

Die Erzählung des Islamismus

Jo Reichertz

In dem Sammelband *Großerzählungen des Extremen* sollen Denkfiguren und Rhetoriken, Symboliken und Handlungsweisen erfasst werden, die Menschen dazu bewegen, sich ›extremen‹ Weltansichten *anzuschließen* und sich in ihnen *einzurichten*. Dazu sollen verschiedene Perspektiven bzw. Diskurse vorgestellt und ihre inneren Logiken, Funktionen und Wirkungsweisen aufgezeigt werden.

Im ersten Teil dieses Bandes haben wir uns auf die Erzählung der *Neuen Rechten* fokussiert, im zweiten die Erzählung des erstarkenden *Populismus* in den Blick genommen. In diesem dritten Teil werden wir den aktuellen Diskurs des *Islamismus* ins Zentrum stellen. Wenn hier von *Islamismus* und später auch von *Salafismus* gesprochen wird – dann wohlwissend, dass es sich bei diesem Begriff notwendigerweise um eine Vereinfachung handeln muss, da sich mittlerweile der Islamismus und auch der Salafismus in eine Vielzahl von Varianten ausdifferenziert haben (so z.B. Esposito & Mogahed, 2007). Dennoch oder vielleicht auch: *deswegen* finden sich im westlichen Diskurs über den Islamismus viele Deutungen, mit denen ›wir‹ uns diese neuartige Erscheinung, nämlich die Faszinationskraft des Islams, auch in seiner radikalen Form, erklären wollen.

Untersuchungen des islamistischen Diskurses als globale Bewegung sowie der Radikalisierungsprozesse junger Muslime liefern Hinweise zum Verständnis der Attraktivität islamistischer Botschaften (Hamid, 2009; Ranstorp, 2010; Roy, 2011; Michael, 2011; Spalek, 2011; Schmidt, 2012; Hirschi Ali, 2015; Biene et al., 2016). Ein ganz wesentlicher Ausgangspunkt für Erklärungen ist sicherlich das *weltweite Erstarken des Islams*: Auf allen Kontinenten ist zu beobachten, dass der Islam, auch in seiner fundamentalistischen Spielart, an Bedeutung in den Gesellschaften und für die Individuen gewonnen hat.

Ein zweiter Grund für diese Entwicklung ist, dass die weltweiten Spannungen zwischen den Ländern, die sich von den Globalisierungsprozessen Gewinne erhoffen (der Westen, USA und Europa), und den Ländern, die befürchten, zu der Globalisierungsverlierern zu gehören (Mbene, 2017; Fassin,

2017), fundamentalistischen Gruppen erleichtern, vermeintlich im Namen des Islams gegen Ausbeutung und Unterdrückung zu kämpfen und so Aufmerksamkeit und Ansehen zu erlangen (Roy, 2006).

Ein weiterer wesentlicher Grund ist, dass es in den westlichen Ländern für einige Jahrzehnte zu einer *Säkularisierung* (vgl. hierzu Berger, 1973; Luckmann, 1991) und einer damit verbundenen Trennung von Staat, Kultur, Religion und Gesellschaft gekommen ist (Roy, 2006, S. 71-100; Roy, 2011, S. 57; Taylor, 2002; Taylor, 2012; Asad, 2017). Diese Entkoppelung von Religion, Kultur und Staat führt nicht dazu, dass der Individualismus stärker wird, sondern dazu, dass einerseits die religiöse Gruppe an Bedeutung gewinnt, während zugleich das Vorkommen von subjektiver Religiosität sich verstärkt (Taylor, 2012).

Heute wird allerdings die These von einer weltweit zunehmenden Säkularisierung, welche notwendigerweise auch einen Prozess der Rationalisierung impliziert (Weber, 1972) und einen damit verbundenen Niedergang der Religion, stark kritisiert bzw. als empirisch widerlegt betrachtet. Stattdessen wird von einer »Desekularisierung« (Berger, 2013), von einer »Rückkehr der Religionen« (Riesebrodt, 2000), der »Rückkehr des Religiösen« (Roy, 2011, S. 17-19) oder der neuen »Macht des Heiligen« (Joas, 2017) gesprochen. Kurz: In Europa, aber auch in den USA, Asien und Afrika ist es zu erheblichen Veränderungen hinsichtlich der *Bedingungen für den Glauben* gekommen. Der große Gewinner in diesem neuen Glaubenskampf ist sicherlich der Islam – auch und vor allem in seiner fundamentalistischen Variante (Kandel, 2011).

Bedeutsam für das Erstarken des Islams und die Wiederkehr des Religiösen in Deutschland sind ohne Zweifel aber auch die allgemein angehobenen Einkommensverhältnisse (»Fahrstuhleffekt«) und der Zugang und die Verbreitung von neuen Kommunikationsmöglichkeiten. Diese, und hier insbesondere das Internet und die Smartphones, schaffen einen Möglichkeitsraum, der nicht nur Zugang zum weltweiten Markt religiöser Inhalte eröffnet, damit die Vielfältigkeit der religiösen Wahlen sichtbar werden lässt und neue Horizonte eröffnet, sondern die neuen Kommunikationsmöglichkeiten schaffen auch die Bedingungen dafür, dass Akteure jeder Art diese Medien nutzen können, um ihre Vorstellungen von einem richtigen Islam unter die Leute zu bringen (vgl. hierzu auch den Beitrag von Reichertz in diesem Band).

Somit bestärken die Medien zwei auf den ersten Blick gegensätzliche Tendenzen: Einerseits fördern und forcieren sie die Individualisierung und Subjektivierung des Glaubens, andererseits führen sie aber auch zu einer »Mediatisierung der Religiosität« (Hepp & Krönert, 2009). Es wird nicht nur über alte und neue Medien über den Islam berichtet und von Gläubigen über den Islam diskutiert, sondern Prediger des Islams nutzen nachdrücklich alte wie neue Medien, um den Islam zu verbreiten. Diese Mediatisierung fördert aber auch die Diversifikation und Radikalisierung der Religion und treibt sie weiter voran (vgl. Reichertz in diesem Band).

Auf der Suche nach den Gründen für das Erstarken der radikalen islamischen Erzählung hat Peter Frankopan, einer der prominentesten jüngeren britischen Historiker, in seiner Welt-Geschichte des aktuellen Islamismus behauptet, die radikalen Muslime wollten die Welt »aus dem Griff des Westens befreien« und strebten zugleich die, wie er meint, weltfremde »Wiedererrichtung einer vormittelalterlichen Phantasiewelt« (Frankopan, 2016, S. 708) an.

Susanne Schröter hat wiederholt die These vorgetragen, dass der Islamismus ein Gegenentwurf zur westlichen Hegemonialkultur ist und dass seine Existenz nicht nur die so oft propagierte kulturelle Evolution in Richtung einer umfassenden Diesseitsorientierung ad absurdum führt (Schröter, 2010). Denn ganz offensichtlich – so Schröter weiter – ist einem »gewichtigen Teil der Weltbevölkerung« (Schröter, 2010, S. 153) Spiritualität und Gemeinschaft wertvoller als Demokratie und Freiheit. Schröter wird in ihrem Beitrag für diesen Band über die Formen der *Großerzählung des Islamismus in seiner salafistischen Auslegung* berichten (vgl. auch Schröter, 2016).

Aladin El-Mafaalani hat in den letzten Jahren vor allem den Salafismus und seine Faszinationskraft auf Jugendliche in Deutschland untersucht (Toprak & El-Mafaalani, 2011). Er kam zu dem Ergebnis, dass diese Form des fundamentalistischen Islamismus vor allem eine Jugendbewegung ist, die sich gegen die nicht-gläubige Elterngeneration richtet: Denn die Eltern, die mit Sex, Drugs & Rock'n'Roll groß geworden seien, könnten von ihren Kindern nur noch mit Askese und Nostalgie provoziert werden. Sich zum Salafismus zu bekennen, sei aus dieser Sicht eine Form, die Elterngeneration ernsthaft zu provozieren (Brühl, 2015). Diese Position wird El-Mafaalani in seinem Beitrag weiter ausführen.

Jo Reichertz untersucht in seinem Beitrag aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht den *Medien-Islam*, also die Botschaften, die von Laienpredigern über das Netz verbreitet und dort insbesondere von Jugendlichen stark rezipiert und diskutiert werden. Neben der Rekonstruktion der wichtigsten Inhalte des Medien-Islam zeigt er, dass die Verbreitung des Islam durch selbstberufene Laienprediger notwendigerweise eine Dynamik der Radikalisierung der religiösen Botschaften in Gang setzt.

LITERATUR

- *Ansary, T. (2010). *Die unbekannte Mitte der Welt. Globalgeschichte aus islamischer Sicht*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Asad, T. (2017). *Ordnungen des Säkularen: Christentum, Islam, Moderne*. Konstanz: University Press.
- Berger, P. L. (1973). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie. The sacred canopy*. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Berger, P. L. (2013). The Desecularization of the world. In M. Pfadenhauer (Hg.), *The New Sociology of Knowledge. The Life and Work of Peter L. Berger* (S. 61-76). New Brunswick: Transaction Publishers.
- Biene, J., Daase, C., Junk, J. & Müller, H. (Hg.) (2016). *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Brühl, J. (2015). *Burka ist der neue Punk*. Süddeutsche Zeitung, 31. Januar 2015, Zugriff am 30.10.2017 unter www.sueddeutsche.de/politik/salafismus-als-jugendkultur-burka-ist-der-neue-punk-1.2318706
- Esposito, J.L., Mogahed, D. (2007). *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press.
- Fassin, D. (2017). *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frankopan, P. (2016). *Licht aus dem Osten. Eine neue Geschichte der Welt*. Rowohlt: Berlin.
- *Frindte, W., Boehnke, K., Kreikenbom, H. & Wagner, W. (2011). *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*. Berlin: Bundesministerium des Innern. Zugriff am 27.10.2017 unter https://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/Sozialwissenschaften/BF/Lehre/SoSe_2015/Islam/Lebenswelten_junger_Muslime.pdf
- Hamid, S. (2009). The Attraction of »Authentic« Islam. Salafism and British Muslim Youth. In R. Meijer (Hg.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement* (S. 384-403). New York: Columbia University Press.
- Hepp, A., Krönert, V. (2009). *Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hirsi Ali, A. (2015). *Reformiert Euch. Warum der Islam sich ändern muss*. München: Knaus.
- Joas, H. (2017). *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.
- Kandel, J. (2011). *Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität*. Freiburg: Herder.
- *Kepel, G. (2009). *Die Spirale des Terrors. Der Weg des Islamismus vom 11. September bis in unsere Vorstädte*. München: Piper.
- Luckmann, T. (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mbene, A. (2017). *Politik der Feindschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Michael, L. (2011). Islam as Rebellion and conformity. In: *Religion, State and Society*, 39 (2-3), 209-227.
- *Mishra, P. (2017). *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Ranstorff, M. (2010). *Understanding violent radicalization*. New York: Routledge.

- Riesebrodt, M. (2000). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*. München: Beck.
- Roy, O. (2006). *Der Islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Siedler.
- Roy, O. (2011). *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler.
- Schmidt, W. (2012). *Jung Deutsch Taliban*. Berlin: Ch. Links.
- *Schreiber, C. (2017). *Inside Islam: Was in deutschen Moscheen gepredigt wird*. Berlin: Econ.
- Schröter, S. (2010). Postkoloniale Dimensionen von Islamismus und islamischen Fundamentalismus. In J. Reuter & P.-I. Villa (Hg.), *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention* (S. 137-158). Bielefeld: transcript.
- *Schröter, S. (2013). Herausbildung moderner Geschlechterordnungen in der islamischen Welt. In A. Fahrmeir & A. Imhausen (Hg.), *Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive* (S. 275-306). Frankfurt a.M.: Campus.
- Schröter, S. (2016). *Gott näher als der eigenen Halsschlagader. Fromme Muslime in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Spalek, B. (2011). New Terrorism and Crime Prevention Initiatives Involving Muslim Young People in the UK. In: *Religion, State and Society*, 39 (2-3), 191-207.
- Taylor, C. (2002). *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, C. (2012). *Ein säkulares Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.
- Toprak, A., El-Mafalaani, A. (2011). *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland*. Bonn: Adenauer Stiftung.
- Weber, M. (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

