

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE

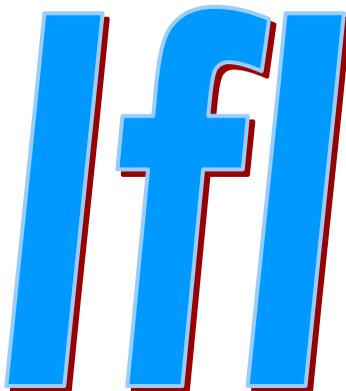
ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917

Nr. 2/2013 (13. Jg.)



Die Anziehungskraft des Salafismus *The Appeal of Salafism*

Inhalt / Contents

| | |
|---|----|
| Liebe Leser / <i>Editorial</i> | 3 |
| Wahhabismus und Salafismus – Die Suche nach dem wahren und ursprünglichen Islam des „Goldenen Zeitalters“ / <i>Wahhabism and Salafism – The Search for the Genuine and Original Islam of the “Golden Age”</i> (Carsten Polanz) | 5 |
| Wege in die Radikalisierung bei Muslimen in Europa / <i>Pathways to Radicalization among Muslims in Europe</i> (Christine Schirmacher)..... | 26 |
| Buchbesprechung (Rezension) / <i>Book Review</i> | 49 |

Islam und Christlicher Glaube
Islam and Christianity

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der
Deutschsprachigen Evangelischen Allianzen
*Journal of the Institute of Islamic Studies of
the German Speaking Evangelical Alliances
in cooperation with the International Insti-
tute of Islamic Studies of the World Evan-
gelical Alliance (IIS)*

ISSN 1616-8917

Herausgeber / Editor

Prof. Dr. Christine Schirmmacher, Bonn

Schriftleitung / Executive Editor

Dd. Carsten Polanz (M.A.), Bonn

Redaktion / Editorial Board

Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Dr. D.
Kuhl, Dr. P. Uphoff, Prof. Dr. F. Herzberg,
J. Strehle, G. Strehle, Pfr. E. Troeger

Übersetzungen / Translations

Michael Ponsford, Dr. Dennis L. Slabaugh

**Bitte senden Sie Ihre Beiträge an / Please
send your contributions to:** IfI, Postfach
7427, D – 53074 Bonn, ifi@islaminstitut.de

Trägerverein / Board

Institut für Islamfragen der Deutschen Evan-
gelischen Allianz e.V., Postfach 7427,
D – 53074 Bonn, Fax: +49(0)228 965038-9,
ifi@islaminstitut.de
<http://www.islaminstitut.de>

I. Vorsitzender: Dr. Dietrich Kuhl
Nahestr. 6, D – 45219 Essen
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Druck: Verlagsservice Beese
Friedensallee 76, 22765 Hamburg

Printed in Germany

Verlag / Publisher

Verlag für Theologie und Religionswissen-
schaft (VTR),
Gogolstr. 33, 90475 Nürnberg, Germany,
Tel.: +49(0)911 831169, info @vtr-online.eu,
<http://www.vtr-online.eu>

(Bestellung und Kündigung von Abonne-
ments / *For ordering or cancelling your
subscription*)

**Jahresabonnement in Europa und au-
ßerhalb Europas (Landweg) / Annual
subscription within and outside Europe
(surface mail):** 9,20 € / 11,-- CHF / (Luft-
post auf Anfrage / *special prices for airmail*)
Einzelheft / *Single Copy:* 5,-- € / 6,-- CHF
Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will
appear twice annually*

**Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis
des Herausgebers und zwei Belegexemp-
laren / Reprint of articles with permission
of the editor, please send two copies**

Auffassungen einzelner Autoren in nament-
lich gekennzeichneten Beiträgen decken sich
nicht notwendigerweise mit denen von Her-
ausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors
and publisher take no responsibility for par-
ticular opinions expressed in named articles.*

© Institut für Islamfragen e.V.

Das Institut für Islamfragen vertritt unein-
geschränkt die demokratischen Prinzipien
der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Frem-
denfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffa-
mierung und Gewalt gegen ethnische, sozia-
le oder religiöse Minderheiten ab. Mitarbei-
ter und Vorstand sind dem christlichen
Menschenbild verpflichtet, das alle Men-
schen in Würde achtet und treten deshalb
für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte,
umfassende Religions- und Meinungsfrei-
heit sowie kulturelle Vielfalt ein.

*The Institute of Islamic Studies thoroughly
defends the democratic principles of toler-
ance and diversity of opinion and rejects
every form of extremism, xenophobia, ra-
cism as well as defamation and violence
against ethnic, social, or religious minori-
ties. Employees and board are committed to
the Christian view of mankind, which re-
spects every individual's dignity and for
that reason advocates mutual respect, hu-
man rights, freedom of religion and of
thought as well as cultural diversity.*

Liebe Leser,

was bringt junge Menschen im wohlhabenden, freien Europa dazu, einer radikalen islamischen Gruppe beizutreten? Geht es dabei wirklich um ein gesteigertes Interesse an Religion? Welche Wurzeln haben diese Bewegungen, und was ist ihr Kernanliegen?

Im ersten Artikel skizziert Carsten Polanz die Herkunft und Ideologie des Salafismus und des Wahhabismus, der saudischen, konservativ-politischen Variante des Islam. Ihre Prediger rufen zum „wahren“, „reinen“ und „unverfälschten Islam“ der ersten Generationen von Muslimen zurück – dem Islam der so genannten „frommen Altvorderen“ (*as-salaf as-salih*). Aus Muhammads Wirken in Medina ab 622 n. Chr. leiten sie die Einheit von Staat und Religion und einen universalen Herrschaftsanspruch ihrer Religion ab. Wie aber soll der konkret aussehen? Zwar sind sich die Anhänger beider Bewegungen einig, dass es Gerechtigkeit und Frieden vor Ort und global nur unter der Scharia geben kann, streiten aber heftig über die richtige Strategie zur Durchsetzung ihrer Ziele. Zudem sind sie sich über die korrekte Auslegung einzelner Koranverse und Rechtsbestimmungen in keiner Weise einig. In der westlichen Debatte über den wachsenden Einfluss salafitischer Gruppen, ihr Weltbild und die von manchen Gruppen ausgehende Terrorgefahr wird oft übersehen, dass sich etliche salafitische Grundüberzeugungen auch in den Diskursen klassisch-islamischer Theologen wiederfinden, vor allem seit den 1970er Jahren. So haben beispielsweise 45 Außenminister der *Organisation of the Islamic Conference* (seit 2011 *Organisation for Islamic Cooperation*),

der zweitgrößten zwischenstaatlichen Organisation der Welt, 1990 in Kairo eine Menschenrechtserklärung als „Gegenerklärung“ zur UN-Menschenrechtserklärung von 1948 verfasst: Die Kairoer Erklärung gewährt das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit sowie Glaubens- und Meinungsfreiheit nur unter Schariavorbehalt. Salafitisch inspirierte islamische Massenbewegungen wie die Muslimbrüder folgen diesem Denken und stellen heute in manchen Parteien und Bewegungen arabischer Länder die Mehrheit. In anderen sind sie die größte Oppositionskraft, die gegen die alten Diktaturen oder Militärregierungen kämpfen. Auch in Europa sympathisieren einzelne islamische Organisationen mehr oder weniger offen mit salafitischem Gedankengut.

Im zweiten Hauptartikel beschäftigt sich daher Christine Schirmacher mit der Frage, was junge Menschen in Europa dazu bewegt, sich nicht nur dem Islam zuzuwenden, sondern sich auch ein radikal-politisches Verständnis des Islam zu eigen zu machen. Dabei wird deutlich, dass die Suche nach der eigenen Identität Auslöser für die Hinwendung zum Jihadismus sein kann, die in mehreren Phasen abläuft. So wird daran auch eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung deutlich, Identitätskonflikten früh zu begegnen, bevor ein Teufelskreis von Rückzug und Ablehnung einsetzt. Daher ist eine tiefgehende Beschäftigung mit dem Phänomen der Radikalisierung und ihren Wurzeln dringend geboten, um beidem politisch und gesellschaftlich entgegenzutreten.

Ihre Redaktion

Editorial

What leads young Europeans living in freedom and affluence to join radical Islamic movements? Is a genuine revival of religion behind this phenomenon? What are the roots of such movements and what is their main aim?

In the first article Carsten Polanz sketches the origins and ideology of Salafism and Wahabism, the political and conservative Saudi version of Islam. Its preachers call people back to the “genuine” “pure” and „unadulterated Islam“ of the early generations of Muslims, the so-called “pious forefathers” (*as-salaf as-salih*). Their vision of the unity of religion and state and its entitlement to universal rule derives from Muhammad’s activity in Medina from 622 AD. But what form should this take? Both movements agree that both universal and local peace and justice can only come through the Sharia, but fiercely disagree as to the effective strategy to obtain their objectives as well the correct interpretation of individual Koran verses and legal enactments.

The increasing influence of Salafite groups, their world view and the connection of a number of them to terrorism is the subject of debate in the West, whereby it is often overlooked that some fundamental Salafite convictions can also be discovered in the discourse of classical Muslim theologians, particularly since the seventies. An example is the “Cairo Declaration of Human Rights in Islam” promulgated in 1990 by 45 Foreign Ministers of the *Organization of Islamic Conference*, renamed *Organization of Islamic Cooperation* in 2011, the world’s second largest international organization, as a Muslim

counterpart to the United Nations’ Universal Human Rights Declaration of 1948. The Cairo Declaration guarantees the right to life and bodily inviolability as well as freedom of opinion and religion but only subject to the provisions of the Sharia. Salafite inspired mass movements such as the Muslim Brotherhood have adopted this line of thinking and represent the majority in several political parties and movements in Arab countries. In others they constitute the major opposition in the struggle against established dictatorships or military rule. Even in Europa individual Muslim organizations sympathize more or less openly with Salafite ways of thinking.

In the second article Christine Schirmacher looks at why young people in Europe not only become Muslims but also adopt a radical and political form of Islam. It appears the search for one’s own personal identity can be the trigger which leads through a number of steps to jihadism. This challenges society as a whole to address such identity crises before they degenerate into a vicious circle of withdrawal and rejection. A long hard look needs to be taken at the phenomenon of radicalization and its roots in order to be able to confront them on both political and social levels.

The Editors

Wahhabismus und Salafismus – Die Suche nach dem wahren und ursprünglichen Islam des „Goldenen Zeitalters“

Carsten Polanz

Ob Anschläge islamistischer Terroristen wie am 11. September 2001, Initiativen arabischer Staaten zur Islamisierung der UNO-Menschenrechte oder bundesweite Koranverteilkaktionen und gewaltsame Proteste gegen Muhammad-Karikaturen in Bonn – viele aktuelle Ereignisse und Entwicklungen kann man kaum verstehen, wenn man sich nicht mit den ideologischen Hintergründen beschäftigt. Wahhabiten und Salafiten (häufig auch als Salafisten bezeichnet) wollen zurück zum wahren und ursprünglichen Islam des „Goldenen Zeitalters“. Sie nehmen heute großen Einfluss auf die innerislamischen Diskurse in der islamischen Welt. Wesentliche Teile ihrer Ideologie sind darüber hinaus in muslimischen Vereinen und Dachverbänden westlicher Länder zu finden. Ihr Ziel ist ein Scharia-Islam mit totalitären Zügen, teilweise auch verbunden mit dem Streben nach der Wiederaufrichtung eines weltweiten Kalifats. Doch streiten die einzelnen Gruppen teils heftig um die korrekte Auslegung der Quellen und die richtige Strategie zur Ausbreitung ihrer Ideen. Dass die Übergänge zwischen solchen Gruppierungen, die sich friedlich geben, und militanten Gruppierungen fließend sind, liegt bereits in der Entstehungsgeschichte dieser beiden Bewegungen begründet.

Die Wurzeln der Wahhabiya-Bewegung

Die Wahhabiya-Bewegung bzw. der Wahhabismus ist im 18. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel entstanden und geht auf das Wirken Ibn Abd al-Wahhabs (1703-1792) zurück. Abd al-Wahhab betonte in seinen Schriften vor allem den Einheitsgedanken und die „Einsheit“ (*tauhid*) Gottes und forderte die buchstabengetreue Nachahmung des Vorbilds Muhammads sowie die Reinigung des Islam von allen „unislamischen Neuerungen“.¹ Während Abd al-Wahhab und seine Anhänger von ihren Gegnern als Wahhabiten bezeichnet wurden, nannten sie sich selbst *al-Muwahhidun*, d.h. „diejenigen, die Gott zu einem machen“.² Dabei richtete sich Abd al-Wahhab vor allem gegen schiitische Lehren sowie sufische und volksislamische Praktiken wie den weit verbreiteten Gräberkult, das Aufsuchen

¹ Zu den verschiedenen Implikationen des Einheitsgedankens im Blick auf das Islam-, Gottes-, Menschen- und Gesellschaftsbild Ibn Abd al-Wahhabs beachte Khadija Katja Wöhler-Khalfallah, *Islamischer Fundamentalismus. Von der Urgemeinde bis zur Deutschen Islamkonferenz*, Berlin: Verlag Hans Schiler, 2008, S. 77ff.

² Werner Ende, „Wahhabiya“, in: Emeri Johannes van Donzel u.a. (Hrsg.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. XI, Leiden: Brill, 2002, S. 39-47, hier S. 39.

von Heiligen als Fürsprechern bei Gott oder die Feier von Muhammads Geburtstag. Muslime, die solche Dinge taten, machten sich aus seiner Sicht der Vielgötterei und damit der schlimmsten Sünde schuldig. Statt sich auf den traditionellen Konsens der Gelehrten zu berufen, wollte Abd al-Wahhab seine Überzeugungen allein auf der Grundlage des Korans und der Gewohnheit (*sunna*) Muhammads und seiner Gefährten und Nachfolger entwickeln.³ In seiner Argumentation bezogen er und seine Anhänger und Nachfolger sich trotzdem stark auf Ahmad Ibn Hanbal (788-855), den Begründer der hanbalitischen Rechtsschule, und den ebenso strengen hanbalitischen Rechtsgelehrten Ibn Taimiyya (1263-1328).⁴

Durch eine enge Anbindung an den mächtigen arabischen Stamm der Banu Saud stiegen die Wahhabiten 1746 zur dominanten Strömung auf der Arabischen Halbinsel auf. Die anderen arabischen Stämme wurden zuerst zu Ungläubigen und in der Folge zu legitimen Zielen eines gewaltsamen Jihad erklärt.

³ Nach Sohail H. Hashmi, „Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792)“, in: Richard C. Martin (Hrsg.), *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*, Vol. 1, S. 6, New York: Macmillan Reference USA, 2004, waren es vor allem direkte Erfahrungen mit sunnitischen Praktiken und schiitischen Ritualen in Basra, die ‘Abd al-Wahhab in seinem Glauben bestärkten, dass der Islam von fremden, häretischen Einflüssen verunreinigt worden war, und schließlich den Beginn seiner Reformbemühungen markierten.

⁴ Ausführlischer zu den Überschneidungen zwischen Ahmad Ibn Hanbal und Ibn Taimiyya auf der einen und der – auch als vormodernen Salafiya bezeichneten – Wahhabiya: Emad el-Din Shahin, Salafiyah, in: *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*, Vol. 5, New York: Oxford University Press, 2009, S. 28-35, hier S. 29f.

Nach der Eroberung mehrerer Fürstentümer etablierten die Banu Saud 1773 die erste wahhabitische Herrschaft und eroberten 1805 und 1806 schließlich auch Mekka und Medina. 1818 folgte ein Rückschlag, als ägyptische Truppen das wahhabitische Territorium eroberten. Erst im Jahre 1902 konnten sich die Wahhabiten unter Abd al-Aziz Ibn Saud endgültig durchsetzen.⁵ Nach zahlreichen weiteren Eroberungen kam es 1932 zur offiziellen Gründung des heutigen Königreiches Saudi-Arabien – bis heute mit dem Wahhabismus als offizieller Staatsreligion und dem Koran und der islamischen Überlieferung als „Verfassung“.⁶

Die Salafiya-Bewegung als Antwort auf die Demütigung durch den Westen

Während der Wahhabismus als innerislamische Reformbewegung entstanden ist, entwickelte sich die Salafiya-Bewegung im 19. Jahrhundert als Reaktion auf den westlichen Kolonialismus – in einer Zeit, in der Muslimen die Überlegenheit des „christlichen“ Westens in kultureller, wissenschaftlicher, technologischer und militärischer Hinsicht deutlich vor Augen stand. Diese Demütigung stand für führende islamische Denker dieser Zeit im schmerzlichen Widerspruch zur korani-

⁵ Stephan Conermann, „Wahhabiten“, in: Ralf Elger (Hrsg.), *Kleines Islamlexikon. Geschichte – Alltag – Kultur*, 2006, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (4. Auflage), S. 339-340.

⁶ Zur „Marriage of Saudi Power and Wahhabi Teaching“ beachte Bernard Lewis, *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, London: Phoenix, 2004, S. 103-116.

schen Feststellung, dass der Islam die abschließende, vollkommene und damit allen anderen Weltanschauungen und Systemen überlegene Religion sei. Die wichtigsten Vordenker salafitischer Ideologie wie der Journalist und Aktivist Dschamal ad-Din al-Afghani und der Intellektuelle und spätere Obermufti von Ägypten Muhammad Abduh (1849-1905) sowie sein libanesischer Schüler Raschid Rida (1865-1935) bedauerten die Erstarrung ihrer muslimischen Zeitgenossen und die Degeneration des islamischen Denkens. Aus ihrer Sicht hatten die Gelehrten den Bezug zum muslimischen Alltag verloren und es versäumt, sich mit den Herausforderungen der Moderne und ihren wissenschaftlichen Erkenntnissen und Technologien auseinanderzusetzen. Gleichzeitig beklagten die frühen Salafiten die zunehmende Verwestlichung des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens und die blinde Nachahmung Europas. Für sie lag die Unterlegenheit der Muslime im Verfall und der zunehmenden Verunreinigung der islamischen Religion begründet.⁷

In ihren in der islamischen Welt weit verbreiteten Zeitschriften *al-Urwa al-wuthqa* („Das feste Band“) und *al-Manar* („Der Leuchtturm“) idealisierten al-Afghani, Abduh und sein libanesischer Schüler Raschid Rida das angeblich „Goldene Zeitalter“ der islamischen Urgemeinde von Medina und der ersten drei Generationen nach Muhammad, der so genannten „frommen Altvorderen“ (*as-salaf as-salih*), und wandten sich wie die Wahhabiten scharf gegen jede „unislamische Neue-

rung“ späterer Zeit, die aus ihrer Sicht dem wahren und ursprünglichen Islam widersprach. Indem sich Muslime auf ihre eigenen Fundamente zurück blicken, würden sie zur alten Vormachtstellung der Frühzeit zurückkehren können.⁸ Dazu musste der Islam aus ihrer Sicht aber zuvor von allen unislamischen Einflüssen gereinigt werden. Dabei wandten sich die frühen Salafis gleichermaßen gegen schiitische Lehren, mystische Praktiken, Aberglauben und Heiligenverehrung wie gegen die unreflektierte Übernahme westlicher Werte und Rechtsvorstellungen. Ganz ähnlich wie die Wahhabiten bezogen sich auch die Salafiten dabei stark auf den Gedanken der Einheit. Im Rahmen ihrer panislamischen Konzepte zielten die frühen Vordenker der Bewegung auf eine radikale Selbstreinigung der Muslime, durch die sie weltweit ihre inneren politischen und konfessionellen Spaltungen überwinden und sich unter der Herrschaft eines Kalifen und der Aufrichtung der Scharia vereinen sollten.

⁷ Stephan Conermann, „Reformislam“, in: *Kleines Islamlexikon*, S. 271-273.

⁸ Nach Franz Kogelmann, „Islamismus im 19. und 20. Jahrhundert. Salafiya-Bewegung“, 2007, abrufbar unter: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36345/salafiya-bewegung?p=all> (21.09.2013), ging es Abduh und Rida nicht um eine „originalgetreue Neuaufgabe der frühislamischen Gemeinschaft in der Gegenwart“. Die Altvorderen dienten demnach „vielmehr als Inspiration zur Lösung zeitgenössischer Probleme und zur Erzielung von Fortschritt und sozialer Erneuerung unter Wahrung einer spezifisch muslimischen Identität.“

Die Forderung nach der eigenständigen Rechtsfindung (ijtihād)

Die frühen Vordenker der Salafiya-Bewegung waren davon überzeugt, dass nicht der Islam selbst, sondern lediglich seine vorherrschende Auslegung rückständig war. Anders als die traditionellen Gelehrten und auch im Unterschied zu vielen wahhabitischen Vordenkern ignorierten sie die Errungenschaften und Vorzüge der Moderne nicht, sondern bemühten sich um ihre islamische Aneignung. Sie plädierten für eine Neuinterpretation der Texte im Lichte der gegenwärtigen Herausforderungen. Statt lediglich die Entscheidungen früherer Gelehrter nachzuahmen (*taqlid*) und in allen Fragen stets einer bestimmten Rechtsschule zu folgen, propagierten sie die Notwendigkeit der eigenständigen Rechtsfindung (*ijtihād*) und unterschieden dabei zwischen den für alle Zeiten feststehenden gottesdienstlichen Angelegenheiten und veränderlichen sozialen Angelegenheiten.⁹

⁹ Der Balanceakt zwischen einem flexiblen Umgang mit den Quellen im Dienste der Modernisierung und Erneuerung auf der einen und der Wahrung und Stärkung der islamischen Identität auf der anderen Seite ist prägend für die Geschichte der salafitischen Reformbewegung. Freiheit und Flexibilität des Denkens galt für ihre frühen Vordenker jedoch stets nur inner-, nicht außerhalb des Rahmens der restriktiven koranischen Aussagen und fundamentalen Bestimmungen der Scharia. Trotz ihrer Betonung einer notwendigen Unterscheidung zwischen profanen und religiösen Angelegenheiten hat die Salafiya nach Ali Merad damit aber auch keinen entscheidenden Beitrag zur Trennung zwischen der theologischen und der rechtlichen Sphäre geleistet: Ali Merad, „Islah. The Arab World“, in: Emeric Johannes van Donzel u.a. (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam*

Über eine Reform des islamischen Bildungswesens wollten sie die Vereinbarkeit des Islam mit der Moderne belegen.¹⁰

Der Islam als reine Vernunftreligion mit zeitlosen Antworten auf alle Fragen

Es war vor allem der Ägypter Muhammad Abduh (1849-1905), der sich in seinen Schriften gegen den europäischen Vorwurf islamischer Irrationalität und Intoleranz zur Wehr setzte und den Islam als reine Vernunftreligion mit einer im Vergleich zum Christentum einfachen und rationalen dogmatischen Struktur darstellte.¹¹ In diesem Zusammenhang versuchte er unter anderem, Erkenntnisse der modernen Wissenschaft im Koran nachzuweisen. So interpretierte er beispielsweise die dort beschriebenen Jinn, eine Art unsichtbarer Dämonen, – mit Blick auf jüngste wissenschaftliche Erkenntnisse damals

(New Edition), Vol. IV, Leiden: E.J. Brill, 1978, S. 141-163, hier v.a. S. 155f.

¹⁰ Conermann, „Muhammad ‘Abduh“, in: Islamlexikon. Geschichte – Alltag – Kultur, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006 (4. Auflage), S. 17-18, spricht von dem Versuch ‘Abduhs, eine Synthese zwischen westlichem Gedankengut und grundlegenden muslimischen Vorstellungen herzustellen.

¹¹ Zur Gleichsetzung der Vernunft mit der koranischen Offenbarung siehe Kenneth Cragg, „Muhammad Abduh“, in: John L. Esposito (Hrsg.), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Vol. 1, New York: Oxford University Press, 2009, S. 8-9, der Abduh mit Verweis auf sein bekanntestes Werk *Risalat at-tauhid* („The Theology of Unity“) mit folgenden Worten zitiert: „every sound speculation led to a belief in God as He is described in the Qur’an“.

– als krankheitserregende Mikroben.¹² Der Koran enthielt für ihn Antworten auf alle Fragen der menschlichen Natur und des menschlichen Zusammenlebens und die koranische Offenbarung sollte nach seiner Vorstellung die Grundlage jeder menschlichen Gesellschaft sein.

Im Unterschied zu einflussreichen aus ihr hervorgehenden islamistischen Gruppen des 20. Jahrhunderts hatte die frühe Salafiya-Bewegung allerdings noch keine politische Agenda im engeren Sinne, sondern zielte vor allem auf eine von staatlicher Seite initiierte Reform des Bildungswesens ab, in deren Rahmen neben der Stärkung der islamischen Identität auch die arabischen Sprachkenntnisse gefördert werden sollten.¹³ Diese Anliegen gaben nicht nur panislamischen, sondern auch panarabischen und nationalistischen Bewegungen der folgenden Jahrzehnte entscheidende Impulse.

Muslime zerrissen zwischen Säkularisierung und Re-Islamisierung

Vor allem in Indien war im 19. Jahrhundert zu beobachten, wie unterschiedlich die Vorstellungen darüber

¹² Zu dieser Form der Auslegung siehe Charles Clarence Adams, *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, London: Oxford University Press, 1933, S. 138.

¹³ Für Kogelmann, „Islamismus im 19. und 20. Jahrhundert: Salafiya-Bewegung“, liegt vor allem darin ein entscheidender Unterschied zum Selbstverständnis der ebenfalls salafitisch inspirierten Muslimbruderschaft als „politischer Organisation“ mit Ausrichtung auf die materiellen, sozialen und religiösen Bedürfnisse der muslimischen Massen.

waren, was mit der Rückkehr zu den islamischen Wurzeln gemeint war und wie weit sich muslimische Denker im Rahmen der eingeforderten selbständigen Rechtsfindung und der notwendigen Modernisierung vom Buchstaben des Koran und den oft noch sehr viel konkreteren und politisch brisanteren Aussagen der Überlieferung lösen durften. So setzte sich beispielsweise der indische Gelehrte Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) für eine Zusammenarbeit mit den britischen Kolonialherren ein und lehnte den Gedanken eines gewaltsamen Jihads gegen die Briten entschieden ab. Solange die Muslime ihre religiösen Pflichten ausüben könnten, gebe es keinen Grund, gegen die Briten zu kämpfen. Khan zeigte sich auch offen gegenüber den modernen westlichen Ideen im Bereich von Kultur und Bildung. Dagegen wetterten die Gelehrten der 1866 gegründeten islamischen Hochschule im indischen Deoband gegen alles Westliche, das aus ihrer Sicht den islamischen Herrschaftsanspruch untergrub.¹⁴ Die Spannung zwischen Offenheit für moderne Entwicklungen einerseits und dem Wunsch nach Wahrung der reinen und ursprünglichen islamischen Identität andererseits werden auch in den Biographien einzelner salafitischer Vordenker deutlich. Trotz seiner Kritik an einer zu großen Strenge in Einzelfragen wandelte sich beispielsweise Raschid Rida gegen Ende seines Lebens zu einem entschiedenen Befürworter der saudischen Wahhabi-

¹⁴ Gudrun Krämer, *Geschichte des Islam*, München: Deutscher Taschenbuchverlag, 2011², S. 265, deutet Khan auf der einen und die Deoband-Schule auf der anderen Seite als zwei Enden eines „breiten Spektrum reformerischer Ansätze“.

ten als Hüter über den wahren und reinen Islam.¹⁵

Die Entstehung der Muslimbruderschaft

Im 20. Jahrhundert setzten sich die rückwärtsgewandten Kräfte durch, die eher die Moderne islamisieren als den Islam modernisieren wollten. Zentrale ideologische Denkmuster der Salafiya- als auch der Wahhabiyya-Bewegung sollten in der Folge zahlreiche islamistische Gruppen unter anderem in Indien, Bangladesch, Pakistan und Afghanistan sowie im Nahen und Mittleren Osten inspirieren. Viele dieser Gruppen wie die indische Tablighi Jamaat oder die ursprünglich palästinensische Hizb ut-Tahrir sind heute auch in Europa äußerst aktiv.¹⁶

Mit der 1928 in Ägypten vom Volksschullehrer Hasan al-Banna gegründeten Muslimbruderschaft entstand die einflussreichste islamische Massenbewegung der Gegenwart mit einem

¹⁵ In diesem Sinne Stephan Conermann, „Raschid Rida“, in: Ralf Elger (Hrsg.), *Kleines Islamlexikon*, S. 276f.

¹⁶ Bernard Haykel, „Salafī Groups“, in: John L. Esposito (Hrsg.): *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*, Vol. 5, New York: Oxford University Press, 2009, S. 26-28, hier S. 27, sieht bei allen Unterschieden zwischen einzelnen Gruppierungen vor allem vier Gemeinsamkeiten: erstens die Rückkehr zu den für authentisch gehaltenen Lehren und Praktiken der ersten drei Generationen von Muslimen; zweitens die Betonung des Einheitsgedanken mit seinen verschiedenen religiösen und politischen Implikationen; drittens die Überzeugung, dass der Koran und die kanonischen Überlieferungssammlungen sowie der Konsens der Prophetengefährten die einzigen gültigen und autoritativen Quellen sind und viertens die Vorstellung, dass diese Quellen für alle Zeiten eine ausreichende Grundlage zur Rechtleitung der Muslime darstellen.

weltweitem Netzwerk sozialer und karitativer Einrichtungen und Ableger in über hundert Ländern. Die Muslimbrüder knüpften an wahhabitischen und vor allem salafitischen Reformkonzepten an. In Zeiten der britischen Kolonialherrschaft in Ägypten propagierten sie den Islam und die Aufrichtung der Scharia als „die Lösung“ für alle politischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme – und nicht zuletzt als Bollwerk gegen die zunehmende Verwestlichung islamischer Staaten. Sie predigten und lehrten den Islam als ein alle Lebens- und Gesellschaftsbereiche umfassendes System. Reinhard Schulze zählt die Muslimbruderschaft wegen ihrer konzeptionellen Nähe zu al-Afghani, Abduh und Rida zu den Gruppen der so genannten *neo-salafiya*.¹⁷

Der Jihad und die Rolle der Gewalt bei der (Re-) Islamisierungsstrategie

Uneinig sind sich die verschiedenen wahhabitischen und salafitischen Gruppen bis heute unter anderem bei der Frage, wie schnell und mit welchen Mitteln die Durchsetzung der Scharia und die Re-Islamisierung ihrer Gesellschaften sowie die Eroberung der nicht-islamischen Welt erreicht werden soll. So bevorzugt beispielsweise der Mainstream der Muslimbruderschaft heute inner- und außerhalb der islamischen Welt eher eine langfristige Strategie, bei der Muslime sich auf allen Ebenen der Gesellschaft – durch politisches Engagement, soziale und karitative

¹⁷ Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München: C.H. Beck, 2003², S. 126.

Einrichtungen, Stärkung islamischer Bezüge in den wissenschaftlichen Institutionen und Propagierung islamischer Werte in den Medien etc. – für eine umfassende Islamisierung der Gesellschaft einsetzen und stets Vor- und Nachteile bestimmter Äußerungen, Entscheidungen und Aktionen gegeneinander abwägen.¹⁸ Der gewaltsame Jihad ist dabei nicht ausgeschlossen, wird aber in der Regel in apologetischer Weise als „letztes Mittel“ zur „Verteidigung“ islamischer Länder, der Ehre des islamischen Propheten Muhammad und – als unanfechtbar verstandener – Bestimmungen der Scharia dargestellt. Andere von wahhabitische und salafitische Ideologie inspirierte Gruppen wie al-Qaida propagieren den militanten Jihad dagegen als erstes und wichtigstes Mittel zur Durchsetzung einer islamischen Weltherrschaft. Beide Strömungen verweisen zur Rechtfertigung ihrer Konzepte auf verschiedene Koranverse und das als vorbildlich verstandene Vorgehen Muhammads und der ersten Kalifen.¹⁹

¹⁸ So hatte beispielsweise der populäre ägyptische Autor und Fernsehprediger Yusuf al-Qaradawi, einer der einflussreichsten islamischen Gelehrten der Gegenwart und geistiger Vater der so genannten Wasatiyya-Strömung, in einem Interview mit dem ägyptischen Fernsehsender an-Nahar TV im Januar 2012 vorgeschlagen, die Scharia schritt- bzw. stufenweise in Ägypten einzuführen und die Menschen in den nächsten fünf Jahren erst einmal über den wahren Islam aufzuklären und sie nicht durch die sofortige Einführung der Körperstrafen der Scharia wie der Amputation der Hand bei Diebstahl abzuschrecken: <http://www.youtube.com/watch?v=bj7cl5yTDAo> (19.09.2013).

¹⁹ Die klassischen Gelehrten gingen – ebenso wie die heutigen Jihadisten – der Abrogationslehre entsprechend davon aus, dass die späteren Koranverse aus der medinensi-

Das Takfir-Phänomen: Der innermuslimische Kampf um den wahren Islam

Die grundsätzliche Bereitschaft, Gewalt als erstes oder zumindest als letztes Mittel zur Überzeugung Andersdenkender und vor allem Anderslebender einzusetzen, führt bis heute in vielen islamischen Ländern zu extremen Spannungen und teilweise blutigen Konflikten – nicht nur zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, sondern auch zwischen einzelnen Konfessionen (Sunniten und Schiiten) und verschiedenen sunnitischen Strömungen. Die von Wahhabiten und Salafisten angestrebte Aufrichtung der Scharia als ein nach ihrer Überzeugung zeitlos gültiges und von Gott gegebenes Recht für die gesamte Gesellschaft führt zu einem ausgeprägten Misstrauen und teilweise auch erbitterten Hass gegenüber all denen, die ihrem eigenen Islam- und Schariaverständnis widersprechen. Die starke Neigung zum Takfir, durch den andere Muslime – vor allem einflussreiche Politiker oder Intellektuelle, die ein abweichendes Islamverständnis vertreten oder beispielsweise auf eine gesellschaftliche und politische Durchsetzung islamischer Normen verzichten, – zu Ungläubigen erklärt, aus der

schen Lebensphase Muhammads, in denen Muslime zum Kampf gegen ihre heidnischen Feinde in Mekka und zur Unterwerfung der so genannten Schriftbesitzer (Juden und Christen) aufgerufen werden, die früheren und milderen Stellen aus der mekkanischen Zeit aufgehoben haben. Ausführlich beschäftigt sich Reuven Firestone, *The Origin of Holy War in Islam*, New York: Oxford University Press, 1999, hier v.a. S. 47-65, mit dem klassischen Abrogationsverständnis und der stufenweisen Entwicklung des islamischen Jihad.

Gemeinschaft ausgeschlossen und damit gleichzeitig zu legitimen Zielen eines bewaffneten Kampfes erklärt werden, ist ein bekanntes Phänomen unter islamistischen – vor allem wahhabitischen und salafitischen Gruppen.²⁰

Der weltweite Einfluss der Wahhabiten und Salafisten

Viele salafitisch geprägte Islamisten fanden vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Zuflucht in den Golfstaaten und wirkten dort trotz aller Unterschiede zwischen beiden Strömungen am Aufbau islamischer Bildungsinstitutionen mit. 1962 wurde in Mekka die von Saudi-Arabien dominierte Islamische Weltliga gegründet und 1969 im Zuge der Reislamisierungsbewegung und als Reaktion auf die vernichtende Niederlage arabischer Staaten gegen Israel im Sechstagekrieg (1967) die *Organisation of Islamic Conference*, der heute 57 Staaten angehören und die 2011 in *Organisation of Islamic Cooperation* (OIC) umbenannt wurde.²¹ Vor allem mit Ölgeldern sponsern Saudi-Arabien und andere

²⁰ David Cook, *Understanding Jihad*, Berkeley/London: University of California Press, 2005, S. 139, spricht vom Versuch, radikaler Muslime, „to ‚unmask‘ supposed heretics or dissidents“. Im Extremfall richtet sich die Anklage gegen alle Muslime, die selber bereit sind, für eine Gesellschaft auf Grundlage der Scharia zu kämpfen.

²¹ Für eine ausführlichere Darstellung ihrer Struktur und ihrer unterschiedlichen Arbeitsbereiche siehe die Darstellung von Saad S. Khan, „Organization of the Islamic Conference: Structure and Activities“, in: John L. Esposito (Hrsg.), *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*, Vol. 4, New York: Oxford University Press, 2009, S. 269-275.

Golfstaaten weltweit die Errichtung von Moscheen, Koranschulen und islamischen Studienzentren zur Verbreitung ihrer Ideologie. In vielen internationalen islamischen Organisationen und Gremien, aber auch in den meisten muslimischen Dachverbänden im Westen dominiert daher heute eine mehr oder weniger „gemäßigte“ wahhabitisch-salafitische Auslegung des Islam.

Während die Salafiten das westliche Wertesystem ablehnen, nutzen sie zugleich die modernen westlichen – vor allem wissenschaftlichen, technologischen und militärischen – Errungenschaften.

Menschenrechte unter Scharia-Vorbehalt

Der für die Salafiten typische Wunsch nach Rückkehr zum ursprünglichen und siegreichen Islam der Frühzeit schlägt sich deutlich in den islamischen Menschenrechtserklärungen nieder, die islamische Staaten im Zuge der Re-Islamisierungsbewegungen in den letzten Jahrzehnten entworfen haben. Der Islam erscheint hier als Botschaft der Befreiung für eine im Materialismus gefangene Menschheit. Die umfassende Aufrichtung der Scharia – auch mit ihren zahlreichen diskriminierenden Vorschriften für Frauen und Nicht-Muslime – gilt als Voraussetzung für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt.

Was das konkret bedeutet, wird in einer weiteren 1990 von 45 Außenministern der OIC verfassten „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“²² deutlich. Während die unantast-

²² Abrufbar unter <http://www.dailytalk.ch/wp-content/uploads/Kairoer%20Erklaerung%20der%20OIC.pdf> (19.09.2013).

bare Würde des Menschen an der Spitze der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen steht, ist der „wahrhafte Glaube“ in der Kairoer Erklärung „Voraussetzung für das Erlangen solcher Würde“. Der Schutz des Lebens (Art. 2c) und das Recht auf körperliche Unversehrtheit (Art. 2d) wird garantiert, „außer wenn ein von der Scharia vorgeschriebener Grund vorliegt“, dieses Recht zu verletzen. Diese Nachsätze in den einzelnen Artikeln sind entscheidend. Mit ihnen lassen sich die so genannten Körperstrafen des klassischen islamischen Rechts rechtfertigen – wie beispielsweise die Steinigung bei Ehebruch, die Amputation der Hand bei Diebstahl oder die Hinrichtung desjenigen, der vom Glauben abfällt und seine Zweifel am Islam oder seine Hinwendung zum Christentum oder einer anderen Religion nicht für sich behält. Art. 10 bezeichnet den Islam als „Religion der reinen Wesensart“. Es gibt daher für die Mehrheit islamischer Gelehrter bis heute keinen vernünftigen und zu rechtfertigenden Grund, sich von dieser reinen Religion einer aus islamischer Sicht vorläufigen und im Laufe der Geschichte verfälschten und verunreinigten Religion wie der des Christentums zuzuwenden. Auch das Recht auf freie Meinungsäußerung gilt nur, „so weit [...] damit nicht die Rechte der Scharia verletzt“ werden (Artikel 22a).²³

²³ Für eine ausführliche Analyse der gesamten Erklärung siehe Hans Zirker, Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, in: Moslemische Revue 21 (76. Jg.), Jan-März 2000, S. 54-66.

Demokratie – solange sie der Islamisierung dient

Dieser durchgehende Schariavorbehalt ist auch bei der Frage nach dem Verhältnis von Islam und Demokratie von entscheidender Bedeutung. Gerade in den Organisationen und Verbänden, die vom Salafismus beeinflusst sind, die den Koran und die islamische Überlieferung als zeitlos gültiges Gesetzbuch lesen und das Heil der islamischen Welt in einer konsequenten Rückbesinnung auf das prophetische Vorbild sehen und kurz- oder langfristig die Einheit religiöser und weltlicher Macht anstreben, wie sie Mohammed als Prophet, Gesetzgeber, Feldherr und Richter in Medina personifiziert hat, ist die Abneigung gegenüber westlichen Demokratiekonzepten am größten. Die klassische Position islamistischer Bewegungen zur Demokratie war ein klares Nein.

Der einflussreiche pakistanische Gelehrte Abu al-Ala Maududi verglich die westliche Demokratie gar mit der satanischen Versuchung Adams und Evas. Im Namen der Demokratie sage der Westen den Menschen: „Es ist nicht nötig, dass ihr dem göttlichen Gesetz gehorcht, ihr könnt eure eigenen Menschengesetze machen, indem ihr abzählt, wie viele mit euren Plänen einverstanden sind.“ Diese „tödliche Gefahr“ sollten Muslime nach seinen Vorstellungen nicht nur in ihren eigenen Ländern, sondern weltweit bekämpfen.²⁴

²⁴ Carsten Polanz, Ist eine Annäherung des Islam und seiner Menschenrechtserklärungen an die Moderne möglich?, Vortrag bei einem Seminar der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte zum Thema „20 Jahre Kairoer Erklärung der Menschen-

Heute dominiert innerhalb des salafitisch geprägten islamischen Diskurses eine Art Mittelweg (*wasatiyya*). Demokratie wird nicht mehr grundsätzlich abgelehnt, sondern wie andere moderne Errungenschaften als Mittel oder Technik verstanden, deren Legitimität im Einzelfall davon abhängt, ob sie einer Islamisierung der Gesellschaft dienlich oder abträglich ist. Für die Muslimbruderschaft oder andere islamistische Parteien, die bei den ersten Wahlen nach den Revolutionen in Ägypten, Tunesien und Libyen Mehrheiten im Parlament erringen konnten, steht Demokratie – wie die Menschenrechte – unter Scharia-Vorbehalt. Sie beziehen sich auf einflussreiche Gelehrte wie den ägyptischen Fernsehprediger Yusuf al-Qaradawi, der einen Artikel in der Verfassung islamischer Länder fordert, nach denen „jedes Gesetz, das den unanfechtbaren Bestimmungen des Islam widerspricht, null und nichtig ist.“²⁵ Die Einhaltung rechtsstaatlicher Prinzipien wie der Grundsatz *nulla poena sine lege* („Keine Strafe ohne Gesetz“) ist mit Blick auf die fehlende Kodifizierung der Scharia und der Unberechenbarkeit ihrer jeweiligen Auslegung unmöglich. Auch eine Gleichberechtigung von Muslimen und Nicht-Muslimen sowie von Männern und Frauen wird durch den Scharia-Vorbehalt von vorneherein ausgeschlossen und der Unterdrückung von andersdenkenden und

rechte im Islam“ am 11. September 2010 in Frankfurt am Main, abrufbar unter <http://www.igfm.de/themen/scharia-islamisches-recht-und-menschenrechte/islam-und-moderne> (05.09.2012).

²⁵ Ryan Mauro, The Muslim Brotherhood's Cover-Up, abrufbar unter <http://frontpage mag.com/2011/ryan-mauro/the-muslim-brotherhood-s-cover-up> (25.10.2013).

oppositionellen Kräften im Namen der Scharia und ihrer – bereits für die frühen Vordenker der Salafiya – unanfechtbaren Bestimmungen Tür und Tor geöffnet.²⁶

Salafiten in Deutschland fordern strikte Abgrenzung von den „Ungläubigen“

In Deutschland tritt die salafitische Ideologie – hier häufig als Salafismus bezeichnet – ebenfalls in unterschiedlichen Formen in Erscheinung. Während der bekannte Prediger Pierre Vogel und seine Gesinnungsgenossen mit langen Bärten und weißen arabischen Gewändern ihre Rückbesinnung auf das siebte Jahrhundert unterstreichen, setzen sich andere Salafiten in Nadelstreifenanzügen für die schrittweise politische Durchsetzung islamischer Rechtsvorstellungen ein. Ihren wachsenden Einfluss insbesondere auf die junge Generation verdanken die Salafiten heute ausgerechnet dem Internet. Mit modernsten Marketingmethoden werben sie auf ihren höchst professionellen Seiten in der Sprache ihrer Zielgruppen für die „einzig wahre Religion“. Sie alle fordern eine mehr oder weniger strikte Abgrenzung von den „Ungläubigen“ und „Götzendienern“, zu denen sie auch die Juden und Christen zählen, denen sie die im Koran ausführlich

²⁶ Beachte hierzu auch Carsten Polanz, *Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia. Die Scharia und ihre Konfliktpunkte mit den Menschenrechten, der Demokratie und dem Rechtsstaat*, Sonderdruck Nr. 11, Teil 2, Bonn: Institut für Islamfragen, abrufbar unter: http://www.islaminstitut.de/uploads/media/sonderdruck_11_mH_teil1_a_01.pdf (19.09.2013), hier v.a. S. 15–23.

beschriebenen Höllenstrafen androhen. Muslime, die die Glaubenspflichten nicht in der von der Gruppe vorgegebenen Weise vollziehen oder sich als Frauen nicht entsprechend der salafitischen Geschlechtertrennung und Kleiderordnung verhalten, werden daher häufig zu Ungläubigen erklärt.²⁷ Dabei streiten die Salafiten und andere Islamisten allerdings teils heftig untereinander über die genaue Definition der roten Linien und die Grenzen taktischer Flexibilität und bezichtigen sich infolgedessen nicht selten gegenseitig der Irrlehre und des Abfalls vom Glauben.

Ausgerechnet über das im Westen erfundene Internet sowie über Islamseminare in Moscheen und Straßenstände in Stadtzentren wettern die Salafiten gegen den „ungläubigen Westen“ und propagieren die Rückkehr zu den Werten und Rechtsnormen Muhamads und seiner Zeitgenossen aus dem siebten Jahrhundert.

Fazit

Sicherheitsbehörden machen immer wieder auf die fließenden Übergänge zwischen den scheinbar gemäßigten und kompromissbereiten Gruppen einerseits und den radikalen und militanten Strömungen andererseits aufmerksam.²⁸ Die Geschichte des Wahhabis-

mus und des Salafismus gibt ihnen Recht. Wie der hessische Innenminister Boris Rhein im Juni 2011 ausführte, wirkt der Salafismus häufig wie ein Katalysator auf dem Weg in den islamistischen Terrorismus.²⁹ Da radikale und gemäßigte Vertreter dieselben ideologischen Grundannahmen teilen, hängt es eher von ihrer Situationsanalyse und der bevorzugten Taktik ab, ob sie sich gerade auf Menschenrechte und Demokratie berufen oder Gewalt anwenden, um ihre Ziele durchzusetzen.

Will man die hier angesprochene und im nächsten Artikel ausführlicher dargestellte Radikalisierung besser verstehen, braucht es daher dringend ein stärkeres Bewusstsein für die ideologischen Zusammenhänge und geschichtlichen Wurzeln des Salafismus und die Bereitschaft, der damit verbundenen gesamtgesellschaftlichen Herausforderung auf mehreren Ebenen zu begegnen – nicht nur auf der sicherheitspolitischen, sondern auch auf der persönlichen, der ethischen und der theologischen Ebene.

²⁷ Zur Selbstdarstellung verschiedener salafistischer Gruppen siehe Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage, *Jugendkulturen zwischen Islam und Islamismus (Themenheft)*, Berlin 2008², S. 11f.

²⁸ Bundesamt für Verfassungsschutz, „Salafistische Bestrebungen“, abrufbar unter: <http://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorimus/was-ist-islamismus/salafistische-bestrebungen> (18.09.2013). In diesem Artikel ist die Rede von den fließenden Über-

gängen zwischen dem „politischen Salafismus“ und dem „jihadistischen Salafismus“, die sich aus den Auswertungen von Radikalisierungsverläufen ergeben habe.

²⁹ Martin Lutz, „Minister warnt vor islamistischen Hasspredigern“ (Interview mit dem hessischen Innenminister Boris Rhein vom 21.06.2011), in: *Welt online*, abrufbar unter: <http://www.welt.de/politik/deutschland/article13440468/Minister-warnt-vor-islamistischen-Hasspredigern.html> (19.09.2013) Beachte hierzu auch den zweiten Artikel in dieser Ausgabe zu Konversions- und Radikalisierungsprozessen von Christine Schirrmacher.

Wahhabism and Salafism – The Search for the Genuine and Original Islam of the “golden Age”

Carsten Polanz

Many contemporary phenomena and developments such as the Nine-Eleven terrorist attack, Arab states' attempts to islamize the UN Human Rights Charter, the nationwide distribution of complimentary copies of the Koran or violent protests in Bonn against the Muhammed caricatures, can only be fully understood against their ideological background. The views of Wahhabites and Salafites, often denoted Salafists, and their declared objective of a return to the genuine and original Islam of the “golden Age”, pull considerable weight in the internal Islamic debate in the Muslim world, and essential features of their ideology also crop up in Muslim associations and umbrella organizations in the West. Their goal is a Sharia-Islam with totalitarian features, often related to the attempt to re-institute a worldwide Caliphate, although there is often sharp disagreement between individual groups as to the correct interpretation of the sources and the most effective means of spreading their ideas. The historical origins of both movements explain the often fluid demarcation between militant and peaceful groups.

The Roots of the Wahhabiya Movement

The Wahhabiya Movement, or Wahhabism, was originated on the Arabian peninsula in the 18th Century by Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792),

whose writings laid great emphasis on unity and the “oneness” (*tauhid*) of the Godhead. He insisted on following Muhammad's example literally and on purifying Islam from all unislamic innovations.¹ While opponents called Abd al-Wahhab and his followers Wahhabites, they preferred the name *al-Muwahhidun*, “those who make God one”.² Abd al-Wahhab was especially opposed to Shiite teachings and the practices of Sufism and popular Islam such as the widespread funeral cult, the appeal to the saints as mediators with God or the celebration of Muhammed's birthday. He felt Muslims who practiced such things were guilty of the heinous sin of polytheism. Abd al-Wahhab based his convictions solely on the Koran and the Tradition (*sunna*) of Muhammed and his colleagues and successors rather than on the traditional consensus of Muslim scholars.³ In their

¹ For the various implications of the concept of unity with regard to Ibn Abd al-Wahhab's view of Islam, God, human beings and society, see Khadija Katja Wöhler-Khalfallah. *Islamischer Fundamentalismus. Von der Urgemeinde bis zur Deutschen Islamkonferenz (Islamic Fundamentalism: from the Early Community to the German Islam Conference)*. Verlag Hans Schiler: Berlin, 2008, S. 77ff.

² Werner Ende, “Wahhabiya” in: Emeri Johannes van Donzel et al. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. XI, Leiden: Brill, 2002, pp. 39-47, here p. 39.

³ According to Sohail H. Hashmi, “Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-

arguments, however, both he and his followers and successors make frequent reference to Ahmad Ibn Hanbal (788-855), the founder of the Hanbalite school of jurisprudence and the equally strict Hanbalite lawyer Ibn Taimiyya (1263-1328).⁴ In 1746 the close connection to the powerful Banu Saud tribe guaranteed the Wahhabites a dominant position on the Arabian peninsula. The other tribes were stigmatized as infidels and thus made legitimate objects of militant jihad. After conquering several principalities the Banu Saud established the first Wahhabite rule in 1773 and succeeded in conquering Mecca in 1805 and Medina in 1806. There was a set-back in 1818, when Egyptian troops overran Wahhabite territory, and it was only in 1902 that the Wahabites under Abd al-Aziz Ibn Saud were finally able to consolidate their position⁵ and after further conquests to officially found the present Kingdom of Saudi-Arabia, whose state religion is Wahabism and

1792)", in: Richard C. Martin (ed.), *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*, Vol. 1, p. 6, New York: Macmillan Reference USA, 2004, personal experience with Sufi practices and Shiite rites in Basra confirmed Abd al-Wahhab's conviction that Islam had been sullied by foreign, heretical influences and marked the beginning of his reform endeavors.

⁴ More on the overlap between Ahmad Ibn Hanbal and Ibn Taimiyya and the Wahhabiyah, also denoted pre-modern Salafiyya, see Emad el-Din Shahin, "Salafiyah", in: *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*, Vol. 5, New York: Oxford University Press, 2009, pp. 28-35, here p. 29f.

⁵ Stephan Conermann, "Wahhabiten", in: Ralf Elger (ed.), *Kleines Islamlexikon. Geschichte – Alltag – Kultur (A Small Dictionary of Islam: History, Daily Life and Culture)* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2006 (4th Edition), pp. 339-340.

whose "constitution" is the Koran and Muslim tradition.⁶

The Salafiyya Movement as Reaction to Humiliation by the West

While Wahhabism was an internal Muslim reform movement, the Salafiyya movement arose in the 19th Century as a reaction to Western colonialism. Muslims could not fail to observe the superiority of the "Christian" West in culture, science, technology and warfare. Leading Muslim thinkers were painfully aware this inferiority blatantly contradicted the Koranic view of Islam as the complete and ultimate religion, superior to any other world view or system. The most important pioneers of Salafite ideology, such as the journalist Jamal ad-Din al-Afghani, the intellectual and subsequent Head Mufti of Egypt Muhammad Abduh (1849-1905) and his Lebanese pupil Rashid Rida (1865-1935) regretted their Muslim contemporaries' rigid formalization and the degeneracy of Muslim thought. In their view scholars had lost contact with Muslim daily life and failed to meet the challenges of modernity with its scientific knowledge and technical achievements. At the same time the early Salafites deplored the increasing Westernization of social and cultural life and the blind emulation of everything European. Muslim inferiority was

⁶ On the "Marriage of Saudi Power and Wahhabi Teaching" see Bernard Lewis, *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*, London: Phoenix, 2004, pp. 103-116.

rooted in their view in the decadence and growing pollution of Islam.⁷

In their periodicals *al-Urwa al-wuthqa* ("The Solid Bond") and *al-Manar* ("The Lighthouse") al-Afghani, Abduh and Rashid Rida idealized the alleged "golden Age" of the primitive Muslim community in Medina and the first three generations after Muhammad, the so-called "pious forefathers" (*as-salaf as-salih*) and like the Wahhabites fiercely opposed any "unislamic innovations" of subsequent periods, which they saw as contradicting the genuine and original Islam. By reflecting on their own foundation Muslims would be able to return to their early dominance.⁸ They considered this necessitated first purifying Islam from all unislamic influences, which implied a rejection both of Shiite teachings, mystical practices, superstition and veneration of the saints as well as inconsiderate adoption of Western values and legal concepts. Like the Wahhabites, the Salafites appealed to the idea of unity. In the framework of their pan-islamic concepts the movement's pioneers aimed at Muslims' self-purification to overcome their internal political and confessional

cleavages and unite under the rule of a Caliph and the re-instituted Sharia.

The Demand for Independent Legal Interpretation (*ijtihad*)

It was the conviction of the early pioneers of the Salafiya movement that it was not Islam that was backward but only its predominant interpretation. Unlike the traditional scholars and in contrast to the Wahhabite pioneers they did not ignore the accomplishments and advantages of modernity but aimed at their incorporation within Islam. They advocated a fresh interpretation of the texts in the light of contemporary challenges. Rather than copying the decisions of earlier scholars (*taqlid*) and slavishly following a particular school of jurisprudence in all matters, they asserted the need for independent legal interpretation (*ijtihad*) and distinguished between immutable questions of public worship and variable social issues.⁹ Educational reform was to

⁷ Stephan Conermann, "Reformislam", op. cit. pp. 271-273.

⁸ According to Franz Kogelmann's "Islamismus im 19. und 20. Jahrhundert. Salafiya-Bewegung" (Islamism in the 19th and 20th Centuries: Salafiya movement), 2007, under <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36345/salafiya-bewegung?p=all> (21.09.2013) "Abduh und Rida were less concerned to recreate an exact copy of the early Muslim community in the present", rather the forebears "served as an inspiration to solve contemporary problems and attain progress and social transformation while retaining a specifically Muslim identity" (own translation).

⁹ The attempt to balance flexible handling of the sources to ensure modernization and renewal with the preservation and reinforcement of Muslim identity has marked the history of the Salafite reform movement. Liberalization of thought was for the early pioneers only permissible within the framework of the restrictive statements of the Koran and the fundamental prescriptions of the Sharia. Despite their insistence on the need to differentiate between the profane and the religious, Ali Merad considers the Salafiya has made no decisive contribution to the issue of distinguishing the theological from the legal sphere. See Ali Merad, "Islah. The Arab World", in: Emeric Johannes van Donzel u.a. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Vol. IV, Leiden: E.J. Brill, 1978, pp. 141-163, here esp. p. 155f.

prove the compatibility of Islam with modernity.¹⁰

Islam as a Purely Rational Religion with Timeless Answers to all Questions

It was primarily the Egyptian Muhammad Abduh (1849-1905) who defended Islam against the European charge of irrationality and intolerance. He defended Islam as a purely rational religion with a simple and logical dogmatic structure in contrast to Christianity.¹¹ Among other things he sought to find modern scientific phenomena in the Koran, exploiting the latest medical discoveries to interpret the jinns, a kind of invisible demon referred to in the Koran, as infectious microbes.¹² He felt the Koran held answers to all questions of human nature and social life and should form the basis of human society.

Unlike the influential Islamist groups which have issued from it in the 20th century, the early Salafiya movement had no specifically political

agenda but aimed at a State reform of education which would reinforce Muslim identity and improve fluency in Arabic.¹³ In the following decades not only pan-Islamic but also pan-Arabic and nationalist movements received decisive impulses from such concerns.

Muslims Torn between Secularization and Re-Islamization

19th century India is a prime example of the widely differing notions about the return to the roots of Islam and how far Muslim thinkers could go in emancipating themselves from the letter of the Koran and the more specific and politically sensitive utterances of the Tradition in their search for independent legal interpretation and the needed modernization. The Indian scholar Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) advocated cooperation with British colonial rule and decisively rejected the idea of violent jihad against the British, seeing no grounds for conflict as long as Muslims were permitted to exercise their religious duties. Khan was open to modern Western ideas of culture and education. In contrast the scholars of the Islamic High School founded in 1866 in Indian Deoband inveighed against everything Western, which in their eyes undermined Islam's claim to sovereignty.¹⁴ The tension

¹⁰ Conermann, "Muhammad 'Abduh", in: op. cit. pp. 17-18, speaks of Abduh's attempted synthesis between Western thought and fundamental Muslim ideas.

¹¹ On the equation of reason with Koranic revelation see Kenneth Cragg "Muhammad Abduh" in: John L. Esposito (ed.) *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*, New York: Oxford University Press, 2009, Vol. 1, pp. 8-9, who with reference to his best-known work *Risalat at-tauhid (The Theology of Unity)* cites him as saying "every sound speculation led to a belief in God as He is described in the Qur'an".

¹² On this type of interpretation see Charles Clarence Adams, *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, London: Oxford University Press, 1933, p. 138.

¹³ Kogelmann, "Islamismus im 19. und 20. Jahrhundert: Salafiya-Bewegung", sees here a decisive difference to the salafite inspired Muslim Brotherhood as a "political organisation" meeting the material, social and religious needs of the Muslim masses.

¹⁴ Gudrun Krämer, in: *Geschichte des Islam (History of Islam)*, Munich: Deutscher Taschenbuchverlag, 2011², p. 265, sees

between openness for modern developments and the wish to maintain the original Muslim identity is also evident in the biographies of individual salafite pioneers. Rashid Rida, for instance, despite his criticism of excessive severity in certain issues became toward the end of his life an outspoken proponent of the Saudi Wahhabites as custodians of pure and genuine Islam.¹⁵

The Genesis of the Muslim Brotherhood

In the 20th century the forces of retrospection prevailed with their aim to islamize modernity rather than to modernize Islam. Numerous Islamist groups in India, Bangladesh, Pakistan, Afghanistan and the Near and Middle East took their inspiration from key ideological thought patterns of both Salafiya and Wahhabiya movements. Many of these groups such as the Indian Tablighi Jamaat or the originally Palestinian Hizb ut-Tahrir are still extremely active, also in Europe.¹⁶

Kahn and the Deoband School as opposite poles of a “broad spectrum of approaches to reform”.

¹⁵ On this see Stephan Conermann, “Rashid Rida”, in: op. cit. pp. 276f.

¹⁶ Bernard Haykel in “Salafi Groups”, in: John L. Esposito (ed.), op. cit. Vol. 5, pp. 26-28, here p. 27, sees four common features despite the differences between individual groups, to wit: 1) return to the avowedly authentic teachings and practices of the first three generations of Muslims; 2) emphasis on unity with its various religious and political implications; 3) conviction that the Koran, the canonical compilation of Tradition and the consensus of the Prophet’s companions are the sole valid and authoritative sources; 4) the notion that these sources furnish a sufficient basis for the legal guidance of Muslims in all ages.

The most influential present-day Muslim mass movement is the Muslim Brotherhood, founded in Egypt in 1928 by the primary teacher Hasan al-Banna, with its worldwide network of social and charitable institutions and branches in over a hundred countries. The Muslim Brothers took up Wahhabite and especially Salafite concepts of reform and during British colonial rule in Egypt propagated Islam and the institution of the Sharia as the “solution” to all political, social and economic problems and not least as a bulwark against the growing Westernization of Muslim countries. They preached and taught Islam as a comprehensive system covering all areas of life and society. Reinhard Schulze reckons the Muslim Brotherhood among the so called *neo-salafiya* groups on account of their conceptual proximity to al-Afghani, Abduh and Rida.¹⁷

Jihad and the Role of Violence in the Strategy of (Re-)Islamization

The various Wahhabite and Salafite groups continue to differ on the issue of how quickly and by what means they should pursue the implementation of the Sharia, the re-Islamization of society and the conquest of the non-Muslim world. The mainstream of the Muslim Brotherhood inside and outside the Muslim world prefers a long-term strategy in which Muslims act at all levels to permeate society with Islam, through political involvement, social and charitable activities, strengthening Islamic

¹⁷ Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert* (History of the Muslim world in the 20th century), Munich: C.H. Beck, 2003², p. 126.

references in scientific institutions and propagation of Muslim values in the media, carefully weighing the pro's and con's of pronouncements, decisions and actions.¹⁸ While not excluded, violent jihad is as a rule presented apologetically as a "last resort" to "defend" Muslim countries, the prophet Muhammed's honor or the indisputable provisions of the Sharia. Other groups inspired by Wahhabite and Salafite ideology such as al-Qaida propagate militant jihad as the primary means of implementing Muslim world domination. Both currents justify their concepts by appeal to verses of the Koran and the example of Muhammad and the first Caliphs.¹⁹

¹⁸ One example is the popular Egyptian author and television preacher Yusuf al-Qaradawi, one of the most influential contemporary Muslim scholars and progenitor of the so-called Wasatiya current, who in an interview with the Egyptian television an-Nahar TV in January 2012 suggested a gradual introduction of the Sharia in Egypt while enlightening the people about Islam in the next five years so as not to scare them by an immediate introduction of the Sharia's corporal punishment such as amputation of the hand for theft. Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=bj7clSyTDAo> (19.09.2013).

¹⁹ Modern jihadists and classical scholars appeal to the principle of abrogation, by dint of which the later utterances of the Koran dating from Muhammed's time in Medina in which Muslims were called to take up arms against their heathen opponents in Mecca and to subjugate the so-called "people of the book" (Jews and Christians) annul the earlier and milder passages from his time in Mecca. Reuven Firestone, *The Origin of Holy War in Islam*, New York: Oxford University Press, 1999, esp. pp. 47-65, has a full discussion of the classical concept of abrogation and the gradual development of Islamic jihad.

The Phenomenon of Takfir: Muslims' Struggle for Genuine Islam

The fundamental readiness to make use of violence, whether as a primary means or as a last resort, to convince those who think or particularly act differently has led to tensions and bloody conflict not only between Muslims and non-Muslims but also between various confessions such as Sunnis and Shiites and between different currents of Sunni Islam. The Wahhabite and Salafite ambition to promulgate the Sharia as a timelessly valid and God-given law for the whole of society has created an atmosphere of deep suspicion and even bitter hatred against those who hold a divergent view of Islam and the Sharia. A notorious phenomenon among Islamists, especially Wahhabite and Salafite groups, is a strong tendency to *takfir*, by which other Muslims, especially leading politicians or intellectuals, who have a different understanding of Islam or forego the attempt to push through Muslim norms in politics or society, are declared to be infidels, excluded from the community and thus become legitimate targets of the armed struggle.²⁰

²⁰ David Cook, *Understanding Jihad*, Berkeley/London: University of California Press, 2005, p. 139, refers to radical Muslims' attempt "to 'unmask' supposed heretics or dissidents". Ultimately the accusation is made against any Muslim who is unwilling to fight for a Sharia-based society.

The Worldwide Influence of Wahabites and Salafites

Particularly in the second half of the 20th century many Salafite Islamists sought refuge in the Gulf States and regardless of differences between the two currents cooperated in building up Islamic educational institutions. The Saudi dominated Muslim World League was founded in Mecca in 1962 and in 1969, in the wake of the re-Islamization movement and as a reaction against Arab nations' shattering defeat at the hands of Israel in the 1967 Six-Day-War, the *Organization of Islamic Conference*, renamed *Organization of Islamic Cooperation* (OIC) in 2011 and currently grouping 57 nations.²¹ With their oil revenues Saudi-Arabia and other Gulf states spread their ideology worldwide by sponsoring mosques, Koran schools and Muslim study centers. As a result a more or less "moderate" form of Wahhabite-Salafite Islam dominates in many international Muslim boards and institutions but also in most Muslim umbrella organizations in the West.

While rejecting Western values Salafites fully exploit modern Western achievements, especially in the realms of science, technology and weaponry.

Human Rights Subject to the Sharia

The typical Salafite desire for a return to the original and victorious early Islam has found expression in the Mus-

lim human rights declarations drawn up in recent decades by Muslim states in the wake of the re-Islamization movement, where Islam appears in the guise of a message of liberation for a humanity trapped in materialism. The precondition of peace and justice in the world is the promulgation of the Sharia, including its numerous discriminatory prescriptions regarding women and non-Muslims. The implications became clear in 1990 when 45 OIC Foreign ministers published a further "Cairo Declaration of Human Rights in Islam"²². Whereas the United Nations' Universal Human Rights Declaration begins with human beings' inviolable dignity, the Cairo Declaration declares the "true faith" to be the "guarantee for enhancing such dignity". The right to life (Art. 2c) and bodily inviolability (Art. 2d) are guaranteed except where grounds prescribed by the Sharia abrogate these rights. Such exception clauses are decisive, since they open the door to the various forms of corporal punishment under classical Muslim law, such as stoning for adultery, amputation for theft or execution for apostates who fail to keep their doubts about Islam or their conversion to Christianity or another religion to themselves. Article 10 denotes Islam as the "religion of purity of character". The majority of Muslim scholars therefore see no rational justification for turning from this pure religion to a religion such as Christianity, which Muslims regard as merely provisional and as having been falsified and sullied in the course of history. The right to liberty of expres-

²¹ For details of its structure and various branches cf. Saad S. Khan's article "Organization of the Islamic Conference: Structure and Activities", in: John L. Esposito (ed.), op. cit. Vol. 4, pp. 269-275.

²² See <http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm> (19.09.2013).

sion is guaranteed only “in such manner as would not be contrary to the principles of the Shari’ah” (Article 22a).²³

Democracy, yes – but only as it Furthers Islam

The aforementioned proviso of accordance with the Sharia law provisions is decisive in the issue of Islam’s relationship to democracy. The distaste for Western democratic ideas tends to be strongest in organizations and associations under Salafite influence, who expound the Koran and the Tradition as timeless legal documents, consider the welfare of the Muslim world to lie in a thoroughgoing return to the Prophet’s example and in the long or short term aim at reuniting the religious and secular authority as personified in Muhammed’s role in Medina as Prophet, Legislator, Commander-in-chief and Judge. Islamist movements have traditionally always clearly opposed democracy. The influential Pakistani scholar Abu al-Ala Maududi went so far as to draw a comparison between Western democracy and Satan’s temptation of Adam and Eve. In effect, the West says in the name of democracy: “There is no need to obey God’s law, you can make your own laws by counting how many agree with your proposals.” Muslims should combat this “mortal danger” not only in their own countries but worldwide.²⁴

²³ For a detailed analysis of the Declaration as a whole see Hans Zirker “The Cairo Declaration of Muslim Human Rights”, in: Moslemische Revue 21 (76), Jan.-Mar. 2000, pp. 54-66.

²⁴ Carsten Polanz, Ist eine Annäherung des Islam und seiner Menschenrechtserklärungen an die Moderne möglich?, Lecture at a

In the contemporary discourse within Salafite circles a middle way (*wasatiyya*) prevails: democracy is not rejected out of hand but seen, like other modern achievements, as a technical means whose legitimacy depends on the extent to which it furthers or hinders the spread of Islam in society. For parties like the Muslim Brotherhood who have been able to obtain parliamentary majorities in Egypt, Tunisia and Libya, democracy and human rights remain subject to the Sharia proviso. They appeal to influential scholars such as the Egyptian television preacher Yusuf al-Qaradawi, who calls for an article in the constitutions of Muslim countries to the effect that “any legislation contradicting the incontestable provisions of Islam shall be null and void because Islam is the religion of the State and the source of legitimacy of all its institutions”²⁵. Fundamental principles of the rule of law such as *nulla poena sine lege* (“no law, no punishment”) become untenable in the light of the fact that the Sharia has never been codified and its exposition varies from case to case. The Sharia proviso excludes on principle the equal treatment of Muslims and non-Muslims or men and women and opens the door

workshop of the German branch of the *International Society for Human Rights*, 20 Jahre Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (20 Years Cairo Declaration of Human Rights) on Sept. 11, 2010, in Frankfurt am Main, at <http://www.igfm.de/themen/scharia-islamisches-recht-und-menschenrechte-islam-und-moderne> (05.09.2012).

²⁵ Ryan Mauro, The Muslim Brotherhood’s Cover-Up, under <http://frontpagemag.com/2011/ryan-mauro/the-muslim-brotherhoods-cover-up> (25.10.2013).

to repression of dissidents and opposition groups.²⁶

Salafites in Germany Call for Strict Separation from “Infidels”

The Salafite ideology in Germany, here frequently denoted Salafism, also appears in various guises. While the popular preacher Pierre Vogel and his partisans sport long beards and white Arabic robes to emphasize their seventh century ideal, other Salafites in dark suits agitate for step by step implementation of Islamic law. Salafites’ growing influence with the younger generation is, interestingly enough, due to the internet. Employing ultra-modern marketing methods on highly professional websites they canvass for the “only true religion” in the language of their target audience. They call for a more or less strict separation from “infidels” and “idolaters”, to whom they reckon Jews and Christians, whom they threaten with the punishments of hell as described in detail in the Koran. Even Muslims who do not practice their religion in the way prescribed by the group, or female Muslims who fail to observe the Salafite gender separation or clothing regulations, are also fre-

²⁶ On this see also Carsten Polanz, Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia. Die Scharia und ihre Konfliktpunkte mit den Menschenrechten, der Demokratie und dem Rechtsstaat (*Answers to important Sharia questions. The Sharia and points of conflict with human Rights, Democracy and the Rule of Law*), Special edition N° 11, Part 2, Bonn, Institut für Islamfragen, internet under http://www.islaminstitut.de/uploads/media/sonderdruck11_mH_teil1_a_01.pdf (19.09.2013), here esp. pp. 15-23.

quently branded infidels.²⁷ At the same time Salafites and other Islamists differ sharply among themselves as to the precise definition of red lines and the limits of tactical flexibility and thus often accuse one another of heresy and apostasy.

Via the internet – an invention of the West – in seminars in mosques and at booktables in marketplaces Salafites inveigh against the “infidel West” and propagate the return to seventh century values and laws of Muhammad and his contemporaries.

Conclusion

The history of Wahhabism and Salafism justifies the security services calling attention to the blurred line of demarcation between on the one hand apparently moderate groups willing to compromise and militant radical currents on the other.²⁸ The Hessian home minister explained in June 2011 that Salafism frequently acts as a catalyst for Islamist terrorism.²⁹ Since radical

²⁷ Cf. the self-portraits of various Salafite groups in “Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage” (School without Racism – School with Courage), in: *Jugendkulturen zwischen Islam und Islamismus (Themenheft)* (Youth Cultures in Tension between Islam and Islamism), Berlin 2008², pp. 11f.

²⁸ Cf. Bundesamt für Verfassungsschutz, „Salafistische Bestrebungen“ (Salafite Aspirations) under: <http://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/was-ist-islamismus/salafistische-bestrebungen> (18.09.2013) which speaks of the shifting line of demarcation between “political Salafism” and “jihad-Salafism” derived from an evaluation of radicalizing tendencies.

²⁹ Martin Lutz, „Minister warnt vor islamistischen Hasspredigern“ (Interview mit dem hessischen Innenminister Boris Rhein vom 21.06.2011) (Ministerial warning

and more moderate groups share the same basic ideology, whether they appeal to human rights and democracy or employ violence to achieve their ends depends largely on their analysis of the situation and their preferred tactics.

To understand the process of radicalization outlined in this and the following article one needs to be increasingly aware of the ideological context and the historical roots of Salafism and be willing to meet its challenge to society as a whole, not merely in the security framework but also on a personal, ethical and theological level.

against hate preachers: interview with the Hessian Home Minister) in: *Welt online*, internet under <http://www.welt.de/politik/deutschland/article13440468/Minister-warnt-vor-islamistischen-Hasspredigern.html> (19.09.2013). On this, note also Christine Schirmacher's article on conversion and radicalization processes in this issue.

Wege in die Radikalisierung bei Muslimen in Europa

Christine Schirmacher

Nicht alle Konvertiten, die sich in Europa dem Islam zuwenden, vertreten ein radikales Islamverständnis. Nicht wenige scheinen sich dem Islam auch nur temporär zuzuwenden; die Zahl der Konvertiten ist statistisch allerdings nirgends erfasst.¹ Konnten noch für die 90er Jahre die Mehrzahl der Übertritte als Heiratskonversionen betrachtet werden,² gilt das heute nicht mehr. Auch aus christlichen Familien, Kirchen und Gemeinden³ werden Menschen Muslime.

Dass es überhaupt Übertritte zum Islam gibt, irritiert nachhaltig, weil eine religiöse Neuorientierung – etwa bei Kirchenwiedereintritten – gesellschaft-

lich meist weniger spektakulär abläuft als ein per Videokamera dokumentierter und ins Internet eingestellter Übertritt, also eine öffentlichkeitswirksam vollzogene Konversion mit u. U. dramatischer Lebenswende, die im europäischen Kontext ungewohnt ist. Zudem irritiert offensichtlich die Tatsache, dass in einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft aufgewachsene Jugendliche nun gerade den Islam wählen, der mit seinem umfangreichen Regelwerk für den Alltag, seinen eindeutig definierten Geschlechterrollen, seinem Alkoholverbot und seiner strikten Sexualmoral auf den ersten Blick als unattraktiv erscheinen könnte. Häufig hat ein Übertritt außerdem eine negative Reaktion von Eltern und Freunden zur Folge.⁴

Warum ist dann der Islam als Religion eigener Wahl attraktiv? Bisher liegen noch zu wenige Studien vor, um eindeutige Schlussfolgerungen ziehen zu können. Liegt ein Grund in dem Wunsch nach eindeutigen Richtlinien in einer Zeit großer Beliebigkeit, in der sich sogar manche hochrangige Kir-

¹ Die Studie *Muslimisches Leben in Deutschland*, hg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Nürnberg: 2009, S. 58, nennt eine – allerdings sehr vage – Gesamtzahl von 13.000 bis 100.000 Konvertiten für Deutschland.

² So schätzt Monika Wohlrab-Sahr 1996 aufgrund von Feldstudien in Deutschland und den USA die Zahl der Konvertiten bis 1996 aufgrund von Eheschließung bei Frauen auf 2/3 der Gesamtzahl: Konversion zum Islam in Deutschland und den USA – eine funktionale Perspektive. In: Hubert Knoblauch; Volkhard Krech; Monika Wohlrab-Sahr (Hg.) *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Universitätsverlag Konstanz: Konstanz, 1998, S. 125-146, hier S. 129.

³ Vgl. die biographische Erzählung einer Konvertitin aus evangelischem Elternhaus: Johanna al-Sain; Ernst Schrupp. *Ich kämpfte für Allah. Eine Frau auf der Suche nach Wahrheit*. R. Brockhaus: Wuppertal, 2000.

⁴ In einer britischen Feldstudie wurde lediglich eine Zahl von 10% Konvertiten erhoben, die eine positive bzw. unterstützende Reaktion ihrer Umwelt erlebt hatten. Die ablehnenden Reaktionen gliederten sich auf in dauerhaft und vorübergehend ablehnende Reaktionen: Kate Zebiri. *British Muslim Converts. Choosing Alternative Lives*. One World: Oxford, 2008, S. 71ff.

chenvertreter hinsichtlich des Wahrheitsanspruchs der biblischen Botschaft nicht mehr immer ganz sicher zu sein scheinen? Die Suche nach Orientierung inmitten eines enormen Pluralismus, in dem alle Lebensformen und Welterklärungsmodelle gleichermaßen richtig zu sein scheinen, so dass es Kategorien wie „wahr“ und „falsch“ oder „gut“ und „böse“ und auch eindeutige Verhaltens- und Rollenmuster kaum noch zu geben scheint? So *„entsteht der Wunsch nach der Herstellung einer Ordnung für das persönliche Leben, in der sich oft in mehr oder weniger expliziter Form ein Protest gegen die Unordnung der Welt ausdrückt“*⁵.

Andere Vermutungen zielen mehr in eine theologische Richtung: die leichtere Akzeptanz eines ‚einfachen‘ Monotheismus im Islam anstelle einer schwer eingängigen trinitarischen Gottesvorstellung wird ebenso angeführt wie die eindeutigen Handlungsanweisungen des Erlaubten und Verbotenen in einer Religion, die nicht vorrangig eine intensive Gewissensprüfung und innerliche Übereinstimmung mit den gegebenen Werten erfordert, sondern zunächst vor allem das Befolgen sichtbar vollzogener Riten.

Dass ein Bekenntnis gerade zur besonders strengen salafitischen Ausrichtung des Islam auch Ausdruck von jugendlichem Protest sein kann, ist von Jugendlichen selbst als Erklärungsmodell herangezogen worden. Konversion als ein Moment der Abgrenzung – und das um so mehr, wenn ein neuer Name, neue Speisevorschriften und eine neue Kleiderordnung gewählt werden: *„Mit*

⁵ Danièle Hervieu-Léger. *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*. Würzburg: Ergon, 2004, S. 96.

*schwarzer Lederjacke und Irokesenschnitt kann man heute keinen Lehrender mehr schocken, wenn man allerdings sagt, man sei radikaler Muslim und wolle gerne eine Frau mit Gesichtsschleier heiraten, kann man sich der Reaktionen sicher sein. So mancher, der vor zwanzig Jahren im schwarzen Block marschiert wäre, betet jetzt in der Islam AG“*⁶.

Darüber hinaus wurden im Rahmen einer britischen Feldstudie die Suche nach dem Sinn des Daseins, soziale und politische Fragen, Unterschiede wie Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum, die Neugier auf andere Religionen, die allumfassende Regelung aller Lebensbereiche durch den Islam sowie die Erfahrung einer engen Gemeinschaft⁷ genannt.⁸

Weniger scheint die häufig geäußerte Vermutung einer persönlichen Krise empirischen Studien stand zu halten.⁹

⁶ Islamische Jugendtrends in Deutschland: Zwischen Integration und Provokation. In: Themenheft: Jugendkulturen zwischen Islam und Islamismus, hg. von der Bundeskoordination Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage, Berlin 2008, S. 8

⁷ Manche Konvertiten berichteten allerdings, dass sie in der neuen muslimischen Gemeinschaft immer am Rand gestanden hätten, nie jedoch Verantwortung übernehmen und Einfluss ausüben konnten. Einigen Konvertiten begegneten weniger praktizierende Muslime mit Ablehnung. Zebiri. *Converts*. a.a.O., S. 62-67

⁸ So Zebiri. *Ebd.*, S. 55+57.

⁹ Ablehnend etwa die Stellungnahme der – selbst zum Islam konvertierten – Religionswissenschaftlerin Anne Sofie Roald. *New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts*. E. J. Brill: Leiden, 2004, S. 94; von Krisenerfahrungen als möglichem Beweggrund für eine Konversion geht dagegen Monika Wohlrab-Sahr aus: *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt: Campus, 1999, S. 357+360.

Eher scheint sich die Krise als Folge der Konversion und des Unverständnisses der Umwelt zu ergeben als Voraussetzung für die Bekehrung zum Islam zu sein.

Wenden sich formal dem Islam zugehörige Muslime einer intensiveren Praxis oder einem ganz neuen Verständnis des Islam zu, so geschieht dies bei Migranten der zweiten oder dritten Generation meist auf der Suche nach der eigenen Identität, die für viele junge Muslime Europas nicht eindeutig geklärt scheint. Sind sie Deutsche? Türken? Deutsch-Türken? Der Islam als Wurzel, Identifikationsmoment und Standortbestimmung ist aus ihrer Sicht häufigster Grund ihrer Zurückweisung durch die deutsche Gesellschaft und die – in ihren Augen – einseitig negative mediale Berichterstattung über den Islam: *„Der Islam ist ihre Lösung. Sie sehen sich als integrationswillig, dennoch haben viele das Gefühl, dass die deutsche Gesellschaft sie nicht haben will.“*¹⁰

Sind religiöse Muslime in Europa also aufgrund ihrer intensiven Glaubensbindung eine Gefahr für Aufklärung und Moderne? Sind sie aufgrund einer meist als vormodern aufgefaßten Religionspraxis anfällig für politische Radikalisierungen? Im Jahr 2007 äußerte der frühere Innenminister Wolfgang Schäuble, er sei *besorgt über die wachsende Zahl von Bürgern, die zum Islam konvertieren. Dies habe ‚durchaus etwas Bedrohliches‘ ... Gewiss sei nicht jeder Konvertit ein potenzieller Terrorist, so Schäuble. Aber es wachse*

¹⁰ Julia Gerlach. Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland. Lizenzausgabe Bundeszentrale für politische Bildung: Bonn, 2006, S. 96.

*‚bei uns das Phänomen des ‚home-grown terrorism.‘*¹¹

Wie kommt es dazu, dass Menschen sich nicht nur dem Islam zuwenden, sondern sich ein radikalisiertes, politisiertes Verständnis des Islam zu eigen machen? Eine spirituelle Suche allein ist als Erklärungsmuster nicht hinreichend, sie könnte auch in einem mystischen Sufi-Zirkel enden. Dabei ist angesichts eines Vergleichs der Biographien bisher bekannter Jihadisten offensichtlich, dass es den einen, in allen Biographien durchgängig erkennbaren Beweggrund für die Radikalisierung von Muslimen nicht gibt. Es sind vielmehr eine Vielzahl von Gründen, die jedoch bei aller Abweichung im Detail durchaus eine gemeinsame Richtung erkennbar werden lassen.

Ursachen für die Hinwendung zum Jihadismus

Zunächst scheint die Vermutung nahezuliegen, dass derjenige, der sich einer jihadistischen Gruppierung anschließt, dies tut, weil er den Koran ‚wörtlich‘ auslegt oder besonders ‚strenggläubig‘ ist. Alle für Europa vorliegenden Studien über Radikalisierungsprozesse in muslimischen Milieus widersprechen jedoch dieser Annahme. Der typische Adept einer jihadistischen Gruppierung hat gerade keine besonders religiöse Vergangenheit und kein gesteigertes Interesse an Theologie, ja, im weltweiten Rahmen betrachtet, haben so gut wie alle führenden Jihadisten eine unzureichende oder gar keine theologi-

¹¹ Deutsche Islam-Konvertiten. Islam als Alternative? (<http://de.qantara.de/inhalt/deutsche-islam-konvertiten-islam-als-alternative>) (17.09.2013).

sche Ausbildung genossen.¹² „Weil sie Ingenieure und nicht Islamgelehrte sind, wissen sie über die 1.400 Jahre der Koranauslegung nicht sehr viel“.¹³ Gerade das geringe theologische Wissen macht anfällig für Radikalisierungen, nicht eine zu intensive Beschäftigung mit der islamischen Theologie und den verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten des Korans. Ohne eine entsprechende Unterweisung, dass der Jihad Muhammads gegen seine Feinde im 7. Jahrhundert n. Chr. heute im Terrorkampf gegen den Westen umgesetzt werden muss, bleiben auch die ‚Schwertverse‘ des Korans zunächst Berichte historischer Vorkommnisse. Nicht umsonst setzen staatliche Umerziehungsprogramme für ehemalige Jihadisten in Saudi-Arabien, Irak oder Jemen auch auf eine gründliche theologische Unterweisung, die die Kämpfer eine unpolitische Deutung der Jihadverse des Korans lehren¹⁴ und nicht auf eine möglichst gründliche Abwendung der ehemaligen Jihadisten von der Religion.

¹² So u.a. eine Studie der britischen Regierung: Pursue, Prevent, Protect, Prepare. Countering the terrorist threat: The UK Government's strategy, S. 42 (<http://www.fco.gov.uk/resources/en/pdf/3849543/pppp-strategy.pdf>) (21.12.2009).

¹³ „Since they are engineers and not Islamic scholars, they do not know much about 1,400 years of Quranic commentaries.“ Marc Sageman. *Leaderless Jihad. Terror Networks in the twenty-first Century.* University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 2008, S. 59.

¹⁴ S. z.B. den Bericht von Alexander Ritzmann. *Wie man Terroristen mit Terroristen bekämpft.* Die Welt, 23.4.2008 (http://www.welt.de/politik/article1929216/Wie_man_Terrorismus_mit_Terroristen_bekaempft.html) (17.09.2013).

Obwohl der Verdacht auf den ersten Blick naheliegen könnte, sind Jihadisten keine Psychopathen, die eine Gehirnwäsche durchlaufen haben und nun als fremdgesteuerte Roboter willenlos Befehlen gehorchen. Sie leiden in der Regel an keinerlei erkennbaren mentalen Irritationen.¹⁵ Zumindest die Anführer der Bewegungen sind in aller Regel weder verarmt noch ungebildet, sondern entstammen der aufstrebenden Mittelschicht mit guten Aussichten auf dauerhaften beruflichen und gesellschaftlichen Erfolg.¹⁶

Zwar gibt es durchaus auch Moscheen, die als Brutstätten radikaler Lehren in Deutschland und darüber hinaus bekannt sind. Die bevorzugten und häufigsten Orte der Radikalisierung sind die Moscheen jedoch nicht – erst recht nicht die großen, repräsentativen Moscheebauten der DITIB etwa und auch nicht die Moscheen mit besonders hohen Minaretten – sondern vielmehr informelle Orte der Zusammenkunft abseits der Moscheen wie Buchläden, Telefonshops, Schulen, Universitäten und heute immer stärker auch die Gefängnisse.¹⁷

¹⁵ So übereinstimmend alle verfügbaren Studien zur Radikalisierung von Jihadisten. Eine ausführlichere Begründung s. z.B. bei: Profiling Islamic Suicide Terrorists. A Research for the Danish Ministry of Justice, submitted 27 November 2003, S. 18-19 (http://www.justitsministeriet.dk/sites/default/files/media/Arbejdsomraader/Forskning/Forskningspuljen/2011/2003/Profiling_af_islamiske_selvmordsterrorister.pdf) (17.09.2013).

¹⁶ So auch Sageman. *Jihad. a. a. O.*, S. 48

¹⁷ Frankreichs Innenministerium beschäftigte sich bereits 2008 auf einer europäischen Expertenkonferenz mit der Problematik, dass Gefängnisse – und das gilt nicht nur für Frankreich – heute bevorzugte Orte der Radikalisierung von Muslimen

Auch das Internet spielt mit seinen weltweit zugänglichen Aufrufen zur Teilnahme am Jihad, seinen Anleitungen zum Bombenbau und glorifizierenden Märtyrerbekennnissen eine wichtige Rolle bei den sich immer schneller vollziehenden Radikalisierungen. In den weitaus meisten Fällen jihadistischer Anschläge sind jedoch über die Nutzung des Internets hinaus Kontakte zu einer Gruppe und/oder einer spirituellen Führer- bzw. operativen Leiterfigur nachweisbar.¹⁸ Die Entschlossenheit, letztendlich zur Tat zu schreiten, entsteht offensichtlich vorwiegend durch die notwendige Gruppendynamik in einem Forum und eben nicht unabhängig davon.¹⁹ Das Internet schafft über Chaträume und Diskussionsforen diese notwendige Kommunikationsplattform, die Jihadisten weltweit miteinander verbindet.

Die Dynamik der Radikalisierung

Zahlreiche Studien, die in Europa sowie auch in Übersee anhand aller verfügbaren Daten über geplante wie

geworden sind. Zu diesem Ergebnis kam auch eine Studie der Quilliam-Foundation für britische Gefängnisse: „Universitäten des Terrors“; Studie über Muslime in britischen Gefängnissen, FAZ, 17.11.2009, S. 6.

¹⁸ Zu diesem Ergebnis kommt auch die europaweit angelegte Studie des in London ansässigen „Change Institute“ der Europäischen Kommission aus dem Jahr 2008: „Studies into violent radicalisation“; Lot 2. The beliefs, ideologies and narratives“, S. 4 (http://ec.europa.eu/home-affairs/doc_centre/terrorism/docs/ec_radicalisation_study_on_ideology_and_narrative_en.pdf) (17.09.2013).

¹⁹ So auch Oliver Roy. Al-Qaeda: A True Global Movement. in: Rik Coolsaet. Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe. Ashgate: Aldershot, 2008, S. 109-114, hier S. 112.

zur Durchführung gebrachte jihadistische Anschläge Aufschluss geben, kommen in ihren Analysen zu Radikalisierungsprozessen zu vergleichbaren Ergebnissen. Eine dieser Studien des New York Police Departments mit dem Titel „Radicalization in the West: The Homegrown Threat“²⁰ fasst, basierend auf Datenmaterial bis zum Jahr 2007, die einzelnen Schritte der Radikalisierung folgendermaßen zusammen:

1. Die Vorstufe

Die erste Stufe der Pre-Radikalisierung erreicht den eher nicht-religiösen, unauffälligen Aspiranten, der offen für Neues ist. Der typische Vertreter hat eher keine intensive kriminelle Karriere hinter sich, ist gebildet, männlich, meist verheiratet und häufig sogar Vater von Kindern. Konvertiten, die sich gesellschaftlich ausgegrenzt fühlen und eine intensive neue Zugehörigkeit suchen, gelten ebenfalls als gefährdet: etwa 25% aller Jihadisten sind Konvertiten.²¹ Je isolierter und rigider strukturierter der Aspirant, je gefährdeter ist er für die jihadistische Weltsicht. Er betrachtet sich in einer Gesellschaft, die ihm keinen Platz einräumt, subjektiv als Verachteter und grenzt sich nun seinerseits durch Rückzug und Zugehörigkeit zu einer jihadistischen Gruppe von der Gesellschaft ab. In seiner Autobiographie beschreibt ein Migrant aus dem indisch-pakistanischen Raum in Großbritannien seine prä-radikale Phase typischerweise mit den Worten: „*Ich*

²⁰ http://www.nyc.gov/html/nypd/download/s/pdf/public_information/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf (17.09.2013).

²¹ Diese Zahl nennt Roy. Al-Qaeda. a.a.O., S. 111.

war 16 Jahre alt und hatte keinen einzigen weißen Freund. Meine Welt bestand komplett aus Asiaten, die alle Muslime waren. Das war mein Großbritannien.“²²

Zwei Personenkreise sind in Europa hinsichtlich einer möglichen Radikalisierung in einer jihadistischen Gruppierung gefährdet:

a) Der Student unter 35 Jahre, der für sein Studium erst im Erwachsenenalter nach Europa zugewandert ist. Er hat nach relativ kurzem Aufenthalt in Europa radikales Gedankengut aufgenommen oder ist bereits damit nach Europa gekommen. Er ist dort seinem gewohnten, auf kollektive Gemeinschaft ausgelegten Umfeld entzogen und häufig stark vereinsamt. Er ist Außenseiter und kommt mit den Freiheiten und Möglichkeiten, aber auch mit der Anonymität und fehlenden Solidarität in seinem neuen Umfeld nicht zurecht. Ein Beispiel dafür ist der ägyptische Kulturwissenschaftler Hamed Abdul-Samad, der die Phase seiner eigenen Orientierungslosigkeit als Student in Deutschland in seiner autobiographischen Erzählung „Mein Abschied vom Himmel“ eindrücklich schildert.²³ Für ihn wäre seine Heimatlosigkeit und sein Empfinden, in der deutschen Gesellschaft ein unerwünschter Fremdkörper zu sein, beinahe Baustein seiner eige-

²² „I was sixteen years old and I had no white friends. My world was entirely Asian, fully Muslim. This was my Britain.“ Ed Husain. *The Islamist. Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left.* Penguin Books: London, 2007, S. 35.

²³ Hamed Abdel-Samad. *Mein Abschied vom Himmel. Aus dem Leben eines Muslims in Deutschland.* Köln: Fackelträger, 2009.

nen Radikalisierung geworden: „Junge Muslime fühlen sich zu militanten Gruppen hingezogen, weil sie ihnen Anerkennung und Nestwärme bieten und das Gefühl geben, Teil eines Projektes zu sein. Dagegen wird ihnen sowohl von der deutschen Gesellschaft als auch von den traditionellen islamischen Organisationen das Gefühl vermittelt, ein Problem zu sein.“²⁴ Abdul-Samad plädiert daher für eine Kultur des Vertrauens und des Brückenbauens zu den Menschen, denn: „Es reicht nicht, Extremisten zu verstoßen, denn dann würden sie untertauchen und sich erst recht radikalisieren.“²⁵

b) Die zweite gefährdete Gruppe für den Schritt in die Radikalität sind Söhne – heute auch bereits häufiger Töchter – aus einer Mittelklassefamilie der zweiten oder dritten Migrantengeneration, die in Europa aufgewachsen sind,²⁶ aber doch das deutliche Empfinden haben, dass sie niemals als Einheimische akzeptiert werden. Sie genießen oft wenig Teilhabe an gesellschaftlichem Fortkommen und sehen sich als Verlierer der Moderne.

Mehrere Studien aus den USA weisen darauf hin, dass die tiefe kulturelle, gesellschaftliche und wirtschaftliche Kluft zwischen Migranten der zweiten

²⁴ „Verfluchte Freiheit“. Ein Gespräch mit dem Kulturwissenschaftler Hamed Abdel-Samad. In: ufuq Nr. 15/Dezember 2009, S. 7 (<http://ufuq.de/newsblog/607-verfluchte-freiheit-ein-gespraech-mit-hamed-abdel-samad>) (17.09.2013).

²⁵ Ebd.

²⁶ Die Einteilung in diese beiden Gruppierungen belegt ausführlich der Direktor des Immigration and National Security Programms am Nixon Center, Robert S. Leiken. *Europe's Angry Muslims.* In: *Foreign Affairs.* 84/2005, S. 120-135, hier S. 126/127.

und dritten Generation und der Mehrheitsbevölkerung zu einer intensiven Frustration und dem Gefühl des Ausgegrenztseins führt. Ein starkes Gefühl von Isolation und verweigerter Akzeptanz und das Empfinden, niemals dazu zu gehören, scheint für dieses Klientel ein wesentlicher Faktor auf dem Weg in die Radikalität zu sein, so wie ein Jugendlicher aus Hamburg es ausdrückte: *„Ich bin hier geboren, habe die deutsche Staatsbürgerschaft, habe hier Abitur gemacht und studiere jetzt. Ich bin Mitglied einer Partei und spende regelmäßig Blut – was soll ich denn noch tun, damit ich als Deutscher akzeptiert werde?“*²⁷ Oder ein anderer:

*„Ich bin hier nach Deutschland, und hab deutsche Sprache gelernt (sic), sprech sie auch besser als meine eigene ... und fühl mich eigentlich als Deutscher. Nur, wie gesagt, man gibt den andern das Gefühl, dass du keiner bist. Also ich dachte immer ich wär Deutscher, aber man hat mir... klargemacht, du bist kein Deutscher, du bist ein Ausländer. Ob das bei Behörden oder Schulen oder wie auch immer. Und da wirklich merkt man dann, ich gehör nicht dazu. Oder ich soll nicht dazugehören.“*²⁸

Auf der Suche nach dieser verweigerter Zugehörigkeit ist der ‚inländische Außenseiter‘ ganz besonders offen für Angebote der Freundschaft und der Akzeptanz. Diese Freundschaft und

Akzeptanz in einer jihadistischen Gruppierung sind um so intensiver, als sich die übrigen Mitglieder in einer ähnlichen Lage befinden. Anzukommen, angenommen zu werden, Gleichgesinnte zu finden und damit ein Stück der gewohnten engen muslimischen Familienkultur wieder herzustellen, macht den Aspiranten offen dafür, auch die Weltsicht dieser Gruppe zu übernehmen.

Durchlaufen diese jungen Leute einen Prozess der Radikalisierung, werden sie als ‚home-grown terrorists‘ bezeichnet. Sie werden nicht von der Religion an sich oder von dem Leiden ihrer Brüder in Palästina angetrieben, nicht von Rache oder Verzweiflung. Sie sind auf der Suche nach einer Identität, nach einem Platz in der Gesellschaft und einem Sinn in ihrem Leben, und das um so mehr, als dass auch ihre traditionelle muslimische Gemeinschaft durch die häufige Verteilung der Familie über mehrere Kontinente durch die Migration zerrissen ist.²⁹ Migration an sich scheint für manche junge Muslime ein wesentliches Moment für die Anfälligkeit für jihadistische Bewegungen zu sein. In manchen jihadistischen Gruppierungen sind 80 bis 85% der Mitglieder entweder selbst Migranten oder aber Nachkommen von Migranten bzw. leben in der Diaspora, jedenfalls nicht in ihrem Herkunftsland – eine erschreckend hohe Zahl.³⁰

²⁷ Gerlach. Pop. a.a.O., S. 218.

²⁸ So ein Interviewpartner der Studie von Katrin Brettfeld; Peter Wetzels. Muslime in Deutschland. Eine Studie des Bundesinnenministeriums zu Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Hamburg: 2007, S. 450.

²⁹ Auf diesen Aspekt der familiären Entwurzelung weist besonders die Studie des dänischen Justizministeriums hin, die die Profile von 247 an 193 Angriffen (1982-2003) beteiligten Tätern, allerdings nicht ausschließlich für Europa, erstellte: Suicide Terrorists. a.a.O., S. 15.

³⁰ Sageman. Jihad. a.a.O., S. 65.

Wer das Leben in der Diaspora so stark als Niederlage interpretiert, als Demütigung, Diskriminierung und fortwährende Frustration, mag seinen Sinn schließlich darin finden, gegen diese Gesellschaft zu kämpfen. Chancenlosigkeit produziert weiteren Rückzug und Rückzug weitere Chancenlosigkeit – ein Teufelskreis. Wenn ein persönliches Vorbild oder Freunde den einsamen Entwurzelten davon überzeugen, dass es in dieser ungerechten, gottlosen Gesellschaft jedermanns persönliche Pflicht sei, den Jihad für die Umformung in eine gerechte Gesellschaft zu kämpfen, dann wird die erlebte Diskriminierung einerseits wie im Brennglas zusätzlich vergrößert, aber gleichzeitig auch eine Möglichkeit zur Veränderung der deprimierenden Umstände in Aussicht gestellt. Ein übriges bewirken Medienberichte mit als einseitig empfundenen Darstellungen des Islam als Motor des Terrorismus, womit der Kampf als gerechtfertigte Verteidigung erscheint.³¹

2. Identifikation mit radikalen Zielen

Beim Eintritt in die „*gegenkulturelle Gruppierung*“ liegt „*die Betonung ... auf der emotionalen Partizipation*“³², auf der Zuweisung einer Aufgabe unter Brüdern und Schwestern, einer neuen Zugehörigkeit, einer

³¹ So ein Ergebnis der Studie des MI 5: Behavioural Science Unit Operational Briefing Note: Understanding radicalisation and violent extremism in the UK gemäß der Zusammenfassung unter <http://www.guardian.co.uk/uk/2008/aug/20/uksecurity.terrorism> (17.09.2013).

³² „counter-cultural groups ... The emphasis is on emotional participation.“ Karsten Hundeide. *Becoming a committed Insider*. In: *Culture & Psychology* 9/2003, S. 107-129, hier S. 122.

Wiedererlangung von Respekt und Würde, nicht auf der akademischen oder theologischen Diskussion eines Lehrgebäudes oder dem abgewogenen Vergleich unterschiedlicher Auslegungen des Islam.

Sehr häufig gerät der Aspirant in eine Gruppe, zu dessen Mitgliedern er schon zuvor verwandtschaftliche oder freundschaftliche Beziehungen besaß. Zum Teil sind es langjährige Verbindungen, die sich als so stark erweisen, dass sie in der Umwelt von Ablehnung und Unsicherheit festen Halt bieten. Dies gilt insbesondere in Zeiten der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen oder persönlichen Krise, die sich durch einen Arbeitsplatzverlust, den Tod eines Angehörigen oder eine Diskriminierungserfahrung ergeben kann. In manchen Fällen eröffnet sich dem Kandidaten in diesem Kreis sogar die Möglichkeit einer Eheschließung.

Hat sich der Aspirant der Gruppe angeschlossen und dort verlässliche und feste Freundschaften aufgebaut, identifiziert er sich mehr und mehr mit der radikalen Ideologie, die in dieser Gruppe von ihrem charismatischen Leiter gelehrt wird. Alte Lebensgewohnheiten, Kontakte oder sogar die Verbindung zur eigenen Familie werden nun möglicherweise aufgegeben, der Kleidungsstil islamisiert und das ganze Leben auf Kompatibilität mit dem Leben in der frühislamischen Gesellschaft überprüft werden.

3. Indoktrination und Akzeptanz radikaler Antworten

In der Phase der Indoktrination werden die radikalen Auffassungen der jihadistischen Gruppe vollständig akzeptiert. Auch die Anwendung von Gewalt gegen den Westen oder die

Ungläubigen' werden jetzt offen diskutiert und von allen Mitgliedern als zur Verteidigung notwendig akzeptiert. Der Jihad wird zur individuellen Pflicht erklärt, den alle Muslime kämpfen müssen, um den wahren Glauben und ein Leben nach den Geboten der Scharia aufzurichten. Die Veränderung der konkreten Lebensumstände der Mitglieder werden in Aussicht gestellt, das baldige Anbrechen einer Heilszeit durch eine notwendige Tat beschworen.

In dieser Phase treffen sich die Mitglieder der Gruppe meist nicht mehr in der Moschee, sondern außerhalb, z.B. in einer Privatwohnung, da andere Muslime im Licht der eigenen radikalen Beurteilung letztlich in die Nähe von Ungläubigen rücken. Das Internet vermittelt zusätzliche Informationen über die Möglichkeiten, selbst einen Anschlag durchzuführen, ebenso Märtyrervideos derjenigen, die ihr Attentat bereits erfolgreich ausgeführt haben. Das Internet dient nun als Beschleuniger der Radikalisierung; seine Botschaften treffen jedoch auf bereits radikalisierte Mitglieder einer konspirativen Gruppe.

4. Die Ausführung des Anschlags

Wenn die vierte Phase anbricht, haben die einzelnen Mitglieder ihre Beteiligung am Jihad akzeptiert. Er gilt ihnen nicht mehr als Angriffskrieg, sondern nur noch als Verteidigung, auch wenn dabei Unbeteiligte umkommen. Das Ziel ist die Aufrichtung der ‚gerechten‘ Gesellschaft, die in direktem Gegensatz zur gegenwärtig erlebten Gesellschaft steht. Die Welt ‚dort draußen‘ mit ihren teuflischen Kräften wird abgelehnt, es entsteht das Gefühl, dass die eigene Gruppe unter akuter Bedrohung lebt. Die utopische Weltordnung

von morgen scheint in greifbarer Nähe gerückt, die kleine Avantgarde in der Lage, durch einen Kampf gegen die Mächte des Bösen die bessere Zukunft herbeizuführen.³³

Die letzte Phase bis zur konkreten Planung und Ausführung eines Attentats kann sehr kurz sein. Auch in dieser Phase spielen Videos über den Jihad, Blogs und Foren noch eine wichtige Rolle. Der Anschlag wird konkret geplant, die Rollen unter den Mitgliedern der Gruppe verteilt. Häufig wird ein Testament verfasst oder ein Abschiedsvideo gedreht. Ist das einmal geschehen, ist der „point of no return“ erreicht. Die Gruppendynamik spielt eine wichtige Rolle, so dass zu diesem Zeitpunkt keine Person mehr die Gruppe verlässt. Ob ein Anschlag zur Ausführung kommt, scheint ganz wesentlich an der Entschlossenheit ihres geistigen Mentors zu liegen.

Der Prozess der Radikalisierung kann unbemerkt und leise vor sich gehen. Eindeutige Anzeichen gibt es nicht. Rückzug von der Gesellschaft, ein islamischer Kleidungsstil, eine intensive Nachahmung des Lebens Muhammad oder ein Abbrechen des Kontaktes zur Familie können ernsthafte Warnzeichen sein, sind aber einzeln keine eindeutigen Indikatoren für einen Eintritt in eine jihadistische Gruppierung.

Radikale Gruppen bieten klare Regeln und einfache Feindbilder, eine Elite-Identität, den Einsatz für eine vermeintlich gerechte Sache, einen Platz innerhalb der Gesellschaft im

³³ So für die Niederlande zusammenfassend Rudolph Peters. Dutch Extremist Islamism: Van Gogh's Murderer and His Ideas. In: Coolsaet. Terrorism. a.a.O., S. 126.

Diesseits, Bewunderung durch die muslimische Gemeinschaft, die Wiederherstellung der verloren geglaubten Ehre, die Gemeinschaft Gleichgesinnter und die Wiederherstellung der ‚natürlichen‘ Ordnung, in der der ‚wahre‘ Islam und die Ordnung der Scharia siegen werden. Die radikalisierte Gruppierung wird zum ‚sichtbaren Jenseits‘, zur besseren Welt der Gläubigen mit dem Ziel, die ‚reine‘ islamische Gesellschaft nach dem Vorbild Muhammads zu erschaffen. Sie bietet dem Entwurzelten ein Zuhause, wahre Freundschaften und eine neue Familie. Das ist ihre Hauptattraktivität.

Fazit

Der Jihadismus – eine echte Bedrohung für den Frieden und die Sicherheit Europas. Der Kampf gegen diese Bedrohung wird nicht allein zu gewinnen sein durch die Verfolgung von Terroristen, bessere Sicherheitssysteme und eine stärkere Überwachung von Verdächtigen, obwohl dies selbstverständlich wichtige Maßnahmen zum Schutz der Allgemeinheit sind. Der Kampf gegen den Terror wird wohl nur durch eine Austrocknung des fruchtbaren Humusbodens zu gewinnen sein, auf den derzeit die jihadistische Lehre bei einem Teil der Migrantengemeinschaft fällt.

Gegenüber der westlichen Welt hat sich unter Migranten das Gefühl einer dauerhaften Fremdheit, in islamisch geprägten Kulturen große Wut angestaut. Der „Kreuzzug“ gegen die „Achse des Bösen“ bei gleichzeitig öffentlich aufgedeckten doppelmoralischen Standards für die Supermacht der Besatzer des Irak (Stichwort: Guantanamo Bay, Abu Ghraib, Entziehung vor Schiedssprüchen durch den Internationalen Gerichtshof) wird als Feldzug zur

Vernichtung des Islam gedeutet. Die Folge ist nicht nur ein Gefühl der Demütigung, sondern daraus resultierende Feindseligkeit sowie innere Emigration in den europäischen Aufnahmegesellschaften.

Deutschland leidet noch immer an den Spätfolgen der jahrzehntelang politisch gehegten und in der Bevölkerung bereitwillig geglaubten Illusion vom vorübergehenden Aufenthalt der Gastarbeiter sowie daran, Integration und Sprachförderung nicht früh und entschlossen genug betrieben zu haben, um den Entwurzelten dauerhaft Heimat bieten zu können. Eine Konsequenz aus der Erkenntnisverweigerung des dauerhaften Zusammenlebens war die Gleichgültigkeit gegenüber politischen Netzwerken, die sich dieses Vakuum zu nutze machten, um die Zugewanderten auf ihre politisch-islamistische Agenda einzuschwören, die u.a. Seklusion von der westlichen Gesellschaft hieß. Diese Agenda trifft deshalb auf soviel Sympathie bei den Zugewanderten, weil deren Abschottungs- und Rückzugsparolen sowie Verurteilung der westlichen Gesellschaft mit Erfahrungen vieler Migranten in Deckung zu bringen sind,³⁴ wie Ed Husain für Großbritannien der 80er Jahre konstatiert:

*„Abgesondert von Großbritannien, isoliert von der östlichen Kultur unserer Eltern, gab uns der Islamismus einen Sinn und einen Platz im Leben.“*³⁵

³⁴ So auch Quintan Wiktorowicz: *Al-Muhajiroun and Radical Islam*, S. 5 (<http://insct.syr.edu/wp-content/uploads/2013/03/Wiktorowicz.Joining-the-Cause.pdf>) (17.09.2013).

³⁵ „Cut off from Britain, isolated from the Eastern culture of our parents, Islamism provided us with a purpose and a place in life.“ Husain. *Islamist*. a.a.O., S. 73.

Diesen Sinn und Platz im Leben finden derzeit zu wenige Migranten in den westlichen Gesellschaften. Die jihadistische Gruppierung schafft dazu ein Gegengewicht, denn: *„Anstelle eines ziellosen Treibenlassens und der Suche nach egozentrischen Vergnügungen, werden ihre Mitglieder Teil eines kollektiven, herausfordernden Projekts, das alle ihren Enthusiasmus, ihre Hingabe und ihre Bereitschaft, Opfer zu bringen, mobilisiert. Das ist es, was die Zivilgesellschaft ihnen nicht so leicht bieten kann: ihnen wird ein Platz innerhalb einer Gemeinschaft angeboten, der ihnen Akzeptanz und Zugehörigkeit bietet, dazu ihrem Leben Zielsetzung und Bedeutung verleiht.“*³⁶

Gibt die radikale Gruppe dem Adepten das Gefühl von Gemeinschaft und wirkt sinnstiftend in einem Umfeld, das aufgrund persönlicher wie wirtschaftlicher Krisen als sinnlos und leer erlebt wird, kann der Schritt zur Radikalisierung in einer Gruppe von Gleichgesinnten u. U. sehr kurz sein. Aufgrund dieses Nährbodens ist das Radikalisierungspotential auch unter Muslimen in Deutschland nicht unerheblich, auch wenn derzeit nur ca. 1% der Muslime Mitglied in einer extremistischen Gruppierung sind. Aufgrund der vielfältigen Faktoren jedoch, die eine Radikalisierung herbeiführen können, kann dieses latente Potential für

³⁶ „Instead of goal-less drifting and seeking of egocentric pleasures, members become part of a collective and challenging project that mobilizes all their enthusiasm, commitment and willingness to sacrifice. This is what civic society cannot so easily offer them: they are offered a place inside a community that gives them acceptance and belonging plus direction and meaning to their life.“ Hundeide. Insider. a.a.O., S. 123.

eine politisch-religiös motivierte Radikalisierung in Deutschland, so betont die Studie „Muslime in Deutschland“, nicht klar beziffert werden. Die Autoren gehen jedoch aufgrund ihrer umfangreichen Datenerhebung aus den Jahren 2004 bis 2007 von ungefähr 10-12% der Muslime in Deutschland aus, was eine Größenordnung zwischen 350.000 und 500.000 Menschen bedeuten würde.³⁷

Im politischen Bereich müssen einerseits sinnvolle Grenzen für überdimensionierte Moscheebauten ausgehandelt, überzogene Forderungen an den Staat nach vermehrten Minderheitenrechten abgewehrt und der Opfermentalität mancher muslimischer Gruppierungen deutliche Integrationserwartungen entgegengehalten werden. Gesetze und ihre konsequente Anwendung, Überwachung und Verbote radikaler Gruppen sind unverzichtbarer Bestandteil für die Sicherheit Europas. Sie alleine reichen aber nicht aus, um den *„Kampf um die Köpfe und Herzen der muslimischen Gemeinschaft“*³⁸ zu gewinnen und das nicht unerhebliche Radikalisierungspotential auszutrocknen, so dass sich in Zukunft weniger Menschen von der Gesellschaft abwenden, in der sie sich als diskriminierte Randfiguren empfinden.

Die vor uns liegende Aufgabe liegt – neben Bekämpfung jeder Art von Extremismus und Radikalismus – darin, diese Menschen in der Mitte, nicht am Rand unserer Gesellschaft ankommen zu lassen. Dazu müssen ihrerseits Voraussetzungen erfüllt werden wie der

³⁷ Brettfeld; Wetzels. Muslime. a.a.O., S. 494.

³⁸ Sageman. Jihad. a.a.O., S. 94.

vermehrte Erwerb von Bildung und die Bereitschaft, sich dauerhaft und überzeugt in dieser Gesellschaft zu engagieren. Je mehr Vorbilder jedoch geschaffen werden, je durchlässiger die Schranken und je attraktiver die Gesellschaft, je mehr wird radikalen Gruppen das Wasser abgegraben, und mehr Menschen werden widerstandsfähig gegen die todbringende Botschaft von Jihad und Vernichtung.³⁹

Die Frage, ob wir die Entwurzelten in unseren Gesellschaften ihrer Isolierung, ihrer Wut und Verlorenheit entziehen können, wird nach Meinung aller führenden Experten mit darüber entscheiden, wie viele Anschläge Europa noch erleben wird.⁴⁰ Die Bekämpfung von Extremismus und Radikalismus allein reicht nicht aus, wir müssen auch denen die Hand reichen, die in Gefahr stehen, andernfalls den Einflüsterern von Tod und Zerstörung ihr Ohr zu leihen.

³⁹ So auch der Lösungsansatz von Collin Mellis, Policy Advisor on Radicalisation, City of Amsterdam in seinem 2006 veröffentlichten Papier: Amsterdam and Radicalization. The Municipal Approach, S. 4 (<http://www.docstoc.com/docs/17285589/Amsterdam-and-Radicalization>), vgl. auch die ausführlichere niederländische Fassung: Ders.: Amsterdam tegen Radicalisering (http://www.vng.nl/Praktijkvoorbeelden/V_EIL/2007/amsterdam_tegen_radicalisering_2007.pdf) (21.12.2009).

⁴⁰ Zu diesem Ergebnis kommt auch die Studie der britischen Regierung: Pursue. a.a.O., S. 10.

Pathways to Radicalization among Muslims in Europe

Christine Schirrmacher

Not all converts who accept Islam in a European context opt for a radical interpretation of Islam. For some of them Islam seems to be only of temporary importance, although the number of converts has not been compiled.¹ While in the 1990s the majority of conversions could be attributed to conversion through marriage,² that is not the case now. People who come from Christian families, churches and parishes³ also become Muslims.

That there are conversions to Islam at all is something that continues to be unsettling. This is because a new religious orientation – for instance in the case of re-entry into the church – mostly

occurs less spectacularly in everyday society than a conversion recorded on video and put on the internet. That is to say, good publicity comes with a conversion that possibly includes a dramatic turning point in one's life. Such conversions are unfamiliar within a European context. There is also the obvious irritation that in a pluralistic society, and one marked by many freedoms, grown up youths would of all things choose Islam. This is particularly so when one examines what at first glance could appear unattractive to many – a comprehensive set of rules for everyday life, clearly defined gender roles, a prohibition on alcohol consumption, and strict sexual morals. Furthermore, it is frequently the case that conversion incites a negative reaction from parents and friends.⁴

Why, then, is Islam attractive as an individual religious choice? Up to the present time there have been too few studies to be able to come to any clear conclusions. Does one reason lie in the desire to have clear guidelines at a time when there is such a great number of options, when even many high-ranking

¹ The research paper *Muslimisches Leben in Deutschland*, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (ed.), Nürnberg: 2009, p. 58, names one – albeit it very vague – total number of 13,000 to 100,000 converts in Germany.

² As a result of field studies in Germany and the USA, Monika Wohlrab-Sahr estimated the number of converts up to 1996 on the basis of marriage to be 2/3 of the entire number: "Konversion zum Islam in Deutschland und den USA – eine funktionale Perspektive" in: Hubert Knoblauch; Volkhard Krech; Monika Wohlrab-Sahr (eds.) *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Universitätsverlag Konstanz: Konstanz, 1998, pp. 125-146, here p. 129.

³ Compare the biography of a female convert from an Evangelical home: Johanna al-Sain; Ernst Schrupp. *Ich kämpfte für Allah. Eine Frau auf der Suche nach Wahrheit*. R. Brockhaus: Wuppertal, 2000.

⁴ In a British field study only 10% of converts were ascertained to have had a positive or supportive reaction from their environment. Adverse reactions were subdivided into permanent and temporary adverse reactions: Kate Zebiri. *British Muslim Converts. Choosing Alternative Lives*. One World: Oxford, 2008, pp. 71 et seq.

members of the church no longer seem completely sure about the truth claims of the biblical message? Or does it lie in a search for orientation amidst the enormity of pluralism, in which all ways of life and models of explaining the world appear to be equally correct and there seem to hardly be any categories such as 'true' and 'false' or 'good' and 'evil' or clearly defined roles and patterns of behavior? Thus there arises "the desire for the creation of an order in personal life, in which often, in more or less explicit form, a protest against the disorder of the world is expressed."⁵

Other assumptions are directed in more of a theological direction: the easier acceptance of 'simple' monotheism in Islam instead of an elusive Trinitarian notion of God is also invoked as well as the unequivocal guidelines of what is allowed or forbidden in a religion. These unequivocal guidelines do not primarily demand intensive testing of conscience and internal compliance with given values; rather, in the first instance, they primarily have to do with carrying out visible rites.

That a declaration of belief in the particularly strict orientation of Salafi Islam can also be an expression of youth protest has itself been cited by youths as a model of explanation. Conversion becomes a moment when a border is drawn – and that all the more when a new name, new dietary laws, and a new dress code is chosen: "A teacher can no longer be shocked by a black leather jacket and a Mohawk haircut. However, if an individual says

⁵ Danièle Hervieu-Léger. *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*. Würzburg: Ergon, 2004, p. 96.

that he is a radical Muslim and wants to marry a woman with a yashmak, he can be sure of the reaction he will receive. This is the way it is with many. They would have marched twenty years ago *bloc noir*, while now they pray in Islam, Inc."⁶

Furthermore, what was also named⁷ within the framework of a British field study was the search for the meaning of life, social and political questions, differences and similarities between Islam and Christianity, curiosity about other religions, the comprehensive control of all areas of life in Islam as well as the experience of a close community.⁸

The frequently mentioned supposition of a personal crisis is less able to withstand empirical studies.⁹ It appears that crisis rather comes as a consequence of conversion and of the misunderstanding of one's environment rather

⁶ "Islamische Jugendtrends in Deutschland: Zwischen Integration und Provokation" in: *Themenheft: Jugendkulturen zwischen Islam und Islamismus*, ed. by the Bundeskoordination Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage, Berlin 2008, p. 8.

⁷ According to Zebiri. *ibid.*, pp. 55+57.

⁸ Many converts report, however, that in the new Muslim community they always remain on the margin, never assume responsibility, and cannot exercise influence. A number of converts encounter less actively practicing Muslims who are disaffirming. Zebiri. *Converts*. *op. cit.*, pp. 62-67.

⁹ Disaffirming is for instance the written comment of the religious scholar Anne Sofie Roald who herself converted to Islam. *New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts*. E. J. Brill: Leiden, 2004, p. 94; in contrast Monika Wohlrab-Sahr proceeds on the assumption of a crisis experiences as a possible inducement to conversion: *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt: Campus, 1999, pp. 357+360.

than as a precondition for conversion to Islam.

In cases where there is a turn by only formally adherent Muslims to a more intensive practice or to a completely new understanding of Islam, this mostly occurs with immigrants of the second or third generation who find themselves on a search for their own identity. And identity appears to not be a clearly defined issue for many young Muslims in Europe. Are they German? Turkish? German-Turkish? Having Islam as a root, then, as a way of identifying themselves, and as a way of determining one's place is from their point of view the most frequent reason for their being rejected by German society and – in their eyes – one-sided negative reporting by the media about Islam. *“Islam is their solution. They view themselves as willing to integrate. Yet many have the feeling that German society doesn't want to have them.”*¹⁰

Are religious Muslims in Europe, then, a danger for enlightenment and modernity on the basis of their intense ties to faith? Are they susceptible to political radicalization on the basis of what is construed to be a primarily premodern religious practice? In 2007 the former German Federal Minister of the Interior, Wolfgang Schäuble, expressed that he was *“concerned about the growing number of citizens who were converting to Islam. This has ‘by all means something threatening to it’ ... Certainly not every convert is a potential terrorist, according to Schäuble. However, there is the phenomenon of*

¹⁰ Julia Gerlach. Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland. Lizenzausgabe Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn, 2006, p. 96.

*‘home grown terrorism’ that is on the rise.”*¹¹ How does it get to the point that people not only turn to Islam, but rather adopt a radicalized, politicized understanding of Islam? Spiritual searching is not sufficient as an explanatory pattern, as that could end in a mystical Sufi Circle. In light of a comparison of the biographies of jihadists known so far, it is apparent from all the biographies that there is not one consistently recognizable motivation for the radicalization of Muslims. There are rather a number of reasons, which, for all their diversity, still definitely demonstrate a recognizable common direction.

The Causes for the Turn to Jihadism

In the first instance there is an obvious supposition that whoever affiliates with a jihadist group does this because he interprets the Koran ‘literally’ or is ‘devout.’ However, all available studies that apply to Europe contradict this assumption. The typical phenomenon of a jihadist group does not indicate a particularly religious past or interest. Indeed, even when viewed within a global framework, virtually all leading jihadists have enjoyed insufficient or even a total lack of theological training¹²: *“Because they are engineers and not scholars of Islam, they do not know*

¹¹ “Deutsche Islam-Konvertiten. Islam als Alternative?” (<http://de.qantara.de/inhalt/deutsche-islam-konvertiten-islam-als-alternative>) (17.09.2013).

¹² So, among others, a study by the British government: *Pursue, Prevent, Protect, Prepare. Countering the terrorist threat: The UK Government's strategy*, p. 42 (<http://www.fc.gov.uk/resources/en/pdf/3849543/pppp-strategy.pdf>) (December 21, 2009).

a lot about the 1,400 years of interpreting the Koran.”¹³ The meager theological knowledge makes a person susceptible to radicalization, not a too intensive occupation with the Koran and Islamic theology. Without corresponding instruction that Mohammed’s *jihad* against his enemies in the 7th century A.D. now has to be put into action against the west in a war of terrorism, the ‘sword verses’ remain first of all reports of historical incidents. It is not for nothing that state reeducation programs also provide prior jihadists in Saudi Arabia, Iraq, and Yemen with in-depth theological instruction. This teaches a non-political interpretation of *jihad* verses in the Koran¹⁴ and not any flat-out turning away from religion.

Although it could be obvious at the outset, jihadists are not psychopaths who have experienced brainwashing and who now obey orders as will-less remote controlled robots. As a general rule, they do not suffer from any recognizable mental confusion.¹⁵ At least the

¹³ “Since they are engineers and not Islamic scholars, they do not know much about 1,400 years of Quranic commentaries.” Marc Sageman. *Leaderless Jihad. Terror Networks in the twenty-first Century*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 2008, p. 59.

¹⁴ For example, the report by Alexander Ritzmann. “Wie man Terroristen mit Terroristen bekämpft.” *Die Welt*, April 23, 2008 (http://www.welt.de/politik/article1929216/Wie_man_Terrorismus_mit_Terroristen_bekämpft.html) (17.09.2013).

¹⁵ All available studies agree on radicalization of Jihadists. A thorough explanation is, for example, found in: *Profiling Islamic Suicide Terrorists. A Research for the Danish Ministry of Justice*, submitted November 27, 2003, pp. 18-19 (<http://www.ju.stitsministeriet.dk/sites/default/files/media/Arbejdsomraader/Forskning/Forskningspul>

ringleaders of the movements are generally neither poor nor uneducated; rather, they come from the aspiring middle class with good prospects for lasting career and societal success.¹⁶

Indeed there are a number of mosques in Germany which are known for being a breeding ground for radical teaching. However, the preferred and most frequent locations for radicalization are not mosques, especially not the mosques within the DITIB (*Dachverband Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.*, or Umbrella Organization of the Turkish and Islamic Union for the Institute of Religion) and also not the mosques with particularly high minarets. Rather, it is more the informal places of meeting which lie remote to the mosques such as bookstores, international call shops, schools, universities, and increasingly nowadays prisons as well.¹⁷

Also the internet and the way it can make global appeals for participation in *jihad*, its directions for constructing explosives, and its glorification of commitment to martyrdom seems to be one of the most dangerous instigators of radicalization. To be sure the internet acts as an accelerator of the process of

jen/2011/2003/Profiling_af_islamiske_selvmordsterrorister.pdf) (17.09.2013).

¹⁶ So also in Sageman. *Jihad*. op. cit., p. 48.

¹⁷ As early as 2008, at a European experts conference, France’s interior ministry concerned itself with the problem that prisons – and this applies not only to France – have become a preferred location for Muslim radicalization. A study by the Quilliam-Foundation came to the same conclusion with respect to British prisons: “Universitäten des Terrors: Studie über Muslime in britischen Gefängnissen,” *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, November 17, 2009, p. 6.

radicalization, in the sense that it makes necessary information (in particular technical information) accessible to those who have decided for *jihād*. In many cases of jihadist attacks, there are also detectable contacts to a group and / or a spiritual leader or leading operational figure that go beyond internet use.¹⁸ The determination to finally take the step to action arises in most cases via a necessary group dynamic in a forum and not independent thereof.¹⁹ Via chatrooms and discussion forums the internet provides the necessary communication platform to tie jihadists from all over the world together.

Dynamics on the Way to Radicalization

Numerous studies, which on the basis of all available data in Europe and around the world provide information about planned as well as conducted jihadist attacks, come to the same conclusions with respect to their analyses of radicalization. One of these studies, by the New York Police Department, entitled “Radicalization in the West: The Homegrown Threat”²⁰ and based on available information up to 2007,

¹⁸ A Europe-wide study in 2008 by the Change Institute located in London came to this conclusion: “Studies into violent Radicalisation; Lot 2. The Beliefs, Ideologies and Narratives,” p. 4 (http://ec.europa.eu/home-affairs/doc_centre/terrorism/docs/ec_radicalisation_study_on_ideology_and_narrative_en.pdf) (17.09.2013).

¹⁹ So also Oliver Roy. “Al-Qaeda: A True Global Movement” in: Rik Coolsaet. *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe*. Ashgate: Aldershot, 2008, pp. 109-114, here p. 112.

²⁰ http://www.nyc.gov/html/nypd/downloads/pdf/public_information/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf (17.09.2013).

summarizes the individual steps to radicalization as follows:

1. The Primary Stage to Radicalization

The first step in pre-radicalization touches the rather non-religious, inconspicuous aspirant, who is open to new things. The typical representative tends to not have an intensive criminal record to his name, is educated, male, most often married, and frequently even the father of more than one child. Converts who feel ostracized by society and are looking for an intensive new place where they can belong, are also considered endangered subjects: some 25% of all jihadists are converts.²¹ The more isolated and more rigidly structured the aspirant, the more susceptible he is to the jihadist world view. He views himself to be in a society that does not provide him a place. He subjectively views himself as someone who is scorned, and he walls himself off from society by retreating and becoming a member of a jihadist group. In his biography, one immigrant from an Indian-Pakistani background in Great Britain described his pre-radical phase in a typical way with the following words: “I was 16 years old and did not have a single white friend. My world consisted exclusively of Asians, who were all Muslims. That was my Great Britain.”²²

²¹ Roy mentions this number. *Al-Qaeda*. op. cit., p. 111.

²² “I was sixteen years old and I had no white friends. My world was entirely Asian, fully Muslim. This was my Britain.” Ed Husain. *The Islamist. Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left*. Penguin Books: London, 2007, p. 35.

Two groups of people in Europe are susceptible when it comes to possible radicalization in a jihadist group:

a) The student under 35 years of age, who first immigrated to Europe as an adult for his studies. After a relatively short period of time in Europe he absorbed some radical thinking or even came to Europe with such thinking. In Europe he is withdrawn from an environment that is laid out as a collective society and is frequently very lonely. He is an outsider and can neither come to grips with the freedom and opportunities nor with the anonymity and missing solidarity in his new environment. An example of this is the Egyptian cultural studies scholar Hamed Abdul-Samad, who emphatically illustrates his phase of loss of orientation as a student in Germany in his autobiographical narrative *Mein Abschied vom Himmel (My Departure from Heaven)*.²³ For him his homelessness and his feeling of being an unwanted alien element in German society almost became a building block for his own radicalization: “*Young Muslims feel themselves drawn to militant groups because they offer them acceptance and love and security, and they provide the feeling of being part of a project. In contrast, they receive the feeling from German society as well as from traditional Islamic organizations that they are a problem.*”²⁴

²³ Hamed Abdel-Samad. *Mein Abschied vom Himmel. Aus dem Leben eines Muslims in Deutschland*. Köln: Fackelträger, 2009.

²⁴ “Verfluchte Freiheit. Ein Gespräch mit dem Kulturwissenschaftler Hamed Abdel-Samad” in: ufuq Nr. 15/Dezember 2009, p. 7 (<http://ufuq.de/newsblog/607-verfluchte-freiheit-ein-gespraech-mit-hamed-abdel-samad>) (17.09.2013).

For this reason Abdul-Samad makes a plea for a culture of trust and of bridge building to people. This is due to the fact that “*it is not enough to get rid of extremists, because then they really become all the more radicalized.*”²⁵

b) The second group susceptible to taking the step towards radicalization is sons – nowadays frequently even daughters – from middle class families in the second or third generation of immigrants. They have grown up in Europe²⁶ but have the distinct feeling that they will never be accepted as locals. They often enjoy little participation in societal matters and view themselves as the losers in modernity.

Several studies conducted in the USA indicate that the deep cultural, societal, and economic gap between immigrants of the second and third generations and the majority of the population leads to intensive frustration and the feeling of exclusion. A strong feeling of isolation and denied acceptance as well as the sense of never belonging appears to be a significant factor for these adherents on the way to radicalization, just as a youth from Hamburg expressed it: “I was born here, have German citizenship, completed my university entrance degree, and I am now studying. I am a member of a political party and regularly donate blood – what more do I have to do to be accepted as a German?”²⁷ Or another:

²⁵ Ibid.

²⁶ The breakdown into both of these groups is thoroughly attested to by the Director of the Immigration and National Security Programs at the Nixon Center, Robert S. Leiken. “Europe’s Angry Muslims” in: *Foreign Affairs*. 84/2005, pp. 120-135, here pp. 126/127.

²⁷ Gerlach. *Pop. op. cit.*, p. 218.

*"I came here to Germany and learned the German language (sic), speak it better than my own language ... and feel like a German. The only thing is, as I said, you are given the feeling that you are not one. So I always thought I was a German, but people ... made it clear to me that 'you are not a German, you are a foreigner.' Whether it is the authorities, the schools, or whatever. And then one really notices 'I do not belong.' Or that 'I should not be part of this.'"*²⁸

While on the search for a place to belong, the 'domestic outsider' is especially open to offers of friendship and acceptance on his search for this acceptance. The friendship and acceptance in a jihadist group is all the more intensive since the other members find themselves in a similar situation. To arrive and be accepted, to find like-minded people, and with that to reconstruct a piece of what an individual is accustomed to in a closely knit Muslim family culture makes the aspirant open to taking on the world view of the group.

If these young people go through a process of radicalization, they are called 'home grown terrorists.' They are driven neither by religion in itself nor by the suffering of their brothers in Palestine, neither by revenge nor by desperation. They are on a search for an identity, for a place in society and a meaning in life. And they are looking for it all the more since their traditional

²⁸ According to an interview as part of Brettfeld's study: Katrin Brettfeld; Peter Wetzels. *Muslims in Deutschland. Eine Studie des Bundesinnenministeriums zu Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt.* Hamburg: 2007, p. 450.

Muslim society has been torn apart by the frequent dispersion of the family to several continents through immigration.²⁹ Immigration to a foreign country in itself appears for many young Muslims to be a significant time of susceptibility to jihadist movements. In many jihadist groups, 80% to 85% of the members are either themselves immigrants or are the descendants of immigrants or live in the diaspora. In any event they are not in their country of origin. This is a terrifyingly high number!³⁰

Whoever interprets life in the diaspora so strongly as a defeat, as humiliation, as something marked with discrimination and continuing frustration may very well in the end find their meaning in fighting against society. The lack of opportunities produces additional retreat, and additional retreat produces fewer and fewer opportunities. It is a vicious cycle. If a personal role model or number of friends are able to convince the lonely, uprooted individual that in this unjust, godless society it is every person's responsibility to fight with *jihad* in order to reshape society into a just form, then the discrimination that has been experienced is, on the one hand, magnified, and at the same time prospects for bringing about a change in the depressive circumstances are also brought into view. A remaining item is the way the media reports in a one-sided manner

²⁹ A study by the Danish Ministry of Justice pointed particularly to the aspect of family rootlessness when it produced profiles of 247 perpetrators in 193 attacks (1982-2003), albeit not exclusively in Europe: *Suicide Terrorists.* op. cit., p. 15.

³⁰ Sageman. *Jihad.* op. cit., p. 65.

about Islam as the motor of terrorism, which makes the fight appear a justified defensive move.³¹

2. Identification with Radical Ideas

Along with the entrance into a 'counter-cultural group,' there is 'the emphasis ... on emotional participation.'³² This comes about by assigning tasks among the brothers and sisters. There is also a new affiliation and recovery of respect and dignity, which is not on the level of an academic or theological discussion or system of theories or some sort of balanced comparison of different interpretations of Islam.

Very frequently the aspirant falls into a group where the individual already had family or friendly ties. In part there are long standing connections that are so strong that they offer firm support in an environment of rejection and uncertainty. This is particularly true in times of economic, societal, political, or personal crisis that can arise through the loss of a job, the death of a relative, or an experience of discrimination. In a number of cases the candidate is also offered the possibility of marriage within this circle.

If the aspirant has allied himself with the group and developed reliable and sound friendships, he will identify more and more with the radical ideol-

ogy that is taught in the group by its charismatic leader. Old living habits, contacts and even the ties to one's own family are possibly relinquished, the clothing style is Islamized and the entire life is checked for its conformity with the lifestyle of early Islamic society.

3. Indoctrination and Acceptance of Radical Answers

During the phase of indoctrination, the radical opinions of the jihadist group are completely accepted. The use of violence against the west, or 'the infidels,' is something that at this stage is openly discussed and seen by all members as a necessarily acceptable means of defense. *Jihad* is declared to be an individual responsibility that every Muslim is to be engaged in. This is in order to erect the true faith and a life according to the commands of the *sharia*. Changes in concrete life circumstances are announced and the soon approaching dawn of 'a time of well-being' sworn to by necessary action.

Most of the time the members of the group no longer meet in a mosque during this phase. Rather, they meet somewhere else, for example in a private residence. This is the case since other Muslims, in light of the group's own radical judgment, now seen to have moved over into the vicinity of the infidels. The internet provides additional information about the opportunities for conducting some sort of attack, and there are videos of martyrs who have successfully undertaken attacks. In this way the internet serves as an accelerator to radicalization; its messages, however, address what are already radicalized members of a conspiratorial group.

³¹ This was the conclusion of an MI 5 study: "Behavioural Science Unit Operational Briefing Note: Understanding radicalisation and violent extremism in the UK" according to the summary at <http://www.guardian.co.uk/uk/2008/aug/20/uksecurity.terrorism> (17.09.2013).

³² "counter-cultural groups ... The emphasis is on emotional participation." Karsten Hundeide. "Becoming a committed Insider" in: *Culture & Psychology* 9/2003, pp. 107-129, here p. 122.

4. Conducting an Attack

By the time the fourth phase begins, the individual members have accepted their participation in *jihad*. *Jihad* is for them no longer a war of aggression but rather one of defense, even if there are civilians who die in the course of action. The goal is to set up a 'just' society, which stands in direct opposition to the present society. The world 'out there', with its demonic powers, is rejected, and a feeling arises that one's own group is living under an acute threat. The utopian world order of tomorrow appears to move into reachable proximity, and the small avant-garde is in the position to bring about this better future via a battle against the powers of evil.³³

The final phase up to the time of planning and conducting an attack can take a very short amount of time. Videos about *jihad*, blogs, and forums can also play an important role in this phase. The attack is planned in concrete terms, and the roles the different members of the group will play is also set out. Frequently a will is composed or a farewell video is made. Once all of this has happened, the 'point of no return' has been reached. Group dynamics play a significant role, such that at this point no person leaves the group. Whether an attack is carried out appears to lie most essentially with the determination of the spiritual mentor.

The process of radicalization can occur quietly and unnoticed. There are no clear signs. Withdrawal from soci-

ety, an Islamic style of dress, an intensive imitation of Mohammed's life, and the breaking of contact with the family could be serious warning signs. However, they are by themselves no clear indicators of entry into a jihadist group.

Radical groups offer clear rules and simple images of the enemy, an elite identity, commitment to an alleged just cause, a place in society in this world, admiration by the Muslim community, the re-establishment of the 'natural' order, in which 'true' Islam and the order of the *sharia* will achieve the victory. The radicalized group becomes a 'visible afterlife' and a better world for believers with the goal of producing a 'pure' Islamic society according to Mohammed's model. It offers a home to the uprooted individual, true friendship, and a new family. This is its greatest attraction.

Conclusion

Jihadism is a real threat to the peace and security of Europe. The battle against this threat is not going to be won simply by hunting down terrorists, by devising better security systems and by accomplishing strong systems to monitor suspects, although these things are of course important measures for protecting the general public. The battle against terror will only be won by drying out the fertile soil in which it grows. This fertile soil is the jihadist teaching that falls upon a part of the immigrant community.

Over against the western world, the feeling among immigrants is one of permanent estrangement, and in cultures shaped by Islam there is a great amount of bottled up anger. The officially disclosed double standards pursued by the Superpower and occupying

³³ According to Rudolph Peters, who summarized regarding the Netherlands. "Dutch Extremist Islamism: Van Gogh's Murderer and His ideas" in: Coolsaet. *Terrorism*. op. cit., p. 126.

forces in Iraq, at the same time that a 'crusade' against the 'axis of evil' is pursued, are together interpreted to comprise a campaign to destroy Islam. The consequence is not only a feeling of humiliation, but rather a hostility as well as an internal emigration from the European host societies.

Germany is still suffering the long-term consequences of its decades long, politically fostered, and readily publicly believed illusion of temporary residence on the part of *Gastarbeiter* (guest workers). In addition there are the long-term consequences of not having undertaken early enough to promote integration and to improve the language ability of *Gastarbeiter* in an effort to offer those uprooted a permanent home. A consequence of denying the awareness of permanent life together was the indifference towards political networks which made use of this vacuum in order to commit immigrants to their agenda. This meant, among others, seclusion from western society. This agenda meets with such sympathy among immigrants because their talk of being sealed-off from and of withdrawing from western society, as well as their condemnation of western society, makes it all too easy to align with the everyday experience of many immigrants.³⁴ Ed Husain has stated how this was the case for Great Britain in the 1980s in the following:

"Having been sealed off from Great Britain and isolated from the eastern culture of our parents, Islamism gave

*us a place and a meaning in life."*³⁵

This meaning and sense of place in life is something that is experienced far too rarely in western societies. The jihadist groups provide a counterweight in this respect, and due to the following: *"In the place of being aimlessly driven and of searching for egocentric pleasures, their members become part of a collective and challenging project, which mobilizes all their enthusiasm, their commitment, and their readiness to sacrifice. That is what civil society does not find easy to offer: a place within a community which offers acceptance and affiliation and affords their lives purpose and meaning."*³⁶

If the radical group offers very skilled individuals the feeling of community, and if it functions in a way to offer meaning in an environment that on the basis of personal and economic crises is otherwise experienced as senseless and empty, then the step to radicalization in a group of like-minded people can be a very short one. Owing to this hotbed, the potential for radicalization among Muslims in Germany is not negligible, even if at present only about 1% of Muslims are members of an extremist group. However, given the

³⁴ So also Quintan Wiktorowicz: "Al-Muha jiroun and Radical Islam," p. 5 (<http://insct.syr.edu/wp-content/uploads/2013/03/Wiktorowicz.Joining-the-Cause.pdf>) (17.09.2013).

³⁵ "Cut off from Britain, isolated from the Eastern culture of our parents, Islamism provided us with a purpose and a place in life." Husain. *Islamist*. op. cit. p. 73.

³⁶ "Instead of goal-less drifting and seeking of egocentric pleasures, members become part of a collective and challenging project that mobilizes all their enthusiasm, commitment and willingness to sacrifice. This is what civic society cannot so easily offer them: they are offered a place inside a community that gives them acceptance and belonging plus direction and meaning to their life." Hundeide. "Insider." op. cit., p. 123.

diverse factors which can lead to radicalization, the latent potential for a politico-religiously motivated radicalization in Germany, according to the study “Muslims in Germany”, cannot be easily quantified. Nevertheless, the authors, by virtue of the comprehensive nature of the data collection during the years 2004 to 2007, assume this group could amount to approximately 10%-12% of the Muslims in Germany, which would mean an order of magnitude of between 350,000 and 500,000 people.³⁷

In the area of politics, on the one hand, there have to be negotiations in order to place sensible limits on the building of oversized mosques: Inflated demands made on the state have to be staved off after what has already been an expansion of minority rights, and clear integration expectations need to be held out to counter the victim mentality of a number of Muslim groups. Laws and their consistent application, monitoring, and the prohibition of radical groups are indispensable components for the security of Europe. These measures alone are not sufficient to win the “*battle for the minds and hearts of the Muslim community*”³⁸ and to dry up the not insignificant radicalization potential so that in the future fewer people turn away from a society where they sense they are discriminated against as marginal figures.

The task that lies before us is one – together with fighting extremism and radicalism in all of their forms – that allows the people to ‘arrive’ in the

middle, and not on the margins, of our society. For this some preconditions have to be fulfilled, such as increased education and a readiness to be convincingly and permanently engaged in society. The more role models that can be produced, the more permeable the barriers become, and the more attractive society can be made, the more impeded radical groups will become and the more people will become able to resist the lethal message of destruction and *jihad*.³⁹

The question of whether we can remove the isolation, anger, and feeling of forlornness of those uprooted in our society will, according to the opinions of all the leading experts, decide how many attacks Europe will still have to experience.⁴⁰ Fighting radicalism and extremism alone is not enough; we also need to reach out to those who are in danger to listen to those who whisper into their ears the message of death and destruction.

³⁷ Brettfeld; Wetzels. *Muslime*. op. cit. p. 494.

³⁸ Sageman. *Jihad*. op. cit., p. 94.

³⁹ This is the solution approach given by Collin Mellis, Policy Advisor on Radicalisation, City of Amsterdam, in his paper published in 2006: “Amsterdam and Radicalization. The Municipal Approach,” p. 4 (http://www.docstoc.com/docs/172855_89/Amsterdam-and-Radicalization), also comp. the comprehensive Dutch edition: by the same author: “Amsterdam tegen Radicalisering.” (http://www.vng.nl/Praktijkvoorbeelden/VEIL/2007/amsterdam_tegen_radicalisering_2007.pdf) (December 21, 2009).

⁴⁰ The study by the British government came to the same conclusion: *Pursue*. op. cit. p. 10.

Rezension / Book Review

Mouhanad Khorchide, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion. Herder: Freiburg, 2013². Geb. 220 S. ISBN: 978-3451305726. 18,99 Euro.

Der Entwurf einer „modernen Religion“ des Münsteraner Professors für Islamische Religionspädagogik, Mouhanad Khorchide, könnte zunächst lediglich als Schwerpunktverlagerung innerhalb einer herkömmlichen Islaminterpretation verstanden werden. Beschreibt nicht der Koran schon in der ersten Sure Allah als „barmherzig“? Beginnen nicht alle Suren (mit Ausnahme von Sure 9) mit der Einleitung „im Namen des Gnädigen und Barmherzigen“? Allah, der Schöpfer der Menschen, der Allmächtige und Ewige, sei „gnädig“ und „bereit zu vergeben“, so formulieren es zahlreiche Verse (z. B. Sure 2,182). Ist es da nicht folgerichtig, dass islamische Theologen besonders auf diesen Aspekt der Barmherzigkeit Gottes abheben? Was könnte gerechtfertigter sein als ein solches Anliegen?

Wer Khorchides Buch liest, erkennt rasch, dass sein Ansatz viel weiter reicht als nur bestimmte Wesenszüge Gottes, die die islamische Theologie dogmatisch abdeckt, neu oder stärker zu betonen. Es geht Khorchide um nichts weniger als eine Neuausrichtung islamischer Dogmatik und Ethik; aufgrund deren enger Verzahnung mit dem islamischen Recht hat der Autor damit zugleich eine grundsätzliche Reform des Schariarechts angemahnt. Khorchi-

des Ansatz zielt also ins Herzstück des traditionellen Islam. Von daher wird verständlich, dass nach Veröffentlichung von Khorchides Buch Proteste, insbesondere von Vertretern dieses traditionellen Islam, laut wurden, die in der Aufforderung gipfelten, er möge „Reue“ (arab. tauba) für seine Äußerungen zeigen und sich „wie ein Muslim verhalten“, was durchaus so verstanden werden konnte, dass seine Äußerungen Anzeichen des Unglaubens seien.

Khorchides Abhandlung erklärt die Zuwendung Gottes zum Menschen in Liebe und Barmherzigkeit zum obersten Prinzip des Islam. Diese Sichtweise ist, wie er selbst darlegt, stark biographisch geprägt: 1948 waren Khorchides palästinensische Eltern in den Libanon mit seinem Flickenteppich von rund 20 Religionsgemeinschaften übersiedelt. Später fand der Vater im wahhabitischen Saudi-Arabien Arbeit, so dass Khorchide dort aufwuchs. Hier wurde er im Erziehungssystem mit einer Form des Islam konfrontiert, die sich vor allem durch scharfe Abgrenzungen definiert, und nicht nur von anderen Religionen, sondern vor allem von anderen Muslimen wie etwa den Sufis (Mystikern), den Anhängern eines Volksislam oder den Schiiten. Er erlebte dort die „Kehrseite“ eines streng gesetzlichen Islam, ja manche Doppelmoral und Heuchelei. Nach einer Krisenzeit, in der er Sinn und Ziel von Religion an sich hinterfragte, machte er sich auf die Suche nach einer „Theologie der Barmherzigkeit als Alternative zu einer

in der islamischen Welt sehr verbreiteten Theologie des Gehorsams und der Angst“ (27).

Khorchides „Theologie der Barmherzigkeit“ betrachtet als Kern des Islam die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die von Liebe und Vertrauen geprägt, ja eine „Liebesbeziehung“ Gottes zu den Menschen sein soll, nicht die eines Herrn zu seinem Knecht (29). Khorchide scheut sich nicht, die ihm im Religionsunterricht vermittelte Angst vor Höllenstrafe und Verderben eine „Diktatur“ des Menschen über Menschen zu nennen. Dieser Diktatur stellt er den „Geist des Koran“ (41) gegenüber, der u.a. die Freiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit und Gleichheit aller Menschen lehre. Einen strafenden Gott hält Khorchide für „grundsätzlich falsch“ (45); Hölle und Paradies sind für ihn lediglich „Symbole der Glückseligkeit bzw. des Leidens“ (52). Ein „kafir“ (Ungläubiger) kann für Khorchide auch ein Muslim sein, der hochmütig ist und sich über andere erhebt (90) oder ein Extremist. Ja, der Islam ist für Khorchide nicht der einzige Weg zu Gott (190); ein Gläubiger sei grundsätzlich jeder, der die Prinzipien von Liebe und Barmherzigkeit umsetze.

Es liegt auf der Hand, dass Khorchide zur Begründung seiner Thesen nicht mit dem Hinweis auf eine (seiner Auffassung nach) fehlorientierte Interpretation einzelner Koranverse auskommt, sondern in die Geschichte zurückgehen muss und dort die falsche Weichenstellung der traditionellen Theologie im 8. und 9. Jahrhundert und der damaligen Definition des Schariarechts ausmacht. Das Schariarecht hält er konsequenterweise für „ein menschliches Konstrukt“ (143). Für Khorchide ist „bis auf ein paar Äußerlichkeiten

von dem Islam Muhammads ... kaum etwas geblieben“ (212). Daher ist für ihn ein wörtliches Verständnis des Korans ausgeschlossen, wie es etwa im Schlagen der Ehefrau aufgrund der Anweisung aus Sure 4,34 zum Ausdruck kommt. Vielmehr gehe es, so Khorchide, um eine zeitgemäße Umsetzung koranischer ethischer Prinzipien (148) mit dem Ziel der charakterlichen Vervollkommnung des Menschen.

Khorchides Buch ist eine interessante Lektüre und keineswegs der erste Versuch eines muslimischen Theologen in der Geschichte, eine auf den Menschen und seine Würde und Freiheit ausgerichtete Koranhermeneutik zu begründen. Allerdings hat es ein solcher Ansatz aufgrund der starren Definition der erlaubten Prinzipien für die Textauslegung schon in frühislamischer Zeit nicht leicht, einen größeren Anhängerkreis zu finden. Es ist aber zu hoffen, dass das Buch als ein Baustein auf dem Weg zu der dringend erforderlichen innerislamischen Diskussion über die zeitbedingten und zeitlosen Aussagen von Koran und Überlieferung wahrgenommen wird.

(Christine Schirrmacher)

Mouhanad Khorchide. Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion [in German only]. Freiburg, 2013². Geb. 220 S. ISBN: 978-3451305726. 18,99 Euro.

This outline of a “modern religion” by the professor for Islamic religious education at the University of Münster, Mouhanad Khorchide, could be understood at first merely as a change of emphasis within a conventional interpretation of Islam. Does not the Koran already in its very first sura describe Al-

lah as “merciful”? Do not all the suras (with the exception of Sura 9) begin with the introductory sentence “in the name of the Most Gracious and Most Merciful”? Allah, the creator of human beings, the Almighty and Eternal, is, as numerous verses formulate it (e.g., Sura 2:182), “merciful” and “ready to forgive”. Is it then not consistent that Islamic theologians especially emphasize this characteristic of God’s mercy? What could be more justified than such a concern?

Whoever reads Khorchide’s book, though, quickly realizes that his approach reaches much further than just a re-emphasis, or a stronger emphasis, upon certain characteristics of God that Islamic theology treats dogmatically. Khorchide’s concern is nothing less than a re-orientation of Islamic dogmatics and ethics; because of the closely interlocking connection of these with Islamic law, the author at the same time thereby urges a fundamental reform of Sharia law. Khorchide’s approach aims, thus, at the heart of traditional Islam. For this reason, it is understandable that protests were raised after publication of Khorchide’s book, especially from representatives of this traditional Islam. Such protests climaxed in the demand that he shows “repentance” (Arabic *tauba*) for his statements, and that he “act like a Muslim”, which quite definitely could be understood as an insinuation that his comments might be evidence of unbelief.

Khorchide’s treatise declares God’s turn toward human beings in love and mercy to be the supreme principle of Islam. This view is, as he himself states, strongly influenced by his own biography: In 1948, Khorchide’s Palestinian parents moved to Lebanon with

its patchwork of nearly twenty religious denominations. Later, his father found work in Wahabite Saudi Arabia, so that Khorchide experienced his formative years there. Here, he was confronted in the educational system with a form of Islam that defined itself above all through a series of sharp demarcations over against others, and not only over against other religions, but above all over against other Muslims, such as, for example, the Sufis (mystics), the adherents of a folk Islam, or the Shiites. In Saudi Arabia, he experienced the “downside” of a rigidly legalistic Islam and even many an instance of double standards and hypocrisy. After a period of crisis, in which he questioned the meaning and purpose of religion in itself, he took up the search for a “theology of compassion as an alternative to a theology of obedience and fear, which is very widespread in the Islamic world” (27).

Khorchide’s “theology of compassion” considers the essence of Islam to be the relationship between God and the human being, a relationship that is marked by love and trust, and even is supposed to be a “love relationship” on the part of God toward human beings, and not that of a master to his servant (29). Khorchide does not shy away from calling the fear of eternal punishment and perdition that was conveyed to him in his religious instruction a “dictatorship” of the human being over other human beings. Against this dictatorship, he sets the “spirit of the Koran” (41), which, he says, teaches among other things the freedom, human dignity, righteousness, and equality of all human beings. Khorchide holds a punitive God to be “fundamentally wrong” (45); Hell and Paradise are for him

merely “symbols of blessedness or suffering, respectively” (52). For Khorchide, a “kafir” (unbeliever) can also be a Muslim who is haughty and raises himself above others (90), or an extremist. Indeed, Islam is for Khorchide not the only way to God (190); in his view, a believer is fundamentally every person who applies the principles of love and compassion.

It is obvious that it is not enough for Khorchide to justify his thesis with the reference to (in his opinion) a falsely-oriented interpretation of individual Koran verses. He must, rather go back into history and identify the false paths taken there by traditional theology in the eighth and ninth centuries and in the definition of Sharia law at that time. He consequently holds Sharia law to be “a human creation” (143). For Khorchide, “hardly anything has remained ... from the Islam of Muhammad except for a few minor details” (212). For this reason, a literal understanding of the Koran is for him out of the question, as,

for example, occurs in the practice of the husband’s beating his wife on the basis of the instruction in Sura 4:34. Much more important, so Khorchide, is a modern application of the Koran’s ethical principles (148) with the goal of perfecting the character of the human being.

Khorchide’s book makes for interesting reading, and is in no way the first attempt by a Muslim theologian in history to establish a hermeneutics of the Koran oriented on the human being and his dignity and freedom. Of course, it is not easy for such an approach to find a larger group of supporters; the rigid definition of the permissible principles for textual exegesis that appeared already in the early Islamic period stands in the way. But, one can hope that this book is perceived as a building block on the path to the urgently necessary inner-Islamic discussion about the statements of the Koran and tradition that are rooted in time or are timeless.

(Christine Schirmmacher)