

Jenseits des Salafismus – aktuelle Entwicklungen und Perspektiven

Dritter öffentlicher Fachtag der Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus

Datum: 13. November 2018
Ort: Alte Münze, Berlin
Moderation: Sebastian Hammer (IFAK e.V.)
Protokoll: Charlotte Leikert, Axel Schurbohm

Disclaimer

Die in der Dokumentation abgebildeten Debatten spiegeln nicht zwangsläufig die Meinungen der BAG RelEx wider. Die Texte wurden nicht von den jeweiligen Referent*innen verfasst, sondern basieren auf den Dokumentationen der Protokollant*innen. Sie wurden im Anschluss der Veranstaltung ausgearbeitet und inhaltlich von den jeweiligen Referierenden autorisiert. Zum Teil werden im Anschluss an die Inputs der Referent*innen einige Ausschnitte der Diskussionen und Rückfragen aus dem Publikum skizziert. Es handelt sich dabei keineswegs um eine vollständige Abbildung der Diskussion

Programm des Fachtages

9:30 **Begrüßung durch Dervis Hizarci** (Vorstand der BAG ReEx, Vorstand der Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus (KlgA) e.V.)

10:00 **Was bedeutet es eigentlich, wenn wir von Salafismus sprechen?** (Prof. Dr. Lutz Berger, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel)

11:30 **Infoshops zu ausgewählten Gruppierungen** (*erster Durchgang*)

- Muslimbruderschaft (Prof. Dr. Susanne Enderwitz, em.)
- Hizb ut-Tahrir (Patrick Möller, VPN)
- Evangelikale (Dr. Jens Schlamelcher, Ruhr-Universität Bochum)

14:00 **Infoshops zu ausgewählten Gruppierungen** (*zweiter Durchgang*)

- Muslimbruderschaft (Prof. em. Dr. Susanne Enderwitz)
- Hizb ut-Tahrir (Patrick Möller, VPN)
- Evangelikale (Dr. Jens Schlamelcher, Ruhr-Universität Bochum)

16:00 **Podiumsdiskussion – Wie (un)ähnlich sind sich die verschiedenen Gruppierungen tatsächlich? Was bedeutet das für uns und den Umgang mit ihnen?** (Patrick Möller, Dr. Jens Schlamelcher, ein Mitglied der Vorstandes der BAG ReEx)

Begrüßung

Dervis Hizarci, stellvertretender Vorsitzender der Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Kollegen und Kolleginnen,

Die Herausforderungen, die uns im Themenfeld religiös begründeter Extremismus begegnen, sind vielfältig und komplex. Wie so oft fängt es bereits mit der Sprache an: mit dem Finden und Verwenden von richtigen und passenden Begriffen für die einzelnen Phänomene. Von Islamismus über Salafismus bis hin zu vielen anderen Bezeichnungen – sie alle greifen nicht vollständig und geben schwerlich wieder, was sie fassen wollen. Verschiedene Akteure verwenden die Bezeichnungen unterschiedlich. Die Kontroversen und der unterschiedliche Gebrauch existieren jedoch nicht nur innerhalb wissenschaftlicher Diskurse, sondern beispielsweise auch in muslimischen Communities.

In vielen muslimisch geprägten Communities wird Salafismus als eine konservative Strömung verstanden, die zwar durchaus stark kritisiert wird, sich jedoch deutlich vom Dschihadismus unterscheidet. Zweifellos muss dies kritisch thematisiert werden. Gleichzeitig müssen die Perspektiven, Selbstwahrnehmungen und Selbstverständnisse von Muslim*innen berücksichtigt werden.

Ein weiteres Problem ist das alleinige Fokussieren auf bestimmte Phänomene wie den Salafismus. Wenn man den Blick einzig auf ein Phänomen oder eine Gruppe richtet, läuft man zwangsläufig Gefahr, andere zu übersehen – zumal es weder *das* Phänomen noch *die* Gruppe gibt. Jedes Phänomen ist in sich vielfältig

und komplex. Gleiches gilt für jede Gruppe. Immer wenn etwas betont wird, wird etwas anderes geschwächt. Das bedeutet nicht, dass man keine Schwerpunkte setzen darf. Es bedeutet lediglich, dass diese Tatsache reflektiert werden sollte.

Wie kann man aber für sprachliche Klarheit sorgen, sodass zumindest in der Deutung der Worte die Ambivalenzen reduziert werden? Welche religiös extremistischen Gruppen gibt es noch in Deutschland und wie relevant sind sie? Und wie ähnlich beziehungsweise wie verschieden sind diese Gruppierungen? Diesen und anderen Fragen widmet sich die heutige Fachtagung.

Was verstehen wir eigentlich unter Salafismus?

Prof. Dr. Lutz Berger, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Prof. Dr. Lutz Berger ist Islamwissenschaftler und Professor für Islamwissenschaft und Turkologie an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er verfasste zahlreiche Fachbeiträge zum Islam und zur Geschichte des Vorderen Orients in islamischer Zeit.

Unter Salafismus wird eine Wieder(er)findung des Islam in seinen Ursprüngen verstanden. Unter Rückbezug auf das siebte Jahrhundert versuchen Salafist*innen so zu leben, wie es – nach ihrer Vorstellung - die ersten Generationen von Muslim*innen nach Mohammed getan haben.

Der Salafismus ist ein sehr heterogenes Phänomen. Nach Wiktorowicz (2006) lässt er sich in drei Strömungen einteilen: den unpolitischen, den politischen und den gewaltbereiten (dschihadistischen) Salafismus. Im Verhältnis zu den ersten beiden Strömungen hat der gewaltbereite (dschihadistische) Salafismus den geringsten Anteil an Anhänger*innen. Der Terminus Salafist*innen wird von seinen Anhänger*innen heute in der Regel nicht als Selbstbeschreibung verwendet. Aus ihrer Sicht handelt es sich dabei um ein westliches Konstrukt, das dazu gedacht ist, die muslimische Community weltweit zu spalten. Ihrer Ansicht nach ist der von ihnen praktizierte Islam die einzig wahre Auslegung, der einzig wahre Islam.

Der Salafismus darf nicht mit der innerislamischen Reformbewegung des 19. Jahrhunderts gleichgesetzt werden – denn der aktuelle Salafismus ist ideologisch ein dezidiert antimodernes Phänomen. Ferner muss eine Grenze zum Wahhabismus gezogen werden. Die Strömung des Wahhabismus, eine Unterform des Salafismus, basiert auf der hanbalitischen Rechtsschule und ist aktuell gekennzeichnet durch ihre Loyalität zu den Herrschern der jeweiligen Länder, in denen sie verbreitet ist. Saudi-Arabien und Katar gehören

beispielsweise dazu. Der sogenannte Islamische Staat im Gegenzug lehnt diese Form der Unterwerfung ab und konnte dadurch die ursprünglichen Lehren des Wahhabismus weiterführen und ausleben. Aufgrund der diffusen Definition, fehlender fester Institutionen außerhalb Saudi-Arabiens oder Katars und des sehr heterogenen Spektrums ist es schwierig, pauschale Aussagen über „die Salafi-Muslim*innen“ zu treffen.

Der europäische Salafismus ist stark von jugendkulturellen Aspekten geprägt.¹ Er fungiert beispielsweise in verschiedenen Konstellationen als eine Form der Rebellion gegen die eigenen Eltern und ihre Art der Ausübung des Islams. Ein weiteres Merkmal des europäischen Salafismus ist seine Exterritorialisierung: Er ist nicht an eine bestimmte, ortsspezifische Kultur gebunden, so wie es etwa beim türkischen, bosnischen oder marokkanischen Islam der Fall ist. Die Loslösung von der territorialen Verankerung des traditionellen Islam ermöglicht zugleich eine neue Verortung: In der Diaspora vereinigt der Salafismus junge Menschen unterschiedlicher Herkunft, die in einem Viertel gemeinsam aufwachsen und sich in ähnlichen sozialen Situationen von Marginalisierung sehen. In Europa erscheint der Salafismus damit – anders als im Vorderen Orient, wo diese Faktoren keine solche Rolle spielen – als jugendkulturelles Phänomen mit nur wenigen Anhänger*innen mittleren oder höheren Alters.

In der Literatur finden sich verschiedene Versuche, den Salafismus innerhalb des Islam zu verorten:

- Oliver Roy (2016) sieht den Salafismus als eine Variante von Neofundamentalismus. Durch die Ideologie des Salafismus erfolgt eine Islamisierung der Radikalität und nicht etwa eine Radikalisierung des Islam. Der Glaube wird folglich als Vehikel oder

¹ Anmerkung der Protokollantin: Weitere Informationen, zum Beispiel hinsichtlich der jugendaffinen Ansprache im Online-Bereich, finden Sie in der Dokumentation zum Fachtag „Inshallah online – Wie religiöse Extremisten das Internet nutzen und was wir dagegen tun können“.

Begründungsmuster extremistischer Taten genutzt. Die Radikalität als solche ist hingegen nicht im Islam angelegt.

- Gilles Kepel (2014, 2016) beschreibt den dschihadistischen Salafismus als einen Islam von sich als Opfer wahrnehmenden Desintegrierten.
- François Burgat (2016) erklärt den politischen Islam und letztlich auch den Salafismus als eine Reaktion des globalen Südens auf eine ungerechte Weltordnung.

Für eine Innenansicht des Islam und seiner diversen Strömungen ist auch wichtig zu untersuchen, wie die Mehrheit der nichtsalafistischen Muslim*innen Salafist*innen wahrnehmen. So kritisieren verschiedene sunnitische Akteur*innen zwar die gängige salafistische Praxis, andere Muslim*innen zu „Ungläubigen“ (arabisch: takfir) zu erklären. Richtet sich diese Praxis jedoch gegen Schiit*innen, wird sie von manchen als durchaus legitim angesehen oder zumindest im Zuge der Auseinandersetzung mit einem als Instrument des feindlichen iranischen Nationalstaats angesehenen Gegner akzeptiert. Im Gegenzug erheben manche Salafist*innen gegenüber anderen Sunnit*innen den Vorwurf, nicht den „wahren Islam“ zu leben und sich von staatlicher Seite korrumpieren zu lassen. Nicht selten freilich erscheinen gerade die Salafist*innen als Verbündete der politisch Mächtigen (zum Beispiel in Ägypten unter Abd al-Fattah as-Sisi). Diese Beispiele unterstreichen, dass es stets die situativen, sich stetig wandelnden Rahmenbedingungen zu berücksichtigen gilt.

Um der Frage nach dem Zusammenhang von Salafismus und Gewalt, bedarf es einer detaillierteren Betrachtung verschiedener Wahrnehmungs-, Deutungs- und Legitimationsmuster im salafistischen Spektrum. Ein Beispiel für solche Muster ist die Wahrnehmung massiver und allgegenwärtiger Diskriminierung und Gewalt gegen Muslim*innen auf der ganzen Welt. Diese bildet ebenfalls die Basis einer dichotomen Weltsicht, in der Muslim*innen die Opfer und Nichtmuslim*innen die Aggressor*innen und eine ständige Bedrohung für die Glaubensgemeinschaft der Muslim*innen sind. Diese vermeintlich eindeutige und dichotome Aufteilung

der Welt in Gut und Böse findet sich aber nicht nur in salafistischen Gruppierungen, sondern zuweilen auch in anderen muslimischen Communitys. Durchaus reale Diskriminierungsmuster werden aufgegriffen, jedoch so stark zugespitzt und vereinfacht, bis ein Gut-Böse-Schema entsteht. Organisationen wie der sogenannte Islamische Staat haben es über diese Begründungsmuster geschafft, von potenziellen Sympathisant*innen als „Kämpfer*innen für die gute Sache“ wahrgenommen zu werden. Die Freiwilligen kämpfen in Syrien und anderswo, wie sie meinen, im Interesse unschuldiger muslimischer Frauen und Kinder gegen eine Welt, die weit über ihr unmittelbares Milieu hinaus als böse wahrgenommen wird.

Anziehend wirken salafistische Gruppierungen, weil sie Halt, Orientierung und Hilfe versprechen und dem Leben einen höheren Sinn verleihen. Vor allem Menschen, die eine (religiöse) Bindungslosigkeit erleben, Gewalt erfahren haben oder sich in einer Krisensituation befinden, fühlen sich zu den Angeboten und Versprechungen der salafistischen Szene mitunter stark hingezogen. Wer zuvor ein Leben am Rande der Gesellschaft und außerhalb der Moralvorstellungen der Eltern und Lehrer gelebt hat (Kleinkriminalität, Drogen, Schulversagen) und dies bei der Legitimierung als Gangsta-Rap-Kultur selbst als moralisch verworfen erlebt hat, sieht sich jetzt als Angehöriger einer Moral, Geborgenheit und Wärme versprechenden Elite. Die kleine Minderheit, die sich dschihadistischen Gruppen anschließt, hat zudem die Möglichkeit, ihre in der Welt der „Gangsta“ erlernte aggressive Männlichkeit für einen aus salafistischer Sicht moralisch hochstehenden Zweck einzusetzen.

Die (militärischen) Erfolge in den von ihnen zeitweise und teilweise noch besetzten Gebieten machten salafistische Gruppierungen für Europäer*innen erst interessant. Wer möchte nicht dabei sein, wenn Gott in der großen Wende der Weltgeschichte den Unterdrückten den Sieg schenkt, weil sie auf den rechten Pfad des „wahren Islam“ zurückgekehrt sind? Die einstweilige Niederlage des

sogenannten Islamischen Staats hat dieses Motiv freilich beseitigt. Viele sind enttäuscht über das Erlebte. Wie sie diese Enttäuschung rationalisieren – ob über eine Distanzierung von der Bewegung oder über verstärktes, auch terroristisches Engagement –, ist allerdings offen.

Diskussion

- *Gibt es in der Berichterstattung über Terroranschläge im Westen und im Nahen Osten Unterschiede beim Fokus auf Opfer oder Täter?*

Im Westen scheint die Identität der Täter*innen terroristischer Anschläge nicht so stark im Zentrum zu stehen. Der Fokus liegt – anders als bei Anschlägen im Nahen Osten – stärker auf den Opfern. Beispiele dafür sind die Verbrechen der RAF oder die von Anders Breivik.

- *Gibt es Situationen, die eine Hinwendung zur salafistischen Szene begünstigen?*

Vermutlich spielen bei der Hinwendung zu extremistischen, speziell salafistischen Gruppierungen psychosoziale Krisen eine entscheidende Rolle. Gerade in Situationen der Unsicherheit bieten extremistische Gruppen klare Antworten und die Aussicht auf Anerkennung in der Gruppe. Jedoch sind die Motive für eine Hinwendung generell sehr individuell und können nicht auf einen Faktor reduziert werden.

Weiterführende Literatur:

Berger, Lutz (2009) *Islamische Theologie*, Wien.

Berger, Lutz (2018) *Die Entstehung des Islam. Die ersten hundert Jahre*. 2. Auflage, München.

Burgat, Francois (2016) *Comprendre l'Islam politique*, Paris.

Dakhli, Leyla (2016) *Islamwissenschaften als Kampfsport: Eine französische Debatte über die Ursachen dschihadistischer Gewalt*. Ufuq e.V., Berlin. Online: www.ufuq.de/islamwissenschaften-als-kampfsport (abgerufen: 12.12.2018).

Kepel, Gilles (2014) *Quatre-vingt-treize*. Paris.

Kepel, Gilles (2016) Le Salafisme est l'arrière plan culturel du djihadisme. In: *Revue des deux mondes*.

Roy, Oliver (2016) *Le Djihad et la mort*, Paris.

Wiktorowicz, Quintan (2006) Anatomy of the Salafi Movement. In: *Studies in Conflict & Terrorism*, 29 (3), S. 207–239.

Infosshops zu ausgewählten Gruppierungen

Evangelikalismus – was steht hinter diesem Begriff?

Dr. Jens Schlamelcher

Dr. Jens Schlamelcher lehrt und forscht am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien (CERES) der Ruhr-Universität Bochum. Er ist Studiendekan für das Studienfach Religionswissenschaft, Lehrstuhl für Religionswissenschaft/Käte Hamburger Kolleg „Dynamics in the History of Religions“. Er forscht unter anderem in den Bereichen Religion in der Moderne, Systematische Religionswissenschaft, Religionssoziologie, Kirchensoziologie und Fundamentalismus. Zusammen mit Frederik Elwert und Martin Radermacher veröffentlichte er das erste umfassende deutschsprachige Handbuch zur globalen freikirchlichen Strömung des Evangelikalismus.

Der Begriff Evangelikale wird immer weniger als Selbstbezeichnung verwendet, was vermutlich einer wachsenden medialen Aufmerksamkeit zu dem Thema geschuldet ist. Zudem wird der Begriff nicht einheitlich verwendet. In Deutschland fand in den 1970er-Jahren eine innerprotestantische Abgrenzung zwischen Evangelischen als liberaler Strömung und Evangelikalen als konservativer Strömung statt.

Befasst man sich mit Evangelikalismus, ist es relevant, auch das weitere Feld des (christlichen) Fundamentalismus zu betrachten. Der Begriff Fundamentalismus entstand im frühen 20. Jahrhundert in den USA als Selbstbezeichnung der Anhänger einer konservativen protestantischen Theologie, die die aus Deutschland stammende liberale Theologie und die durch sie begründete historisch-kritische Bibelanalyse ablehnten. Seit dem Scopes-Prozess 1925, in dem das fundamentalistische Lager medienwirksam kritisiert wurde, wird der Begriff Fundamentalismus als Selbstbezeichnung immer weniger verwendet.

Seither hat der Begriff *evangelicalism* auch als Selbstbezeichnung Konjunktur. *Fundamentalists* verstanden sich insbesondere in den 1940er- und 1950er-Jahren als panchristliche Bewegung und lehnten die potenzielle Öffnung über das protestantische Spektrum hinaus ab.

Weltweit werden rund 300 bis 600 Millionen Menschen dem Evangelikalismus zugerechnet – ein Viertel bis die Hälfte der Christ*innen. Er ist die am schnellste wachsende religiöse Gruppierung der Welt. Speziell auf der Südhalbkugel verzeichnen evangelikale Gruppierungen in Zusammenhang mit der Erosion des Katholizismus einen starken Zuwachs, anders als in den USA und in Deutschland, wo eine Stagnation beziehungsweise ein Rückgang der Mitglieder zu beobachten ist. Partiiell lassen sich jedoch auch in diesen Regionen Zuwächse verzeichnen. So sind evangelikale Gruppierungen in Nordrhein-Westfalen zusammengenommen stärker vertreten als landeskirchliche Gemeinden. In Deutschland insgesamt sind jedoch nur schätzungsweise zwei Prozent der Gesamtbevölkerung dem evangelikalen Spektrum zuzuordnen. Zudem gibt es wenig institutionalisierte evangelikale Gemeinschaften und die Strukturen sind zumeist lose und wenig hierarchisch. Die Szene als solche lässt sich als sehr heterogen beschreiben. Ihre Inhalte sind zwar religiös, werden aber modern und ansprechend aufbereitet. Dem Auftreten und den Glaubenspraktiken evangelikaler Gruppierungen wird ein popkultureller Anstrich gegeben, was vordergründig junge Menschen anzieht.

David W. Bebbington (1989) weist evangelikalen Bewegungen vier wissenschaftliche Merkmale zu: *conversionism*, *bibilizism*, *crucicentrism* und *activism*. Der Begriff *conversionism* bedeutet, dass die Mitgliedschaft in einer evangelikalen Gruppe durch eine bewusste Entscheidung eingeläutet wird. Diese ist meist an ein individuelles Glaubenserlebnis, eine Art Erleuchtung, gekoppelt. Dadurch erhält die Bewegung zum einen ein hohes Maß an subjektiv erlebter Individualität („ich und mein persönlicher Weg zu Jesus“). Zum anderen ist durch

wiederkehrende Muster in den Glaubenserlebnissen jedoch eine ebenso stark ausgeprägte Konformität zu erkennen.

Das zweite Merkmal, *biblizism*, meint, dass allein die Bibel als Maßstab der Dinge gesehen wird. Eine Kontextualisierung oder Interpretation findet ebenso wenig statt wie eine kritische Auseinandersetzung mit den Bibeltexten. Evangelikale Gruppierungen verstehen die Bibel als Gottes Wort, das nicht interpretiert werden darf. Als *crucicentrism* kennzeichnet Bebbington die Fokussierung evangelikaler Gruppierungen auf Jesus als die zentrale Figur des Glaubens. Das umfasst sowohl den Glauben an die Wiedergeburt Jesu als auch den Wunsch, in allen Lebensfragen im Einklang mit Jesus zu handeln – er dient bei verschiedensten Fragen und Problemen als zentraler Orientierungspunkt und Richtungsweiser. Das Merkmal *activism* bezieht sich schließlich auf die karitativen Taten und die Missionierung, die zum Alltagsleben evangelikaler Gruppierungen gehören; die Grundlage bilden auch hier die „biblische Wahrheit“ und Jesus.

Die vier Merkmale nach Bebbington unterstreichen die konzeptuelle Ähnlichkeit zwischen dem evangelikalen und dem salafistischen Milieu. So wie Mitglieder des salafistischen Milieus davon überzeugt sind, den einzig wahren Islam zu vertreten, so sind Evangelikale davon überzeugt, das einzig wahre Christentum zu vertreten. Die Bibel wird als wahr angesehen und ihr Inhalt nicht kontextualisiert. Eine weitere Ähnlichkeit: Religiöse Gelehrte und Autoritäten verlieren an Bedeutung, dagegen gewinnen Laienauslegungen in Gemeinschaften sowie im Internet an Akzeptanz. Auch im traditionellen Geschlechterverständnis, dem der Evangelikalismus als antiliberaler Protestantismus folgt, liegt eine Analogie zum salafistischen Milieu.

Sinnvoll erscheint eine Zusammenfassung von zwei zentralen Aspekten des Evangelikalismus: Konservatismus und Kongregationalismus. Der Evangelikalismus ist ein konservatives Christentum, das sich nur in Abgrenzung

zu einem liberalen Gegenstück entwickeln kann. Die Autonomie der Gemeinden und die alleinige Anerkennung von Jesus proklamierend, lehnt der Evangelikalismus das Staatskirchentum ab, weil es in ihm die christlichen Prinzipien verwässert und erstarrt sieht.

Die Heterogenität des evangelikalen Spektrums lässt sich anhand mehrerer Spannungsfelder verdeutlichen:

1. *Legalistisch-literarisch vs. charismatisch:* Im Zentrum des ersten Spannungsfeldes steht die Frage, wie der Glaube vermittelt wird. Evangelikale Gruppierungen, die legalistisch-literarisch arbeiten, folgen einem eher kognitiven Ansatz und konzentrieren sich auf die Bibelarbeit. In den Gottesdiensten überwiegt die Predigt. Für charismatische Gruppierungen steht weniger der Bibeltext als vielmehr die Eventisierung der Zusammenkünfte im Mittelpunkt. Die Veranstaltungen werden emotional aufgeladen, sie haben Eventcharakter. Allgemein ist eine Verschiebung hin zur charismatischen Auslebung des Evangelikalismus festzustellen.

2. *Entzaubert vs. verzaubert:* Am Glauben an mystische Wesen scheiden sich die Geister verschiedener evangelikaler Gruppierungen: „Entzauberte“ Evangelikale verneinen die Existenz mystischer oder übernatürlicher Wesen ganz oder verlagern sie ins Jenseits, „verzauberte“ Evangelikale sind dagegen von der Existenz dieser Wesen fest überzeugt. Auf der Nordhalbkugel dominiert – wie auch im klassischen Protestantismus – die „entzauberte“ Form. Auf der Südhalbkugel herrscht die „verzauberte“ Form vor und wird ergänzt durch animistische Traditionen, die von einer Vielzahl transzendenter Mächte in der Welt ausgehen.

3. *Kontemplative vs. innerweltliche Askese:* Wird Gott im Gottesdienst unter anderem im Gebet, vor allem jedoch in Abwesenheit körperlicher Arbeit verehrt,

liegt ein kontemplativer Ansatz vor. Andere Wörter für Kontemplation sind Betrachtung, Besinnung oder Andacht. Bei der innerweltlichen Askese hingegen wird Arbeit als Gottesdienst aufgefasst, gleichbedeutend mit der Vervollständigung der von Gott geschaffenen Welt.

4. *Rituell konservativ vs. rituell innovativ*: Auch in den Begegnungsformen evangelikaler Gruppierungen tut sich ein Spannungsfeld auf. Während rituell konservative Gruppen in ihrer Ästhetik stärker auf Aspekte des Binnenmilieus eingehen, das heißt klassische Begegnungsformen wählen, setzen rituell innovative Kreise verstärkt auf eine Eventisierung der Begegnung. Gottesdienste in Konzertform sind an popkulturelle Formate angelehnt. Die Erfahrungsdimension und eine starke Ästhetisierung bei solchen Begegnungsformen stehen im Fokus.

6. *Vergemeinschaftung in Kleingruppen vs. situative Vergemeinschaftung*: Unterschiedliche Gruppengrößen der evangelikalen Kreise und Zusammenkünfte sind Kennzeichen des evangelikalen Spektrums. Es existieren sowohl kleine, persönliche Gruppen als auch große Gruppen. Der größten evangelikalen Kirche, einer sogenannten Megachurch in Seoul, gehören rund 45.000 Menschen an.

7. *Außerweltliche vs. innerweltliche Erlösung*: Evangelikale Gruppierungen unterscheiden sich auch in ihrem Verständnis des Erlösungsmoments. Die einen gehen von einer außerweltlichen Erlösung aus: Die Erlösung findet im Jenseits statt und nimmt zuweilen apokalyptische Dimensionen an. Andere folgen einem innerweltlichen Erlösungsverständnis und glauben, dass Erlösung nicht erst im Jenseits, sondern bereits im Diesseits möglich ist. In diesem Kontext lässt sich auch der sogenannte Wohlstandsevangelikalismus verorten – die im Zuge des Neoliberalismus entstandene Überzeugung, dass (Lohn-)Arbeit eine Form des Gottesdienstes ist. Reichtum wird verherrlicht als ein Resultat der Arbeit, also des

Gottesdienstes, und auch Geldspenden sind nach diesem Verständnis ein Gottesdienst.

8. *Wissenschaftlich indifferent vs. antiszientistisch*: Wissenschaftlich indifferent orientierte Evangelikale erkennen die Evolutionstheorie an. Sie betrachten sie jedoch als einen von Gott gewollten und geschaffenen Prozess. Evangelikale Gruppierungen mit antiszientistischer Einstellung sind wissenschaftskritisch oder -feindlich gesinnt und lehnen die Evolutionstheorie ab.

9. *Apolitisch vs. politisch*: Auch zum politischen Engagement evangelikaler Gruppierungen lässt sich keine einheitliche Aussage treffen. Apolitische Gruppierungen verhalten sich tolerant zur Mehrheitskultur, politische Gruppierungen tun dies nicht. Letztere konzentrieren ihr Engagement meist auf Familienpolitik. Ein Schulterschluss mit anderen intoleranten Gruppierungen ist möglich.

Die Durchsetzung evangelikaler Aspekte birgt Schwierigkeiten hinsichtlich der sozialen Folgewirkungen, weil sie in Konflikt mit einer modernen, liberalen und freien Lebensgestaltung stehen. Die Einschätzung der Eigengruppe als „Gemeinschaft der Gläubigen“ impliziert eine Hierarchisierung und eine Abwertung von Menschen, die nicht den jeweiligen evangelikalen Prinzipien folgen. Die Selbstüberhöhung kann unter Umständen dazu führen, dass sich die Gruppierung über allgemeine gesellschaftliche Regelungen hinwegsetzt – bis hin zur Ausübung von Gewalt, die im Kosmos der eigenen Regeln in bestimmten Situationen als legitim gilt.

Auf der anderen Seite haben Evangelikale durch ihre protestantische Wirtschaftsethik das Potenzial, marginalisierte Gruppen zu integrieren, indem sie ihnen eine ethische Lebensführung aufzwingen. Das Verfechten stabiler Familienverhältnisse (zum Beispiel gegen das Muster alleinerziehender Mütter in

den Slums der globalen Megacities) sowie eines rechtschaffenen und asketischen Lebens kann Menschen aus dem sogenannten „Lumpenproletariat“ zu einem sozialen Aufstieg in reguläre Erwerbsarbeit verhelfen. Weiterhin haben evangelikale Gruppen eine hohe Anschlussfähigkeit an „gescheiterte“ und Sucht-Biografien. Durch das individuelle Erlebnis, das zum Glauben führt, und die aktive Entscheidung wird der frühere Lebensabschnitt quasi beendet und ein Neuanfang ermöglicht. Die klare Rollenaufteilung lässt evangelikale Gruppen auch für Frauen attraktiv wirken, die sich durch die Mehrfachbelastung in der Gesellschaft überfordert fühlen. In evangelikalen Kreisen finden sie Anerkennung für die Mutterrolle und müssen nicht gleichzeitig beruflich erfolgreich sein. Einige dieser Aspekte weisen erneut Überschneidungen mit dem salafistischen Milieu auf.

Weiterführende Literatur

Bebbington, David W. (1989) *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, u. a. London.

Elwert, Frederik / Radermacher, Martin / Schlamelcher, Jens (Hrsg.) (2017) *Handbuch Evangelikalismus*, Bielefeld.

Neue Netzwerke und Rekrutierungsstrategien der Hizb ut-Tahrir in Deutschland

Patrick Möller

Patrick Möller studierte Islamwissenschaft an der Philipps-Universität Marburg und an der United Arab Emirates University in Al-Ain, Vereinigte Arabische Emirate. In seinem Studium fokussierte er sich auf die Entwicklung des deutschen Salafismus und den Aufstieg des Dschihadismus. Seit 2015 arbeitet er im Bereich Qualifizierung für Violence Prevention Network e. V. in der Beratungsstelle Hessen in Frankfurt am Main.

Die Gruppierung Hizb ut-Tahrir, offiziell Hizb ut-Tahrir al-Islami („Islamische Befreiungspartei“), wurde 1953 im heutigen Jordanien durch den Palästinenser Taqi ud-Din an-Nabhani gegründet. Sie strebt einen Unterwanderungsprozess der staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen an, um einen Umwälzungsprozess und die eigene Machtübernahme zu bewirken. Aktiv ist die Hizb ut-Tahrir in über 40 Ländern, wobei sie in den meisten mehrheitlich muslimischen Ländern verboten, in westlichen Ländern (bis auf Deutschland) hingegen legal ist. Die Vereinigung der Muslime unter einem weltweiten Kalifat ist das Ziel dieser panislamistischen Bewegung, die ursprünglich auch als radikale Alternative zur Muslimbruderschaft aktiv war. Laut einer Einschätzung des Bundesamtes für Verfassungsschutz zählt die Hizb ut-Tahrir zur Unterkategorie jener gewaltbereiten Islamist*innen, die Gewalt zur Zielerreichung befürworten, sie selbst aber nicht anwenden. In Deutschland ist die Hizb ut-Tahrir vor allem im universitären Bereich aktiv, im Januar 2003 wurde die Gruppierung jedoch durch den damaligen Bundesinnenminister Otto Schily verboten. Daraufhin verlegte die Hizb ut-Tahrir ihre Aktivitäten in den Untergrund und ist dort weiterhin aktiv. 2017 waren nach Angaben des Bundesamtes für Verfassungsschutz 350 Personen der Hizb ut-Tahrir zuzurechnen. In der muslimischen Community und der radikalislamischen Szene jedoch ist sie zumeist isoliert und wird gar

verachtet, wobei vor allem Salafist*innen sie auch theologisch angreifen. Trotz ideologischer Differenzen gab und gibt es immer wieder auch personelle und ideologische Überschneidungen zwischen der Hizb ut-Tahrir und salafistischen Gruppen. *Anmerkung der Protokollantin: Dies ist in Patrick Möllers Beitrag vom Fachtag im Mai nachzulesen.*

Das Erkennungszeichen der Hizb ut-Tahrir ist die schwarze Flagge mit der Schahada (Glaubensbekenntnis); das Logo zeigt diese Flagge zusammen mit einem Erdball. Die Ideologie der Gruppierung entstand vor dem Hintergrund des Niedergangs des Osmanischen Reiches. Zentral für sie sind die Schriften des Gründers an-Nabhani, darunter vor allem das Hauptwerk „Nizam al-Islam“ („Die Lebensordnung des Islam“). Der Islam als Ideologie und Lebenssystem steht demnach in Konkurrenz zum Kommunismus und Kapitalismus. Alle nichtislamischen Ideologien und Systeme sind Ausdruck des Unglaubens/Nichtglaubens (Kufr). Folglich befindet sich der Islam in einem Kampf der Kulturen und Ideen. Demokratie wird dabei als System des Kufr angesehen und bildet den Gegenpol zu dem von der Hizb ut-Tahrir angestrebten Kalifat. Hinweise auf eine Nähe zur Hizb ut-Tahrir ergeben sich im deutschsprachigen Kontext immer wieder durch bestimmte Begriffe, die in der islamistischen Szene ausschließlich von der Hizb ut-Tahrir, nicht aber von anderen Gruppen wie von Salafist*innen oder der Muslimbruderschaft benutzt werden. Die betrifft beispielsweise das Wort Lebensordnung.

Stark hebt sich die Hizb ut-Tahrir von anderen islamistischen Gruppierungen durch ihre geradezu obsessive Fokussierung auf das Kalifat und die ihm beigemessene Bedeutung ab. Allein in einem Kalifat sei die Lebensordnung des Islams umsetzbar – bis zu seiner Etablierung befinde sich die islamische Welt in einem Zustand des Unglaubens. Das Versprechen, durch das aktive Hinwirken auf ein Kalifat würde man all seiner Sünden enthoben, gibt der Hizb ut-Tahrir den Charakter einer politisch-religiösen Sekte. Das angestrebte Kalifat weist die

Struktur eines totalitären Staates auf. Die Ideologie ist geprägt von einem geschlossenen Weltbild und Antisemitismus, klare Feindbilder sind der Westen, vor allem die USA. Nach der Ideologie der Hizb ut-Tahrir befindet sich der Westen aktuell in einem militärischen und kulturellen Kampf mit dem Ziel, den Islam zu vernichten. Der Niedergang der islamischen Welt sei Resultat der Abschaffung des Kalifats und der Aggression des Kolonialismus.

In Deutschland gibt es in der Verbreitung der Hizb ut-Tahrir große regionale Unterschiede. Schwerpunkte finden sich in Hamburg, Berlin, Nordrhein-Westfalen und im hessischen Rhein-Main-Gebiet. Lediglich in den Jahresberichten der Landesämter für Verfassungsschutz in Berlin, Hamburg und Nordrhein-Westfalen wird die Hizb ut-Tahrir erwähnt.

Die Hizb ut-Tahrir zeichnet eine starke Internetaffinität aus. In Deutschland lassen sich Tendenzen beobachten, die für eine geänderte Rekrutierungsstrategie der Hizb ut-Tahrir sprechen: Es geht ihr offenbar weniger um die Anwerbung neuer Mitglieder als vielmehr darum, junge Menschen für ihre Ideologie zu begeistern. So wird beispielsweise eine „islamische Identität“ in Opposition zu einer „deutschen Identität“ gepredigt.

Neben der offiziellen deutschsprachigen Website der Hizb ut-Tahrir und der Website *www.kalifat.com* gibt es zahlreiche Netzwerke, die der Gruppierung zuzuordnen sind. Recherchen in sozialen Netzwerken geben Anlass zur Vermutung, dass die Hizb ut-Tahrir weit mehr Mitglieder und Anhänger hat, als der Verfassungsschutz mit 350 im Jahr 2017 beziffert.

Facebook-Seite	Follower
Generation Islam	~ 64.000
Islamisches Erwachen (2017 gelöscht)	35.000
Realität Islam	~ 31.000
La hawla wa la quwwata illa billah (2014 gelöscht)	20.000
Verständnisse des Islam	> 11.000
Die einzig wahre Lebensführung	4.900
Islamisches Bewusstsein	> 3.800
Vasallen des Westens	> 1.700

Tabelle: Eigene Darstellung

Andere Gruppen, die ideologisch der Hizb ut-Tahrir nahestehen, sind Generation Islam und Realität Islam. Generation Islam wurde 2013 gegründet und ist aktuell der wichtigste deutschsprachige Hizb-ut-Tahrir-nahe Kanal in den sozialen Medien: Auf Facebook verzeichnet er rund 64.000 Follower, auf YouTube mehr als 1,9 Millionen Aufrufe und mehr als 25.000 Abonnenten, auf Twitter und Instagram über 15.000 Follower. Dazu hat sie eine eigene Website. Die Gruppierung greift politisch-gesellschaftliche Themen auf, dabei schürt sie durch gezielte Lügen und Manipulation Feindbilder und verbreitet Verschwörungstheorien. Muslim*innen seien eine von Politik, Medien und Staat verfolgte Minderheit, so die proklamierte Opferideologie. Dazu instrumentalisiert Generation Islam Diskriminierungserfahrungen der Zielgruppe und die wachsende Islamfeindlichkeit für eigene Werbe- und Indoktrinationszwecke.

Die Gruppierung Realität Islam wurde 2015 gegründet, und obwohl sie stärker offline aktiv ist, hat auch sie eine prominente Internetpräsenz: Sie zählt auf Facebook über 31.000 Follower, auf YouTube 480.000 Aufrufe und mehr als 7.300 Abonnenten, sie ist auf Twitter aktiv und unterhält eine eigene Website. Neben der ideologischen Nähe zur Hizb ut-Tahrir werden über Verweise auf der Website www.kalifat.com auch personelle Verflechtungen deutlich. Der Vereinssitz fällt

mit Frankfurt am Main auf einen der Knotenpunkte der Hizb ut-Tahrir. Auch Realität Islam thematisiert aktuelle gesellschaftliche Diskurse in eigenen Vorträgen und Publikationen. Daneben initiierte die Gruppierung im Jahr 2016 mehrere Veranstaltungen, an denen jeweils mehrere Hundert Zuschauer*innen, vor allem junge Menschen, teilnahmen.

In den aktuellen Debatten um ein Kopftuchverbot für unter 14-Jährige im April 2018 erlangten verschiedene Aktionen aus dem Umfeld von Realität Islam viel Aufmerksamkeit und Zulauf. So organisierte Realität Islam zum Beispiel das Hashtag #nichtohnemeinkopftuch, eine Flyerkampagne und eine Onlinepetition. Die an den Deutschen Bundestag gerichtete Onlinepetition wurde von Raimund Hoffmann gestartet und erhielt allein aus Deutschland 165.167 Unterschriften (Stand: 28. Oktober 2018). Laut Petitionsseite kamen zwei Drittel der Unterschriften über händisch ausgefüllte Papierbogen zusammen. Während an den Informationsständen vor allem Männer auftraten, gab es auch Aktivitäten allein von Frauen. Beispielsweise wurden unter anderem in Berlin, Duisburg, Hanau, Frankfurt am Main und Dietzenbach Luftballonaktionen initiiert, um gegen das Kopftuchverbot zu protestieren. Diese Aktionen wurden per Videomitschnitt festgehalten und anschließend über das Internet geteilt.

Die Analyse von Facebook-Seiten zeigt eine hohe Mobilisierung im Onlinebereich für Petition und Kampagne, eine schnelle Zusendung von Werbematerial an andere Seiten mit Hizb-ut-Tahrir-Ideologie sowie eine rasche Unterschriftensammlung und Plakatverteilung in Städten und Regionen, in denen Realität Islam gar nicht präsent ist. Dies legt nahe, dass auf bestehende Netzwerke an Unterstützer*innen zurückgegriffen wurde und das Spektrum der Hizb ut-Tahrir stark vernetzt ist. So gelang es, die Menschen regionsübergreifend zusammenzubringen. Die von Realität Islam in Umlauf gebrachten Flyer wurden von vielen Menschen geteilt. Nach den Aktivitäten rund um die Diskussion des Kopftuchverbots bei unter 14-Jährigen war ferner ein deutlicher Anstieg an

Followern der Facebook- und YouTube-Seiten von Realität Islam zu verzeichnen: Innerhalb eines Monats gab es einen Zuwachs von 20.000 auf 30.000 Follower.

Das diskutierte Kopftuchverbot löste bei vielen Muslim*innen Empörung aus. Viele fühlten sich bevormundet und sahen es als Einmischung in die Angelegenheiten ihrer Religionsgemeinschaft und die Beschneidung ihrer Entscheidungsfreiheit. Auch bestanden grundlegende Zweifel, ob ein solches Verbot verfassungskonform wäre. Zweifelsfrei hat gerade dies dazu geführt, dass die Petition ein Ausmaß annahm, das weit über den Kreis von Anhängern von Realität Islam hinausging. Wohl die wenigsten Unterzeichner wussten, welche Gruppierung hinter der Aktion und der Hashtag-Kampagne stand.

Dass die Zahlen des Verfassungsschutzes von 2017 nicht die tatsächlichen Zahlen der Hizb ut-Tahrir-Sympathisant*innen widerspiegeln, zeigt sich auch in den Aktivitäten der in Berlin ansässigen Initiative Nebevi Çözüm Cemiyeti (NÇÇ) („Prophetische Lösung“). Sie versteht sich als Forum türkischer Akademiker*innen, die zu islamischen Themen bilden wollen. 2017 und 2018 organisierte die NÇÇ vier Veranstaltungen in Berlin mit mehreren Hundert Teilnehmenden, die zum Teil aus anderen Städten anreisten. Die Nähe der NÇÇ zur Hizb ut-Tahrir lässt sich an den Referenten ablesen. Zwei der vier Referenten waren prominente Vertreter der türkischen Hizb ut-Tahrir: Abdullah İmamoğlu und Abdurrahim Şen. Zudem wird auf der Website der Initiative auf die Seiten von Realität Islam und Generation Islam verwiesen.

All das unterstützt die These, dass die Hizb ut-Tahrir ihre Strategie in den letzten Jahren geändert hat. Die neuen Netzwerke füllen ein Vakuum in der muslimischen Community und sprechen besonders junge Muslim*innen in deutscher Sprache an. Durch Aufgreifen von aktuellen Diskussionen, Frustration oder Diskriminierungserfahrungen und das ideologiekonforme Umdeuten eben jener wird versucht, eine Entfremdung junger Muslim*innen voranzutreiben.

Damit zerrütten sie das Vertrauen der Muslim*innen in Staat und Gesellschaft und säen eine feindselig-ablehnende Grundhaltung. Dem Internetnutzer ist dabei nicht klar, welche Personen und Intentionen hinter den Netzwerken stehen. Ob die Hizb ut-Tahrir durch ihre neuen Netzwerke und Plattformen wirklich neue Anhänger rekrutieren kann, ist ungewiss. Gewiss aber ist, dass Muslim*innen ausgrenzende gesellschaftliche und politische Diskurse sowie politisch-mediale Einmischung in innerreligiöse Angelegenheiten als Steilvorlagen für die Propaganda der Hizb ut-Tahrir dienen.

Weiterführende Literatur

Pankhurst, Reza (2016) *Hizb ut-Tahrir. The Untold History of the Liberation Party*, London.

Ahmed, Houriya / Stuart, Hannah (2009) *Hizb ut-Tahrir – Ideology and Strategy*, London. *Anmerkung der Protokollantin: online verfügbar unter <http://henryjacksonsociety.org/wp-content/uploads/2013/01/HIZB.pdf> (abgerufen: 17.11.18).*

Die Muslimbrüder: Ideologie, Geschichte, Aktualität

Prof. Dr. Susanne Enderwitz

Prof. Dr. Susanne Enderwitz ist Islam- und Religionswissenschaftlerin. Von 2002 bis April 2018 war sie Professorin für Islamwissenschaft und Arabistik an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Schwerpunkte ihrer Lehre und Forschung sind mittelalterliche arabische Kulturgeschichte, moderne arabische Literaturgeschichte, arabisch-islamische Geschichte, klassischer und moderner Islam sowie Geschichte der arabischen Frauenbewegungen. Sie veröffentlichte zahlreiche Werke zu den genannten Schwerpunkten, vor allem zu mittelalterlicher Kultur- und moderner Literaturgeschichte.

Die Muslimbruderschaft ist eine fundamentalistische, islamistische Gruppierung. Eine islamistische Gruppierung lässt sich definieren als eine Gruppe, die einen politischen Islam propagiert und ihre Ziele notfalls mit Gewalt umsetzen will. Dieser politische Islam erscheint als Phänomen der Moderne, das heißt des 19. und 20. Jahrhunderts. Beleuchtet wird im Folgenden die Geschichte der Muslimbruderschaft bis zum Jahr 1970.

Dabei bedarf es zunächst einer Klärung des Begriffs Scharia. Die Scharia, das arabische Wort für das religiöse Recht im Islam, ist keine Gesetzessammlung, sondern eine Sammlung von Grundlagentexten, Methoden des Umgangs mit ihnen und Präzedenzfällen. Daher konnte sie sich immer wieder neu an den Ort und die Zeit ihrer Inanspruchnahme anpassen. Diese Aufgaben übernahmen in der Regel die Ulama, Religionsgelehrte, im engeren Sinn Fuqaha, die mit ihrer Deutung der Texte des Korans und der Sunna als Gegengewicht zu den weltlichen Herrschenden fungierten. Ge- und Verbote aus dem Koran und der Scharia bilden die Grundlage der Scharia. Die Sunna besteht aus Überlieferungen über die Praxis des Propheten und gilt als allgemein anerkannte Norm (vgl. Halm, 2018). Im Vergleich zur Vergangenheit spielen die Ulama mit ihren festgelegten

Methoden des Deutungsverfahrens in der heutigen Zeit jedoch nur noch eine untergeordnete Rolle, weil – auch und gerade über die Medien – Laieninterpretationen auf dem Vormarsch sind.

Gründer der Muslimbruderschaft ist der Ägypter Hassan al-Banna. Er wird 1906 als ältester Sohn seiner Familie geboren und besucht erst die Koranschule, bevor er auf eine religiöse Grundschule wechselt. Im Alter von 13 Jahren wird er zum Sekretär einer Vereinigung gegen Christen und später Lehrer in Ismailia, dem Stützpunkt der Suez-Gesellschaft und der britischen Armee. Ägypten befindet sich zu dieser Zeit unter britischer Besatzung und ist gesellschaftlich zweigeteilt in eine meist urbane Ober- und Mittelschicht und die meist bäuerliche Landbevölkerung. Die ländliche Bevölkerung zeichnet sich durch eine niedrige Alphabetisierung und hohe Religiosität aus und wird von den Eliten des Landes weitestgehend vernachlässigt. Weltliche Gesetze haben die Scharia bereits mehr oder weniger abgelöst. In seiner Zeit in Ismailia radikalisiert sich al-Bannas Einstellung zunehmend, und er setzt sich verstärkt für den Erhalt beziehungsweise die Wiederherstellung der „islamischen Würde“ ein. 1928 gründet er die Muslimbruderschaft. Wichtige Personen, die al-Banna beeinflussen, sind Dschamal ad-Din al-Afghani, Muhammad Abduh und Rashid Rida.

Kernelement der Praktiken der Muslimbrüder ist die Dawa („Missionierung“). Sie richtet sich ausschließlich an Muslim*innen und nicht an Mitglieder anderer Glaubensgemeinschaften. Menschen muslimischen Glaubens sollen „wachgerüttelt“ werden und sich gegen die imperialistischen Entwicklungen zur Wehr setzen. Dementsprechend sehen sich die Muslimbrüder selbst als Antiimperialisten und haben aufgrund des Widerstands gegen die Briten eine antikoloniale Ausrichtung. Ihr antikolonialer Kampf auf kultureller Ebene richtet sich gegen den Verfall islamischer Sitten (vgl. Ranko, 2014). Sie streben die

Aufhebung der britischen Herrschaft und den Ausschluss von christlichen und jüdischen Einflüssen an.

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts ist die Geschichte Ägyptens eng mit den Muslimbrüdern verknüpft. Bereits in den frühen 30er-Jahren expandiert die Muslimbruderschaft sehr stark. Der Organisationsaufbau erinnert zunehmend an den einer modernen Partei (vgl. ebd.). Darüber hinaus findet in den 40er-Jahren eine zunehmende Politisierung der Gruppierung statt. Parallel dazu entwickelt sich in den frühen 40er-Jahren ein Geheimapparat, der militärische Aktionen durchführt (vgl. ebd.). Durch die Anschläge des Geheimapparats verschlechtert sich das Verhältnis der Muslimbruderschaft zum Staat beziehungsweise zur Regierung zusehends. Der Geheimapparat ist der Mehrzahl der Mitglieder nicht bekannt und operiert nicht in Kooperation mit dem zivilen Arm der Muslimbruderschaft. Er ist an etlichen Attentaten und kriegerischen Handlungen im Nahen Osten auch außerhalb Ägyptens beteiligt. In Zuge einer Verselbstständigung des Geheimapparats wird 1948 Premierminister Mahmud al-Nukrashi Pascha ermordet (vgl. ebd.). Im selben Jahr wird der Geheimapparat durch den ägyptischen Staat offengelegt und die Muslimbruderschaft das erste Mal verboten. 1949 wird auch al-Banna umgebracht. Dies geschieht vermutlich im Auftrag des ägyptischen Königshauses durch die ägyptische Geheimpolizei (vgl. ebd.).

Die Muslimbrüder gehen davon aus, dass alle Errungenschaften des Westens bereits im Islam angelegt sind. Um Zugang zu ihnen zu erhalten, müsse er lediglich in seine Ursprungsform zurückversetzt werden. Beim Ansatz al-Bannas steht das Individuum im Vordergrund, was die wohltätige Ausrichtung der Muslimbruderschaft in ihren Anfängen erklärt (vgl. ebd.). Eine Verbesserung der Gesellschaft soll schrittweise von unten herbeigeführt werden: Die moralische Verbesserung des Individuums trägt zu der der Familie, dann des Viertels, der Stadt und schlussendlich der Gesellschaft bei. In diesem Kontext wird der Staat

als Tugendstaat aufgefasst, er dient nur der Auslegung der Scharia. Die Muslimbrüder plädieren jedoch für eine Anpassung der Koranquellen an moderne Entwicklungen. Folglich verschließen sie sich nicht der Moderne, sondern wollen diese in einen islamischen Rahmen bringen. Gemäß dem Frauenbild der Muslimbruderschaft ist es Frauen erlaubt, das Haus unverschleiert zu verlassen. Nichtsdestotrotz lehnen die Muslimbrüder die Rechtsgleichheit der Geschlechter ab und sehen den Platz der Frau in der Familie.

Die Muslimbruderschaft ist zwar zwischen 1948 und 1950 sowie ab 1954 verboten (vgl. Sarhan), jedoch ist sie auch in der Illegalität aktiv. Bis zu seinem Tod 1949 ist Hassan al-Banna der Fixpunkt der Organisation, ihm folgt 1951 Hasan al-Hudaibi als Oberhaupt der Muslimbruderschaft (vgl. Ranko, 2014). Zentrale Figur im Wandel der Gruppierung ist jedoch Sayyid Qutb. Er trägt zur Radikalisierung der Gruppierung und zur „Entgrenzung der Gewalt“ (ebd., S. 31) bei. Sein Buch „Milestones“ beeinflusst die Ideologie der Muslimbrüder stark. Er interpretiert die Scharia streng und unflexibel und legitimiert dadurch auch Gewalt gegen andere Muslim*innen, die er als Ungläubige bezeichnet, wenn sie seine Perspektive auf die Scharia nicht teilen. Al-Hudaibi distanziert sich von Qutbs radikaler Perspektive (vgl. ebd.).

Ursprünglich ist das Ziel der Muslimbruderschaft die gesellschaftliche Erziehung, als politische Partei soll und will sie nicht auftreten. 1951 beteiligt sie sich jedoch am Putsch der freien Offiziere und sieht sich somit als Teil der Befreiung von den britischen Besatzern. 1954 übernimmt Gamal Abdel Nasser die Präsidentschaft und strebt die Gründung einer Einheitspartei an. Nach seiner Interpretation werden die Muslimbrüder politisch obsolet und sehen sich einem erneuten Verbot und Repressionen seitens Nasser ausgesetzt (vgl. ebd.). In diesem Kontext begeht die Muslimbruderschaft ein Attentat auf Nasser, das jedoch scheitert. Als Teil der Repressionen wird die Zentrale zerstört und diverse Todesurteile und

Haftstrafen werden verhängt. Auch Sayyid Qutb wird inhaftiert und 1966 hingerichtet.

Die unter Nasser verhängten Urteile werden unter seinem Nachfolger Anwar el-Sadat 1970 aufgehoben. Die Organisation bleibt zwar verboten, wird aber toleriert und teilweise sogar von der Führung hofiert. Zu dieser Zeit entsteht aus der Studentenbewegung der Muslimbrüder der Slogan „Der Islam ist die Lösung“. Das Verbot bleibt auch unter el-Sadats Nachfolger Husni Mubarak bestehen. Doch ebenso wie sein Vorgänger hebt Mubarak weitere Haftstrafen gegen verurteilte Muslimbrüder auf. Zudem nehmen die Muslimbrüder trotz ihres Verbots 1984 in einem Bündnis mit den Nationalisten erstmals an Wahlen teil. Darüber hinaus gelingt es ihnen, durch ihre Graswurzelaktivitäten ihren Einfluss auf Verbands- und Gewerkschaftsebene auszubauen. Ihre treueste Anhängerschaft findet sich in der urbanen Mittelschicht. Nach dem Sturz Mubaraks 2011 wird das Verbot der Muslimbrüder abgeschafft und sie dürfen offiziell eine Partei gründen. Die Muslimbrüder feiern bei der anschließenden Parlamentswahl große Erfolge. Und auch bei der Präsidentschaftswahl 2012 gewinnt mit Mohammed Mursi ihr Kandidat, er wird jedoch 2013 durch einen Militärputsch wieder abgesetzt. Seitdem sind die Muslimbrüder in Ägypten wieder verboten und weitestgehend untergetaucht.

Weiterführende Literatur

Ranko, Anette (2014) *Die Muslimbruderschaft. Porträt einer mächtigen Verbindung*, Hamburg.

Sarhan, Aladdin (o.J.) *Die Muslimbruderschaft. Ideologie und Struktur*. Konrad-Adenauer-Siftung, Berlin. Online: <https://kas.de/web/islamismus/die-muslimbruderschaft> (abgerufen: 28.11.2018).

Halm, Heinz (2018) *Der Islam. Geschichte und Gegenwart. 11., aktualisierte Auflage*, München.

Zollner, Barbara (2008) *The Muslim Brotherhood*, London.

Podiumsdiskussion

Auf dem Podium diskutieren Dr. Jens Schlamelcher, Patrick Möller und Tobias Meilicke (Vorstand der BAG RelEx und Leiter der Beratungsstelle PROvention der Türkischen Gemeinde in Schleswig-Holstein e.V.). Es moderiert Sebastian Hammer. Die zentralen Fragen des Fachtags werden zusammengeführt, verknüpft und weitergeführt. Zu Beginn diskutieren die Teilnehmenden die Frage, wo religiöser Extremismus anfängt, anschließend sprechen sie über Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Herausforderungen, die sich bei den in den Infoshops thematisierten Gruppierungen zeigen.²

Die Auseinandersetzung mit Extremismus jeder Art – ob nun religiös begründet oder rechtsextrem – erfordert eine Klärung der Begriffe *radikal* und *extremistisch*. Radikale Ideen, Ansichten und politische Einstellungen sind nicht per se zu verurteilen, denn auch sie sind durch die Verfassung geschützt. Problematisch aber wird es, wenn wider die Grund- und Menschenrechte gehandelt und aktiv kämpferisch gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung (FDGO) vorgegangen wird. Die FDGO drückt sich aus in den im Grundgesetz konkretisierten Menschenrechten, dem Recht der Persönlichkeit auf Leben und freie Entfaltung, Volkssouveränität, Gewaltenteilung, Verantwortlichkeit der Regierung, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, Unabhängigkeit der Gerichte, Mehrparteienprinzip und Chancengleichheit für alle politischen Parteien mit dem Recht auf verfassungsmäßige Bildung und Ausübung einer Opposition. All dies wird von extremistischen Gruppierungen aktiv bekämpft.

² Dieser Beitrag fasst ähnliche Aspekte und Argumente der Teilnehmenden zusammen, ohne jeweils die Sprecher kenntlich zu machen. Folglich spiegelt nicht jeder Gedankengang zwangsläufig die Meinungen aller Teilnehmenden wider. Wenn fundamentale Unterschiede in den Ansichten der Teilnehmenden auftraten, ist dies vermerkt. Die in der Podiumsdiskussion geäußerten Meinungen spiegeln nicht zwangsläufig die Meinungen der BAG RelEx wider.

Bedarf es überhaupt der Einstufung von Menschen oder Gruppierungen als *extremistisch*, um ihnen zu begegnen und demokratiefeindlichen Einstellungen etwas entgegenzusetzen, oder genügt auf der Mikroebene nicht einfach die Strafrechtlichkeit? Auf der Makroebene muss sich eine Gesellschaft kontinuierlich damit auseinandersetzen, welches Maß an Intoleranz akzeptiert werden kann. Dies ist eine grundlegende, der Demokratie inhärente Frage. Zivilgesellschaft, zivilgesellschaftliche Organisationen und Nichtregierungsorganisationen wirken dabei als eine Art Korrektiv, das sich mit genau dieser Frage beschäftigt.

Beim Blick auf die verschiedenen in den Infoshops thematisierten Gruppierungen lassen sich zahlreiche Gemeinsamkeiten erkennen. Sowohl evangelikale und salafistische Gruppierungen als auch Hizb ut-Tahrir greifen jeweils religionsfeindliche Stimmungen und Diskurse auf. Das Verfechten klassischer Geschlechterrollen und der Auftrag der Missionierung sind feste Bestandteile der jeweiligen Ideologie.

Ebenfalls ähneln sich die Motive, die Menschen dazu bewegen, sich solchen Gruppierungen zuzuwenden. Attraktiv wirken extremistische Gruppierungen zum Beispiel auf einige Menschen, weil sie die Weltsicht stark vereinfachen und Komplexität reduzieren. Klare Regeln, Vorgaben und Dogmen sowie ein ausgeprägtes Freund-Feind-Schema geben eine eindeutige Richtung vor. Die Frage, wie über konflikthafte, möglicherweise ambivalente Situationen zu urteilen ist, kommt dadurch gar nicht erst auf.

Das klassische Familien- und Geschlechterrollenbild, das extremistische Gruppierungen propagieren, ist ein weiteres Motiv, das auf manche Menschen anziehend wirkt. Vielfach wird zwar von einer Gleichwertigkeit der Geschlechter gesprochen, aber eine Gleichheit wird abgelehnt. Mann und Frau haben jeweils unterschiedliche Rollen und sollen sich ihnen gemäß verhalten – die Erfüllung der klassischen Geschlechterrolle führt zu Anerkennung. Auch damit wird

Komplexität reduziert. Das findet vor allem einen Nerv bei Menschen, die sich von der Freiheit und den Doppel- und Mehrfachbelastungen, die ausdifferenzierte Rollenbilder mit sich bringen, überfordert fühlen. Gerade wer glaubt, alle Rollen Aspekte gleichzeitig voll und ganz ausfüllen zu müssen, mag sich durch eine klare Aufteilung der Zuständigkeiten entlastet und anerkannt fühlen. Insbesondere für Frauen kann die Konversion aus subjektiver Perspektive mitunter ein emanzipatorisches Moment aufweisen, da sich in den Gruppierungen sowohl Frauen als auch Männer an strenge Regeln halten müssen und sie in diesem Sinne eine Gleichbehandlung erfahren.

Auch das Gefühl sozialer Ungerechtigkeit kann Menschen für die Ideologie extremistischer Gruppierungen empfänglich machen. Der Wunsch nach mehr sozialer Gerechtigkeit kann darin gipfeln, die Gesellschaft grundlegend verändern zu wollen. Extremistische Gruppierungen greifen das Gerechtigkeitsempfinden und vermeintliche sowie tatsächliche Diskriminierungserfahrungen der Menschen auf, wirken auf eine Abschaffung des Systems und auf die Vision von einer – gruppierungsspezifisch definierten – gerechten Gesellschaft hin. Anhänger*innen oder Unterstützer*innen der Gruppierungen werden präsentiert als Avantgarde im Kampf gegen die Ungerechtigkeit.

Die Anziehungskraft extremistischer Gruppierungen beruht ferner auf der Anerkennung und individuellen Aufwertung. Maßstab für Anerkennung und Erfolg der Gruppenangehörigen ist allein das Befolgen des jeweiligen Gruppenkodex, nicht aber Merkmale wie Herkunft, Sprache, Geschlecht oder sozioökonomischer Status. Gerade der soziale Status, der vor dem Eintritt in die religiöse Gemeinschaft eine zentrale Rolle gespielt haben mag, ist irrelevant. Der Anschluss an die Gruppierung ermöglicht somit eine Art Neustart und eine neue Form der Einbettung in ein festes soziales Gefüge verbunden mit subjektiv empfundenem Zusammenhalt und Geborgenheit. Meist werden die Angehörigen der jeweiligen Gruppe als gute Gläubige aufgewertet und über die Menschen

gestellt, die sich nicht gemäß den Regeln der Gruppe verhalten. Diese Abgrenzung und Signalisierung von Überlegenheit kann auch innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft erfolgen. So grenzen sich salafistische Muslim*innen zum Beispiel von Nicht-Salafist*innen ab, Evangelikale fühlen sich gegenüber nicht evangelikalen Protestant*innen überlegen.

Die Aspekte Missionierung und Wille zur Veränderung des aktuellen politischen Systems werfen auch die Frage nach einer Abgrenzung zu Sekten auf: Die missionarischen Tätigkeiten von Sekten variieren stark, hier lässt sich keine eindeutige Aussage treffen; meist jedoch sind diese Gemeinschaften nach innen gerichtet und bestrebt, sich von Gesellschaft und Politik zurückzuziehen, anstatt aktiv auf sie einzuwirken oder sie zu verändern.

Einige der genannten Gemeinsamkeiten gehen über den Bereich des religiös begründeten Extremismus hinaus und zeigen sich beispielsweise auch im Rechtsextremismus. Dazu zählen die Dichotomie von Gut und Böse, die traditionellen Familien- und Rollenbilder oder die Möglichkeit einer sozialen Aufwertung. Auch Sakralisierungsprozesse sind zu beobachten, vor allem mit dem Bezug auf „die Nation“. Die Begrifflichkeiten erscheinen zum Teil austauschbar: „im Dienste von Gott/der Nation“. Trotz mancher Ähnlichkeit dürfen religiös begründete und rechtsextremistische Gruppierungen jedoch nicht gleichgesetzt werden – die inhaltlichen, organisatorischen wie auch methodischen Unterschiede erweisen sich als zu gravierend.

In der Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen des religiös begründeten Extremismus müssen verschiedene Ebenen betrachtet werden: Auf der Mikroebene ist bei extremistischen Gruppierungen allgemein eine „Hypermoralität“ zu erkennen, die andere Formen der Moral außer Kraft setzt. Sie hebt die allgemein verbreitete Moralitätsauffassung – etwa das Gebot, andere Menschen nicht zu töten – aus. Die eigenen moralischen Dogmen dienen als

Legitimationsgrundlage, sich über herkömmliche und weithin akzeptierte moralische Normen hinwegzusetzen. Dies ist jedoch nicht allein für religiös begründeten Extremismus typisch, sondern findet sich beispielsweise auch in der Ideologie des Nationalsozialismus. So werden LGBTIQ-Communities³ von fast allen extremistischen Gruppierungen als „Übel“ betrachtet, das die eigene Gemeinschaft bedroht und daher bekämpft beziehungsweise beseitigt werden muss. Ein Blick in die Geschichte zeigt auch, dass es immer wieder Konjunkturen extremistischen Gedankenguts unterschiedlicher Couleur gab.

Eines der Hauptprobleme bei der Fokussierung auf einzelne Phänomene des religiös begründeten Extremismus ist die oft unerwartet schnelle Wandlung der Szene. Dies zeigt sich am Salafismus, der aktuell an Attraktivität verliert. Hier greift die Theorie von der Lebensdauer extremistischer Bewegungen: Extremistische Gruppierungen erleben Hoch- und Tiefphasen und haben nach Aussagen von Peter Neumann vom King's College London eine Lebensdauer von ein bis zwei Jahrzehnten. Allerdings hinterlässt das schwindende Interesse am Salafismus ein Vakuum, das andere Gruppierungen, etwa die Hizb ut-Tahrir, womöglich ausnutzen und ausfüllen. Das Abklingen des Salafismus kann anderen Gruppierungen aus dem Spektrum des religiös begründeten Extremismus, aber auch neuen Phänomenen Aufwind geben. So scheinen Phänomene wie Ultrationalismus, der sogenannte Neo-Osmanismus, in türkischen Communities, derzeit an Attraktivität zu gewinnen, auch wenn die Phänomene, die Zielgruppen und Akteure selbstverständlich nicht gleichzusetzen sind. Vor allem autoritäre und völkisch konnotierte Nationalismen sind seit geraumer Zeit in unterschiedlichen Formen auf dem Vormarsch. Bei der Konzentration auf ein einzelnes Phänomen erscheint jedoch zumindest ein Risiko zu bestehen, neue Entwicklungen nicht frühzeitig zu erkennen und präventive Maßnahmen zu spät zu ergreifen. Aktuelle gesellschaftliche und zuweilen diskriminierende oder

³ LGBTIQ steht für Lesbian, Gay, Bi, Trans, Inter, Queer.

pauschalisierende Diskurse befördern das zum Teil. So wird bei Straftaten muslimischer Akteur*innen schneller von einem Terrorakt gesprochen als beispielsweise bei Gewalttaten aus dem rechten oder evangelikalischen Spektrum.

Die unterschiedlichen Einschätzungen der Referent*innen des Fachtages machen die Komplexität des Themas deutlich. Trotz des derzeit schwindenden Interesses am Salafismus wird religiös begründeter Extremismus auch in den kommenden Jahren ein hochrelevantes Thema bleiben. Um erfolgreich gegen polarisierende und sich radikalisierende Gruppen vorzugehen, ist auch ein Wille der Politik zur Veränderung essenziell.

Weiterführende Literatur

Bednarz, Liane / Giesa, Christoph (2015) *Gefährliche Bürger. Die Neue Rechte greift nach der Mitte*, München.

Ceylan, Rauf / Kiefer, Michael (2018) *Radikalisierungsprävention in der Praxis. Antworten der Zivilgesellschaft auf den gewaltbereiten Neosalafismus*, Wiesbaden.

Kärgel, Jana (2017) *„Sie haben keinen Plan B“. Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr – zwischen Prävention und Intervention*, Bonn.

Malthaner, Stefan / Waldmann, Peter (2012) *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*, Frankfurt am Main.

Neumann, Peter (2010) *Old and New Terrorism. Late Modernity, Globalization and the Transformation of Political Violence*, u. a. Cambridge.

Oberndorfer, Bernd / Waldmann, Peter (2012) *Machtfaktor Religion. Formen religiöser Einflussnahme auf Politik und Gesellschaft*, Köln.

Overland, Gwyneth / Andersen, Arnfinn J. / Førde, Kristin Engh / Grørdum, Kjetil / Salomonsen, Joseph (2018) *Violent Extremism in the 21st Century. Internationale Perspectives*, Cambridge.

Salzborn, Samuel (2017) *Kampf der Ideen. Die Geschichte politischer Theorien im Kontext*, Baden-Baden.

Voegelin, Eric (2007) *Die politischen Religionen*, München.