

Edition Centaurus – Jugend, Migration und Diversity

Umut Akkuş · Ahmet Toprak
Deniz Yılmaz · Vera Götting

Zusammengehörigkeit, Genderaspekte und Jugendkultur im Salafismus



Springer VS

Edition Centaurus – Jugend, Migration und Diversity

Reihe herausgegeben von

Katja Nowacki, Fachhochschule Dortmund, Dortmund, Deutschland

Ahmet Toprak, Fachhochschule Dortmund, Dortmund, Deutschland

In der Reihe „Edition Centaurus – Jugend, Migration und Diversity“ erscheinen Arbeiten, die sich mit den Belangen von Kindern und Jugendlichen, den Themen der Migration/Integration oder der Diversity im Sinne der Vielfalt befassen. Vor dem Hintergrund der These, dass wir in einer Gesellschaft kultureller Vielfalt mit verschiedenen Anliegen spezifischer Zielgruppen leben, sollen zum einen deren Besonderheiten herausgearbeitet und mögliche Unterstützungsansätze aber auch gesellschaftliche sowie politische Implikationen diskutiert werden. Insgesamt wird eine inter- bzw. transdisziplinäre Herangehensweise gewünscht. Die Reihe ist ursprünglich mit dem Titel “Gender and Diversity” im Centaurus Verlag erschienen.

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/13830>

Umut Akkuş · Ahmet Toprak ·
Deniz Yılmaz · Vera Götting

Zusammengehörigkeit, Genderaspekte und Jugendkultur im Salafismus

Umut Akkuş
FH Dortmund
Dortmund, Deutschland

Ahmet Toprak
FH Dortmund
Dortmund, Deutschland

Deniz Yılmaz
FH Dortmund
Dortmund, Deutschland

Vera Götting
FH Dortmund
Dortmund, Deutschland

Das Forschungsprojekt „Die jugendkulturelle Dimension des Salafismus aus der Genderperspektive“ wurde durch das Ministerium für Kultur und Wissenschaft des Landes Nordrhein-Westfalen gefördert.

ISSN 2510-0971 ISSN 2569-9288 (electronic)
Edition Centaurus – Jugend, Migration und Diversity
ISBN 978-3-658-28029-1 ISBN 978-3-658-28030-7 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-28030-7>

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

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2020

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Theoretischer Hintergrund	5
2.1	Jugendkultur und religiöse Radikalisierung	5
2.2	Der Prozess der Radikalisierung	9
2.2.1	Das Fünf-Stufen-Modell von Moghaddam	10
2.2.2	Das Model of Jihadization von Silber und Bhatt	12
2.2.3	Das Vier-Stufen-Modell von Borum	13
2.3	Der Salafismus	14
2.3.1	Salafismus als Jugendkultur	19
2.3.2	Ursachen und Faktoren salafistischer Radikalisierung	22
2.3.3	Stand der Forschung zu Ursachen und Faktoren	28
2.4	Prävention und Intervention – eine Annäherung	29
2.4.1	Der Präventionsbegriff	30
2.4.2	Präventions- und Interventionsmaßnahmen in Nordrhein- Westfalen	31
3	Das Forschungsprojekt	37
3.1	Ausgangslage	37
3.2	Forschungsdesign und methodisches Vorgehen	38
3.2.1	Das problemzentrierte Interview	39
3.2.2	Das Erstellen des Interviewleitfadens	41
3.3	Datenerhebung	43
3.4	Datenaufbereitung und Auswertung	43
3.5	Auswahl und Beschreibung der Zielgruppe	44

4	Ergebnisse der Untersuchung	71
4.1	Die jugendkulturelle Dimension	72
4.1.1	Gemeinschaft und Zusammenhalt	72
4.1.2	Freundschaft	79
4.1.3	Religiöse Aktivitäten	83
4.1.4	Szenentypische Motive	88
4.1.5	Freizeit und Medien	91
4.1.6	Rebellion und Protest	95
4.1.7	Dogma und persönliche Einstellungen	100
4.2	Ursachen und Faktoren	103
4.2.1	Erziehung und Sozialisation	103
4.2.2	Religiöse Aspekte	107
4.2.3	Kindheit und soziales Umfeld	110
4.2.4	Biographische Brüche und Schlüsselmomente	114
4.2.5	Soziale Konflikte	118
4.2.6	Sinn und Orientierung	122
4.2.7	Übergänge und Entwicklungen	126
4.3	Zusammenfassung der zentralen Erkenntnisse im Überblick	130
4.3.1	Die jugendkulturelle Dimension des Salafismus	130
4.3.2	Ursachen und Faktoren religiöser Radikalisierung	135
4.3.3	Attraktivität strengerer religiöser Ansichten	141
4.3.4	Attraktivität für Mädchen und junge Frauen – die Genderperspektive	147
5	Pädagogische Handlungsempfehlungen für Politik und Zivilgesellschaft	153
	Anhang	161
	Literatur	165

Einleitung

1

Laut den Daten des Mikrozensus leben in Deutschland (Stichtag: 31.12.2018) 19,3 Mio. Menschen mit einem sogenannten Migrationshintergrund. Der Großteil davon, nämlich 8,7 Mio., hat die deutsche Staatsbürgerschaft. Von den sog. Menschen mit Migrationsgrund sind lediglich knapp ein Viertel muslimischen Glaubens. Die genauere Zahl der in Deutschland lebenden Muslim*innen kann nicht eindeutig beziffert werden. Laut Angaben der Deutschen Islam Konferenz wird sie auf 4,4 bis 4,7 Mio. geschätzt (<http://www.deutsche-islam-konferenz.de>). Viele davon stammen aus der Türkei. Sie sind als sogenannte Gastarbeiter*innen in den 1960er- und 1970er-Jahren nach Deutschland gekommen und leben mittlerweile in der dritten bzw. vierten Generation in Deutschland.

Einschlägige Untersuchungen weisen nach, dass sich weder Muslim*innen noch das Aufnahmeland Deutschland in den ersten vierzig bis fünfzig Jahren nach der Einreise im Jahre 1961 (Vertragsunterzeichnung mit der Türkei) um Integration bemüht haben. Sowohl Deutschland als auch die Muslim*innen gingen davon aus, dass der Aufenthalt in Deutschland temporärer Natur wäre. Im Nachklang der Attentate vom 11. September und im Rahmen der Debatten um Zwangsheirat, häusliche Gewalt und dem Buch von Thilo Sarrazin „Deutschland schafft sich ab“ aus dem Jahr 2010, rückte die sogenannte „Integrationsunwilligkeit“ der Migrant*innen muslimischer Herkunft in den Fokus. Dieser Begriff wurde zwar von konservativen Politiker*innen geprägt und soll dokumentieren, dass diese Bevölkerungsgruppe die Integration ablehne, sich nicht öffne und in sogenannten Ghettos lebe. Um die These von der „Integrationsunwilligkeit“ vieler Migrant*innen muslimischer Herkunft zu stützen, wird auf die Praxis der Zwangsheirat, auf häusliche Gewalt, geringe oder nicht vorhandene Deutschkenntnisse, die religionsbedingte Ablehnung bestimmter Schulfächer, die Unterdrückung der Frau, das Kopftuch und mittlerweile auf die extreme Auslegung

eines religiösen Lebensstils, nämlich auf den Salafismus, verwiesen. Und dieser Verweis erfolgt nicht nur von konservativen Politiker*innen, sondern mittlerweile von vielen gesellschaftlichen Milieus. Politik und Gesellschaft haben sich für die Belange der muslimischen Migrant*innen jahrzehntelang nicht interessiert. Dass beispielsweise die Praxis der Zwangsheirat in bestimmten muslimischen Milieus existiert, haben Andrea Baumgartner-Karabak und Gisela Landesberger unter dem Titel „Die verkauften Bräute“ bereits im Jahre 1978 eindrucksvoll dokumentiert.

Das „neue“ Phänomen, das als Beweis für Desintegration gehalten wird, heißt „Salafismus“. Im Vorfeld muss betont werden, dass in Deutschland knapp fünf Millionen Menschen muslimischen Glaubens leben und Salafist*innen nur eine kleine Splittergruppe darstellen, deren Anzahl aber laut Verfassungsschutz und Expert*innen schnell steigt. Die Szene ist nicht homogen, es gibt zahlreiche Netzwerke, Namen, Bündnisse, Internetpräsenzen und damit einhergehend vielfältige Interessen, neue Bündnisse und Verwerfungen. Die Anzahl der Salafist*innen wird in Deutschland auf ca. 12.000 geschätzt, also vergleichsweise eine sehr kleine Gruppe und Muslim*innen. Dennoch darf die salafistische Ideologie trotz der geringen Anzahl ihrer Mitglieder nicht verharmlost oder unterschätzt werden. Ebenso wie andere Ideologien, die für sich in Anspruch nehmen, das einzig Wahre zu sein und die anderen Lebensformen negieren, ist auch die salafistische Ideologie abzulehnen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen ist jedoch bedeutend für das Verständnis ihrer Entwicklung und ihrer gesellschaftlichen Auswirkungen.

Der Salafismus, der einen eng umgrenzten Korpus an Texten wortgenau in die Tat umsetzen möchte und sich im Spannungsfeld zwischen konservativem Islam und politischem Islamismus bewegt, ist in den deutschen Mainstreamdebatten nach wie vor präsent. Die öffentlich geführten Auseinandersetzungen legen den Schwerpunkt auf die sicherheitspolitischen Interessen. Im folgenden Forschungsprojekt wird das Phänomen aus der Perspektive junger Menschen analysiert, die in der Bundesrepublik Deutschland leben. Eine der entscheidenden Fragen ist, worin die Gründe für das Erstarken einer Bewegung liegen, die schon seit mehreren Jahrhunderten existiert, aber erst seit knapp zwei Jahrzehnten in der deutschen Öffentlichkeit präsent ist. Sind all die jungen Menschen, die sich für den Salafismus begeistern, potenzielle Terroristen? Und warum interessieren sich junge Frauen für eine sehr strikte und restriktive Auslegung des Islam? Die entscheidende Frage lautet deshalb: Warum finden immer mehr Jugendliche und junge Erwachsene in Deutschland den Salafismus so attraktiv, obwohl seine Ansichten rigide bzw. radikal sind, er auf eine Rekonstruktion von überlieferten

Lebensweisen aus ist und im Grunde all das verbietet, was junge Menschen unter Spaß verstehen?

In diesem Forschungsprojekt haben wir uns, ableitend von oben dargelegten Annahmen, auf drei zentrale Forschungsfragen konzentriert und anhand von Einzelinterviews mit Mädchen/Frauen und Jungen/Männern sowie Gruppeninterviews (beide Geschlechter) die Ergebnisse empirisch erhoben.

- Inwiefern werden jugendkulturelle Aspekte im Salafismus erfüllt?
- Welche Ursachen und Faktoren spielen bei dem salafistischen Radikalisierungsprozess eine Rolle?
- Warum fühlen sich Mädchen und junge Frauen einer restriktiven Ideologie zugehörig, die eine strenge Geschlechtertrennung praktiziert?

Die Ergebnisse der Studie haben wir in vier zentralen Abschnitten dokumentiert. Im ersten Abschnitt gehen wir auf die theoretischen Annahmen der Salafismusforschung ein, die in erster Linie deskriptiv erhoben werden. Es wird sehr schnell deutlich, dass die in der einschlägigen Literatur erwähnte Drei-Teilung des Salafismus in puristische, politische und dschihadistische nicht zu halten ist. Denn die Szene ist sehr heterogen und die Mitglieder individuell in ihren Vorstellungen und Handlungsmotiven, sodass die Dreiteilung der Szene diesen vielfältigen Standpunkten nicht gerecht wird und somit falsche Schlüsse gezogen werden können. Im zweiten Abschnitt stellen wir die das Forschungsdesign, wie z. B. die Erhebungs-, Aufbereitungs- und Auswertungsmethoden, vor. Die Interviewpartner*innen werden detailliert und einzeln in den Fokus genommen, um in der Analyse die Sichtweisen der Einzelnen besser nachvollziehen zu können. Im sehr ausführlichen dritten Abschnitt stellen wir die Ergebnisse der Studie, unterfüttert mit Originalzitaten, vor. Im letzten Abschnitt formulieren wir konkrete Handlungsempfehlungen für Politik, Pädagogik, Soziale Arbeit und Zivilgesellschaft, die wir aus unseren Ergebnissen ableiten.

Theoretischer Hintergrund

2

2.1 Jugendkultur und religiöse Radikalisierung

Die Jugend geht mit großen Herausforderungen und Veränderungsprozessen einher. Dabei handelt es sich um Entwicklungsaufgaben, die sich an gesellschaftlichen Normen und Rollenvorschriften orientieren. Sich diesen Entwicklungsaufgaben vollständig zu entziehen ist nicht möglich. Jedoch gibt es zwischen einer vollständigen Erfüllung und dem Ausweichen der Entwicklungsaufgaben einen großen Spielraum (vgl. Hurrelmann/Quenzel 2016, S. 25).

Die Lebensphase Jugend bezeichnet nicht ausschließlich eine bestimmte Altersspanne, sondern auch einen eigenen Lebensabschnitt, der neben bestimmten Anforderungen auch bestimmter Voraussetzungen bedarf. Gleichzeitig weichen bisherige Normen, Traditionen und Lebenskonzepte auf, was zu einer Orientierungslosigkeit führen kann. Deshalb ist eine der zentralen Funktionen von Jugendkulturen die Schaffung einer gemeinsamen Identität. Diese wird durch gemeinsame Praxis und/oder ein abgestimmtes Erscheinungsbild unterstrichen und geschaffen (vgl. Farin 2000, S. 22). Hierbei sind Peergruppen und auch Freundescliquen sehr bedeutend. Peers und Cliquen sind nämlich Plattformen für Jugendliche, in denen ähnliche Interessen, Bestrebungen, Vorstellungen und Werte geteilt werden. In ihnen fühlen sich die Jugendlichen wohl und verstanden. Zudem basiert der Zugang zu solch einer informellen Gruppe auf Freiwilligkeit, womit allerdings bestimmte Selbstverständlichkeiten eines familiären Kontextes nicht gegeben sind. Dies bedeutet, dass die jungen Menschen zur Aufrechterhaltung ihrer sozialen Beziehungen, diese stets pflegen und überprüfen müssen. Denn der Charakter der Freiwilligkeit birgt einerseits die Gefahr, dass sich die Beziehungen schnell auflösen können (vgl. ebd.), fördert aber andererseits den Erwerb sozialer Kompetenzen. Trotz des Paradigmas der Freiwilligkeit

sind Cliques relativ stabile und dauerhafte Gemeinschaften, die als Kommunikations- und Interaktionsnetzwerke strukturbildend sind. Sie zeichnen sich durch eine begrenzte Mitgliederzahl aus, wodurch ein direkter und intensiver Austausch dieser untereinander möglich ist. Die Clique ist somit auch ein Ort der Vergemeinschaftung und Ausdrucksform jugendlicher Emanzipationsbestrebungen, wo nicht-hierarchische Formen der Kooperation und Kommunikation eingeübt sowie ein herrschaftsfreies Zusammenleben ohne formelle Mitgliedschaft und explizierter Rollendifferenzierung erprobt wird (vgl. Scherr 2010, S. 73–75). Cliques sind demnach Orte jugendspezifischer Erfahrungsbildung und -artikulation. Sie bieten Gelegenheiten, Chancen der Anerkennung auszutesten und Freundschafts- und Liebesbeziehungen aufzubauen. Somit sind Cliques gleichzeitig Orte in denen sich Jugendkulturen herausbilden und weiterentwickeln können. So bildeten sich insbesondere in den 1980er-Jahren eine große Vielzahl an Jugendkulturen auf Grundlage gemeinsamer Interessen und Weltansichten heraus, die sich sowohl ausdifferenzierten, als auch untereinander vermischten. Auch eine Mehrfachzugehörigkeit zu unterschiedlichen Jugendkulturen war möglich (vgl. Hoffmann 2014, S. 39). Besonders stark ausgeprägt sind Jugendkulturen im Feld der unterschiedlichen Musikgenres. Eine ebenso große Rolle nimmt in der Jugendzeit der Körper ein. Er soll einem bestimmten Ideal entsprechen und wird in vielen Jugendkulturen dementsprechend präsentiert. Zudem wird er, je nach Jugendkultur, mit Symbolen, wie Piercings und Tattoos versehen (vgl. Ferchhoff 2013, S. 49). In der Jugendphase entsteht außerdem der Wunsch nach Provokation, was extreme Positionen, Risikobereitschaft oder das Konsumieren von Rauschmitteln nach sich ziehen kann (vgl. El-Mafaalani 2014, S. 356).

Ein Aspekt, der im digitalen Zeitalter nicht unbeachtet bleiben darf, ist der Zusammenhang von Medien und Jugendkulturen. Trotz erforderlich-kritischer Betrachtung, eröffnet das Internet den Jugendlichen gleichzeitig eine Vielzahl an Partizipationsmöglichkeiten und Zugängen zu Interaktionsplattformen, in denen sie eigene Präferenzen darstellen, Gemeinschaft auf bestimmten Foren erleben und auch an globalen Ereignissen teilhaben können (vgl. Krotz/Schulz 2014, S. 34). Durch die digital-technische Weiterentwicklung im Bereich Smartphones, Tablets etc., eine vereinfachte Bedienung durch Applikationen verschiedenster Art und einem erleichterten Zugang zu allen möglichen Webplattformen, ist die Jugend von heute dauerhaft vernetzt. Dies hat zur Folge, dass kommunikatives Handeln Jugendlicher immer stärker über soziale Medien vonstattengeht und auch jugendkulturelle Vergemeinschaftung im Internet stattfindet (vgl. ebd., S. 37). Mit diesem Zugang erschließen sich die jungen Menschen gleichzeitig eine Welt, die über ihre regionalen Grenzen hinausgeht. Durch

Vergemeinschaftungsprozesse im Internet, gehören die Jugendlichen fortan auch einer globalen Interessens- und Gesinnungsgemeinschaft an. Diese global agierenden Gemeinschaften werden heute „Szenen“ genannt. Szenen sind ebenfalls soziale Netzwerke, wie auch Orientierungssysteme für Menschen mit gleichen Ansichten und Lebenseinstellungen. Im Unterschied zu einer Clique hat eine Szene deutlich mehr Mitglieder, ist heterogener in der Altersstruktur ihrer Mitglieder, hat allerdings aufgrund ihrer Translokalität eine viel geringere Interaktionsdichte (vgl. Scherr 2010, S. 94). Doch aufgrund der Vermittlung von Werten, Einstellungen und einem „unverwechselbaren Lebensgefühl“, haben Szenen auch einen identitätsstiftenden Charakter. Dabei spielen das Bildungsniveau, die Milieuzugehörigkeit sowie die soziale Herkunft keine bedeutende Rolle (vgl. Großegger/Heinzlmaier 2004, S. 17). Im Gegensatz zu anderen Gemeinschaften, ist der Einstieg in eine Szene daher sehr viel unproblematischer. Denn Szenen stehen allen offen, die eintreten möchten. Es bedarf keiner persönlichen Beziehungen oder formellen Kriterien. Ein ehrliches und engagiertes Interesse reichen meistens aus, um Mitglied einer Szene zu werden. Aufgrund dieses niedrighschwelligigen Zugangs finden immer mehr Jugendliche deshalb ihre Gesinnungsfreunde weniger in der Nachbarschaft, Schulklasse, den traditionellen Kirchengemeinden, Sport- und Freizeitverbänden und schon gar nicht in ihren Eltern. Sie finden ihre Gesinnungsfreunde häufiger in Szenen (vgl. Hitzler/Niederbacher 2010, S. 16). Es ist aus diesem Grund nicht verwunderlich, dass junge Menschen bei ihrer Suche nach Gleichgesinnten, innerhalb der gegenwärtig vielfältigen und unübersichtlichen Szenenlandschaft auch auf Szenen oder Gemeinschaften stoßen, die radikalere Ansichten vertreten. Durch das Internet, insbesondere die sozialen Netzwerke und digitalen Plattformen, haben Jugendliche eine Vielfalt an Möglichkeiten, ihren Interessen nachzugehen und sich zu informieren. Dies machen sich radikalere Strömungen gut zunutze, indem sie genau die Dinge veröffentlichen und Angebote schaffen, die Jugendliche ansprechen. Sie geben den jungen Menschen die Antworten auf die Fragen, die weder von ihren Eltern, noch von den religiösen Institutionen zufriedenstellend beantwortet werden können (vgl. Zick et al. 2018, S. 63).

Radikal-religiöse Bewegungen und Gemeinschaften, die den Errungenschaften der Moderne eine starke Oppositionshaltung entgegenbringen und keinen Raum für eine kritische Auseinandersetzung oder Selbstentfaltung bieten, können trotz ihres sehr statischen Verständnisses von Religion sowie dessen Ausübung sehr attraktiv für junge Menschen sein. Die Gründe hierfür sind sehr vielfältig. Für junge Menschen, die in ihrem Leben viele negative Erfahrungen, sowie familiäre oder soziale Krisen durchgemacht haben, kann eine Gemeinschaft, deren

Mitglieder ein starkes Kollektivbewusstsein sowie ein starkes Zugehörigkeitsgefühl verbindet, besonders attraktiv sein. Denn Erfahrungen und Erlebnisse, die Identitätskrisen zur Folge haben, können zur Bildung „negativer Identitäten“ führen. Diese gehen wiederum mit Trotz- und Ablehnungsverhalten gegen gesellschaftliche Vorgaben einher und können Nährboden für radikalere Gruppen sein, die den jungen Menschen eine positiv konnotierte Gruppenidentität vermitteln und das Gefühl geben, ihnen aus dieser Krise herauszuhelfen (vgl. Abou-Taam, bpb 2012). Der Einfluss von radikal-religiösen Gemeinschaften mit einer multiethnischen Ausrichtung ist in diesem Zusammenhang besonders groß, da sie über ethnische und nationale Grenzen hinweg identitätsstiftend sind. Die Prediger und Aktivist*innen solcher Gruppen kennen zudem die lebensweltliche Realität der Jugendlichen und sprechen ihre Sprache. Als dekulturnierte und deterritoralisierte Bewegungen haben sie dennoch starke regionale Bezüge, in denen ihre Akteur*innen verwurzelt und missionarisch aktiv sind. Dies ist auch gleichzeitig ein grundlegender Unterschied zu den traditionellen ethnisch-kulturell orientierten Moscheevereinen und ihren Imamen. Für radikal-religiöse Gruppen, die eine „ethnizitätsblinde“ islamische Weltgemeinschaft (Umma) proklamieren, sind ethnische Herkunft und Nationalität aus diesem Grund obsolet. Deshalb können sie eine viel breitere Masse von Jugendlichen erreichen (vgl. Ceylan/Kiefer 2013, S. 75 f.).

Neben ihrem identitätsstiftenden Charakter sind diese religiös-radikalen Gemeinschaften auch sinnstiftend. Aufgrund der Vermittlung eines reduktionistisch-dualistischen Weltbildes erhalten die Jugendlichen einfache Antworten auf komplexe Fragen. Durch einen strikten, ritualisierten Alltag nach den Kriterien von halal und haram, haben sie eine konkrete Vorstellung davon, was sie dürfen und was nicht. Hinzu kommt das enge Gemeinschaftsleben sowie ein großes soziales Netzwerk an Gleichgesinnten, das ihnen einerseits emotionale Zufluchtsorte bietet, andererseits das Gefühl der Gleichheit, Anerkennung und Akzeptanz vermittelt (vgl. ebd., S. 93). Neben einem festen transzendentalen Bezugspunkt wird den jungen Menschen ferner das Gefühl gegeben, dass sie wichtiger Teil einer Avantgarde sind, welche einer „höheren, spirituellen Sache“ dient (vgl. ebd.). Dies führt bei den meisten dieser Jugendlichen sowohl zur Steigerung des Selbstwertgefühls als auch zur Verhärtung der Positionen, sodass die Trennung zwischen der eigenen Gemeinschaft und allen anderen Gemeinschaften sich verfestigt. Alles, was den eigenen gemeinschaftlichen Standards und der eigenen Gesinnung nicht entspricht, ist infolgedessen falsch und abzulehnen. Dies geht sowohl mit einem Aufbegehren gegen und einer aktiven Abgrenzung von bestehenden gesellschaftlichen wie auch familiären Verhältnissen und Strukturen einher (vgl. El-Mafaalani 2017, S. 80).

2.2 Der Prozess der Radikalisierung

Das Thema Radikalisierung ist im Fokus zahlreicher Debatten und Diskurse, welche sich aufgrund der medialen und politischen Aktualität hauptsächlich auf die religiös motivierten Aspekte beziehen. Dabei ist der Begriff keineswegs neu. Er fand bereits in verschiedenen Kontexten Verwendung, sei es als Motto der liberalen Reformer im 19. Jh. oder aber als Zuschreibung für marxistische Revolutionäre im 20. Jh. (Neumann 2013, S. 3). Die 1960er-Jahre waren vor allem wegen der Studierendenbewegung zentral und prägend bei der Auseinandersetzung mit dem Thema Radikalität. Denn die Studierendenbewegung stand für einen radikalen Umbruch der gesellschaftlichen Verhältnisse und autoritären Strukturen. Individuelle Autonomie und Selbstverwirklichung sowie die Emanzipation der Frau waren zentrale Forderungen der damaligen ‚Radikalen‘ (Fahlenbrach 2007, S. 14). Aus den Protestaktionen formierten sich Ende der 1960er-Jahre auch extremistische Gruppen wie die RAF, die vor Anschlägen, denen zahlreiche Menschen zum Opfer fielen, nicht zurückschreckten (Daase, bpb 2007). Demgegenüber standen rechtsradikale und rechtsextreme Gruppierungen mit fremdenfeindlichen und rassistischen Ressentiments, welche mit der Arbeitsmigration und der ungeplanten Niederlassung der Arbeitsmigrant*innen einen Aufschwung erfuhren. Die Anschläge von Mölln und Solingen in den 1990er-Jahren und die NSU-Morde zwischen 2000 und 2007 waren Höhepunkte einer Serie von rechtsextremen Anschlägen, die bereits ab den 1970er-Jahren von unterschiedlichen Personen und Gruppen begangen wurden (Ceylan/Kiefer 2018, S. 33–35).

Wurde der Begriff Radikalismus bis zum Ende der 1990er-Jahre mit politisch motivierten Umsturzgedanken, Handlungen und Aktionen in Verbindung gebracht, ist der Begriff gegenwärtig unter dem Label der religiösen Radikalisierung präsent. Dies hat sowohl mit der realen Gefahrenlage und der medialen Präsenz als auch mit den zahlreich geführten Debatten und Diskursen über die Frage nach den Gründen und dem Verlauf von Radikalisierungsprozessen zu tun. Doch was heißt religiöse Radikalisierung? Wie bei vielen Begrifflichkeiten sind sich Forscherinnen und Forscher auch über die genaue Bedeutung des Begriffs der Radikalisierung uneinig. Der Begriff ist sowohl umstritten als auch nicht klar definiert. Ein weitgehender Konsens besteht darin, dass Radikalisierung ein Prozess ist, der darauf abzielt, die bestehende Ordnung von Grund auf zu verändern (Aslan/Akkılıç 2017, S. 22–24; Neumann 2015).

Wird der semantischen Bedeutung bzw. dem Wortstamm ‚radikal‘ nachgegangen, so leitet sich dieser vom spätlateinischen Wort ‚radicalis‘ für eingewurzelt bzw.

vom lateinischen Begriff ‚radix‘ für „auf die Wurzel gehende Haltung, Einstellung oder Bewegung“ (Hillmann 2007, S. 722) ab. Dieser Auffassung nach ist unter Radikalismus ein System von Auffassungen und Aktionen zu verstehen, das „auf grundsätzliche Umgestaltung bestehender Denk-, Orientierungs- und Handlungsweisen“ (ebd.) ausgerichtet ist. Dies bedeutet aber nicht, dass radikale Personen per se gewalttätig sind oder zu Mitteln der Gewalt greifen. Waldmann (2014) zufolge ist Radikalismus zuallererst ein psychologisches Syndrom und Konstrukt sowie eine persönliche Einstellung, die durchaus radikal sein kann, aber nicht als gewalttätige Aktion zum Ausdruck kommen muss (Waldmann 2014, S. 340). Somit geht die Annahme von Waldmann in eine ähnliche Richtung wie die von Neumann, der zwischen zwei Formen der Radikalisierung unterscheidet: Die kognitive und die gewalttätige/gewaltbereite. Die kognitive Radikalisierung meint einen Prozess der Internalisierung von Ideen und Denkmustern, die sich grundlegend vom politischen und/oder religiösen Status Quo unterscheiden, bzw. in starkem Widerspruch zu diesem stehen. Die gewalttätige/gewaltbereite Radikalisierung hingegen ist der Versuch der Umsetzung von Ideen und Denkmustern mit Mitteln der Gewalt (Neumann 2013, S. 6; Vidino/Brandon 2012, S. 9).

Im Kontext von Religion kann der Prozess der Radikalisierung demnach als Ausdruck der Verstärkung fundamental-religiöser Ansichten verstanden werden, dessen Ausprägungen sich sowohl in der rein religiösen Praxis und der Lebens- und Weltsicht, der Politisierung und dessen öffentlicher Präsenz als auch im Endstadium als gewaltbereiter Extremismus zeigen können (Pisoiu 2013, S. 60).

Der Radikalisierungsprozess geht eng einher mit der Suche nach einem Lebenssinn und zahlreichen (negativen) Erfahrungen und Erlebnissen, die eine starke Unzufriedenheit und ein Unrechtsempfinden auslösen (Aslan/Akkılıç 2017, S. 33–34). Um zu verstehen, wie solch ein Prozess ablaufen könnte, unternehmen Moghaddam (2005), Silber und Bhatt (2007) und Borum (2011) mit der Entwicklung von Radikalisierungsmodellen jeweils den Versuch, basierend auf Teilbeobachtungen und Mutmaßungen, Radikalisierungsverläufe theoretisch aufzuzeigen.

2.2.1 Das Fünf-Stufen-Modell von Moghaddam

Fathali M. Moghaddam entwickelte ein Fünf-Stufen-Modell, dessen Ebenen einem 5-stöckigen Hochhaus gleichen. Im Erdgeschoss befindet sich der Bereich der subjektiven Unzufriedenheit, die sich aus ungünstigen Lebensbedingungen

und geringen sozialen Aufstiegsmöglichkeiten ergibt und Gefühle der Frustration sowie Schamgefühle auslöst, die zu einem Unrechtsempfinden führen: „To understand those who climb to the top of the staircase to terrorism, one must first comprehend the level of perceived injustice and the feelings of frustration and shame among hundreds of millions of people down at the ground floor“ (Moghaddam 2005, S. 162).

Verstärkt sich die subjektive Unzufriedenheit, so ist die Wahrscheinlichkeit größer, dass darauf ein Aufstieg in das erste Stockwerk folgt. Dieser Aufstieg geht mit der Suche nach möglichen (gewaltfreien) Lösungswegen einher, um die empfundene Ungerechtigkeit zu überwinden: „Individuals climb to the first floor and try different doors in search of solutions to what they perceive to be unjust treatment“ (ebd., S. 163). Finden sich keine Lösungswege ist ein Aufstieg in das zweite Stockwerk laut Moghaddam sehr wahrscheinlich. Hier angekommen werden Frust, Unzufriedenheit und Aggressionen nach außen verlagert. Die ‚anderen‘ werden für die eigene missliche Lage verantwortlich gemacht und als Schuldige identifiziert (vgl. ebd., S. 164). Können die oben erwähnten Gefühle auch hier nicht verarbeitet werden erfolgt ein weiterer Aufstieg. Im dritten Stock werden Verbündete gesucht, also Personen, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben und/oder sich in ähnlichen Lebenslagen befinden. Während sich einerseits eine Gruppenidentität formiert und eine ‚moralische Bindung‘ zu den Gruppenmitgliedern entsteht, fangen die Personen an, sich von anderen Gruppen, Gemeinschaften oder der Gesellschaft abzugrenzen: „organizations arise as a parallel or shadow world, with a parallel morality that justifies ‚the struggle‘ to achieve the ‚ideal‘ society by any means possible“ (ebd., S. 165).

Eine gesteigerte Gruppenidentität und -loyalität kann laut Moghaddam in einem weiteren Schritt dazu führen, dass sich die Fronten verhärten. Im vierten Stock werden daraufhin Feindbilder reproduziert, um gleichzeitig die eigene Gruppe aufzuwerten. Das ‚Wir-Ihr-Bild‘ wird verstärkt und die Aktivitäten der eigenen Gruppe bzw. Organisation werden legitimiert (vgl. ebd.).

Die Verstärkung von Feindbildern kann zum Aufstieg in das fünfte und letzte Stockwerk führen, bei dem alle moralischen Bedenken fallen, sodass alles erlaubt scheint, was dem Schutz und der Aufrechterhaltung der eigenen Gruppe (in diesem Fall der radikal-islamistischen) dient. Die Anwendung von Gewalt und das Durchführen von Anschlägen werden als legitime Mittel gesehen: „The categorization of civilians as part of the out-group matches the pattern of secrecy practiced by terrorist organizations; recruits to terrorist organizations are trained to treat everyone, including civilians, outside their tightly knit group as the enemy“ (ebd., S. 166).

2.2.2 Das Model of Jihadization von Silber und Bhatt

Das von Silber und Bhatt (2007) im Auftrag des NYPD entwickelte Model of Jihadization geht von vier Phasen der Radikalisierung aus. Die erste wird als Phase der religiösen Präradikalisierung bezeichnet. Hierunter fallen alle Lebensumstände, die zu einer gesteigerten individuellen Unzufriedenheit führen und die Basis für den Prozess der Radikalisierung bilden: „Pre-Radicalization is the point of origin for individuals before they begin this progression. It is their life situation before they were exposed to and adopted jihadi-Salafi Islam as their own ideology“ (Silber/Bhatt 2007, S. 6).

All jene Erfahrungen, Erlebnisse sowie Ereignisse, die Gefühle wie Ohnmacht, Frustration, Verzweiflung und Wut verstärken sowie Selbstzweifel hervorrufen, können die zweite Phase, die der (Selbst-)Identifikation, einleiten. Hier fangen die Akteur*innen an, sich von ihren alten Überzeugungen und Ansichten zu distanzieren, um die an sie herangetragenen (radikalen) Ideen und Sichtweisen des salafistischen Islam zu internalisieren und sich mit diesen zu identifizieren: „Self-Identification is the phase where individuals, influenced by both internal and external factors, begin to explore Salafi Islam, gradually gravitate away from their old identity and begin to associate themselves with like-minded individuals and adopt this ideology as their own“ (ebd.).

Die ideologische Umorientierung bildet die Grundlage für Phase drei, die Indoktrination. In dieser Phase verhärten sich die Denkmuster der salafistischen Ideologie. Die Ideen werden zu Dogmen, die nicht zu hinterfragen oder kritisierbar sind: „Indoctrination is the phase in which an individual progressively intensifies his beliefs, wholly adopts jihadi-Salafi ideology and concludes, without question, that the conditions and circumstances exist where action is required to support and further the cause“ (ebd., S. 7).

Sind die Dogmen gefestigt, geht die Phase der Indoktrination laut Silber und Bhatt schnell in die Phase der Dschihadisierung über, wo die Anwendung von Gewalt zu einem legitimen Mittel im Kampf gegen ‚Ungläubige‘ wird. Die Extremform dieser Gewaltmittel mündet in der Planung und Durchführung von ‚terroristischen Anschlägen‘ als heilige Krieger: „Jihadization is the phase in which members of the cluster accept their individual duty to participate in jihad and self-designate themselves as holy warriors or mujahedeens. Ultimately, the group will begin operational planning for the jihad or a terrorist attack. These ‚acts in furtherance‘ will include planning, preparation and execution“ (ebd.).