
2.1 Eine Annäherung an den Präventionsbegriff

Als Ulrich Beck 1986 „Risikogesellschaft“ veröffentlichte, prägte er nicht nur ein Begriff in der Soziologie, sondern erstellte eine Art Diagnose der gegenwärtigen Gesellschaft, die bis heute ihre Aktualität nicht eingebüßt hat. Er zeigte mit seinen Analysen die Pathologien auf, die mit der Individualisierung im Übergang zur Spätmoderne auftraten. Das „Risiko“ als schicksalhaftes bzw. zufälliges Auftreten von Umständen sowie Situationen und damit nicht Kalkulierbarem in der Spätmoderne passte nicht so ganz in das Konzept der Moderne, in der das Individuum weitgehend sein Leben planen kann. Die Unkontrollierbarkeit ökologischer und ökonomischer Entwicklungen erfordern nach Beck eine „reflexive Modernisierung“, damit die Gesellschaftsmitglieder sich über die Risiken bewusst werden können (Beck 1986). Heinz Bude spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Gesellschaft der Angst“, die er als Prinzip der modernen Gesellschaft identifiziert (Bude 2014). Längst leben wir daher in einer Kultur, die Unsicherheiten⁸ und Risiken in allen erdenklichen Lebensbereichen auf ein Minimum reduzieren möchte. Das zentrale Credo lautet hierbei: Prävention.

Dieses Credo erstreckt sich längst auf alle Phasen des menschlichen Daseins und stellt vor allem im Bereich der Gesundheitsprävention einen beträchtlichen ökonomischen Faktor dar, in dem milliardenschwere Umsätze realisiert werden. Objekt präventiven Handelns ist bereits der werdende Mensch. Hier ist es die pränatale Diagnostik, die bereits im Mutterleib drohende Erkrankungen und Risikofaktoren aufzudecken versucht und präventiv-medizinische Handlungsroutrinen auslösen

8 Geert Hofstede spricht in seinem Kulturmodell von einer starken oder schwachen Unsicherheits-Vermeidung (uncertainty avoidance). Kulturen mit einem hohen Uncertainty Avoidance Index (UAI) zeichnen sich durch eine umfassende Reglementierung und Sicherheitsmaßnahmen aus (Vgl. u. a. Hofstede 1993).

kann. Unmittelbar nach der Geburt legt sich ein dichtes Netz von Maßnahmen auf den jungen Erdenbürger. Insbesondere diverse medizinische Untersuchungen sollen sicherstellen, dass sich die körperliche Entwicklung unter optimalen Bedingungen und ohne negative Einwirkungen vollzieht. Mit dem Eintritt in den Kindergarten rückt das soziale und kommunikative Handeln der Kinder in den Fokus des präventiven Handelns. Bereits ein kurzer Blick auf die „Grüne Liste der Prävention“⁹ zeigt, dass die Programme für Kinder im Vorschulbereich kaum noch überblickt werden können. Die Programme tragen klangvolle Namen und versprechen viel.

So soll z. B. „EFFEKT“ (Entwicklungsförderung in Familien: Eltern- und Kinder-Training)¹⁰ die Erziehungskompetenz der Eltern und die soziale Kompetenz der Kinder stärken. Ein anderes Programm: „Kindergarten plus“ (Primärpräventives Programm für Kindergärten und Kindertageseinrichtungen zur Förderung sozial-emotionaler Kompetenz und Vermeidung von Verhaltensproblemen)¹¹ zielt auf die „Stärkung der kindlichen Persönlichkeit durch gezielte Förderung der individuellen emotionalen und sozialen Kompetenzen, zum Schutz vor Gewalt und Suchtabhängigkeit“. Die willkürliche Auswahl der an dieser Stelle aufgeführten Programme zeigt die Grundlogik des präventiven Handelns: Es geht immer um die Minimierung der Risikofaktoren und die Stärkung der Schutzfaktoren. Wie nicht anders zu erwarten, prägen präventive Maßnahmen auch die ganze Schulzeit und das darauffolgende Erwachsenenleben. Überall drohen während des ganzen irdischen Daseins aller Orten Gefahren oder negative Einflüsse, die gebannt sein wollen.

„Prävention“ ist daher ohne jede Frage ein strapazierter Begriff. Die Konzepte sind inflationär ganz nach dem Motto: „Prevention of everything – and everything as prevention“ (Billis 1981, 374f). Allen Präventionskonzepten gemein ist die Vorstellung, dass man einem negativen Ereignis oder einer negativen Entwicklung mit wie auch immer gearteten Maßnahmen oder Mitteln zuvorkommen könne. Legendär ist die Formeln „Vorbeugen ist besser als Heilen“. Prävention fungiert als eine Universalwaffe in einer Welt der scheinbar nicht überblickbaren Risiken und Unsicherheiten. Prävention beruhigt durch das Versprechen von größtmöglicher Sicherheit. Präventive Diskurse sind keineswegs neu; sie reichen zurück bis in die frühe Moderne.

„Dass Prävention eine grundlegende Sozial- und Kulturtechnik der Moderne darstellt und die Präventionsgeschichte einen exemplarischen Blick auf die Entwicklung der modernen Gesundheitspolitik eröffnet, ist keine neue Erkenntnis. Schon Auguste Com-

9 <http://www.gruene-liste-praevention.de/nano.cms/datenbank/information>

10 <http://www.gruene-liste-praevention.de/nano.cms/datenbank/programm/32>

11 <http://www.gruene-liste-praevention.de/nano.cms/datenbank/programm/59>

te hat bekanntlich in seiner 1844 erschienenen Rede über den Geist des Positivismus den positivistisch-forschenden Geist mit der Fähigkeit gleichgesetzt, ‚zu sehen um vor auszusehen‘ – ein Postulat, das später zum positivistischen Leitspruch des *Savoir pour prévoir*, afin de pouvoir kanonisiert wurde (Comte 1994: 20; Lévy-Bruhl 1931: 14; vgl. auch: Bröckling 2008: 42). Prävention wird hier zum Leitmotiv der sozialwissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung und der davon ausgehenden sozialpolitischen Interventionen.“ (Lengwiler/Madarász 2010, S. 13).

Die Prävention ist demnach schon seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Herrschafts- und Kontrollinstrument, das Sozialplaner, Gesundheitspolitiker und Sicherheitsbehörden bestens zu nutzen verstehen.

2.2 Radikalisierungsprävention – Prävention auf tönernen Füßen

Die Handlungsfelder der Prävention sind in den vergangenen Jahrzehnten sukzessiv ausgedehnt worden. Relativ spät dazugekommen sind die Radikalisierungsprävention und hier insbesondere die Prävention gegen den gewaltaffinen Neosalafismus. Die Prävention gegen einen „religiös begründeten Extremismus“ bewegte sich von Anfang an in einem spannungsreichen Feld, in dem es zahlreiche Hindernisse und Widerstände zu bearbeiten gab.

Das beginnt damit, dass die Gefahr des aufkommenden Neosalafismus aufgrund der quantitativ geringen Zahl noch nicht ernst genommen wurde, obwohl diese Strömung eine völlig neue „Qualität“ bezüglich ihrer Sozialstruktur, Ideologie und Methoden mit sich brachte. Des Weiteren ist zu sehen, dass die Radikalisierungsprävention ganz allgemein als eine schwierige Handlungsdisziplin gilt, da nicht ohne weiteres klar ist, was unter Radikalisierung zu verstehen ist. Anders als die Gesundheitsprävention, die Krankheiten und gesundheitliche Einschränkungen verhindern will, die allgemein als negativ beschrieben werden und anerkannt sind (Karies möchte keiner haben), zielt die Radikalisierungsprävention auf unerwünschte politische oder religiös begründete Haltungen und hieraus resultierenden Handlungen.

Es liegt in der Logik der Sache, dass die Zielgruppe des präventiven Handelns die Präventionsziele nicht immer zu teilen vermag. Mitunter ist schlicht das Gegenteil der Fall: Die Zielgruppe lehnt die Präventionsziele und die damit verbundenen Maßnahmen ab, betrachtet diese als unzulässigen Eingriff in ihre Lebenszusammenhänge und leistet nicht selten Widerstand. Dieser Sachverhalt ist nicht neu.

Holthusen, Hoops, Lüders und Ziegler haben schon vor einigen Jahren hierzu pointiert angemerkt:

„Wenn man Prävention als das frühzeitige Vermeiden unerwünschter Ereignisse, Entwicklungen und Zustände begreift, dann ist damit vorausgesetzt, dass diese und ihre Auswirkungen zuvor als unerwünscht definiert worden sind. Doch Standards, Kriterien und Werte sind sehr variabel und Entwicklungsprozessen unterworfen. In modernen, pluralistischen Gesellschaften hängt die Definition von Unerwünschtem davon ab, wer etwas als unerwünscht definiert und für andere verbindlich durchsetzen kann – und aus welcher Perspektive und mit welchem Wissen dies geschieht.“ (Holthusen, u. a. 2011, S. 22)

Anders formuliert geht es hier um die sehr bedeutsame Frage, wer darüber bestimmt, was als normal und unnormale zu gelten hat. Die Frage nach der Normalität oder normaler politischer oder religiöser Gesinnung ist in der Radikalisierungsprävention nie einfach zu beantworten. Besondere Schwierigkeiten zeigen sich, wenn es um die Beurteilung von Haltungen geht, die religiös begründet werden. Schule und Jugendhilfe kennen zahlreiche Beispiele, die aufzeigen, dass in vielen Sachverhalten kein Konsens erzielt werden kann. So wird z. B. darüber gestritten ob die Verrichtung der Pflichtgebete, die Schülerinnen und Schüler in schulischen Kontexten einfordern als eine konfrontative Religionsausübung verstanden werden kann. Zum Dissens kommt es regelmäßig auch bei der Planung von Klassenfahrten, wenn Schülerinnen und Schüler aus religiösen Gründen die Teilnahme verweigern wollen. Mitunter kritisch gesehen werden ferner die Verweigerung von jeglichem Körperkontakt und damit auch die Verweigerung des Händeschüttelns als non-verbales Begrüßungs- und Abschiedsritual. Zeigen diese Beispiele eine radikale Haltung an? So manche Lehrkraft wird hier vorbehaltlos zustimmen. Andere wiederum sind unsicher oder verneinen.¹²

12 Oft resultieren diese Konflikte infolge der religiösen Bildungsdefizite der muslimischen Schülerinnen und Schüler selbst. So handelt es sich beispielsweise beim Gebet um einen Zeitraum und nicht um einen Zeitpunkt. Daher hat man schon mal einen größeren Spielraum. Zur Not können zwei Gebete je nach Rechtsschule – wie das Mittags- und Nachmittagsgebet – zusammengelegt werden. Zudem muss man die äußerlichen Bedingungen für das Gebet einhalten. Das bedeutet in dem Fallbeispiel in der Schule, dass eine Erlaubnis eingeholt werden muss, ohne den ganzen Betrieb zu stören. Allerdings reduzieren sich derartige Fälle nicht auf Jugendliche, sondern die Anfrage eines städtischen Mitarbeiters einer Kommune an das Institut für Islamische Theologie zeigt, dass auch muslimische Erwachsene oft mit den Rahmenbedingungen der Orthopraxis nicht vertraut sind. So ging es bei diesem Fall darum, dass ein Mitglied des Integrationsrats um eine Unterbrechung der gesamten Sitzung bat, damit er sein Abendgebet verrichten konnte. Dieser Fall zeugt von mangelnder Sensibilität des muslimischen Mitglieds, da er

In Deutschland stellt die Religionsfreiheit bekanntlich ein hohes Verfassungsgut dar. Präventionsakteure sollten also größte Vorsicht walten lassen bei der Beurteilung von religiösen Einstellungen und religiös begründeten Handlungen. Ein übertriebenes präventives Denken und Handeln kann in der Zielgruppe als stigmatisierend und übergriffig empfunden werden. Wer will schon kollektiv in einer Gruppe verortet werden, der unter anderem ein gestörtes Grundrechtsempfinden und potentielle Delinquenz zugeschrieben wird? Wird man hier verortet, kann man schnell Nachteile erleiden. Denn mutmaßlichen Radikalen begegnet man gemeinhin mit einer gewissen Ablehnung oder zumindest Vorsicht. Schlimmstenfalls unterstellt man eine verdeckte Agenda. Viele Muslime haben hier in den vergangenen zehn Jahren einschlägige Erfahrungen gemacht. Deshalb sei hier unmissverständlich darauf hingewiesen: Übertriebene Prävention kann stigmatisierend wirken und daher den Betroffenen verletzen und langfristig schaden.

Eine Radikalisierungsprävention, die eine größtmögliche Reichweite erzielen möchte, ist deshalb gut beraten, den Präventionsbegriff und die damit verbundenen Zielsetzungen möglichst exakt zu definieren. Ferner ist es unerlässlich, einen weitreichenden Konsens zu den Präventionszielen mit allen relevanten Partnern zu finden. Hierzu zählen selbstverständlich auch die muslimischen Gemeinden. Auch wenn noch große verallgemeinerungsfähige Untersuchungen fehlen, scheint es so zu sein, dass Radikalisierung überwiegend in Milieus stattfindet, die als religionsfern oder wenig religiös gelten können. Die Gemeinden können folglich nicht die Zielgruppen erreichen, die in besonderem Maße gefährdet sind. Dennoch können sie eine wichtige Rolle spielen im Bereich der primären Prävention. Religiöse Bildung – so die These – kann vielleicht gegen Radikalisierung immunisieren.

Die Gemeinden, die eine vernünftige und pädagogisch hochwertige Bildungsarbeit in den Kinder- und Jugendabteilungen leisten, würden somit einen Schutzfaktor darstellen.

nicht-muslimische Mitglieder dazu zwingt, sich seinem zeitlichen Rhythmus anzupassen. Stattdessen gibt es viele Möglichkeiten in der Theologie, das Spannungsverhältnis zwischen religiösen Ritualen und alltäglichen Verpflichtungen adäquat zu arrangieren. Leicht kann demonstrierte Religiosität als „fundamentale Einstellung“ gedeutet werden.

2.3 Prävention gegen was? – Neosalafismus zwischen Jugendkultur und Terrorismus

In den vorausgegangenen Ausführungen ist deutlich geworden, dass sich unserer Auffassung nach eine Radikalisierungsprävention nicht mit allen missliebigen Formen einer Religionsausübung befassen kann. Gegenstand ist im Kern ein religiös begründeter Extremismus, der in seiner Agenda unter anderem Menschen anderen Glaubens abwertet, deren Unterdrückung propagiert und Gewalt zur Zielerreichung der Agenda für gut heißt und zur Anwendung bringt. Dies sind vor allem die dschihadistisch orientierten Bewegungen und Vereinigungen an deren Speerspitze derzeit der sogenannte „Islamische Staat“ zu finden ist. Es geht demnach unseres Erachtens nach nicht um eine Prävention, die sich gegen alle Richtungen des breiten salafistischen Spektrums richtet. Explizit ausgenommen sind für einige Präventionsprojekte – so „Wegweiser“ in Düsseldorf – z. B. Moscheegemeinden des friedlich-puristisch orientierten Spektrums, die sich unter anderem an dem Hadith-Gelehrten Muhammad Näsir ad-Dīn al-Albānī orientieren.¹³

Dem kontrovers diskutierten Gelehrten, der durchaus auch problematische antisemitische Positionen vertritt, wird unter anderem das Diktum nachgesagt, die beste Form von Politik sei, keine Politik zu machen. Folglich verfolgen Gemeinden, die sich an seiner Lehre orientieren, keine politische oder gar dschihadistische Propaganda. Einige lehnen religiös motivierte Gewaltanwendung strikt ab und vertreten diese Position auch glaubwürdig in ihrer Jugendarbeit.

Doch wo beginnt die Grenze zu problematischen Orientierungen und wer entscheidet darüber? Diese Fragen sind in der Praxis nicht einfach zu beantworten,

13 Trotzdem muss man sich bei allen fundamentalistischen Gruppen von der Zwölf-Stämmen-Sekte bis hin zu puristisch-apolitischen Neosalafisten darüber im Klaren sein, dass mit dem eigenen Weltbild eine Selbstausgrenzung aus der Gesamtgesellschaft forciert wird. Leidtragende sind vor allem die Kinder, die die Entscheidung ihrer Eltern nicht gesellschaftlich partizipieren zu wollen, mittragen müssen. Das aktuelle Beispiel einer Schülerin der 7. Klasse in Osnabrück verdeutlicht das Problem. Offensichtlich besucht das Mädchen seit dem siebten Schuljahr mit einer Vollverschleierung den Unterricht. Nachdem die Schule diesen Vorfall bei der Landesbehörde meldete, wurden Politik und Medien sofort darauf aufmerksam. Da das Schulgesetz hierzu keine rechtlichen Einschränkungen vorsehe, könne das Mädchen mit ihrer Vollverschleierung weiterhin den Unterricht besuchen. In den ganzen Debatten stand nicht das Wohlergehen der Schülerin im Mittelpunkt. Es ist schwer vorstellbar, dass ein pubertierendes Mädchen aus eigener Überzeugung – und ohne psychosoziale Belastungen in der Öffentlichkeit – sich für diese äußerliche Selbstausgrenzung entschieden haben kann. Eine radikale Auslegung der Religion in der Familie führt in diesem Beispiel dazu, dass ein Kind diese Radikalität nach außen tragen muss.

und es gab und gibt immer wieder kontrovers verlaufende Diskussionen, in denen Muslime und ihre Gemeinden des Islamismus bezichtigt werden. In einigen Fällen werden selbst gegen Moscheegemeinden Anwürfe erhoben, die seit geraumer Zeit in der Radikalisierungsprävention tätig sind. So erschien am 5. Juli 2016 im Wiesbadener Kurier ein Artikel unter dem Titel „Islamisten sitzen mit im Boot“, in dem der „Deutsch-Islamische Vereinsverband“ (DIV) mit vagen Anschuldigungen überhäuft wurde. Kern des Vorwurfs war die Mitgliedschaft einer Organisation, die nach Angaben des Verfassungsschutzes im Kontext der Muslimbruderschaft zu verorten sei und die „Errichtung eines weltumspannenden Gottesstaates auf Grundlage des Korans“ anstrebe (Cuntz 2016). Eine derart unseriöse und tendenziöse Berichterstattung trifft ausgerechnet eine Organisation, die sich seit ihrem Bestehen explizit gegen religiös begründeten Extremismus einsetzt und im Mai 2016 für ihre Projektarbeit vom „Bündnis für Demokratie und Toleranz“ einen Preis erhielt. Leider stellen eine derartige Berichterstattung und die damit verbundene Haltung keinen Einzelfall dar. Oft verschwimmen die Grenzen zwischen Konservatismus, Orthodoxie und Fundamentalismus, obwohl die Unterschiede sehr markant sind. Denn:

„Anders als Konservative und Orthodoxe, welche die real existierenden Traditionen und über die Jahrhunderte entstandenen Traditionen ihrer Ahnen fortsetzen, sind alle fundamentalistische Gruppen dadurch charakterisiert, dass sie intolerant und kompromisslos die vermeintlich ‚authentische‘ Religion (‚den Urzustand‘) wiederherstellen wollen, den Menschen nicht als ein autonomes Subjekt betrachten, sich durch ihr aggressives Missionierungsverhalten auszeichnen, ein sehr polarisierendes und intolerantes Weltbild propagieren, die heiligen Quellen wortwörtlich und ohne hermeneutische Analysen rezipieren, das Interpretationsmonopol für sich beanspruchen und sich gegenüber externe religiösen Kritiken ‚immun‘ zeigen.“ (Ceylan/Kiefer 2013, S. 15)“

Im Alltag führt es oft dazu, dass praktizierend-konservative Muslime infolge ähnlicher religiöser Redewendungen, Rituale oder äußerlichen Ähnlichkeiten wie Bart oder Kopfbedeckung als Fundamentalisten stigmatisiert werden können. Noch schwieriger fällt die Unterscheidung zwischen Orthodoxen Muslimen und Neo-salafisten, sodass insgesamt eine „Amalgamisierung“ stattfindet. Selbst etablierte Akteure der Radikalisierungsprävention vertreten mitunter die Ansicht, dass zu den Problemgruppen auch fundamental orientierte Muslime gerechnet werden können. Diese Ansicht wird scheinbar von journalistischen Arbeiten bestätigt, wie das aktuelle Buch „Inside Islam“ von Constantin Schreiber vor Augen führt. Anhand von einigen Predigten und Moscheen wird das Bild vermittelt, dass auch der „Mainstream-Islam“ – auch wenn nicht zu Gewalt aufgerufen werde – die gesellschaftliche Integration behindere und das friedliche Zusammenleben erschwere.

Zwar weist Schreiber selbst immer wieder darauf hin, nicht ein Gesamtbild skizzieren zu können, dennoch hält er sich nicht zurück, ein pauschalisierendes Fazit zu ziehen:

„Nach acht Monaten Recherche muss ich feststellen: Moscheen sind politische Räume. Die von mir besuchten Predigten waren mehrheitlich gegen die Integration von Muslimen in die deutsche Gesellschaft gerichtet. Wenn das Leben in Deutschland thematisiert wurde, dann hauptsächlich in einem negativen Zusammenhang. Oftmals beschrieben die Imame den deutschen Alltag als Gefahr und forderten ihre Gemeinden dazu auf zu widerstehen. Fast allen Predigten ist der Aufruf an die Gläubigen gemein, sich abzukapseln.“ (Schreiber 2017, S. 244)

Mit viel Verve propagiert, wird diese Sichtweise insbesondere von dem Psychologen Ahmad Mansour, der in diesem Kontext von einer Pyramidenstruktur mit drei Gruppen spricht: An der Spitze stehen seiner Auffassung nach die allseits bekannten Terrororganisationen IS und al-Qaida. In der Mitte folge die Muslimbruderschaft, zu der auch explizit der umstrittene türkische Präsident Tayyip Erdoğan gezählt wird. An der Basis stehe die „Generation Allah“, die eine Basis für den Radikalismus bilde, und diese Basis sei nach Auffassung des Berliner Psychologen „breit“ (Mansour 2015, S. 30). Folgt man dieser Sicht der Dinge, muss man erhebliche Teile der deutschen Muslime, ihre Moscheegemeinden und Verbände und die jungen Muslime der „Generation Allah“ als hochproblematisch ansehen. Das bedeutet konkret, dass etwa 2.500 Moscheegemeinden mit mehreren hunderttausend Mitgliedern – ohne die Familienmitglieder hinzuzurechnen, da in der Regel die Moscheemitgliedschaft nur über ein Elternteil registriert ist – problematisiert wird.

Eine derart weit gefasste Großgruppe von möglichen Problemträgern hat ohne jede Zweifel erhebliche Konsequenzen für die Präventionsarbeit. Erstens ist eine Zusammenarbeit mit Moscheegemeinden weitgehend ausgeschlossen, da sie als Teil des Gesamtproblems zu betrachten sind. Zweitens werden (praktizierende) muslimische Jugendliche nahezu in toto zur Zielgruppe der Radikalisierungsprävention erhoben und damit als konstruiertes Kollektiv negativ markiert. Eine sinnvolle Präventionsarbeit, die Muslime partnerschaftlich einbindet, ist unter solchen Umständen nicht mehr realisierbar und wird offenbar von manchen auch gar nicht gewünscht.

Wie bereits ausgeführt wurde, sollte sich die Radikalisierungsprävention auf den gewaltbereiten Neosalafismus beschränken. Zu klären wären in diesem Kapitel noch die Fragen, ob es sich beim Neosalafismus um eine Jugendkultur handelt und welche Attraktivitätsmomente ihn ausmachen. Die Debatte zu diesen Fragen ist keineswegs abgeschlossen. Aufgeworfen wurde die Diskussion unter anderem durch den Münsteraner Politikwissenschaftler und Pädagogen Aladin El-Mafaalani, der bereits im Jahr 2014 von einer „internationalen Jugendbewegung“ sprach

(El-Mafaalani 2014). In Anlehnung an seine Überlegungen und auf der Grundlage unserer Forschungen können folgende Merkmale und Attraktivitätsmomente gelistet werden:

a. Nostalgie und die Suche nach der Ursprünglichkeit

Nach EL-Mafaalani sind in den westlichen Gesellschaften unsere Visionen bestenfalls technologischer Art. „Soziale haben auch wir nicht mehr. Nicht einmal zukunftsweisende Jugend- oder Protestbewegungen lassen sich derzeit erkennen. Wir sind aufgeklärte Verwalter von Klimawandel, Wirtschaftskrisen, Konsumterror. Wer diesen Pragmatismus nicht annehmen kann oder will, muss nostalgisch werden“ (EL-Mafaalani 2014). Fluchtpunkt für die Anhängerschaft der Neosalafiyya ist hier die Zeit der Prophetengefährten. Das schließt neben den Propheten und seinen Gefährten die zwei nachfolgenden Generationen mit ein. Nach Auffassung ihrer Anhängerschaft haben nur diese einen authentischen und reinen Islam gelebt. Es gilt das strikte Gebot der konsequenten Nachahmung. Theologie wird daher als reine Spekulation und Mittel zur „Verwässerung“ dieser reinen Lehre betrachtet und abgelehnt. Aus diesem Grund ist es typisch für Neosalafisten – Prediger und Anhänger gleichermaßen – bei Debatten mit Koranversen und Hadithen „um sich zu werfen“ ohne historische Kontexte und ohne Systematisierung.¹⁴

b. Protest und Rebellion

Für viele junge Menschen besitzen die etablierten weltanschaulichen und religiösen Angebote, die in unserer Gesellschaft vorgefunden werden können, offenbar keine hohe Attraktivität. Scheinbar leben wir in einer Zeit, in der fast alles möglich ist und in der es keine klaren Orientierungen gibt. Konsumismus, Egoismus und ich-bezogene Angebote der Sinnsuche prägen unsere Gesellschaft. Der Neosalafismus kann auch als eine Protestform verstanden werden, die sich umfassend gegen unsere Gesellschaft richtet. Insbesondere in der Jugendphase, in der ohnehin Rebellion und Protest gegen das Elternhaus, gegen die Gesellschaft usw. Teil des

14 Typisch sind auch die vielen Widersprüche, mit denen Neosalafisten konfrontiert sind wie etwa bei der Frage der vielen Metapher im Koran, die sie grundsätzlich wortwörtlich verstehen wollen. So wird in einer nicht näher angegebenen Quelle der Disput zwischen einem blinden neosalafistischen Prediger in Saudi-Arabien berichtet, der mit folgendem Koranvers konfrontiert und bloßgestellt wurde: „Und wer in diesem (Leben) blind ist der wird (auch) im Jenseits blind und noch weiter vom Weg abgeirrt sein“ (Sure Isra, Vers 72). Diese „Blindheit“ wird als Verleugnung der Wahrheit Gottes verstanden, also als Metapher verwendet, und nicht als die Sehbehinderung an sich aufgefasst. Diese Widersprüche in der neosalafistischen Lehre wie auch zu selbsthistorisierenden Stellen im Koran werden oft ausgeblendet.

Heranwachsens darstellt, können die neosalafistischen Identitätskonzepte mit radikalem Oppositionscharakter sehr attraktiv sein.

c. Gegenentwurf

Der Neosalafismus bietet einen klar strukturierten und überschaubaren gesellschaftlichen Gegenentwurf, der jedwede Mehrdeutigkeit und Relativierung von Regelungen meidet. In Anlehnung an Peter Sloterdijk kann von einem „Pathos der strikten Einwertigkeit gesprochen werden“ (Sloterdijk 2007, S. 157). Grundlage ist eine Reihe von Geboten und Verboten, die durch eine literalistische und eklektizistische Lesart des Korans generiert werden. Das ganze soziale Leben innerhalb und außerhalb der Gruppenstruktur wird durch allumfassende Haram-Halal-Narrationen bipolar angeordnet. Menschen aus der eigenen Lebenswelt werden durch einen strengen Takfirismus¹⁵ des Unglaubens bezichtigt und ausgeschlossen.

d. Selbstinszenierung und Selbsterschaffung in den Medien

Kennzeichen der neosalafistischen Bewegung ist auch eine aufdringliche Selbstinszenierung. Szeneakteure verbringen offenbar viel Zeit in sozialen Netzwerken und performen dort ihre mitunter kruden Identitätsentwürfe. Grundbausteine der Inszenierung sind unter anderem: Zurechtweisung, Strafandrohung und Abwertung. Relativ schnell scharft sich um diese „Tastaturhelden“ eine Fan-Gemeinde, und die Aufmerksamkeit ist gesichert.¹⁶

f. Avantgarde (Selbsterhöhung)

Die bipolare Weltsicht und der Takfirismus bilden die Grundlage zu einem uneingeschränkten Avantgardeverständnis innerhalb der neosalafistischen Mobilisierung. Gruppen mit neosalafistischer Orientierung verstehen sich als wahrhaft Gläubige, die kompromisslos für die Sache Gottes eintreten. Diese Haltung führt zu einer Selbsterhöhung und zu einer Abwertung von Nichtmuslimen und Muslimen, die ihre Auffassungen einer idealen islamischen Gesellschaft nicht teilen.

15 „Takfir“ bedeutet jemanden des Unglaubens zu bezichtigen bzw. jemanden zum Ungläubigen zu erklären.

16 Nachdem man sich jedoch eine gewisse Rolle in den social media erringen konnte, sind diese Personen dann mit der Herausforderung konfrontiert, diese durch immer neue Postings und Videos zu pflegen. Denn das neosalafistische Milieu ist geprägt durch massive Konkurrenz. Wer heute „in“ ist bei den Jugendlichen, kann morgen schon wieder „out“ sein.

g. Bekleidungs- und Sprachcodes

Jugendkulturelle Gegenentwürfe bemühen sich um Sichtbarkeit. Probate Mittel sind fast immer ein eigener Kleidungsstil und eine eigene Sprache. Mit ihrer Hilfe werden Zugehörigkeiten konstruiert und Abgrenzungen geschaffen. Kleidung, Sprache und Handeln sind Teil einer Performanz, die der neosalafistischen Mobilisierung und ihren Akteuren ein hohes Maß an Aufmerksamkeit sichert.

h. Hypermännlichkeit

Insbesondere jungen Männern bietet die neosalafistische Mobilisierung einen attraktiven Männlichkeitsentwurf. In der Propaganda des IS – so in der DABIQ – werden sie als Säule der islamischen Gesellschaft sowie als Hüter und Garanten des Kalifats dargestellt. Diese Bilder vermitteln zudem archaisch-patriarchalische Gesellschaftsbilder, in der der starke Mann eine Beschützerrolle einnimmt.

i. Kriegerethik

Eng verbunden mit dem Männlichkeitsentwurf ist eine krude Kriegerethik. Gerade in der DABIQ werden junge Männer durchgehend als Kämpfer inszeniert, die zu allem bereit sind und keine Furcht kennen. Eine hohe Bereitschaft zur exzessiven Gewaltanwendung ist gleichfalls zu beobachten. Auffällig ist, dass in Deutschland männliche Szeneangehörige – vor ihrer Radikalisierung – in Kampfsportvereinen trainierten und durch Gewaltanwendung aufgefallen waren.

j. Ausleben von Gewalt- und Machtphantasien (Selbstermächtigung)

Junge Männer, die sich dem IS angeschlossen haben, stammen nicht selten aus gewaltaffinen Milieus und verfügen über Vorstrafen, die aufgrund von Gewaltdelikten gegen sie verhängt wurden. Der Wechsel von einer „normalen“ Gewaltkriminalität in eine politisch und religiös konnotierte Gewaltkriminalität kann einhergehen mit einer umfassenden Selbstermächtigung. Gewaltverherrlichung und Gewaltausübung – mitunter exzessive Brutalität – sind durch Ideologie und Gruppenreglement zulässig.

k. Gemeinschaftsleben, Kameradschaft

Schließlich bietet die neosalafistische Mobilisierung Kameradschaft und ein fürsorgliches Gemeinschaftsleben. Das Gruppenleben ist gekennzeichnet durch Solidarität und Unterstützung aber auch durch gegenseitige Kontrolle. Mitunter kommt es auch zu einem Überbietungswettbewerb in „Rechtläubigkeit“ und Engagement für die Gruppe. Die oben genannten Bekleidungs- und Sprachcodes fördern dabei zusätzlich das „Wir-Gefühl“. Die impliziten und expliziten Merk-

male der Zusammengehörigkeit wie Ideologie, Rhetorik, gemeinsame spirituelle Erlebnisse oder äußerlichen Merkmale fördern zugleich die Gruppengrenzen nach außen. Sind einmal die Gemeinschaftsstrukturen so fest zusammengewachsenen, dann erhält die Eigengruppenbevorzugung höchste Priorität.

I. Marktmodell und Konkurrenz

Eine weitere Erklärung für die Attraktivität des Neosalafismus liefert der religionssoziologische Ansatz des Marktmodells. Demnach geht diese Theorie davon aus, dass das Bedürfnis nach Moderne eine anthropologische Konstante darstellt. In modernen Gesellschaften verloren die historisch-gewachsenen organisierten Religionen wie die Kirche an Bedeutung, weil deren Angebote nicht mehr konkurrenzfähig seien.. Um mit anderen religiösen wie auch „säkularen“ Anbietern mithalten zu können, müssten dem rational handelnden Subjekt (Stichwort: Kosten-Nutzen-Kalkül) in der Moderne attraktivere Dienstleistungen angeboten werden.

m. „Entparadoxierung im Hochgeschwindigkeitsmodus“ (Jörg Hüttermann)

Ein weiter Faktor wird von Jörg Hüttermann eingeführt, und zwar der zeitliche Faktor. Diese von Hüttermann eingebrachte Perspektive wird in einer vergleichenden Analyse zwischen dem Sufitum und dem Neo-Salafismus herausgearbeitet:

„Schaut man aber auf Sufitum und Neosalafismus durch die analytische Optik des Paradoxieproblems und seiner Bewältigung, dann scheint die herkömmliche Unterscheidung von innerweltlicher und außerweltlicher Orientierung nicht haltbar. So zeigt der Blick auf die mystische Strategie der Entparadoxierung, dass diese auf Zeit spielt – genauer gesagt auf Lebenszeit, sie zielt auf Dauer und Institutionalisierung. Die Paradoxie der Gründung im Grundlosen wird hier verzeitlicht bzw. in eine biographisch lebbare in den Alltag integrierbare Entwicklungslogik überführt. Deren Kern ist eine ausgedehnte, wenn nicht unendliche Heilskarriere, auf deren Weg sich die Derwische mehr oder weniger subtiler Techniken der Aneignung von Ursprünglichkeit bedienen (Rituale, Zeremonien, Raffinement des Habitus, dhikr etc.). So gesehen handelt es sich beim oben vorgestellten Naqshbandiyya-Sufitum also um eine relativ stabile, diesseitige und innerweltliche Form der modernen Religionsausübung.“ (Hüttermann 2017, S. 132f.)

Die für das Sufitum charakteristische Ausdehnung religiöser Praktiken auf „Lebenszeit“ kann man im Grunde auch auf den Volksislam und damit sozusagen auf die „Mainstream-Muslime“ übertragen. Zwar begnügt man sich mit weniger ausgefeilten Techniken für die „unendliche Heilskarriere“ und die Paradoxien nimmt man als solche nicht so wahr, doch die ganze Lebensspanne eines Menschen spielt eine Rolle. Nicht nur, sondern viele sind pragmatisch und verlagern sogar die religiöse

Praxis in eine spätere Altersphase. Werner Schiffauer hat dieses Phänomen für die „Migranten aus Subay“ ermittelt und dargelegt, dass islamische Pflichtpraktiken wie das Gebet als „Schulden“ in die Seniorenphase verlagert werden:

„Man beginnt regelmäßig zu beten, um – wie man sagt – ‚nicht schuldig vor Gott zu sterben‘. Zahlreiche alte Männer stehen morgens frühzeitig auf, um die Gebete nachzuholen, die sie in ihrer Jugend versäumt haben.“ (Schiffauer 1991, S. 144)

Der Wendepunkt in der Hinwendung zur strikten Einhaltung von islamischen Glaubenspraktiken stellt im Volksislam vor allem die Pilgerfahrt nach Mekka dar. Laut außerkoranischen Überlieferungen führt eine von Gott angenommen Pilgerfahrt dazu, dass der Pilger bzw. die Pilgerin sündenfrei nach Hause reisen wird. Dieser Akt ist quasi ein Akt der „Neugeburt“. Die gewaltbereiten Neo-Salafisten dagegen weisen eine ganz andere Logik auf, indem sie sozusagen eine „Abkürzung“ wählen, um das Heil zu erreichen. Das hier und jetzt ist entscheidend. Hierzu wieder Hüttermann, der den Kontrast zu den Sufis bei den Neo-Salafisten offenlegt:

„Letzterer lehnt alle lebenszeitzehrenden Formen der Entparadoxierung im Dār al-Harb als Formen der Häresie ab. Was ihm bleibt, ist eine Form der Entparadoxierung, die sich gegen die Zeit selbst richtet, indem sie Endzeiterwartung, Martyrium und Extermination zusammendenkt. In diesem Sinne ist der Djihadismus der Chatgruppe außerweltlich.

Der Vorzug, den dieses Verfahren bietet, ist der eines außerordentlich hohen Tempos und schnellen biographischen Erreichbarkeit. Das Heil ist im Vergleich zum Sufitum biographisch gesehen zum Greifen nah; aber als Gegenwelt ist dieses Heil zugleich außerhalb der Welt und zudem nur als ihre Vernichtung realisierbar. Die ultimative Praxis der neosalafistisch-djihadistischen Auflösung der modernen Paradoxie ist die heilige Gewalt. Sie ist das Scharnier, das das Archaische, das Ursprüngliche, das Ganz-Andere mit dem Gegenwärtigen verbindet.“ (Hüttermann 2017, S. 133)

Nach Hüttermann attestiert gewaltbereiten Neo-Salafisten daher eine „Beschleunigung und letztlich die sofortige Auflösung der unerträglichen Grundparadoxie“, sodass diese Bewegung im Vergleich zu Sufis „einen Tempovorteil“ mit sich brächten und somit vor allem für „junge ungeduldige Menschen“ attraktiv sein könnten. Mit dieser These bringt Hüttermann nicht nur eine neue Perspektive auf das Phänomen des Neo-Salafismus, sondern diese liefert womöglich eine Erklärung für schnelle Radikalisierungsprozesse bei einem Teil der Jugendlichen. Denn während offensichtlich für eine Gruppe junger Menschen das neo-salafistische Milieu nur ein „Abstecher“ bedeutet, verbleibt ein anderer Teil nicht nur in diesen Strukturen, sondern beschließt sich in einem rasanten Tempo für den Märtyrertod.

Die Liste der hier aufgeführten Merkmale und Attraktivitätsmomente erhebt nicht den Anspruch, vollständig zu sein. Sie bietet lediglich eine erste Orientierung und zeigt, mit welchen komplexen Phänomenen sich die Präventionsarbeit in allen Handlungsfeldern auseinandersetzen muss. Im Laufe der Arbeit werden diese Merkmale nochmals aufgegriffen und in die Erklärung von Radikalisierungsprozessen mit eingeflochten.

Radikalisierungsprävention in der Praxis
Antworten der Zivilgesellschaft auf den gewaltbereiten
Neosalafismus

Ceylan, R.; Kiefer, M.

2018, VII, 151 S. 12 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-15253-6