

# Analyse #2

## Die Rolle der Religion bei der Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus

Von Dr. Johannes Saal

2021



# Inhaltsverzeichnis

- 01 Einleitung** Seite 4
- 02 Positionen in der wissenschaftlichen Debatte** Seite 8
  - 2.1. „Radikalisierung des Islam“ Seite 9
  - 2.2. „Islamisierung der Radikalität“ Seite 11
- 03 Religionssoziologische Ansätze und Befunde** Seite 16
  - 3.1. Individuelle Radikalisierung als Konversionsprozess? Seite 18
  - 3.2. Radikalisierung religiöser Gruppen Seite 19
- 04 Religion in der Prävention von religiös begründetem Extremismus** Seite 22
  - 4.1. Der Stellenwert religiösen Wissens Seite 24
  - 4.2. Die Rolle islamischer Organisationen und Autoritäten Seite 26
- 05 Schlussfolgerung** Seite 30
- Literaturverzeichnis** Seite 36
- Impressum** Seite 43

# 01

## Einleitung

Nach dem 11. September 2001 versuchten Terrorismus- und Extremismusstudien die Grundursachen politischer Gewalt in der Ära des „neuen Terrorismus“<sup>1</sup> bzw. der religiösen Welle des Terrorismus<sup>2</sup> zu identifizieren. Die Anzahl wissenschaftlicher Publikationen zum Thema stieg enorm an.<sup>3</sup> Nach den Anschlägen in Madrid 2004 und London 2005 fokussierte sich die Forschung insbesondere auf die Radikalisierung sogenannter „home-grown terrorists“, wobei das wissenschaftliche Interesse vor allem nach der Ausreise tausender europäischer Muslim\*innen in den sogenannten Islamischen Staat anstieg.<sup>4</sup> Dabei besitzt der Terminus „Radikalisierung“ weder eine allgemeingültige akademische Definition noch bezieht er sich alleinig auf dschihadistischen, sondern auf verschiedene Formen politischen Extremismus.<sup>5</sup> Dennoch stimmen mittlerweile die meisten Extremismusforschenden darin überein, dass Radikalisierung ein transformativer Prozess ist, der sich durch „die zunehmende Infragestellung der Legitimation einer normativen Ordnung und/oder die zunehmende Bereitschaft, die institutionelle Struktur dieser Ordnung zu bekämpfen“<sup>6</sup>, charakterisiert. Gerade die Normativität zur Beschreibung von „radikal“ erweist sich als kritischer Punkt des Radikalisierungsbegriffes, wenn dieser in Relation zu einer bestimmten gesellschaftlichen und politischen Ordnung gestellt wird: Im Kontext westeuropäischer Gesellschaften meint „radikal“ implizit immer auch den illegitimen Versuch, deren liberalen, demokratischen und pluralistischen Grundprinzipien zu delegitimieren, destabilisieren und schließlich – gegebenenfalls durch Gewalt – abzuschaffen.

Die Erklärungsansätze, warum sich Individuen zum religiös motivierten Extremismus hinwenden, sind mannigfaltig, jedoch selten interdisziplinär angelegt und an sozialwissenschaftlichen Großtheorien orientiert.<sup>7</sup> Obwohl das theoretische Verständnis durch Mehrebenenmodelle verbessert wurde, mangelt es Studien oftmals an einer empirischen Fundierung, um Hypothesen überprüfen zu können.<sup>8</sup> Bei den Erklärungsansätzen in der Terrorismus- und Radikalisierungsforschung kann zwischen persönlichen, gruppenspezifischen Pull- und gesellschaftlichen Push-Faktoren unterschieden werden, wobei lediglich Pull-Faktoren in der Mehrheit relevanter Studien (unabhängig vom geografischen und ideologischen Kontext) evident waren.<sup>9</sup> Allerdings dominieren individuelle Erklärungsmodelle,

1 Vgl. Crenshaw 2009.

2 Siehe u. a. Rapoport 2006; Piazza 2009.

3 Silke 2009, S. 35.

4 Schwampe, S. 16.

5 Sedgwick 2010; Srowig et al. 2018, S. 1.

6 Gaspar et al. 2019, S. 20; siehe auch Dalgaard-Nielsen 2010, S. 798.

7 Schmid 2011, S. 469.

8 Schuurman 2018, S. 6–8.

9 Vgl. Vergani et al. 2018.

welche oftmals auf Risikobewertung und sicherheitsrelevante Variablen fokussieren. Sie versuchen dabei, die Wahrscheinlichkeit von Radikalisierung durch die Identifikation spezifischer Profile anhand persönlicher Wesensmerkmale (z. B. psychologische Probleme) und gesellschaftlicher Kontextvariablen (z. B. soziale Ungleichheit und relative Deprivation) „vorherzusehen“. In den vergangenen Jahren konnte ein wissenschaftlicher Paradigmenwechsel von den Profilen radikalierter Personen zu Radikalisierungsverläufen bzw. vom *Warum* zum *Wie* beobachtet werden.<sup>10</sup> Diese neue Forschungsperspektive steht eng in Zusammenhang mit Forschungsarbeiten, die Radikalisierung aus der Perspektive sozialer Bewegungen, Netzwerke und Milieus analysierten. All diese Ansätze betonen die Wichtigkeit (zuvor existierender) sozialer Beziehungen und kollektiver Handlungen in der Mobilisierung von Ressourcen: Individuen radikalieren sich in der Regel nicht in sozialer Isolation und müssen kooperieren, wenn sie ihre ideologischen und religiösen Ziele effektiv verwirklichen wollen.

Obwohl mittlerweile weitgehender Konsens darüber herrscht, dass die Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus nicht allein auf ein Erklärungsmodell zurückgeführt werden kann, besteht weiterhin große Uneinigkeit darüber, welcher Einfluss Religion dabei zukommt. In der vorliegenden Analyse sollen zunächst die jeweiligen Positionen in der Wissenschaft vorgestellt werden. Vorab muss bereits angemerkt werden, dass überraschenderweise die Radikalisierungs- und Terrorismusforschung wenig zum theoretischen Erkenntnisgewinn und besseren Verständnis des möglichen Zusammenhangs von Religion und religiös motiviertem Extremismus beigetragen hat. Bis 2011 haben sich nicht einmal drei Prozent der Studien in der Disziplin explizit mit Religion beschäftigt.<sup>11</sup> Daran hat sich in den vergangenen zehn Jahren nicht viel geändert. Die wenigen neueren Publikationen basieren in der Regel nicht auf soliden empirischen Daten. Ein Grund dafür kann der auffällig geringe Anteil an Religionswissenschaftler\*innen und Religionssoziolog\*innen sein, die sich der Thematik angenommen haben. Daher soll im zweiten Teil dieses Textes eine religionssoziologische Perspektive herangezogen werden, die beide polarisierenden Positionen in der Debatte „versöhnt“. Natürlich hat die wissenschaftliche Debatte über Ursachen unweigerlich einen Einfluss auf die praktische Arbeit in der Prävention von religiös begründetem Extremismus. Im letzten Abschnitt dieser Analyse wird daher die Rolle religiösen Wissens sowie islamischer Organisationen und Autoritäten diskutiert.

---

10 Horgan 2008.

11 Schmid 2011.

## 02

## Positionen in der wissenschaftlichen Debatte

### 2.1. „Radikalisierung des Islam“

Bereits vor und insbesondere kurz nach den Anschlägen vom 11. September gingen Forschende der Frage nach dem Einfluss des Islam auf dschihadistischen Terrorismus nach. Diskutiert wurde dabei insbesondere das Buch „Kampf der Kulturen“ („Clash of Civilizations“) von Samuel P. Huntington, dessen Titel eigentlich auf Bernard Lewis Essay „Die Wut der arabischen Welt“ zurückgeht.<sup>12</sup> Beide Analysen gingen von grundlegenden kulturellen und religiösen Unterschieden zwischen verschiedenen Zivilisationen aus, die unweigerlich zu Konflikten führten. Dabei schrieben sie „dem Islam“ und dessen Verhältnis zum „Westen“ bestimmte Charakteristika zu, die sie als Ursache religiös motivierter Gewalt ausmachten. Im Gegensatz zum Christentum gäbe es im Islam etwa keine Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft.<sup>13</sup> Zugleich sei politische Gewalt hierbei inhärent für die islamische Geschichte.<sup>14</sup> Somit könne der Konflikt und die Rivalität zwischen der westlichen und islamischen Zivilisation bis zur Gründung des Islam zurückgeführt werden.<sup>15</sup> In der Moderne hätte sich die islamische Zivilisation jedoch zunehmend dem Westen angepasst, sodass die „Wiederkehr des Islam“ auch als Reaktion betrachtet werden müsse, bei der die „Lösung“ gesellschaftlicher Probleme nicht in den „westlichen Ideologien“, sondern im Islam gefunden werden kann.<sup>16</sup> Dabei rufe insbesondere der westliche Versuch der Universalisierung seiner Werte und Institutionen sowie die Aufrechterhaltung militärischer und wirtschaftlicher Überlegenheit und Einflussnahme „enorme Erbitterung“ unter Muslim\*innen und die mehrheitliche Ablehnung der Kultur des Westens hervor.<sup>17</sup>

Im deutschsprachigen Raum griff vor allem Armin Pfahl-Traughber die These von der Gewalt- und Fundamentalismusaffinität der islamischen Theologie bei seiner Untersuchung der „Islamismuskompatibilität des Islam“ auf.<sup>18</sup> Für Pfahl-Traughber sind Islam und politische Ideologien, die Religion als Leitprinzip der gesellschaftlichen und politischen Ordnung begreifen, vereinbar. Das Charakteristikum der islamistischen Ideologie sei bereits im Koran mit dessen Totalitäts- und absolutem Wahrheitsanspruch der islamischen Heilsbotschaft sowie Ausgrenzungstendenzen

<sup>12</sup> Vgl. Mills und Miller 2017, S. 52.

<sup>13</sup> Lewis 2003, S. 29.

<sup>14</sup> Lewis 2003, S. 155.

<sup>15</sup> Huntington 2002, S. 335.

<sup>16</sup> Huntington 2002, S. 168.

<sup>17</sup> Huntington 2002, S. 338–339.

<sup>18</sup> Pfahl-Traughber 2007.

begründet.<sup>19</sup> Gleichfalls sei die mangelnde systematische Trennung zwischen Religion und Staat Grundlage für Totalitätsansprüche. Dies werde besonders in der Rolle des Propheten Mohammeds als religiösem und weltlichem Führer, der seine Kriege religiös legitimierte, ersichtlich.<sup>20</sup> Schließlich sei nach Pfahl-Traughber der Heilige Krieg ein zentraler Bestandteil des Islam, wobei Dschihad trotz der Vielschichtigkeit des theologischen Konzepts historisch gesehen primär als Konzept der Gewalt verstanden werden müsse.<sup>21</sup>

Die Thesen von Lewis und Huntington trafen vielfach auf den Vorwurf, islamkritische oder gar islamfeindliche Topoi zu bedienen. Tatsächlich basieren die Thesen der beiden auf keinen handfesten empirischen Daten, sondern sind lediglich mit exemplarischen Aussagen von Politiker\*innen, Intellektuellen und Forschenden belegt. Daher haben in der weiterführenden wissenschaftlichen Debatte die wenigsten diese Annahmen zum Islam und dessen Verhältnis zum Westen aufgegriffen und vertreten. Eine Ausnahme stellt eine aktuelle Studie von Ruud Koopmans und Kollegen dar. In sieben Ländern untersuchte das Forschungsteam den Einfluss des Textverständnisses heiliger Schriften auf die Legitimierung religiös motivierter Gewalt. Die Autoren kamen zu dem Ergebnis, dass 27 Prozent der Muslim\*innen allgemein religiös motivierte Gewalt unterstützen, während das sogar bei 47 Prozent der Fall war, wenn ein unkritisches Verständnis heiliger Schriften und eine fundamentalistische Religionsauffassung vorlagen.<sup>22</sup> Jedoch müssen die Ergebnisse mit Vorsicht interpretiert werden, denn es ist auffällig, dass es sich bei fast allen Untersuchungsländern (USA, Deutschland, Zypern, Kenia, Libanon, Israel und Palästina) um solche handelte, in denen Muslim\*innen eine religiöse und teils marginalisierte Minderheit darstellen. Da hier wichtige soziale und gesellschaftliche Moderatorvariablen nicht berücksichtigt wurden, bleibt nicht nur die Effektgröße der untersuchten Variablen, sondern auch die Repräsentativität der Studie für Muslim\*innen im Allgemeinen unklar.

In abgeschwächter Form finden sich viele Gedanken der Konflikthypothese von Huntington und Lewis beispielsweise bei Gilles Kepel wieder. Dieser geht von einer „Islamisierung“ europäischer Muslim\*innen aus.<sup>23</sup> Dabei habe in den vergangenen 30 Jahren der Einfluss des „politischen Islam“ aufgrund gesellschaftlicher Konflikte zwischen einer zunehmen-

19 Pfahl-Traughber 2007, S. 64–66.

20 Pfahl-Traughber 2007, S. 66–68.

21 Pfahl-Traughber 2007, S. 68–69.

22 Koopmans et al. 2021, S. 1505–1506.

23 Kepel 2017, S. 197.

den muslimischen Population und der Mehrheitsgesellschaft stark zugenommen.<sup>24</sup> Islamistische und salafistische Gruppierungen sprächen vor allem benachteiligte Muslim\*innen an, indem sie Gruppenzugehörigkeiten und –solidarität neu definieren: Als „imaginierte Gemeinschaften“ unterscheiden sie nicht mehr zwischen sozialen Klassen, sondern zwischen Muslim\*innen und Nichtmuslim\*innen, was auch den großen Zulauf von Konvertit\*innen aus sozial schwachen Gesellschaftsschichten erkläre.<sup>25</sup> Das totalitäre Islamverständnis mit seinen strikten Regeln und Verboten speise sich dabei aus klassischen islamischen Ideen, überspitze diese aber zu einem Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen.<sup>26</sup>

In der deutschsprachigen Debatte wird diese moderatere Position wohl am bekanntesten von Ednan Aslan und Kollegen vertreten. Sie kamen in einer Studie zu dem Ergebnis, dass vor der Radikalisierung zwar ein individueller Zugang zu Religion besteht, aber alle Befragten den Salafismus, dem sie anhängen, als ganzheitliches religiöses und gesellschaftspolitisches Konzept auffassten.<sup>27</sup> Salafist\*innen sind demnach bemüht, im Alltag den strikten Normen gerecht zu werden, sodass Religion gerade während des Radikalisierungsprozesses eine zentrale Bedeutung einnimmt.

## 2.2. „Islamisierung der Radikalität“

Basierend auf Olivier Roys These von der „Islamisierung der Radikalität“ kristallisieren sich in der wissenschaftlichen Literatur fünf Hauptargumente heraus, warum dschihadistisch motivierter Terrorismus nicht einem religiösen Weltbild entspringe, sondern Konsequenz von Radikalität sei, die sich lediglich einem theologisch-islamischen Rahmen bediene:

(1) mangelndes theologisches Wissen und fehlende religiöse Sozialisation in der Familie;

24 Kepel 2017, S. 114.

25 Kepel 2017, S. 4–5.

26 Kepel 2017, S. 106.

27 Aslan et al. 2018, S. 264.

(2) der Widerspruch zwischen dschihadistischer Ideologie und „normativem“ Islam;

(3) der Missbrauch bzw. die Manipulation von Religion für politische Zwecke;

(4) die Rebellion gegen die (säkulare oder wenig religiöse) Elterngeneration.

Bereits 2004 verwies Marc Sageman darauf, dass die meisten europäischen Dschihadist\*innen seiner Datenbank in relativ säkularen Familien aufgewachsen sind. Obwohl er zugleich feststellt, dass fast alle Individuen in seinem Sample vor dem Beitritt zu dschihadistischen Organisationen sehr religiös und fromm geworden sind, warnt Sageman schlussfolgernd davor, einen kausalen Zusammenhang zwischen verstärkter religiöser Hingabe und Radikalisierung abzuleiten.<sup>28</sup> Vielmehr erkläre sich die Hinwendung zum Dschihadismus durch die Sehnsucht nach Gemeinschaft, Zugehörigkeit und verletzter Würde. Auch Olivier Roy kommt in „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“ zu dem Schluss, dass die meisten Konvertit\*innen oder „wiedererweckte“ Muslim\*innen ohne großes religiöses Wissen sind und deren Radikalisierung primär durch das soziale Umfeld und das Internet getrieben wird.<sup>29</sup> Ähnlich wie Roy heben Michael Kiefer und Kolleg\*innen in ihrer Analyse des Whats App-Chatverlaufs einer dschihadistischen Jugendgruppe die Sozialisation in einem religionsfernen Milieu sowie die fehlenden oder nur rudimentären Islamkenntnisse derer Mitglieder hervor.<sup>30</sup>

Laut Kiefer und Kolleg\*innen zeige die Analyse auch die Widersprüche dschihadistischer Ideologie zum „normativen“ Islam (ohne dass dieser vor allem mit Hinblick auf muslimische Pluralität definiert wird) und die Instrumentalisierung religiöser Versatzstücke für ideologische und politische Ziele von dschihadistischen Gruppen wie dem Islamischen Staat auf. Stark beeinflusst von dessen Propaganda werden in einem Prozess „zuspitzenden Fehllesens (...) Zitationen aus Koran und Sunna genutzt und überwiegend dazu missbraucht, der Selbsterhöhung und Selbstermächtigung zu dienen“.<sup>31</sup> Dabei könnten das „instrumentelle und eklektizistische Verhältnis zu den Traditionsbeständen der islamischen Religion“<sup>32</sup>, populistische Parolen, Gewaltaffinität und der Anschein

religiöser Autorität „vielleicht als eine Variante jugendlicher Kontrakultur betrachtet werden, sie bilden aber kaum noch Elemente einer islamischen Religiosität ab“.<sup>33</sup> Dieses Argumentationsmuster findet sich auch bei Robert Pape oder Oliver Roy wieder. Für Roy ist die Ideologie von al-Qaida und dem sogenannten Islamischen Staat ein künstliches Konstrukt, dass sich aus theologischen Bruchstücken zusammensetzt, die von historischen und gesellschaftlichen Besonderheiten entkontextualisiert wurden und dabei ein flexibles und konsistentes Weltbild ergeben sollen, das den vorrangig politischen Zielen dieser Organisationen dient. Auch Pape vertritt die Position, dass Religion als Motiv hinter den meisten Selbstmordanschlägen irrelevant und diese stattdessen hauptsächlich politisch motiviert seien.<sup>34</sup> An anderer Stelle proklamiert er jedoch, dass religiöse Unterschiede zwischen Täter\*innen und Opfern selbst der „gängige Standard“ des Märtyrertods und Religion das wichtigste Attribut zur Abgrenzung von den Identitäten zweier Konfliktparteien sind.<sup>35</sup>

Ein weiteres zentrales Merkmal der „Islamisierung der Radikalität“-These besteht in der Annahme, dass es sich bei der dschihadistischen Bewegung um eine Jugend- und Protestbewegung handelt, die sich auch gegen den Nihilismus und Materialismus westlicher Demokratien richtet.<sup>36</sup> Roy begreift den Dschihadismus als eine Erscheinung, die sich an die generationsbezogene Rebellion der extremen Linken in den 1960er und 1970er Jahren anschließt.<sup>37</sup> Eine zentrale Rolle in Roys Argumentation spielt dabei auch die durch den im Westen herrschenden Nihilismus begründete Todessehnsucht der neuen Generation von (westlichen) Dschihadist\*innen: Da Suizid im Islam verboten sei, suchen sie den im Dschihadismus glorifizierten Märtyrertod.<sup>38</sup> Die Klassifizierung als Jugend- und Protestbewegung wird von vielen Forschenden aus dem deutschsprachigen Raum geteilt. Laut Aladin El-Mafaalani sei die Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus eine „Radikalität als funktionelle Alternative“.<sup>39</sup> Radikalisierung finde eher spezifisch in der Jugendphase statt, da Menschen in dieser Altersgruppe höhere Risikobereitschaft, geringere Impulskontrolle, fehlenden Pragmatismus und eine Abgrenzung zur Elterngeneration aufweisen.<sup>40</sup> Zudem tritt die Askese der (radikalen) Salafist\*innen als höchste Form einer Provokation auf, die als

28 Sageman 2004, S. 93–94.

29 Roy 2017, S. 53.

30 Kiefer et al. 2018, S. 57.

31 Kiefer et al. 2018, S. 57.

32 Kiefer et al. 2018, S. 57.

33 Kiefer et al. 2018, S. 57.

34 Pape 2006.

35 Pape 2006, S. 91.

36 Roy 2017, S. 99–104.

37 Roy 2017, S. 105–109.

38 Roy 2017, S. 85–86.

39 El-Mafaalani 2014, S. 356.

40 El-Mafaalani 2019, S. 78–79.

Reaktion auf die postmoderne, kapitalistische, konsumorientierte und sexualisierte Gesellschaft verstanden werden kann.<sup>41</sup> Zugleich sehnen sich die Jugendlichen angesichts „brüchiger solidarischer Strukturen in der Mehrheitsgesellschaft“ nach Zugehörigkeit und Gemeinschaft.<sup>42</sup> Für viele benachteiligte Jugendliche fungiert die Zuwendung zum religiös begründeten Extremismus zugleich als Reduktion der Komplexität sozialer Krisen und Konflikte.<sup>43</sup> Baehr zufolge sage die Zugehörigkeit zu einer radikalen religiösen Gruppe noch nichts über die Religiosität junger Menschen aus. Vor allem Jugendliche mit Migrationshintergrund würden den Begriff „Muslim\*in“ aufgrund mangelnden Bezugs zum islamischen Glauben nicht aus einem „traditionellem“ Islamverständnis heraus, sondern als „ethno-nationalistische“ Zuschreibung verwenden.<sup>44</sup> Die Verwendung religiöser Sprache und Symbolik stellt wegen des Fehlens einer „identitätsstiftenden Heimat“ somit eine kulturelle Ersatzidentität dar.<sup>45</sup>

---

41 El-Mafaalani 2014, S. 357, 2019, S. 79–81.

42 Toprak und Weitzel 2019, S. 51–52.

43 El-Mafaalani 2014, S. 358–359.

44 Baehr 2019, S. 75–76.

45 Baehr 2019, S. 76.

## 03

## Religionssoziologische Ansätze und Befunde

Auffällig bei der Debatte um den Einfluss von Religion auf die Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus ist, dass keine\*r der zuvor zitierten Forschenden eine Religionsdefinition präsentiert, mit der auch eine operationalisierbare Unterscheidung zwischen „religiös“ und „säkular“ möglich wäre. Die wenigen Versuche, sich dieser Problematik zu nähern, scheitern an einem simplifizierten und teils paradoxen Verständnis von Religion. Während einige Forschende in jeder Form von politischem Extremismus ein (quasi-)religiöses Phänomen sehen,<sup>46</sup> hängen Forschende wie Dirk Baehr dem Gegenargument an, dass religiös begründeter Extremismus eigentlich kein religiöses Phänomen sei (siehe oben). Angesichts der Vielfalt von Religionsdefinitionen in der religionswissenschaftlichen und religionssoziologischen Forschung erscheint deren Abwesenheit in der Analyse von religiös begründetem Extremismus überraschend und angesichts der Komplexität des Phänomens Religion zugleich verständlich. Das dieser Analyse zugrundeliegende funktionelle Religionsverständnis orientiert sich am sozialwissenschaftlichen Paradigma rationaler Entscheidungen. Danach gehen Individuen nicht nur soziale Interaktionen, sondern auch reziproke Transaktionen mit religiösen Autoritäten und supernatürlichen Wesen (Göttern) ein.<sup>47</sup> Die Religionssoziologen Rodney Stark, Roger Finke und William Bainbridge gehen davon aus, dass, wenn Individuen keinen Zugang zu bestimmten (materiellen und immateriellen) Ressourcen haben, sie nach konzeptionellen Simplifikationen und Modellen als Erklärungen suchen, die den fehlenden Zugang kompensieren und in die Zukunft verschieben.<sup>48</sup> Religiöse Vorstellungen können also als eine Reaktion auf Irrationalität verstanden werden, denn sie verleihen Ereignissen, die als irrational aufgefasst werden, einen Sinn. In diesem Zusammenhang definiert sich Religion als ein System genereller, auf übernatürlichen Annahmen basierender „Kompensatoren“ für knappe materielle und nichtmaterielle Ressourcen.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Vgl. Cavanaugh 2017, S. 26.

<sup>47</sup> Stark und Finke 2000, S. 69–70.

<sup>48</sup> Stark und Bainbridge 1996, S. 30–36; Stark und Finke 2000, S. 87.

<sup>49</sup> Stark und Bainbridge 1996, S. 39.

## 3.1. Individuelle Radikalisierung als Konversionsprozess?

Religionssoziolog\*innen mit einem Rational-Choice-Ansatz lehnen Deprivationstheorien, ideologische Anreize oder religiöse Propaganda als primäre Erklärungsansätze, warum Individuen (neu)religiösen Gruppen beitreten, ab.<sup>50</sup> Stattdessen fokussieren ihre Forschungsbemühungen insbesondere auf das Phänomen der Konversion (Wechsel zwischen Religionen) und Wiederzugehörigkeit (Wechsel innerhalb einer Religion) als einem sozialen Prozess. Ähnlich der Erkenntnis, die sich in der Extremismusforschung durchgesetzt hat, dass der alleinige Konsum dschihadistischer Onlinepropaganda in der Regel keine Radikalisierung hervorruft,<sup>51</sup> ist ein bestimmtes religiöses Weltbild normalerweise nicht ausschlaggebend für einen Religionswechsel. Dieser wird in der Regel durch sogenannte „starke Bindungen“ zu Freund\*innen und Familienmitgliedern kanalisiert. Im weiteren Verlauf werden auch neue soziale Beziehungen in einem graduellen Prozess wiederholter sozialer Interaktionen mit Mitgliedern der neuen religiösen Gruppe geformt. Zuvor existierende soziale Netzwerke sind hierbei die primäre Quelle für Informationen über (neue) Glaubensvorstellungen, da Menschen in der Regel dem Urteil ihrer Freund\*innen und Familienmitglieder am meisten vertrauen.<sup>52</sup>

Religionssoziologische Studien zu verschiedenen Glaubensgemeinschaften (Sokagakkai, Pfingstbewegung, Katholizismus, Protestantismus und Hare Krishna) kamen zu dem Resultat, dass 75–90 Prozent der Mitglieder durch zuvor existierende Freundes-, Familien- und Bekanntennetzwerke rekrutiert wurden.<sup>53</sup> Wie eingangs gezeigt hat sich auch in der Radikalisierungsforschung ein relationaler Ansatz etabliert. Die wenigen empirischen Studien aus dem deutschsprachigen Raum sprechen für die Ähnlichkeit von der Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus und Konversionsprozessen zu (neu)religiösen Bewegungen. Tatsächlich wiesen die Studien zu Radikalisierung die Überrepräsentation von Konvertit\*innen und Muslim\*innen mit keiner oder geringer religiöser Sozialisation innerhalb der Familie auf.<sup>54</sup> Ferner zeigen die Studien auf, dass mindestens 53–96 Prozent der Fälle dschihadistischer

50 Stark und Finke 2000, S. 117–122; Iannaccone 2006, S. 6.

51 Siehe z. B. Meleagrou-Hitchens et al. 2017; Meleagrou-Hitchens und Kaderbhai 2017; Ahmed 2019.

52 Lofland und Stark 1965, S. 871; Ellison und Sherkat 1995, S. 998.

53 Snow et al. 1980.

54 Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus 2016, S. 17–18; Eser Davolio et al. 2019, S. 17; Saal, S. 156.

Radikalisierung in Deutschland, Österreich und der Schweiz signifikant durch starke Bindungen beeinflusst wurden.<sup>55</sup>

## 3.2. Radikalisierung religiöser Gruppen

Während die Radikalisierung von Individuen in der Forschung große Aufmerksamkeit erhielt, existieren keine umfassenden theoretischen und empirisch untersuchten Modelle, die die Hinwendung von Gruppen zum religiös motivierten Extremismus erklären würden.<sup>56</sup> Jedoch kann auch hier die bisherige religionssoziologische Forschung zu anderen neureligiösen Bewegungen mögliche Ansätze bieten. In der relevanten Literatur zu Gewalt durch neureligiöse Bewegungen wird vor allem zunehmender Druck seitens etablierter Mehrheitsreligionen, dem Staat und der Mehrheitsgesellschaft genannt. Neben exogenen Faktoren haben Religionssoziolog\*innen drei endogene Faktoren herauskristallisiert: millenaristische Ideologie, totalitäre Organisation und charismatische Führung.<sup>57</sup>

Hinsichtlich struktureller und theologischer Eigenschaften unterscheiden Religionssoziolog\*innen oftmals zwischen „Kirchen“ und „Sekten“, die an einem „Markt der Religion“ konkurrieren. Diese Typologie ist jedoch nicht normativ zu verstehen, sondern hängt von der sozialen Struktur religiöser Gemeinschaften, der Hingabe ihrer Mitglieder und dem Grad des Konflikts mit der gesellschaftlichen Umwelt ab.<sup>58</sup> Während Kirchen als konventionelle religiöse Organisationen mit laxen Normen, geringer Hingabe und Teilnahme der Mitglieder sowie einem geringen Konfliktgrad definiert sind, gelten Sekten als theologisch abweichlerische Gemeinschaften, die sich durch eine hohe Hingabe der Mitglieder und großes Konfliktpotenzial mit der Mehrheitsgesellschaft auszeichnen.<sup>59</sup> Die verschiedenen Religionsgemeinschaften sind hierbei entlang einer Normalverteilung zerstreut. Moderate und konservative Gläubige stellen in der Mitte dieser Bell-Kurve die Mehrheit da, während die Ränder

55 Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus 2016, S. 19; Eser Davolio et al. 2019, S. 18; Saal, S. 154.

56 Zick 2020, S. 290.

57 Bromley 2011, S. 16.

58 Iannaccone 1988, S. 242, 1994, S. 1182; Stark und Finke 2000, S. 143.

59 Stark und Bainbridge 1996, S. 45; Stark und Finke 2000, S. 143.

von ultra-liberalen und ultra-strikten Nischen besetzt sind.<sup>60</sup> Demnach bedeutet die Radikalisierung von Religionsgemeinschaften (wie auch im Fall von der individuellen Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus) in diesem Kontext also nichts anderes als eine Verschiebung entlang des beschriebenen Kirchen-Sekten-Kontinuums hin zu einer strikteren Form und einem zunehmenden Konflikt mit der Mehrheitsgesellschaft.

Somit ist Radikalisierung nicht nur ein Prozess der Hinwendung zu ideologisch Gleichgesinnten, sondern auch einer der Abwendung von sozialen Kontakten außerhalb der religiösen Gemeinschaft.<sup>61</sup> Wie sehr sich Mitglieder religiöser Gemeinschaften von Außenstehenden isolieren, hängt von Opfer und Stigmata ab, die Religionsgemeinschaften ihren Mitgliedern auflegen.<sup>62</sup> Stigmata sind oftmals durch einen auch für den Salafismus typischen distinktiven Kleidungsstil oder andere visuelle Besonderheiten implementiert.<sup>63</sup> Religiöse Normen spielen hingegen eine zentrale Rolle als Opfer. Als Verbote und Gebote geben sie ein bestimmtes Verhalten bei zentralen Lebensaspekten wie Sexualität, Ernährung, Arbeitsethik oder anderen Aktivitäten vor. Entsprechend der „Theorie effizienter Intoleranz“ kann die starke Abgrenzung zu anderen Gruppen durch Stigmata und Normen sogar lukrativ und von religiösen Führer\*innen erwünscht sein, da dies den Gruppenzusammenhalt, die Salienz von Gruppenidentitäten und die Beschränkung auf Gruppenaktivitäten fördert.<sup>64</sup> Im salafistischen Milieu drücken sich klare Grenzen zwischen der Gemeinschaft und der Umwelt in theologischen und ideologischen Konzepten wie *al-wala wa-l-bara* (Solidarität mit „wahren und rechtmäßigen“ Muslim\*innen sowie Ausgrenzung Außenstehender), *ghuraba* (das eigene Fremdsein von der Mehrheitsgesellschaft), *takfir* (die Exkommunikation von Häretiker\*innen) und *kuffar* (Ungläubige) aus.

60 Stark und Finke 2000, S. 196–197.

61 Everton 2016; Saal, S. 164–167.

62 Berman und Iannaccone 2005, S. 12.

63 Iannaccone 2006, S. 15.

64 Stark und Bainbridge 1996, S. 61.

## 04

## Religion in der Prävention von religiös begründetem Extremismus

Das gesellschaftliche, politische und wissenschaftliche Interesse an der Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus wirft natürlich auch unweigerlich die Frage auf, wie sich dieser verhindern lässt. Seit Mitte der 2000er Jahre bestehen Bemühungen um eine Prävention von religiös begründetem Extremismus, die sich gegen alle Formen des „radikalen Islamismus“, einschließlich aller Ausprägungen des Salafismus richtet.<sup>65</sup> Sowohl Regierungs- als auch Nichtregierungsorganisationen verfassten und veröffentlichten in den vergangenen Jahren vermehrt Checklisten zur Erkennung von Radikalisierung, um Richtlinien für Personen in der Praxis zu schaffen.<sup>66</sup> Die Auflistung von „Risikofaktoren“ erweist sich jedoch als problematisch, da bei fehlender Fachkenntnis die Anwendung eine hohe Fehlerrate aufweist.<sup>67</sup>

Zudem besteht in der Radikalisierungs- und Extremismusforschung, wie eingehend beschrieben, die Tendenz, diese als Teil der Sicherheitsforschung mit Fokus auf akute Gefährdungsszenarien und Repressionsmaßnahmen zu verstehen, ohne dabei Fragen der Prävention und gesellschaftlicher Konsequenzen mitzudenken.<sup>68</sup> Wo Wissenschaft und Praxis sich um die Ausarbeitung adäquater Präventionskonzepte bemühen, fehlte es lange an qualitativen und quantitativen Instrumenten zur Evaluation dieser Programme und Projekte.<sup>69</sup> Demnach können sich gegebenenfalls einige der in den vergangenen Jahren implementierten Präventions- und Deradikalisierungsprogramme als wirkungslos und – im schlimmsten Fall – als kontraproduktiv erweisen.<sup>70</sup>

Neben der Versicherheitlichung liegt dieser Umstand auch darin begründet, dass anfangs vielen Akteur\*innen unklar war, wie dem Faktor Religion zu begegnen sei.<sup>71</sup> Bei dem Thema Religion stehen immer noch viele Fachkräfte vor einer großen Herausforderung.<sup>72</sup> Dies liegt unter anderem daran, dass im Gegensatz zur Hinwendung zu anderen Formen von Extremismus wenig praxisnahe wissenschaftliche Literatur zu Prävention und Deradikalisierung existiert.<sup>73</sup> Die wissenschaftliche Betrachtung von Präventionsmaßnahmen hat unterdessen der Radikalisierungsforschung gemein, dass der Einfluss von Religion bisher nur unzureichend empirisch analysiert wurde. Nur vereinzelt wurde

<sup>65</sup> Ben Slama 2020, S. 430.

<sup>66</sup> Baaken et al. 2019, S. 186.

<sup>67</sup> Baaken et al. 2019, S. 186.

<sup>68</sup> Gaspar et al. 2019, S. 35–36.

<sup>69</sup> Armbrorst et al. 2018, S. 14; Möller et al. 2020, S. 407.

<sup>70</sup> Ceylan und Kiefer 2013, S. 104.

<sup>71</sup> Baaken et al. 2019, S. 197; Langner et al. 2020b, S. 126.

<sup>72</sup> Langner 2020a, S. 176.

<sup>73</sup> Baaken et al. 2019, S. 171.

wissenschaftlich untersucht, ob und inwiefern die Relevanz von Religion in der Präventionsarbeit zum religiös begründeten Extremismus aufgegriffen wird.<sup>74</sup>

## 4.1. Der Stellenwert religiösen Wissens

Dennoch haben sich in den vergangenen Jahren zwei (polarisierende) Herangehensweisen herausgebildet. Zum einen gibt es viele Praktiker\*innen, die die Meinung teilen, dass eine effiziente Präventionsarbeit ohne fundiertes islamwissenschaftliches Fachwissen nicht möglich wäre. Eine Gegenposition liegt in gängigen sozialpädagogischen Ansätzen, die den Faktor Religion weitestgehend ignorieren.<sup>75</sup> Die eine Seite attestiert Religion eine lebensweltliche Bedeutung bei muslimischen Jugendlichen und ein kausales, da kognitives und handlungsorientiertes Verhältnis zu (De-)Radikalisierung.<sup>76</sup> Die andere Perspektive bewertet Religion als vorgeschobenen Grund, der soziale und psychologische Probleme, Kriminalität, mangelnde Bildung und fehlendes theologisches Wissen als Ursachen von Radikalisierung verschleiert.<sup>77</sup>

Joachim Langner war bisher einer der wenigen Forschenden, die den Stellenwert religiösen Wissens in der Prävention von dschihadistischer Radikalisierung systematisch erfassten und empirisch analysierten. Er identifizierte zwei Typen von Vorgehensweisen religionsbezogener Radikalisierungsprävention, die sich von einer religiösen Perspektive einerseits und von politischer Bildung und Sozialer Arbeit andererseits ableiten.<sup>78</sup> In diesen Ansätzen der Prävention wird die Arbeit stark mit dem Islam verbunden, welcher als „Teil des Mechanismus, über den die Intervention dieses angestrebte Ergebnis (der Prävention und Distanzierung) erreichen soll“, fungiert.<sup>79</sup> Religion stellt dabei auch eine zentrale Ebene für den Zugang zu Zielgruppen dar. Immerhin spielt der Islam eine bedeutende Rolle für die Identität vieler junger Muslim\*innen, die in der

Regel religiöser sind als Gleichaltrige anderer Religionsgemeinschaften.<sup>80</sup> Religiöse Themen können Offenheit bei Klient\*innen schaffen und genutzt werden, um weitere Probleme zu bearbeiten.<sup>81</sup> Bei der inhaltlichen Auseinandersetzung mit extremistischer Ideologie werden sodann islamische Begriffe aufgegriffen, die von ideologischer Bedeutung für Klient\*innen und extremistische Gruppen sind. Dabei soll über Quellenarbeit erörtert werden, welche alternativen Bedeutungen innerhalb der innerislamischen Pluralität existieren, um demokratiefeindliche Einstellungen neu zu bewerten, ohne jedoch auf Religion als sinngebende und identitätsstiftende Ressource verzichten zu müssen.<sup>82</sup> Eine Eigenschaft des religionsbetonten Ansatzes ist die Stärkung der islamischen Identität durch religiöse Bildung. Unter der Prämisse, das fehlendes theologisches Wissen Jugendliche anfälliger für Radikalisierung macht, soll eine an die Lebenswelten der Jugendlichen und jungen Erwachsenen angepasste, religiöse Bildung daher die Eigenposition von Klient\*innen stärken.<sup>83</sup>

Der zweite Typ charakterisiert sich durch Ansätze der politischen Bildung und Sozialen Arbeit mit einem Fokus auf religiöse Themen. Er berücksichtigt bei der Präventionsarbeit die muslimische Identität von Klient\*innen und ist darauf vorbereitet, auch religionsbezogene Themen zu diskutieren. Demnach kann Religion ebenfalls einen relevanten Aspekt bei dem Zugang zu Klient\*innen einnehmen.<sup>84</sup> Im Gegensatz zum ersten Typ steht bei den Zielen und Methoden jedoch vielmehr die politische als die religiöse Bildung im Vordergrund.<sup>85</sup> Somit setzt dieser Ansatz sich nicht mit ideologischen Narrativen auf einer religiösen Ebene auseinander, konfrontiert aber Klient\*innen mit problematischen Aussagen.<sup>86</sup>

74 Langner et al. 2020b, S. 127–128; Langner et al. 2020c, S. 18.

75 Langner et al. 2020b, S. 126.

76 Vgl. Aslan et al. 2018, S. 41; Langner et al. 2020b, S. 132–133.

77 Vgl. Aslan et al. 2018, S. 41; Langner et al. 2020b, S. 134.

78 Langner 2020a, S. 164.

79 Langner 2020a, S. 164.

80 Bertelsmann Stiftung 2015, S. 5; Pfündel et al. 2021, S. 82.

81 Langner 2020a, S. 167.

82 Langner 2020a, S. 170–171.

83 Langner 2020a, S. 173.

84 Langner 2020a, S. 169.

85 Langner 2020a, S. 165.

86 Langner 2020a, S. 171.

## 4.2. Die Rolle islamischer Organisationen und Autoritäten

In Anlehnung an die beiden religionsbezogenen Ansätze in der Praxis identifizieren Langner und Kolleg\*innen drei Typen, mit Religion in der Präventionsarbeit umzugehen: eine außerislamische bzw. religionswissenschaftlich orientierte, eine innerislamische bzw. theologisch orientierte und eine moderierende Perspektive.<sup>87</sup> In der außerislamischen Perspektive gehen Praktiker\*innen davon aus, dass eine innerislamische Herangehensweise kontraproduktiv sein kann, da sich Klient\*innen gegebenenfalls angegriffen fühlen und eine theologische Auseinandersetzung bei fehlender Kompetenz anmaßend empfinden könnten. Religion wird hier nicht thematisiert, aber aufgegriffen, wenn Klient\*innen diese von selbst in Gespräche einbringen, um eine funktionierende und langfristige Arbeitsbeziehung zu schaffen.<sup>88</sup> Bei der innerislamischen Perspektive werden in der Präventionsarbeit Bezüge zur islamischen Theologie herangezogen, wobei theologische und ideologische Konzepte historisch und anhand verschiedener zentraler religiöser Texte wie Koran, Hadithe (Überlieferungen des Propheten Mohammeds) und Sira (Biografie des Propheten Mohammed) interpretiert werden. Dabei folgt man oftmals Grundmethodiken der islamischen Rechtslehre wie dem Analogieschluss.<sup>89</sup> Die moderierende Perspektive folgt schließlich einem heuristischen Ansatz, bei dem sowohl außer- als auch innerislamische ebenso wie theologische und religionswissenschaftliche Aspekte berücksichtigt werden.<sup>90</sup>

Die Einbeziehung religiöser Autoritäten und islamischer Organisationen hängt stark von diesen Perspektiven ab. Muslimische Dachverbände und Gemeinden sind oftmals selbst Träger von stark religionsbezogenen Projekten mit einem innerislamischen Ansatz.<sup>91</sup> Alternativ binden derartige Projekte zumindest islamische Gruppen und Gemeinschaften mit relevanten Jugendprojekten ein, um ein Gegengewicht zu extremistischen Gruppen zu schaffen.<sup>92</sup> Dabei werden Angebote auch in den Räumlichkeiten von Moscheen mit dem Zweck realisiert, eine authentische Atmosphäre und über die gemeinsame religiöse Identität soziale Nähe zu schaffen.<sup>93</sup> Einzelne Projekte fördern auch Angebotsstrukturen

im Bereich religiöser Bildung durch die Weiterbildung von Geistlichen und Religionslehrer\*innen.<sup>94</sup> In anderen Fällen versuchen Mitarbeitende von Präventionsprojekten auch, über ihr theologisches Wissen selbst eine religiöse Autorität zu erlangen.<sup>95</sup> Während Projekte mit einem außerislamischen Ansatz weitestgehend auf Kooperationen mit islamischen Organisationen und Gelehrten verzichten, greifen Fachpersonen mit einem moderierenden Verständnis gelegentlich auf Imame zurück.<sup>96</sup> Dies geschieht, um trotz fehlender Expertise in islamischer Theologie Fragen der Klient\*innen zum Islam beantworten zu können und zugleich Komplexität und alternative Deutungen theologischer Konzepte aufzuzeigen.<sup>97</sup>

In einem Diskussionspapier fassten Ramzi Ghandour und Amir Alexander Fahim einige spezifische Potenziale islamischer Akteur\*innen in der Präventionsarbeit zusammen.<sup>98</sup> Mitarbeitende islamischer Organisationen können Diskriminierungs- und Frustrationserfahrungen aufgrund des eigenen Erlebens und somit auch mögliche Gründe für Radikalisierung besser nachvollziehen. Ebenso sind sie besser mit innerislamischen Diskursen vertraut, da sie in einem muslimischen Milieu sozialisiert wurden. Ein weiterer Vorteil liegt im Zugang zu Personenkreisen, die ansonsten nur sehr schwer oder gar nicht durch staatliche und nicht-islamische Träger erreicht werden können, auch wenn das weniger auf bereits radikalisierte Personen zutrifft, sondern eher Personen aus deren Umfeld. Schließlich haben islamische Gemeinschaften und Geistliche gerade in ihrem sozialen Umfeld einen Glaubwürdigkeits- und Vertrauensvorsprung gegenüber anderen Akteur\*innen. Tatsächlich gestehen Fachpersonen, die Religion aus einer Außenperspektive thematisieren, ein, dass ihre Klient\*innen teilweise deren Perspektive problematisieren und infrage stellen. Sie empfinden einen derartigen Ansatz als religionsbezogene Beratung und fühlen sich dabei von Personen bevormundet, die weder das nötige theologische Wissen noch religiöse Autorität besitzen.<sup>99</sup>

Natürlich ist die Einbindung islamischer Organisationen und Autoritäten in der religionsbezogenen Präventionsarbeit auch mit Herausforderungen verbunden. Eine der wohl größten Herausforderungen liegt in dem Aufbau langfristiger und stabiler Kooperationsbeziehungen mit

87 Langner et al. 2020b, S. 135.

88 Langner et al. 2020b, S. 136–137.

89 Langner et al. 2020b, S. 140.

90 Langner et al. 2020b, S. 141.

91 Langner 2020a, S. 164.

92 Langner 2020a, S. 173.

93 Langner 2020a, S. 168–169.

94 Langner 2020a, S. 172–173.

95 Langner et al. 2020b, S. 144–145.

96 Langner 2020a, S. 171.

97 Langner et al. 2020b, S. 141–145.

98 Ghandour und Fahim, S. 27–29.

99 Langner et al. 2020b, S. 143–144.

islamischen Akteur\*innen. Projekte mit einem religionsbezogenen Ansatz investieren viel Zeit und Ressourcen dafür, scheitern aber oftmals aufgrund fehlenden Vertrauens, mangelnder Einsicht über die Sinnhaftigkeit und grundsätzlicher Skepsis gegenüber der Präventionsarbeit seitens Entscheidungsträger\*innen in Gemeinden und Organisationen.<sup>100</sup> Auch das durch den Sicherheitsdiskurs geschaffene Klima der Verdächtigung und Abgrenzung wirkt natürlich auch auf islamische Gemeinschaften zurück. Die Förderlandschaft im Bereich der Prävention von religiös begründetem Extremismus schafft dabei finanzielle Anreize, dass islamische Gemeinden und Vereine „die sicherheitspolitische Führung und Disziplinierung mittragen und sich selbst entsprechend führen“, wobei sie jedoch auf die Rolle als Sicherheitspartner im Kampf gegen Salafismus und Dschihadismus reduziert werden.<sup>101</sup>

Darüber hinaus fehlen islamischen Gemeinschaften angesichts großer Erwartungshaltungen ihrer eigenen Mitglieder, Staat und Gesellschaft, die weit über die eigentlichen religiösen Aufgaben hinausgehen, oftmals auch die finanziellen und personellen Ressourcen. Ein weiteres Problem liegt darin, dass viele islamische Moscheegemeinschaften und Verbände vor allem für junge Muslim\*innen nicht attraktiv sind, um ihre religiösen Bedürfnisse zu befriedigen. Vor allem im Ausland sozialisierten und ausgebildeten Imamen fehlt in der Regel der Bezug zu den Lebenswelten, komplexen Identitäten und alltäglichen Problemen junger Muslim\*innen in Deutschland, sodass es ihnen schwerfällt, Gegenangebote zu salafistischen Predigern, die eine ähnliche Sozialisation wie ihre Anhänger\*innen durchlaufen haben, zu schaffen. Generationen- und Sozialisationsunterschiede spielen auch eine nicht unbedeutende Rolle in der Präventionsarbeit selbst. Weltanschauliche Unterschiede zwischen jüngeren Praktiker\*innen und älteren Autoritäten und Skepsis über die Sinnhaftigkeit von Prävention führen oftmals zu internen Diskussions- und Verständigungsprozessen, welche sich über die gesamte Dauer eines Angebots ziehen können.<sup>102</sup>

100 Langner 2020a, S. 176.

101 Attia et al., S. 173.

102 Langner 2020a, S. 177.

# 05

## Schlussfolgerung

Trotz zunehmenden Konsenses über die multifaktoriellen Ursachen von Radikalisierung war die akademische Debatte zum Einfluss von Religion auf die Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus bisher vor allem von zwei polarisierenden Positionen bestimmt. Anhänger\*innen der These von der „Radikalisierung des Islam“ sagen diesem aufgrund theologischer und historischer Eigenschaften eine Tendenz zu Extremismus und Gewalt nach. Hingegen negieren Vertreter\*innen der These von der „Islamisierung der Radikalität“ diesen Einfluss und betonen, dass die angebliche Rolle von Religion bedeutendere gesellschaftliche Ursachen wie Marginalisierung, Zugehörigkeitsgefühl, jugendkulturelle Erscheinungen oder Generationenkonflikte verdecke. Gerade die zweite Position argumentiert mit dem niedrigen religiösen Wissen von Konvertit\*innen und Muslim\*innen aus religionsfernen Milieus sowie der Unvereinbarkeit ideologischer Versatzstücke des Salafismus und Dschihadismus mit der islamischen „Orthodoxie“.

Neben empirisch belastbaren Studien mangelt es der wissenschaftlichen Diskussion zugleich an einer religionssoziologischen Perspektive. Die bisherige soziologische Forschung zu neureligiösen Gruppen bietet jedoch auch Erklärungspotenzial für dschihadistische Radikalisierung. Dabei beabsichtigte diese Analyse nicht, eine bestimmte Position zu verifizieren oder einzelne Aspekte dieser Positionen zu widerlegen, sondern eine moderierende Perspektive zu offerieren. Radikalisierung als Konversionsprozess begreifend erklären religionssoziologische Ansätze, warum viele Salafist\*innen vor oder während des Hinwendungsprozesses zumeist wenig theologisch versiert sind. Anstatt religiöser Inhalte spielen zu Beginn der Radikalisierung insbesondere gruppenspezifische Prozesse im sozialen Umfeld eine bedeutende Rolle, was sich mit dem Paradigmenwechsel zu einem relationalen Ansatz in der Radikalisierungsforschung deckt. Neben strukturellen Faktoren kann dennoch der Einfluss von Religion nicht völlig von der Hand gewiesen werden, wie die Unterscheidung verschiedener, am „Markt der Religionen“ konkurrierender Typen religiöser Gruppen gezeigt hat.

Obgleich der zu vermutende Versuch, sich bei der Diskussion um die Rolle von Religion nicht für extremistische Narrative vereinnahmen zu lassen, nachvollziehbar ist, verkennt gerade eine normative Position, die dem Salafismus und dessen gewaltaffiner Auslegung jegliche Zugehörigkeit zum Islam abspricht, dass sie in der ultrastrikten Minderheit des Kirchen-Sekten-Kontinuums Bestandteil islamischer Diversität sind. Als Stigmen und Opfer fördern strikte religiöse Ge- und Verbote Aktivitäten und Zusammenhalt innerhalb der Gemeinschaften. Derartige Normen werden im Laufe der Radikalisierung zentraler Bestandteil religiöser Identitäten und entfalten Handlungs- und Wirkungsmacht, die sich

auch durch Antagonismen bis hin zur Legitimation von Gewalt gegen Außenstehende äußert.

Ein weiterer Mehrwert der religionssoziologischen Analyse des Phänomens liegt darin, dass sie die Vergleichbarkeit und Universalität der beschriebenen Prozesse individueller und kollektiver Radikalisierung über verschiedene religiöse Traditionen hinweg aufzeigt. Auch wenn die Hinwendung zum religiös begründeten Extremismus in Form dschihadistischer Radikalisierung für Europa besonders relevant ist, so können diese Prozesse nicht nur auf den Islam beschränkt werden, sondern betreffen abhängig von gesellschaftlichen und historischen Faktoren auch andere Religionsgemeinschaften. Dies kann nicht genug betont werden. Denn obwohl Religion und religiöse Identität gerade bei muslimischen Jugendlichen in Deutschland eine überdurchschnittlich große Rolle spielen, stellt dieser Umstand kein Hinweis auf deren vermeintliche Verfassungsfeindlichkeit oder Extremismusaffinität dar, da die große Mehrheit demokratische und pluralistische Werte teilt.<sup>103</sup> Die Versicherung einer ganzen Religionsgemeinschaft hat zu Misstrauen und einer weiteren Stigmatisierung von Muslim\*innen geführt. Zugleich ist die Problematisierung und Versicherunglichung ein Indiz für generelles Misstrauen gegenüber strengreligiösen Gruppen innerhalb einer säkularisierten Gesellschaft, die solchen Gruppen basierend auf den philosophischen Ideen der Aufklärung Rückständigkeit und Obsoleszenz zuschreiben. Wenn zudem selbst nur marginal Gewalt involviert ist, werden gleich gesamte Religionsgemeinschaften verantwortlich gemacht und abgelehnt. Dabei erinnert der aktuelle Diskurs beispielsweise auch an die Sorgen um die potenziellen Gefahren von „Sekten und Psychogruppen“ und die emotionale Anti-Sekten-Debatte nach dem in den 1980er und 1990er Jahren einige neureligiöse Bewegungen in Massen(selbst)morde involviert waren.

Die wissenschaftliche Uneinigkeit über und der Mangel an empirischer Forschung zum Einfluss von Religion hat neben gesellschaftlichen und politischen Auswirkungen auch Implikationen für die Vorbeugung von religiös begründetem Extremismus in der Präventionsarbeit. Traditionelle Ansätze in der Sozialen Arbeit und politischen Bildung neigen dazu, die Bedeutung von Religion mit dem Verweis auf soziale und psychologische Probleme herunterzuspielen. Natürlich dürfen gerade in der universellen und selektiven Prävention junge Muslim\*innen und islamische Gemeinden nicht weiter stigmatisiert und marginalisiert werden, wie es teilweise – wenn auch nicht intendiert – in frühen, oftmals staatlich ge-

tragenen Ansätzen geschah.<sup>104</sup> Hier ist eine besondere Sensibilität seitens involvierter staatlicher und zivilgesellschaftlicher Akteure dringend erforderlich. Da Muslimischsein (unabhängig, wie dieses individuell aufgefasst wird) bei vielen jungen Menschen islamischen Glaubens allgemein und bei Mitgliedern des salafistischen Milieus im Speziellen einen wichtigen bzw. den wichtigsten Faktor sozialer Identität ausmacht, ist der Einbezug religiöser Themen gerade bei einem ganzheitlichen Ansatz der Prävention, der auf verschiedenste Lebensaspekte abzielt, sinnvoll. Dafür spricht auch, dass Klient\*innen oftmals selbst religiöse Themen zur Sprache bringen.

Der vielversprechendste religionsbezogene Präventionsansatz ist dabei die moderierende Perspektive, die sowohl inner- als auch außerislamische Aspekte abhängig von Fall und Klient\*in aufgreift. Eine rein außerislamische Herangehensweise läuft stets Gefahr, dass Klient\*innen die Heranziehung islamischer Quellen durch Nichtmuslim\*innen als bevormundend und anmaßend empfinden können, was den Zugang erschwert oder das Verhältnis gänzlich stört. Dies steht jedoch nicht im Widerspruch zu einer Weiterbildung von Praktiker\*innen zu islambezogenen Themen, um diese zu sensibilisieren. Insbesondere Pädagog\*innen kann ein vertieftes Wissen zu theologischen Konzepten und salafistischen Narrativen helfen, Fälle vermeintlicher Radikalisierung adäquat abzuklären und eine vorschnelle Problematisierung zu verhindern.

Eine rein innerislamische Perspektive hingegen ist mit dem Problem behaftet, dass sich, wie zuvor ausgeführt, viele muslimische Jugendliche und junge Erwachsene weder von den existierenden islamischen Gemeinden noch den dort tätigen religiösen Autoritäten angesprochen fühlen. Dennoch spricht einiges dafür, muslimische Organisationen und Autoritäten in die Präventionsarbeit einzubeziehen. Um die religiösen Bedürfnisse junger Menschen muslimischen Glaubens zu befriedigen, können sie als Gegenangebot zu salafistischen Predigern betrachtet werden. Damit dieser Ansatz jedoch Früchte trägt, müssen einige Voraussetzungen erfüllt sein. Zum einem bedarf es einer neuen Generation von Imamen, die in Deutschland aufgewachsen sind und an theologischen Fakultäten universitär ausgebildet wurden. Zugleich müssen Weiterbildungsangebote für Verantwortliche in den Gemeinden geschaffen werden, die diese dazu befähigen, auf die Probleme und Bedürfnisse junger Muslim\*innen einzugehen. Da vielen Gemeinden die finanziellen und personellen Ressourcen fehlen oder sie von Finanzierungen aus dem Ausland abhängig sind, um neben religiösen Aktivitäten etwa

<sup>103</sup> Bertelsmann Stiftung 2013, S. 3, 2015, S. 4.

<sup>104</sup> Glaser et al. 2020, S. 475.

Jugend- und Sozialarbeit zu leisten, bedarf es staatlicher Unterstützungsmodelle, sie dahingehend zu stärken. Neben der Sensibilisierung und dem frühzeitigen Erkennen verschiedener Probleme, die eventuell Radikalisierungsprozesse begünstigen können, wäre dabei ein weiterer Vorteil, dass damit auch das zivilgesellschaftliche Engagement der Gemeinden und Mitglieder und somit deren Teilhabe an der pluralen und demokratischen Gesellschaft Deutschlands als gleichberechtigte Bürger\*innen gefördert würde.

# Literaturverzeichnis

Ahmed, Mubaraz (2019): *Impact of Content*, in: Ganesh, Bharath; Bright, Jonathan (Hrsg.): *Extreme Digital Speech: Contexts, Responses and Solutions: VOX-Pol Network of Excellence*, S. 41–53.

Armborst, Andreas; Biene, Janusz; Coester, Marc; Greuel, Frank; Milbrandt, Björn; Nehlsen, Inga (2018): *Evaluation in der Radikalisierungsprävention: Ansätze und Kontroversen*, Peace Research Institute Frankfurt, [https://www.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk\\_publicationen/prif1118.pdf](https://www.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk_publicationen/prif1118.pdf), abgerufen am 2.12.2021.

Aslan, Ednan; Akkilic, Evrim Ersan; Hämmerle, Maximilian (2018): *Islamistische Radikalisierung: Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus*, Wiesbaden.

Attia, Iman; Keskinliç, Ozan Zakariya; Okcu, Büşra: *Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs: Eine rekonstruktive Studie über den Umgang mit dem Bedrohungsszenario*, Bielefeld, <https://www.transcript-verlag.de/media/pdf/ae/dc/38/oa9783839457115.pdf>, abgerufen am 2.12.2021.

Baaken, Till; Korn, Judy; Ruf, Maximilian; Walkenhorst, Dennis; Becker, Reiner; Bjorgo, Tore et al. (2019): *Deradikalisierung in Deutschland: Herausforderungen für Theorie und Praxis*, in: Daase, Christopher; Deitelhoff, Nicole; Junk, Julian (Hrsg.): *Gesellschaft extrem: Was wir über Radikalisierung wissen*, Frankfurt am Main, S. 171–210.

Baehr, Dirk (2019): *Der Weg in den Jihad: Radikalisierungsursachen von Jihadisten in Deutschland*, Wiesbaden, <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-658-27222-7>, abgerufen am 2.12.2021.

Ben Slama, Brahim (2020): *Extremismusprävention aus der Perspektive eines sicherheitsbehördlichen Bedarfs*, in: Ben Slama, Brahim; Kemmesies, Uwe (Hrsg.): *Handbuch Extremismusprävention: Gesamtgesellschaftlich, phänomenübergreifend (Polizei + Forschung 54)*, S. 429–449.

Berman, Eli; Iannaccone, Laurence R. (2005): *Religious Extremism: The Good, the Bad, and the Deadly*, in: National Bureau of Economic Research Working Paper 11.663, <http://www.nber.org/papers/W11663>, abgerufen am 2.12.2021.

Bertelsmann Stiftung (2013): *Religionsmonitor 2013: Religion und Zusammenhalt in Deutschland: Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick*, [https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publicationen/GrauePublicationen/Studie\\_Religionsmonitor\\_2013.pdf](https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publicationen/GrauePublicationen/Studie_Religionsmonitor_2013.pdf), abgerufen am 2.12.2021.

Bertelsmann Stiftung (2015): *Religionsmonitor Sonderauswertung Islam: Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick*, [https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publicationen/GrauePublicationen/BSt\\_ReligionsmonitorSonderstudieIslam\\_1\\_2015\\_web.pdf](https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publicationen/GrauePublicationen/BSt_ReligionsmonitorSonderstudieIslam_1_2015_web.pdf), abgerufen am 2.12.2021.

Bromley, David G. (2011): *Deciphering the NRM-Violence Connection*, in: Lewis, James R. (Hrsg.): *Violence and New Religious Movements*, Oxford, S. 15–30.

Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus (2016): *Analyse der Radikalisierungshintergründe und -verläufe der Personen, die aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien oder Irak ausgereist sind*, Fortschreibung 2016, Berlin, <https://www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publicationen/Publicationsreihen/Forschungsergebnisse/2016AnalyseRadikalisierungsgruendeSyrienIrakAusreisende.pdf>, abgerufen am 2.12.2021.

Cavanaugh, William T. (2017): *Religion, Violence, Nonsense, and Power*, in: Lewis, James R. (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Religion and Terrorism*, New York, S. 23–31.

Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2013): *Salafismus: Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Wiesbaden.

Crenshaw, Martha (2009): *The Debate over „New“ vs. „Old“ Terrorism*, in: Karawan, Ibrahim A.; McCormack, Wayne; Reynolds, Stephen E. (Hrsg.): *Values and Violence: Intangible Aspects of Terrorism*, Dordrecht, S. 117–136.

Dalgaard-Nielsen, Anja (2010): *Violent Radicalization in Europe: What We Know and What We Do Not Know*, in: *Studies in Conflict & Terrorism* 33 (9), S. 797–814. DOI: 10.1080/1057610X.2010.501423.

Dawes, Gregory; Maclaurin, James (2013): *What is Religion?*, in: Dawes, Gregory; Maclaurin, James (Hrsg.): *A New Science of Religion*, New York/London, S. 11–25.

Decker, Oliver; Kiess, Johannes; Brähler, Elmar (2012): *Die Mitte im Umbruch: Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin, <https://www.fes.de/index.php?eID=dumpFile&t=f&f=40930&token=ed2192cf762d370ee417f413b43ae32ff4ad401f>, abgerufen am 2.12.2021.

Ellison, Christopher G.; Sherkat, Darren E. (1995): *The „Semi-involuntary Institution“ Revisited: Regional Variations in Church Participation among Black Americans*, in: *Social Forces* 73 (4), S. 1.415–1.437.

El-Mafaalani, Aladin (2014): *Salafismus als jugendkulturelle Provokation: Zwischen dem Bedürfnis nach Abgrenzung und der Suche nach habituellem Übereinstimmung*, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld, S. 355–362.

El-Mafaalani, Aladin (2019): *Provokation und Plausibilität: Eigenlogik und soziale Rahmung des jugendkulturellen Salafismus*, in: Toprak, Ahmet; Weitzel, Gerrit (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland: Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden, S. 77–90.

Eser Davolio, Mirjam; Schneuwly Purdie, Mallory; Merz, Fabien; Saal, Johannes; Rether, Ayesha (2019): *Aktualisierte Bestandesaufnahme und Entwicklungen dschihadistischer Radikalisierung in der Schweiz: Aufdatierung einer explorativen Studie zu Prävention und Intervention*, Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften, Zürich, <https://www.zhaw.ch/storage/hochschule/medien/news/studie-radikalisierung-de.pdf>, abgerufen am 2.12.2021.

Everton, Sean F. (2016): *Social Networks and Religious Violence*, in: *Review of Religious Research* (58), S. 191–217.

Gaspar, Hande Abay; Daase, Christopher; Deitelhoff, Nicole; Junk, Julian; Sold, Manjana (2019): *Vom Extremismus zur Radikalisierung: Zur wissenschaftlichen Konzeptualisierung illiberaler Einstellungen*, in: Daase, Christopher; Deitelhoff, Nicole; Junk, Julian (Hrsg.): *Gesellschaft extrem: Was wir über Radikalisierung wissen*, Frankfurt am Main, S. 15–44.

Ghandour, Ramzi; Fahim, Alexander: *Extremismusprävention: Und was sie für Muslime bedeutet*, Türkische Gemeinde in Deutschland; Gegen Vergessen – Für Demokratie e.V. Berlin, <https://praeventionsnetzwerk.org/wp-content/uploads/2019/02/Diskussionsbeitrag-Extremismuspr%C3%A4vention-was-sie-f%C3%BCr-Muslime-bedeutet.pdf>, abgerufen am 2.12.2021.

Hofmann, David C.; Dawson, Lorne L. (2014): *The Neglected Role of Charismatic Authority in the Study of Terrorist Groups and Radicalization*, in: *Studies in Conflict & Terrorism* 37 (4), S. 348–368. DOI: 10.1080/1057610X.2014.879436, abgerufen am 2.12.2021.

Horgan, John (2008): *From Profiles to Pathways and Roots to Routes: Perspectives from Psychology on Radicalization into Terrorism*, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 618 (1), S. 80–94. DOI: 10.1177/0002716208317539, abgerufen am 2.12.2021.

Huntington, Samuel P. (2002): *Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München.

Iannaccone, Laurence R. (1988): *A Formal Model of Church and Sect*, in: *American Journal of Sociology* 94, S. 241–268, <https://www.jstor.org/stable/2780248>, abgerufen am 30.7.2019.

Iannaccone, Laurence R. (1994): *Why Strict Churches Are Strong*, in: *American Journal of Sociology* 99 (5), S. 1180–1211, <https://www.jstor.org/stable/2781147>, abgerufen am 30.7.2019.

Iannaccone, Laurence R. (2006): *The Market for Martyrs*, in: *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2 (4), [http://www.religjournal.com/articles/article\\_view.php?id=16](http://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=16), abgerufen am 3.6.2019.

Käsehage, Nina (2018): *Die gegenwärtige salafistische Szene in Deutschland: Prediger und Anhänger*, Munster.

Kepel, Gilles (2017): *Teror in France: The Rise of Jihad in the West*, Princeton.

Kiefer, Michael (2020): *Religion in der Radikalisierung*, in: *Aspekte von Radikalisierungsprozessen: Fallgestützte Studien*, Osnabrück, S. 15–34.

Kiefer, Michael; Hüttermann, Jörg; Dziri, Bacem; Ceylan, Rauf; Roth, Viktoria; Srowig, Fabian; Zick, Andreas (2018): *„Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*, <http://www.springer.com/de/book/9783658179496>, abgerufen am 27.9.2018.

Koopmans, Ruud; Kanol, Eylem; Stolle, Dietlind (2021): *Scriptural Legitimation and the Mobilisation of Support for Religious Violence: Experimental Evidence Across three Religions and Seven Countries*, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42 (7), S.1498–1516, DOI:10.1080/1369183X.2020.1822158.

Langner, Joachim (2020a): *Religion als Ressource in der Radikalisierungsprävention?*, in: Langner, Joachim; Herding, Maruta; Hohnstein, Sally; Milbradt, Björn (Hrsg.): *Religion in der pädagogischen Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus*, Halle, S. 160–185.

Langner, Joachim; Herding, Maruta; Pausch, Felix (2020b): *„Klar ist das ein Thema“: Religion in der Distanzierungsarbeit im Handlungsfeld des gewaltorientierten Islamismus*, in: Langner, Joachim; Herding, Maruta; Hohnstein, Sally; Milbradt, Björn (Hrsg.): *Religion in der pädagogischen Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus*, Halle, S. 126–159.

Langner, Joachim; Milbradt, Björn; Hohnstein, Sally; Herding, Maruta (2020c): Religion in der pädagogischen Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus: Phänomene, Kontexte und Spannungsfelder, in: Langner, Joachim; Herding, Maruta; Hohnstein, Sally; Milbradt, Björn (Hrsg.): Religion in der pädagogischen Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus, Halle, S. 6–31.

Lewis, Bernard (2003): Die Wut der arabischen Welt: Warum der jahrhundertelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert, Frankfurt am Main.

Lofland, John; Stark, Rodney (1965): Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective, in: American Sociological Review 30 (6), S. 862–875.

Meleagrou-Hitchens, Alexander; Alexander, Audrey; Kaderbhai, Nick (2017): The Impact of Digital Communications Technology on Radicalization and Recruitment, in: International Affairs 93 (5), S. 1233–1249.

Meleagrou-Hitchens, Alexander; Kaderbhai, Nick (2017): Research Perspectives on Online Radicalisation: A Literature Review 2006–2016, Vox-POL, [https://www.voxpol.eu/download/vox-pol\\_publication/Research\\_Perspectives\\_Lit\\_Review.pdf](https://www.voxpol.eu/download/vox-pol_publication/Research_Perspectives_Lit_Review.pdf), abgerufen am 13.8.2018.

Mills, Tom; Miller, David (2017): Religion, Radicalization and the Causes of Terrorism, in: Lewis, James R. (Hrsg.): The Cambridge Companion to Religion and Terrorism, New York, S. 46–68.

Möller, Kurt; Buschbom, Jan; Pfeiffer, Thomas (2020): Zur Evaluation von Praxisansätzen der Extremismusprävention, in: Ben Slama, Brahim; Kemmesies, Uwe (Hrsg.): Handbuch Extremismusprävention: Gesamtgesellschaftlich, phänomenübergreifend (Polizei + Forschung 54), S. 389–424.

Pape, Robert (2006): Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism, Reprint. New York.

Pfahl-Traughber, Armin (2007): Die Islamismuskompatibilität des Islam: Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion, in: Aufklärung und Kritik 13, S. 62–78.

Pfündel, Katrin; Stichs, Anja; Tanis, Kerstin (2021): Muslimisches Leben in Deutschland 2020, Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Berlin, [https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb38-muslimisches-leben.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=15](https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb38-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile&v=15), abgerufen am 2.12.2021.

Piazza, James A. (2009): Is Islamist Terrorism More Dangerous? An Empirical Study of Group Ideology, Organization, and Goal Structure, in: Terrorism and Political Violence 21 (1), S. 62–88. DOI:10.1080/09546550802544698.

Rapoport, David C. (2006): The Four Waves of Modern Terrorism, in: David C. Rapoport (Hrsg.): Terrorism: Critical Concepts in Political Sciences, London/New York, S. 3–30.

Roy, Olivier (2017): Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod: Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors, München.

Saal, Johannes (2021): The Dark Social Capital of Religious Radicals: Jihadist Networks and Mobilization in Germany, Austria and Switzerland, 1998–2018. Wiesbaden, <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-658-32842-9>, abgerufen am 2.12.2021.

Sageman, Marc (2004): Understanding Terror Networks, Philadelphia.

Schmid, Alex P. (2011): The Literature on Terrorism, in: Schmid, Alex P. (Hrsg.): The Routledge Handbook of Terrorism Research, London/New York, S. 457–474.

Schuurman, Bart (2018): Research on Terrorism, 2007–2016: A Review of Data, Methods, and Authorship, in: Terrorism and Political Violence, S. 1–16, DOI: 10.1080/09546553.2018.1439023.

Schwampe, Jasper: Muslim Foreign Fighters in Armed Conflicts, Aarhus University, Aarhus, [http://politica.dk/fileadmin/politica/Dokumenter/ph.d.-afhandlinger/jasper\\_schwampe.pdf](http://politica.dk/fileadmin/politica/Dokumenter/ph.d.-afhandlinger/jasper_schwampe.pdf).

Sedgwick, Mark (2010): The Concept of Radicalization as a Source of Confusion, in: Terrorism and Political Violence 22 (4), S. 479–494, DOI: 10.1080/09546553.2010.491009.

Silke, Andrew (2009): Contemporary Terrorism Studies: Issues in Research, in: Jackson, Richard; Smyth, Marie Breen; Gunning, Jeroen (Hrsg.): Critical Terrorism Studies: A New Research Agenda, New York, S. 34–48.

Snow, David A.; Zurcher, Louis A.; Eklund-Olsen, Sheldon (1980): Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment, in: American Sociological Review 45 (5), S. 787–801.

Srowig, Fabian; Roth, Viktoria; PISOIU, Daniela; Seewald, Katharina; Zick, Andreas (2018): Radikalisierung von Individuen: Ein Überblick über mögliche Erklärungsansätze, Frankfurt am Main, [https://www.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk\\_publicationen/prif0618.pdf](https://www.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk_publicationen/prif0618.pdf), abgerufen am 2.12.2021.

Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims (1996): *A Theory of Religion*, New Brunswick.

Stark, Rodney; Finke, Roger (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley.

Toprak, Ahmet; Weitzel, Gerrit (2019): *Warum Salafismus den jugendkulturellen Aspekt erfüllt*, in: Toprak, Ahmet; Weitzel, Gerrit (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland: Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden, S. 47–60.

Vergani, Matteo; Iqbal, Muhammad; Ilbahar, Ekin; Barton, Greg (2018): *The Three Ps of Radicalization: Push, Pull and Personal*, A Systematic Scoping Review of the Scientific Evidence about Radicalization Into Violent Extremism, in: *Studies in Conflict & Terrorism*, S. 1–32, DOI: 10.1080/1057610X.2018.1505686.

Weber, Kerstin; Hamachers, Annika (2020): *Aus dem radikalen Netzwerk in den Jihad: Radikale Prediger als Schlüsselakteure im Umfeld deutscher Syrienreisender*, in: Hamachers, Annika; Weber, Kristin; Jarolimek, Stefan (Hrsg.): *Extremistische Dynamiken im Social Web: Befunde zu den digitalen Katalysatoren politisch und religiös motivierter Gewalt*, Frankfurt am Main.

Wiedl, Nina (2017): *Zeitgenössische Rufe zum Islam: Salafistische Da'wa in Deutschland 2002–2011*, Baden-Baden.

Zick, Andreas (2020): *Dynamiken, Strukturen und Prozesse in extremistischen Gruppen*, in: Ben Slama, Brahim; Kemmesies, Uwe (Hrsg.): *Handbuch Extremismusprävention: Gesamtgesellschaftlich, phänomenübergreifend (Polizei + Forschung 54)*, S. 269–311.

**Dr. Johannes Saal** ist Religionssoziologe und Politikwissenschaftler und seit 2020 als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik der Universität Luzern tätig. In seiner Dissertation hat er zu dschihadistischen Netzwerken in Deutschland, Österreich und der Schweiz geforscht. Seine Forschungsschwerpunkte sind religiös begründeter Extremismus, Religionspolitik, Sozialkapitaltheorie und Soziale Netzwerkanalyse.

# Impressum

## Herausgegeben im Rahmen des Kompetenznetzwerks „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX)

Verantwortlich:  
**Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus e. V.**

Oranienstraße 58, 10969 Berlin  
Tel: +49 (0)30 921 262 89  
info@bag-relex.de  
www.bag-relex.de

Ansprechpartner\*innen  
im Kompetenznetzwerk:  
**BAG RelEx**  
Jamuna Oehlmann  
jamuna.oehlmann@bag-relex.de

Rüdiger José Hamm  
ruediger.hamm@bag-relex.de

**ufuq.de**  
Dr. Götz Nordbruch  
goetz.nordbruch@ufuq.de

**Violence Prevention Network gGmbH**  
Franziska Kreller  
franziska.kreller@violence-prevention-network.de

Email: info@kn-ix.de  
Web: www.kn-ix.de

Redaktion: Rüdiger José Hamm, Ulrike Hoole  
Lektorat: Sönke Hallmann  
Gestaltung: part | www.part.berlin  
Druck: Onlineprinters GmbH

Stand: 3.12.2021  
© BAG RelEx

Das Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“ wird gefördert durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben!“ und im Fall der Bundesarbeitsgemeinschaft religiös begründeter Extremismus kofinanziert durch die Bundeszentrale für politische Bildung, die Landeskommission Berlin gegen Gewalt sowie im Rahmen des Landesprogramms „Hessen aktiv für Demokratie und gegen Extremismus“.

Die Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der Fördergeber dar. Für inhaltliche Aussagen tragen die Autor\*innen die Verantwortung.



