eine gleichbleibend zentrale Rolle ein. Jüngere Muslime sind bezüglich der Kerndimensionen nicht mehr oder weniger religiös als ältere Glaubensgeschwister; sie unterscheiden sich jedoch hierin – wie Muslime in allen Altersgruppen – deutlich von der Gesamtgesellschaft, wo der Anteil insbesondere der Hoch-Religiösen signifikant geringer ist.¹¹ Verglichen mit nicht-muslimischen Jugendlichen in Deutschland spielt für einen hohen Anteil an jungen Muslimen in Deutschland Religiosität insgesamt eine wichtige Rolle.¹² Was auffällt, ist die insgesamt starke Ausprägung der »religiösen Ideologie« gerade junger Menschen islamischen Glaubens, die mit über 80 % einen doppelt so hohen Wert hat wie die für Deutschland insgesamt (41 %).¹³ Ein wesentlicher Grund für die ausgeprägte Glaubensstärke gerader junger Muslime ist deren religiöse Erziehung.¹⁴

Die »Andersartigkeit in religiöser Hinsicht« der in Deutschland seit den 1970er Jahren in größerer Zahl lebenden Menschen mit Migrationshintergrund ist erst seit den späten 1990er Jahren ins öffentliche Bewusstsein und den Fokus der Wissenschaft gerückt. Migrationssoziologen hatten das Thema Religionszugehörigkeit bei der von ihnen beforschten Gruppe der sog. »Gastarbeiter« und Flüchtlinge kaum im Blick.¹⁵ Einhergehend mit Änderungen im Einbürgerungsrecht erlangten immer mehr Menschen aus dieser Gruppe die deutsche Staatsangehörigkeit und konnten so nicht mehr nur als »Gäste auf Zeit« wahrgenommen werden.¹⁶ In der Folge dieser neuen Aufmerksamkeit wurde die durchaus heterogene Gruppe von Menschen aus verschiedenen islamischen Ländern in der soziologischen Betrachtung und öffentlichen und poli-

11 Mirbach, »Das religiöse Leben von Muslimen in Deutschland«, S. 30.

12 Vgl. die Analyse aus dem Internationalen Religionsmonitor in: ebd., S. 30; siehe auch Koopmans, »Religious Fundamentalism«.

13 Vgl. Mirbach, »Das religiöse Leben«, S. 34 f. Unter dem Begriff »Religiöse Ideologie« wird eine Ideologie mit transzendtem Bezug verstanden, die das Konzept einer Gesamtexistenz von Person und Gesellschaft beinhaltet und in bestimmten gesellschaftlichen Gruppen integrierend und bindend wirken kann, vgl. Eberhard, »Monarchie und Widerstand«; vgl. auch Kött, »Systemtheorie und Religion«.

14 Vgl. Hunner-Kreisel/Andresen, »Kindheit und Jugend«.

15 Siehe Spielhaus, »Vom Migranten zum Muslim«.

16 Vgl. auch Schiffauer, »Der unheimliche Muslim«.

tischen Diskussion als eine »islamische Gemeinschaft« zusammengefasst.¹⁷ Diese Veränderung ist bedeutsam: Deutsche Nicht-Muslime haben ein signifikant negatives Bild von Muslimen in Deutschland im Unterschied zu anderen Religionsgruppen.¹⁸ Diese Haltung wirkt sich wiederum zunehmend auf die Eigenwahrnehmung und Gruppenidentifikation von jungen Menschen mit Migrationshintergrund aus.

Zwei Effekte lassen sich hierbei beobachten. Häufig versuchen Eltern mit Migrationserfahrung, ihren Kindern die Verbindung zu ihrer eigenen Heimat, die sie als Migranten hinter sich gelassen haben, durch identitätsstiftende Kernelemente weiterzuvermitteln. Eine wesentliche Rolle spielen hier die Heimatsprache und -kultur sowie die Religion. Dies erklärt, warum die religiöse Erziehung von Migrantenkindern an Bedeutung stark gewinnt. Drei Viertel der 18- bis 29-Jährigen geben an, in »einem religiösen Sinne erzogen« worden zu sein, obwohl deren (Groß-)Elterngeneration angibt, selber weniger religiös erzogen worden zu sein.¹⁹ Religion wird hier also Kulturbestandteil und als Gruppenamalgam genutzt und oft weniger als vorgelebte individuelle spirituelle Beziehung zu Gott.²⁰ Dadurch bildet sich eine doppelte Referenzentwicklung heraus: Jugendliche mit familiärer Migrationserfahrung werden mit »dem Islam« als einer wichtigen Gruppenidentifikationsrolle sozialisiert; gleichzeitig verstärkt die oben beschriebene exogene »Islamisierung der Migranten« – also der Verschiebung weg von einer ethnisch/nationalen, hin zu einer religionsbedingten Gruppenidentifizierung von außen – diese Entwicklung in der allgemeinen Bevölkerung weiter. Religionsbasierte stereotype Gruppenidentifikationen werden somit sowohl von innen aus dem Familien- und engeren Sozialverband, als auch von außen gesamtgesellschaftlich an die Jugendlichen herangetragen. Die Folge: Junge Menschen mit familiärer Migrationserfahrung werden von der eigenen Familie und deren Umfeld sowie der Gesellschaft im Ganzen gleichermaßen durch ihre Religionszugehörigkeit als sie bestimmendes wesentliches Kulturelement definiert und übernehmen diese Klassifizierung in das eigene Selbstverständnis.²¹

17 Tezcan spricht daher von einer »Islamisierung der Migranten«, also der Neuausrichtung der Betrachtungsweise der Gruppe zugewanderter Menschen, die vormals als Gruppe anders wahrgenommen wurden und *nicht* der Islamisierung wie sie hier zuvor definiert wurde, die in ihrer Bedeutung als sozialem Tatbestand ernst zu nehmen, aber durchaus kritisch zu betrachten sei; vgl. Tezcan, »Spielarten der Kulturalisierung«, S. 359; siehe auch Pickel, »Religiöse Pluralisierung«, S. 19–55.

18 Tezcan, »Spielarten der Kulturalisierung«, S. 359.

19 Mirbach, »Das religiöse Leben«, S. 32.

20 Vgl. Masrar, »Emanzipation im Islam«.

21 Gerlach, »Pop-Islam revisited«; vgl. auch Koopmans, »Religious Fundamentalism«.

Welcher Islam?

Bezüglich der Frage der religions-basierten Radikalisierung von jungen Menschen ist der Aspekt der zugrundeliegenden Form des Islam von zentraler Bedeutung. Ginges u. a.²² haben gezeigt, dass eben nicht der Glaube und Religiosität als solche eine treibende Kraft hinter der Bereitschaft zum »Martyrium« sind, sondern die gemeinschaftliche Praxis einer Religion innerhalb einer bestimmten Gruppe. Gleiches gilt auch für die Schaffung von Vertrauen innerhalb einer Gesellschaft, wenn bestimmte Formen von religiöser »Frömmigkeit« nach außen bekundet werden (Spenden, Essverhalten): Dieses Signal stärkt das Vertrauen unabhängig davon, ob man Teil der gleichen Glaubensgruppe ist oder nicht.²³

Aus der Kombination einer religiösen Sozialisierung über ein Familienumfeld, das selber kaum über tiefergehende theologisch-hermeneutisch fundierte religiöse Erziehung verfügt, einem Islam, der stark von der Türkei oder alternativ wahhabitischen Einflüssen dominiert ist und einer äußeren gesamtgesellschaftlichen Klassifizierung, welche Jugendlichen deutlich ein »Andersein« und latentes Misstrauen vermittelt, erwuchs eine Form des Islam, die Gerlach »pop-islamische Bewegung«²⁴ nennt, in der Elemente der globalisierten Jugendkultur aufgenommen und diese mit einem islamischen Vorzeichen versehen werden. Die identitätsstiftende Rolle dieser Ausprägung des Islam hat auch über die Gruppe der jungen Menschen mit familiärer Migrationserfahrung hinaus eine zunehmend prägende Wirkung und Attraktivität für Jugendliche, die nach Halt und einem stabilen Referenzsystem suchen.²⁵

Hieraus folgt allerdings kein kausaler und zwingender Zusammenhang zwischen verstärkter Religiosität bei islamischen Jugendlichen und Radikalisierung. Migrantengemeinden können bspw. ein zentraler Ort des Halts für Jugendliche werden und deren Integration in die deutsche Gesellschaft wesentlich unterstützen.²⁶ Wichtig ist vielmehr die Erkenntnis, dass der Islam in bestimmter Ausprägung²⁷ als Religion eben nicht losgelöst vom Islamismus steht, sondern

22 Ginges/Hansen/Norenzayan, »Religion and Support for Suicide Attacks«.

23 Hall u. a., »Costly Signaling«; vgl. auch die Ergebnisse von Preston/Ritter, »Different Effects«.

24 Gerlach, »Pop-Islam revisited«, S. 111.

25 Für eine anschauliche praxisorientierte Darstellung, siehe bspw. Mansour, »Generation Allah«; vgl. auch Masrar, »Emanzipation im Islam«.

26 Siehe etwa die Beispiele in Nagel, »Religiöse Netzwerke«; vgl. auch Amirpur/Weiße, »Religionen«; Arens u. a., »Integration durch Religion?«.

27 Seidensticker stellt die historische und inhaltliche Entwicklung des Spektrums bspw. salafistischer Gruppen eindrücklich und anschaulich dar. Es reicht gegenwärtig von »apolitischer Introvertiertheit und Kritik an revolutionärer Gewalt über Aktivismus und politisches Enga-

deren zentraler Bestandteil ist. Koopmans²⁸ etwa stellt die Vermutung eines nur marginalen Fundamentalismus unter Muslimen, die im Westen leben, in Frage und zeigt in seiner Studie auf, dass fundamentalistische Haltungen zwar nicht universell, aber weiter verbreitet sind, als gemeinhin angenommen. Ferner zeigt die Studie, dass die höheren Anteile an Unterstützung für fundamentalistische Überzeugungen von bestimmten Muslimen nicht maßgeblich auf deren eigenen gesellschaftlichen Exklusionserfahrungen beruhen. Notwendig ist also eine religionsbezogene Debatte, statt den Islam in Fragen der Radikalisierung ausblenden zu wollen, wie das vielmals in der deutschen Debatte von Interessenvertretern gefordert wird.²⁹

Kulturelle und soziale Folgen

Integrationspolitik in Deutschland hat sich in den letzten Jahrzehnten wesentlich verändert und damit einhergehend auch ein verbreitetes wissenschaftliches Interesse an Integration.³⁰ Umso erstaunlicher ist es, dass es bislang kaum wissenschaftliche Untersuchungen gibt, die eine Wirkung politischer Maßnahmen (*policies*) empirisch systematisch und komparativ untersuchen und einen Fokus auf die sozio-kulturelle Gesamtintegration von Migranten legen und nicht auf soziale oder kulturelle Teilaspekte, wie etwa die Arbeitsmarktintegration. Die wenigen Studien hierzu belegen, dass die verschiedenen politischen Integrationsansätze etwa in Frankreich, den Niederlanden und in Deutschland wenig unterschiedliche Ergebnisse erzielen. Vielmehr beeinflussen regionale Herkunft und der Zeitpunkt sowie die Art der Migration die sozio-kulturelle Integration von Migranten.³¹

Zahlreiche Studien belegen mittlerweile die signifikante Diskriminierung von Migranten aus muslimisch geprägten Herkunftsländern und deren

gement wie bei den Salafistenparteien Ägyptens bis hin zu Militanz bei jihadistisch-salafistischen Gruppen wie al-Qaida«; vgl. Seidensticker, »Islamismus«, Kapitel II, Salafismus; siehe auch Ceylan/Kiefer, »Salafismus«.

28 Siehe Koopmans, »Religious Fundamentalism and Hostility against Out-groups«.

29 Mansour, »Generation Allah«. Für eine erweiterte Diskussion der Rolle des Islam bezogen auf den religiös begründeten Dschihad: siehe Esposito, »Islam and Political Violence«.

30 Vgl. Heckmann/Wiest, »Research-Policy Dialogues«. Die Autoren attestieren in ihrem Beitrag zu Wissensproduktion über die Integration von Migranten einen »enormen Zuwachs an Forschung« über die relevanten Prozesse seit den 1980er Jahren und einen aktiven Austausch mit Entscheidungsträgern auf verschiedenen Ebenen und Foren.

31 Vgl. etwa Ersanilli/Koopmans, »Do Immigrant Integration Policies Matter?«. Für eine andere Wahrnehmung der Forschungslandschaft: siehe Scholten u. a., »Integrating Immigrants in Europe«.

Kindern in europäischen und anderen christlich geprägten Gesellschaften.³² Beide Gruppen, die aufnehmende Bevölkerung sowie Immigranten aus überwiegend muslimischen Ländern tragen eine gemeinsame Verantwortung für die erschwerte Integration in europäischen, historisch christlich geprägten Gesellschaften. Die aufnehmende Bevölkerung diskriminiert Muslime selbst dann, wenn sie keine begründeten (»rationalen«) Ängste gegen sie hegt.³³ Gleichzeitig bestärken Muslime durch ihr Verhalten »rationale Formen der Islamophobie«, also begründete Formen einer negativen Einschätzung von sozialer Interaktion von Muslimen und Nicht-Muslimen.³⁴ Im Vergleich zu anderen Ländern herrscht in Deutschland zusätzlich ein stark negatives Bild vom Islam und den in Deutschland lebenden Muslimen vor.³⁵ Die Unterschiede der Chancen, etwa im Arbeitsmarkt Fuß zu fassen, hängen maßgeblich damit zusammen, wie stark eine Assimilation der Personengruppe stattgefunden hat.³⁶ Diese Assimilationsbereitschaft ist in Europa bei Muslimen durch den Grad der Religiosität mitbestimmt – im Gegensatz etwa zu Muslimen in den USA. Die im Vorfeld beschriebene doppelte Referenzentwicklung trägt in der Folge dazu bei, diese religiös bedingte Gruppenabgrenzung zu verstärken.

Der nächste Abschnitt wendet sich nun der Frage zu, ob der Islam Prozesse der Radikalisierung junger Menschen bestimmen kann, und zeigt, dass diese Radikalisierung nicht zwingend religiös begründeten Mustern folgt, sondern mehr allgemein aus Prozessen des Gruppenverhaltens heraus erklärt werden kann.

32 Vgl. Studien aus den letzten 20 Jahren, bspw. Goldberg/Mourinho/Kulke, »Arbeitsmarkt-Diskriminierung«; siehe auch Seibert/Solga, »Die Suche geht weiter ...«; Kaas/Manger, »Ethnic Discrimination«; Koopmans, »Does assimilation work?«. In allen Texten wird ausführlich auf weitere Studien hingewiesen. Vgl. besonders auch Adida/Laitin/Valfort, »Why Muslim Integration Fails«, die eine allein religionsbasierte Diskriminierung nachgewiesen haben. Studien bezogen auf Deutschland haben diesen allgemeinen Effekt *allein* durch die Religionszugehörigkeit nicht bestätigt, jedoch wie viele andere Studien das in Deutschland negative Bild des Islam und den in Deutschland lebenden Muslimen aufgezeigt und nachgewiesen, dass insbesondere Religion und Gläubigkeit für Frauen mit wirtschaftlichen Folgen verbunden sind, vgl. Stichs/Müssig, »Muslime in Deutschland«. Insgesamt sind die Ergebnisse in den Untersuchungen in Halm/Meyer, »Islam und die deutsche Gesellschaft« durchweg kompatibel mit den Argumenten über Kausalzusammenhänge aus der Untersuchung von Adida/Laitin/Valfort.

33 Vgl. bspw. Pollack u. a., »Grenzen der Toleranz«; Benz, »Die Feinde aus dem Morgenland«; Halm, »Zur Wahrnehmung des Islams«.

34 Siehe Adida/Laitin/Valfort, »Why Muslim Integration Fails«; vgl. auch Koopmans, »Religious Fundamentalism«.

35 Vgl. Pollack, »Öffentliche Wahrnehmung des Islam«; Pollack u. a., »Grenzen der Toleranz«.

36 Vgl. Koopmans, »Does assimilation work?«.

Radikalisierungsprozesse

Ähnlich wie im Falle des Begriffs »Islamismus« ist der Begriff »Radikalisierung« in der Sozialwissenschaft unscharf definiert und wird analytisch grob in »gewalttätige« und »nicht-gewalttätige« Radikalisierung unterschieden.³⁷ Allgemein werden für die Erklärung von Radikalisierung von Menschen häufig Phasenmodelle herangezogen, die entweder einen abwärtsstrukturierten (*top-down*) Prozess mit einem »externen Radikalisierer« (einer Person oder Organisation) beschreiben, oder einen aufwärtsstrukturierten (*bottom-up*) Prozess, in dem Einzelne radikale Ideologien entdecken und dann immer mehr in diese eintauchen. Die methodischen Probleme, die hierbei auftauchen, machen deutlich, wie wichtig es ist, auf die Radikalisierungsgründe zu fokussieren statt maßgeblich auf deren *Verlauf*.³⁸ Dies ist umso wichtiger, da der überwiegende Teil radikalierter Menschen sich in ihrem psychologischen Grundprofil – etwa in Form mentaler oder psychopathologischer Verstörung – gerade nicht von anderen Menschen unterscheidet.³⁹

Die Unterscheidung in die zuvor beschriebenen kontextuellen Faktoren und im Folgenden diskutierten individuellen Faktoren, die zur Radikalisierung führen können, ist ein erster Schritt für ein besseres Verständnis der Radikalisierungsprozesse.⁴⁰ Individuelle Faktoren können grob gesprochen in zwei Gruppen eingeteilt werden: (1) Identitätsprobleme, die durch die Übernahme eines Sicherheit spendenden (nicht zwingend religiösen) Glaubenssystems gelöst werden sollen, und wo auch (aber wieder nicht zwingend) Gewalt in vielfältigen Formen als mögliches Lösungsmuster angeboten wird und (2) soziale Interaktionsdynamiken.⁴¹ Die Zusammenführung beider Faktorenebenen in ein Gesamtmodell ist aber unerlässlich, wenn man der Radikalisierung Einzelner begegnen und gegenwirken will. Wie Einzelne in diesem Kontext auf diese

37 Siehe etwa Loza, »The psychology of extremism« für einen Überblick über verschiedene Formen der und Gründe für Radikalisierung. Für einen Überblick der theoretischen Ansätze: siehe Borum, »Radicalization«; für eine Darstellung der verschiedenen Typen der Radikalisierungsprozesse basierend auf Identitätsproblemen und sozialen Interaktionsdynamiken: siehe Veldhuis/Staun, »Islamist radicalisation«, besonders 7.1–7.3. Vgl. auch PISOIU, »Islamist Radicalisation«; Ahmed/PISOIU, »Foreign fighters«.

38 Für eine umfassende Diskussion, siehe Veldhuis/Staun, »Islamist radicalisation«.

39 Siehe Reich, »Origins of Terrorism«, Part I, insbesondere auch Post, »Terrorist psycho-logic«; vgl. auch Crenshaw/Martha, »The Causes of Terrorism«, die feststellen, dass das klare gemeinsame Charakteristikum von Terroristen deren Normalität sei (S. 390).

40 Veldhuis/Staun, »Islamist radicalisation«.

41 Siehe Veldhuis/Staun, »Islamist radicalisation«, Kapitel 7; vgl. auch Schmitz, »Ich war ein Salafist«.

Einflüsse und ihre persönlichen Erfahrungen reagieren, ist entscheidend für die weitere Entwicklung des individuellen Radikalisierungsprozesses.⁴²

Religiös begründete Radikalisierung

Empirische Studien⁴³ belegen den hohen Preis, den tausende Menschen weltweit durch islamistisch-motivierte und -begründete Gewalt jeden Monat mit ihrem Leben bezahlen. Doch dies schreckt junge Menschen häufig nicht von Islamisierungsbestrebungen ab, sondern verstärkt vielmehr die Verbundenheit mit der Gruppe durch ein selbst empfundenes Leiden und ein Gefühl der Stärke, diesem Leid durch innen empfundene Solidarität und nach außen formulierte Unterstützung aktiv entgegenzuwirken.⁴⁴ In einer Studie, die das Verhalten Einzelner bezogen auf ihre persönliche Glaubensbeziehung zu einer Gottheit im Unterschied zu dem Verhalten bezogen auf ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion untersuchte, zeigten die Autoren, dass die Bereitschaft, Mitgliedern außerhalb der eigenen Bezugsgruppe zu helfen, größer war, wenn das Bewusstsein ihrer *individuellen Glaubensbeziehung* zu Gott im Vordergrund stand. Wenn der Fokus auf *Religion* gelegt wurde, änderte sich das: Hier stand dann die Bereitschaft, der eigenen Gruppe zu helfen, stärker im Vordergrund.⁴⁵ Die Vermischung von »heiligen Werten« (*sacred values*) und »Identitätsverschmelzung« (*identity fusion*) – also Personen, die ein tief empfundenes Gefühl der Einheit mit einer Gruppe verspüren – zeigt hier eine besondere Zugkraft und Motivationsgrundlage für Einzelne, selbst extreme Handlungen zum Wohle einer Gruppe zu begehen.⁴⁶ Die Forschung spricht dann vom »ergebenen Akteur« (*devoted actor*).

42 Bspw. wird »Kultur« häufig als extern-kontextuelle, für Gruppenangehörige etwa einer Ethnie oder Religion gleichermaßen zu verstehende Größe und als ein Faktor in der Radikalisierung gesehen, gewissermaßen ein der Person von außen übergestülpter Orientierungsrahmen, sofern er diese Kulturorientierung akzeptiert. Tatsächlich entsteht Kultur jedoch als Orientierungs- und Handlungsrahmen immer im Zusammenspiel mit anderen Personen, Überzeugungen und Verhaltensweisen erst auf der individuellen Ebene, kann also auch innerhalb einer größeren kulturbezogenen Gruppe (»Muslime«) nur über ein Verständnis des Kulturbezugs und -verständnisses einer einzelnen Person für deren Orientierungsrahmen greifbar werden; vgl. Atran/Medin, »The Native Mind«; Atran, »Theoretical Frames«; vgl. auch Axelrod, »The Complexity of Cooperation«.

43 Siehe Neumann, »The New Jihadism«.

44 Die Analyse von Winter, »The Virtual ›Caliphate«« schlüsselt diese scheinbar widersprüchliche Attraktivität von Gewalt systematisch auf.

45 Preston/Ritter, »Different Effects«.

46 Siehe Atran/Sheikh/Gomez, »For cause and comrade«. Zum Konzept der »identity fusion«, siehe Swann u. a., »What makes a group«. Zum Konzept der »sacred values«, siehe Ginges u. a., »Sacred bounds«.

Ferner kommt hinzu, dass beim Phänomen der Vermischung von heiligen Werten und Identitätsverschmelzung Menschen und Ereignisse selbst mit großem zeitlichen Abstand – in der Vergangenheit und in der Zukunft – von größerem Gewicht sind als Bezugspunkte wie das Hier und Jetzt. Zudem sind diese Personen oft geradezu immun gegen Versuche, sie durch soziale Einflüsse im Rahmen einer materiellen Güterabwägung zu beeinflussen. Diese Versuche zeigen oft eine gegenteilige Wirkung auf und bestärken sie darin, keine Kompromiss- und Verhandlungsbereitschaft zu zeigen.⁴⁷ Aus ihrer Sicht wäre das ein Verrat an der religiös und/oder kulturell begründeten, zeitlich und örtlich unabhängigen »großen Familie«, deren Zugehörigkeitsmerkmal ein wesentliches Element der eigenen Identität darstellt und ausmacht. Die der Gruppe beigefügten Missstände und weniger das eigene erlebte Fehlverhalten oder »Leid« stehen im Vordergrund und werden als Herabwürdigung der eigenen Person empfunden.⁴⁸ Khosrokhavar nennt dieses auf das Leiden mit der großen Gruppe fixierte und bezogene Verhalten »stellvertretende Demütigung« (*humiliation by proxy*).⁴⁹ Dieser unabhängig vom Phänomen der durch Islamisierung erzeugten Radikalisierung festgestellte Prozess findet bei diesen volle Anwendung. Die große islamische Familie ist als »*umma*« in allen Islamisierungsströmungen ein zentrales Element und stellt einen geradezu idealtypischen Kontext für das Wirken der individuellen Faktoren.

Der Islam als Teil einer neuen Jugend(-sub-)kultur

Die gestiegene Bedeutung von Religion als identitätsstiftendem Faktor gerade für Jugendliche mit familiärer Migrationserfahrung in Deutschland wird von radikalen Gruppen für deren Zwecke bewusst genutzt.⁵⁰ Die psychologischen – fehlendes Urvertrauen, Schamgefühl, das Über-Ich⁵¹ – und soziologischen Faktoren – Exklusivitätsanspruch auf »Wahrheit«, soziale Ungleichheit, Feindbilder⁵² –, die hier eine Rolle spielen, sind keinesfalls exklusiv auf die Frage des Islam als Religion zu beziehen. Die Kombination aus innerer und äußerer Gruppenidentifikation auf Basis eines »Pop-Islam« – der sich vermeintlich klar vom

47 Siehe Sheikh/Ginges/Atran, »Sacred values«.

48 Khosrokhavar, »Suicide Bombers«.

49 Khosrokhavar, »Suicide Bombers«; vgl. auch Jones, »Blood That Cries«, insbesondere Kapitel 2 und 5.

50 Siehe Mansour, »Generation Allah«, insbesondere Kapitel 2; vgl. auch Khosrokhavar, »Suicide Bombers«; Winter, »The Virtual ›Caliphate‹«. Vgl. auch PISOIU, »Subcultural Theory Applied«.

51 Vgl. Conzen, »Fanatismus«; vgl. auch Atran, »Talking to the Enemy«.

52 Vgl. Mansour, »Generation Allah«, Kapitel 2; Khosrokhavar, »Suicide Bombers«.

»Dschihadismus-Islam« abgrenzen möchte – ist ein idealer Nährboden, auf dem Fanatismus und Radikalismus gedeihen.⁵³ Salafistische, aber auch andere islamistische Gruppen nutzen das Internet und Angebote vor Ort geschickt, um durch einen hohen individuellen Betreuungsaufwand Zugänge zu Einzelnen zu schaffen – mit klaren Antworten auf die Fragen von Jugendlichen auf der Suche nach Halt und Struktur, bei denen das religiöse Element gar nicht unbedingt im Zentrum steht.⁵⁴ Die ausführliche Verfügbarkeit salafistischen Gedankenguts auch in deutscher Sprache unterstützt dessen Ausbreitung, welches sich einem breiteren Publikum in Deutschland als moralisch und intellektuell überlegene Variante des Islam präsentieren kann und in einer weltumspannenden, entterritorialisierten Gemeinde (*umma*) Halt bietet.⁵⁵

Das Internet bietet die Möglichkeit, sich ohne große Mühe in allen Stufen, ob beim ersten Suchen nach Informationen oder der Aufrechterhaltung von bereits tief gewobenen Verbindungen, mit anderen »Glaubensgeschwistern« zu vernetzen. Junge Menschen nutzen diese Quellen gerade anfänglich gerne. Die besonders effektive und breite Nutzung sozialer Medien bezeugt ein hohes Propagandaeinsatzpotenzial und die Affinität zu westlichen Jugendwelten. Eine Schätzung⁵⁶ weist auf über 70.000 Twitter- und Facebook-Accounts mit hunderttausenden Nutzern und 90.000 Textbotschaften täglich. YouTube-Videos und weitere Medienplattformen unterstützen diese individuelle mediale Interaktion von und mit Unterstützern weltweit.

Pflicht gegenüber der Gruppe

Das oben skizzierte Verständnis von Radikalisierung ist von zentraler Bedeutung – bezogen auf die Entwicklungen im globalen Dschihadismus, der eben keine »top-down« gesteuerte Bewegung ist, die gezielt Gruppen von Menschen verändern will, bis sie Teil einer gesteuerten Bewegung werden, sondern vielmehr ein flexibles und opportunistisches soziales Netzwerk, das unterschiedlichsten Gruppen Anknüpfungspunkte bietet und sie dann bewusst in ihren Bestrebungen unterstützt und diese verstärkt. Die aktiven und passiven Unterstützer, die sicheren Unterschlupf für andere Aktivisten gewähren oder logistische Unterstützung, wie die Beschaffung von Mobiltelefonen, leisten und somit weiter unten auf der Radikalisierungsleiter stehen, sind in solch einem Netzwerk

53 Gerlach, »Zwischen Pop und Dschihad«, S. 223.

54 Siehe etwa Neumann, »Die neuen Dschihadisten«.

55 Seidensticker, »Islamismus«, Kapitel II, Salafismus; für ein Fallbeispiel, siehe Schmitz, »Ich war ein Salafist«.

56 Fernandez, »Here to stay«.

ebenso wertvoll wie die vermeintlich gut integrierte 16-Jährige aus Dinslaken mit familiärer Migrationserfahrung, die nach Syrien ausreist, oder der Selbstmord-attentäter, der sich und viele andere in der U-Bahn in die Luft sprengt und tötet.⁵⁷

Die Unterscheidung zwischen Unterstützung durch gewaltfreien und auch gewalttätigen Widerstand gegen die Außen-Gruppe und individueller Gewaltbereitschaft ist bedeutsam. Studien⁵⁸ zeigen, dass der Schritt vom Sympathisanten zum aktionsbereiten Unterstützer häufig aus kleinen, »aktionsbasierten« Gruppen heraus entsteht: Freizeitaktivitäten, Lerngruppen, insbesondere Erlebnis- und Sportaktivitäten, die physisch stimulieren, aber gerade nicht per se gewalt-fokussierte Aktivitäten darstellen. Moscheen sind laut diesen Studien nicht unbedingt die »Brutstätten«, in denen diese Gruppen radikalisiert werden. Diese jungen Menschen mobilisieren sich selber auf Basis einer einfachen, oberflächlichen *takfiri* Botschaft (der Einstufung Dritter als »Ungläubiger«), um sich dann der »unreinen« normalen Gesellschaft zu entziehen und diese notfalls mit Gewalt zu »reinigen«.

Häufig sind diese jungen Menschen »wiedererweckte Muslime« mit wenig Sachkenntnis über den Glauben jenseits oberflächlicher Kulturmarker (Kleidung, Ernährung) und Schlagworten (*Scharia*) und der Gewissheit, selbst ein »wahrer Muslim« zu sein, dessen Glaube die Basis der Verbrüderung mit der Kerngruppe und der erweiterten Gruppe der Muslime weltweit sei.⁵⁹ Eine individuelle, spirituell-basierte Glaubensbeziehung besteht häufig nicht oder sehr oberflächlich und ritualisiert; doch selbst am Gebet – immerhin eine der fünf zentralen Säulen des Islam und damit absolute Basis jedes Muslims – scheitern manche schon.⁶⁰

Radikalisierung auf der individuell-kognitiven Ebene kann somit als eine Verschiebung von moralischen Prioritäten verstanden werden, in der die Pflicht zu gewalttätiger politischer Aktion am Ende einer Leiter von wahrgenommenen Pflichten steht.⁶¹ Der Prozess der kognitiven Dissonanz erklärt, warum diese Entwicklung in Stufen geschieht: Einmal als »gut« angenommene Rahmen werden durch selektive Wahrnehmung bestätigt, bis es zu einem Bruch kommt, wenn die Wahrnehmungen, die ja auch durch ihre kulturelle Prägung beeinflusst werden, diese Bestätigungsselektion nicht mehr zulassen. Norma-

57 Vgl. Neumann, »Die neuen Dschihadisten«; Atran, »Talking to the enemy«; Stern/Berger, »ISIS«; Khosrokhavar, »Suicide Bombers«; Winter, »The Virtual ›Caliphate‹«.

58 Vgl. Atran, »Talking to the enemy«.

59 Vgl. Atran, »Theoretical Frames«; Mansour, »Generation Allah«.

60 Vgl. Atran, »Theoretical Frames«; Mansour, »Generation Allah«.

61 Die folgende Argumentation basiert in Teilen auf Atran, »Theoretical Frames«. Vgl. für alternative Modelle bspw. Pisiou, »Subcultural Theory«.

lerweise geschieht dies in der kognitiven Wahrnehmung des Einzelnen, kann aber auch durch indirekte Wahrnehmung, also den Erfahrungen Dritter, zeitlich und geografisch losgelöst von der eigenen individuellen Erfahrungswelt geschehen; so lässt sich das rationale Verhalten und Aufrechterhalten von Parallelwelten erklären.

Islamismus als Faktor in der Radikalisierung Jugendlicher

Aktiv in der Präventionsarbeit tätige Psychologen und Sozialarbeiter beklagen, dass es eine fehlende öffentliche Wahrnehmung des tatsächlichen Ausmaßes des Phänomens der Radikalisierung und zu wenig Forschung im deutschen Kontext gibt, welche bspw. mit einer gemeinsamen Datenbasis eine empirisch begründete und wissenschaftlich gestützte bessere sozialarbeiterische und pädagogische Arbeit ermöglichen würde.⁶² Die Sozialisierung junger Menschen, die im Vergleich zur allgemeinen Bevölkerung selbstdefiniert »besonders religiös« sind, stellt die deutsche Gesellschaft und viele Pädagogen vor eine zunehmende Herausforderung. Die innere (endogene) und von außen angetragene (externe) Kategorisierung der Jugendlichen auf Basis ihrer Religionszugehörigkeit ist ein Faktor in der Debatte, der nicht außer Acht gelassen werden darf, wenn man dem Phänomen der Schaffung einer Unterstützungskultur durch den Islamismus entgegentreten möchte. Religion spielt zugleich eine aktive und passive Rolle, da sie einen Bezugspunkt für äußere Identifikation (über eine Gruppenzugehörigkeit und deren Einordnung) darstellt, genauso wie für die innere, eigene Identifikation von Menschen, in Teilen auch als Reaktion auf die externe Gruppendifinition.

Im Vordergrund steht jedoch die religiöse Gruppenzugehörigkeit und meist eben gerade nicht die persönliche spirituelle individuelle Gott-Mensch-Beziehung. Diese wirkt oft im Gegenteil konträr zu der gruppenbezogenen Beziehung, welche ein geschlossenes Gruppendenken fördert und von bestimmten Interessengruppen gezielt dafür genutzt wird. Eine solche Unterscheidung zeigt sich auch aus empirischer Sicht als für die Handlungsweisen der Betroffenen wesentlicher Faktor. Religiosität führt nicht zwingend zu Radikalisierung; sie ist aber Nährboden für eine solche Radikalisierung und sie trägt in weitaus stärkerem Masse als bislang wahrgenommen wurde zu einer »Unterstützungskultur« bei, die eine intensivere Radikalisierung von Jugendlichen fördert, die aus verschiedenen Gründen und in unterschiedlichen Konstellationen und Kontexten erfolgt.

62 Siehe Mansour, »Generation Allah«, Kapitel 4.

Dieser Umstand macht es so schwierig, dieser Entwicklung im Klassenraum oder anderen Begegnungsräumen entgegenzutreten. Jede Argumentation, die auf einer religiös begründeten Ebene erfolgt, ist selbst im Familienkontext bei Betroffenen kontraproduktiv. Islamisten sind starke »Kümmerer«, die jungen Menschen ein klares Orientierungsangebot und Wertesystem bieten, das sie aus einer (wahrgenommenen) Marginalisierungssituation in eine (globale) Mehrheit stellt, verbunden mit alleinigem Wahrheitsanspruch. Es gilt also hier in eine Debatte einzusteigen, die nicht den Glauben aus Sicht der Betroffenen als solchen in Frage stellt – ob nun begründet oder nicht aus externer Sicht –, sondern vielmehr versucht, die damit verbundenen normativen Grundannahmen und oft auch die schlicht empirisch begründete Faktengrundlage in der Diskussion aufzugreifen. Der Ansatz einer deutlicheren Auseinandersetzung mit der eigenen Religion gerade auch im Diskurs mit Anders- und Nichtgläubigen als Teil einer gemeinsamen Gesellschaft kann daher einen nicht unwesentlichen Beitrag leisten, der durch islamistische Bemühungen unterstützten Radikalisierung junger Menschen konstruktiv entgegenzutreten.

Prof. Dr. Joachim K. Rennstich, Professor für Internationale Soziale Arbeit an der CVJM-Hochschule Kassel, rennstich@cvjm-hochschule.de.