

# „Radikaler Islam“ als Teil der deutschen Gesellschaft?

Lino Klevesath

## 1 Einleitung

**W**enn von „islamistischen Bestrebungen“, dem „islamischen Extremismus“ oder radikalen islamischen Bewegungen in Deutschland

die Rede ist, so ist sie oft mit dem Vorwurf mangelnder Integration verbunden. Muslime, die zurückgezogen in ihrer Binnenwelt lebten, hätten versäumt, Anschluss an die deutsche Gesellschaft und ihre Entwicklung zu finden, und orientierten sich an der Kultur ihres Herkunftslandes oder dem ihrer Vorfahren. Auch seien sie mit der modernen, individualisierten Gesellschaft des Westens überfordert und suchten den Schutz des muslimischen Kol-

lektivs. Es herrscht ein Bild eines statischen, radikalen Islam vor, der sich an mittelalterlichen Idealen orientiere und quasi aus der Zeit gefallen sei. Doch ist dieses Bild berechtigt?

Im Folgenden soll durch einen Vergleich der von der Nachkriegszeit bis in die 1990er Jahre vorherrschenden Organisationen des radikalen Islam mit den heute dominierenden losen Netzwerken die Veränderung des Phänomens dargelegt werden. Wenn von einem „radikalen Islam“ die Rede ist, soll die Wendung keinesfalls als Synonym für islamischen „Fundamentalismus“, „Extremismus“ oder „Dschihadismus“ verstanden werden.<sup>1</sup> Vielmehr wird hier mit

---

1 Zu den Begriffen Islamismus und Fundamentalismus sowie Salafismus siehe den Beitrag von Mahmud El-Wereny in diesem Heft.

diesem Sammelbegriff jede muslimische Strömung bezeichnet, die eine grundlegende Kritik an wichtigen religiösen Institutionen der Welt des Islam vertritt, welche die religiöse Praxis der Mehrheit der Muslime im Hinblick auf ihre religiöse Legitimität infrage stellt und/oder einen grundlegenden Bruch mit der bestehenden politischen Ordnung in mehrheitlich muslimischen Staaten oder gar darüber hinaus anstrebt.

Allerdings sind radikale Haltungen in einem demokratischen Rechtsstaat nicht *per se* illegitim.<sup>2</sup> Der Begriff des „radikalen Islam“ sagt nichts über die Haltung zur Demokratie oder zu der Gewalt derjenigen aus, denen das Attribut zugeschrieben wird, und umfasst Bewegungen, die nicht viel miteinander gemein haben und sich teilweise sogar in erbitterter Feindschaft gegenüberstehen. Sie eint einzig ihre Ablehnung des religiösen oder politischen Status quo und eine Mission, die über die reine gottesdienstliche Praxis und die Bewahrung religiöser Tradition hinausgeht.

Tatsächlich hat sich das Phänomen des radikalen Islam in Deutschland seit den 1990er Jahren tiefgreifend gewandelt: Lose Netzwerke und kleine Zellen sind an die Stelle größerer Organisationen getreten – damit spielt das einzelne Individuum eine viel bedeutsamere Rolle als zuvor. Somit folgt auch der radikale Islam dem gesellschaftlichen Trend der zunehmenden Individualisierung, die eine abnehmende Bedeutung von Massenorganisationen wie Kirchen oder Parteien zur Folge hat.<sup>3</sup> Zudem werden die neuen Bewegungen zumeist von jungen Männern getragen, die in

Deutschland aufgewachsen sind und für die nicht die muslimisch geprägten Staaten außerhalb Europas, sondern die Bundesrepublik den primären Bezugsrahmen darstellt. Frappierend ist zudem, dass die Bedeutung der deutschen Sprache für die Bewegungen des radikalen Islam in Deutschland zunimmt – in der heute am schnellsten wachsenden Szene des Salafismus dominiert sie bereits. In gewisser Weise lässt sich zumindest von einer sprachlichen „Integration“ des radikalen Islam in die deutsche Gesellschaft sprechen.

## 2 Radikaler Islam in Deutschland bis in die 1990er Jahre

Schon vor Beginn der Migration von muslimischen Gastarbeitern in den 1960er Jahren kam es zum Aufbau islamischer Strukturen, vor allem zu ersten Moscheegründungen<sup>4</sup>, in Deutschland, der vor allem von Studierenden aus islamisch geprägten Ländern getragen wurde. Zu den drei wichtigsten Akteuren des Aufbaus dieser Strukturen gehört die türkisch geprägte Milli-Görüş-Bewegung (etwa „Nationale Sicht“), die in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren den größten Moscheeverband in Deutschland bildete und auch heute nur von dem mit dem türkischen Staat verbundenen DİTİB-Verband übertroffen wird. Daneben spielten das „Islamische Zentrum München“, welches eng in das Netzwerk der oppositionellen ägyptischen Muslimbrüder eingebunden ist, sowie das „Islamische Zentrum Hamburg“, welches in den 1970er Jahren die wichtigste Institution für die islamische Opposition des Iran gegen das Regime des Schahs darstellte, eine Rolle. Beide Zentren verfügten im Gegensatz zu Milli Görüş nie über eine Massen-

2 Backes, Uwe: Politische Extreme. Eine Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis in die Gegenwart, Göttingen 2006, S. 197.

3 Ulrich Beck spricht in diesem Zusammenhang von einer individualisierten „Zweiten Moderne“; siehe hierzu Beck, Ulrich: Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt 2008, S. 117.

4 Auch vor dem Zweiten Weltkrieg gab es schon erste Ansätze eines öffentlichen muslimischen Lebens in Deutschland; siehe hierzu Heimbach, Marfa: Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961, Berlin 2001, S. 31–60.



Zest / Necmettin Erbakan 2006-ban / URL: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Necmettin-Erbakan.jpg> / CC BY-SA 2.5

Necmettin Erbakan, früherer Ministerpräsident der Türkei und Begründer der Milli-Görüş-Bewegung

hängerschaft – ihre Bedeutung kam ihnen vor allem aufgrund ihrer politischen Rolle im Ausland und weniger wegen ihrer gesellschaftlichen Strahlkraft in Deutschland zu. Trotz ihrer Unterschiedlichkeit eint alle drei Akteure ihr hoher Organisationsgrad. Hier soll die Darstellung jedoch auf die Entwicklung der Milli Görüş beschränkt werden.

Die deutsche Milli-Görüş-Bewegung nahm ihren Ausgangspunkt in der 1970 von Necmettin Erbakan in der Türkei gegründeten islamischen „Milli Nizam Partisi“ und blieb auch ihren Nachfolgeparteien, die infolge zahlreicher Verbotsverfahren entstanden, verbunden.<sup>5</sup> Erbakans vage Vision, die säkulare Ordnung der Republik Türkei durch eine dem Osmanischen Reich ähnelnde islamische Ordnung zu ersetzen, fand unter den türkischen Arbeitermigranten in Deutschland ebenso großen Anklang wie seine Idee eines Wirtschaftsaufschwungs auf islamischer Grundlage. Die Arbeiter hofften, so ökonomische Perspektiven für eine Rückkehr in ihre Heimat zu erhalten. 1972 gründete Hasan Damar in Braunschweig die erste der Erbakan-Partei und ihrem Konzept der Milli Görüş nahestehende Moschee, die wie in ei-

nem Schneeballsystem die Gründung ähnlicher Moscheen an anderen Orten der Bundesrepublik anregte.

Zunächst blieb ihr Zusammenschluss in Deutschland lose. Doch die Iranische Revolution 1979, der Militärputsch in der Türkei und die anschließende Verfolgung der Erbakan-Anhänger führten zu einer Radikalisierung des türkisch-muslimischen Milieus in Deutschland. In dessen Folge spalteten sich die Anhänger des radikalen Kölner Predigers Cemalettin Kaplan von den Milli-Görüş-Moscheen ab, da sie anders als Erbakan nur noch einen revolutionären Weg sahen, um die säkulare Ordnung in der Türkei zu stürzen. Milli Görüş verlor zwei Drittel der bisherigen Mitglieder an die Kaplan-Bewegung<sup>6</sup>, doch angesichts des ausbleibenden revolutionären Erfolgs verlor Kaplan einen Großteil seiner Anhänger rasch wieder. Ihm gelang allerdings, die Gemeinschaft der verbliebenen Unterstützer in eine straff geführte, sektenartige Organisation umzuwandeln. 1994 rief er sich sogar zum Kalifen aus, weshalb seine Organisation fortan als „Kalifatsstaat“ bekannt war. Nach seinem Tod 1995 endete der Konflikt um die Führungsnachfolge der rigiden Organisation tödlich, als Kaplans

5 Zur Geschichte der Milli Görüş siehe Schiffauer, Werner: Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş – eine Ethnographie, Frankfurt a.M. 2010.

6 Zur Geschichte der Kaplan-Bewegung siehe Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt 2000.

Sohn Metin 1997 den „Gegenkalifen“ Ibrahim Sofu ermorden ließ. Schließlich wurde die im islamischen Milieu völlig isolierte Bewegung 2001 durch den deutschen Staat verboten.

Die Milli-Görüş-Bewegung, die durch die Abspaltung der Kaplan-Anhänger zunächst stark geschwächt war, entschied sich 1985, einen zentral geführten Dachverband aller ihrer Moscheen zu gründen. Die deutsche Zentrale hatte fortan einen Eid auf Erbakan zu leisten, die einzelnen Moscheen wiederum mussten ihr Eigentum an die Zentrale überschreiben, welche die Gemeinden im Gegenzug mit Imamen versorgte. Durch die zentrale Führung wollte man eine erneute Spaltung um jeden Preis vermeiden. Die Bewegung konnte sich schließlich in Deutschland behaupten und unterstützte mittels Spenden auch weiter den politischen Aufstieg Erbakans in der Türkei. Dessen Wahl zum Ministerpräsidenten 1996 erwies sich allerdings bereits ein Jahr später als Pyrrhussieg, da Erbakan auf Druck des Militärs gestürzt wurde. Das erneute Scheitern löste ein Umdenken aus. Von nun an begann sich die Bewegung stärker auf das Leben in Deutschland und die religiösen Aktivitäten zu konzentrieren und einen größeren Abstand zum islamischen Lager der türkischen Politik zu halten. Da Milli Görüş die Idee einer grundlegenden politischen Neuordnung auf Grundlage des Islams aufgegeben zu haben scheint, kann sie mittlerweile nicht mehr zum Lager des radikalen Islam gezählt werden. Seit 2014 wird die Gruppe daher auch vom Niedersächsischen Verfassungsschutz nicht länger beobachtet.

### 3 Die Individualisierung des radikalen Islam

Dass sich seit den 1990er Jahren größere Zusammenschlüsse wie der Milli-Görüş-Dachverband von einer radikalen Vision des Islam verabschiedeten, zeigt einen Wandel an: Neue Massenorganisationen mit einer radikalen Ausrichtung entstanden nicht, sodass fortan, wie erwähnt, lose Netzwerke das Bild dominierten.

Schon die sogenannte Hamburger Zelle um Mohammed Atta, die maßgeblich an den Anschlägen vom 11. September 2001 beteiligt war,<sup>7</sup> kann als ein frühes Beispiel dafür gelten. Die Gruppe, die sich etwa 1997 formierte und sich im Umfeld der Hamburger al-Quds-Moschee und des marokkanischstämmigen Predigers Mohammed Fazazi radikalisiert hatte, strebte anders als frühere Akteure kein politisches Projekt in ihren Herkunftsländern an und war auch in keine größeren organisatorischen Zusammenhänge eingebunden. Selbst der direkte Kontakt zu al-Qaida kam erst in Afghanistan zustande. Sie verfolgte ihrem Selbstverständnis nach das Ziel, dort für die Sache der Muslime zu kämpfen, wo es vermeintlich am nötigsten war, und war keinem Land emotional verbunden: „One week, the members were intent on fighting in Kosovo, the next in Chechnya or Afghanistan or Bosnia.“<sup>8</sup> Untypisch für die neuen Formen des islamischen Radikalismus war die Gruppe allerdings insofern, als sie fast ausschließlich aus Personen bestand, die erst vor wenigen Jahren aus arabischsprachigen Ländern nach Deutschland eingewandert waren, und Deutsch somit wohl kaum die primäre Verkehrssprache der Zelle war.

Ebenfalls in den späten 1990er Jahren konnte sich das Phänomen des „Salafismus“ allmählich in Deutschland verbreiten, das sich ausgehend von Saudi-Arabien in der arabischen Welt schon früher etabliert hatte.<sup>9</sup> Seine Anhänger

7 Zu den Hintergründen der Hamburger Zelle siehe Kapitel 5.3 (The Hamburg Contingent) des „9/11 commission report“, 22.07.2004, URL: <https://www.9-11commission.gov/report/911Report.pdf> [eingesehen am 29.07.2017].

8 McDermott, Terry: Perfect soldiers. The hijackers – who they were, why they did it, London 2005, S. 65.

9 Hier folge ich im Wesentlichen der Darstellung von Wiedl, Nina: „Geschichte des Salafismus in Deutschland“, in: Said, Behnam T./ Fouad, Hazim (Hrsg.): Salafismus: auf der Suche nach dem wahren Islam, Bonn 2015, S. 411–441.

verfolgen allerdings primär kein politisches Projekt, sondern streben die radikale Neuorientierung des gesamten Lebenswandels an den Gebräuchen der ersten drei Generationen aus der Frühzeit des Islam – den „Salaf“ (den Vorfahren) – an. Der Großteil deutscher Salafisten (die Islamwissenschaftlerin Nina Wiedl spricht von „Mainstream-Salafisten“<sup>10</sup>) rückt daher die Prinzipien der Reinigung (arabisch: „*taṣfiya*“) und Erziehung („*tarbiya*“) in den Vordergrund und beteiligt sich nur vereinzelt an kleineren politischen Aktionen, wie etwa Protesten gegen Islamfeindlichkeit. Nur eine Minderheit befürwortet zumindest abstrakt den Dschihad gegen die vermeintlich vom Islam abgefallenen Herrscher in den muslimisch geprägten Ländern, und nur ein Bruchteil davon beteiligt sich tatsächlich am dschihadistischen Kampf und an terroristischen Unternehmungen.

10 Wiedl, S. 414.

Pierre Vogel während einer Kundgebung in Freiburg i.Br. am 07.06.2014



ireas/ URL: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:2014-06-07\\_pierre\\_vogel\\_001.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:2014-06-07_pierre_vogel_001.jpg), CC BY-SA 4.0

Der deutsche Salafismus blieb zunächst jedoch weitgehend ein virtuelles Phänomen. Einzelne Pioniere wie der Leipziger Prediger Hassan Dabbagh, der Bonner Prediger Mohammed Benhsain und der Berliner Abdul Adhim Kamouss bauten Internetseiten wie das seit 2001 bestehende Portal *salaf.de* auf. Ab 2005 traten auch deutschstämmige Konvertiten wie Pierre Vogel in die Szene ein; gleichzeitig nahmen nun verschiedene Moscheen ein klar salafistisches Profil an, und auch Prediger abseits der großen Zentren, wie der aus Braunschweig stammende Muhamed Ciftci, machten sich in der Szene einen Namen. Zwar gründeten sich einzelne Vereine wie „Die wahre Religion“, der 2005 durch Vogel und den Prediger Ibrahim Abou-Nagie ins Leben gerufen wurde und sich bis zu seinem Verbot 2016 durch deutschlandweite Koran-Verteilungsaktionen in Fußgängerzonen bekannt machte;<sup>11</sup> doch insgesamt behielt die Szene ihren losen Netzwerkcharakter. Vor allem machte sich ab 2008 eine Bruchlinie zwischen dem Mainstream, wie ihn etwa Ciftci vertrat, und denjenigen Salafisten wie Abou-Nagie bemerkbar, die Gewalt zumindest in einzelnen Fällen für legitim erachten – oder gar tatsächlich ab 2013 in die Kampfgebiete in Syrien und dem Irak ausreisten wie die Gruppe Milatu-Ibrahim mit ihrem prominenten Mitglied Denis Cuspert (früher als Rap-Musiker unter dem Pseudonym Deso Dogg bekannt). Auch wenn eine klare Grenzziehung zwischen seinen Ausrichtungen nicht immer möglich ist, deutet sich hier die Vielschichtigkeit des Phänomens des Salafismus doch an.

Bemerkenswert ist vor allem, dass sich, wie oben erwähnt, anders als in früheren radikalen Bewegungen in der salafistischen Szene Deutsch als primäre Verkehrssprache heraus-

11 Diehl, Jörg/Lehberger, Roman: „Bundesweite Razzia: Innenminister verbietet Salafisten-Verein“, in: Spiegel Online, 15.11.2016, URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/salafisten-bundesweite-razzia-gegen-islamistischen-verein-a-1121208.html> [eingesehen am 29.07.2017].

gebildet hat. Auch wenn deutschstämmige Konvertiten eine kleine Minderheit darstellen, ist der deutsche Salafismus ethnisch so divers, dass der Gebrauch des Deutschen als *lingua franca* die einzig praktikable Lösung darstellt – auch wenn selbstverständlich in Deutschland auch salafistische Predigten auf Arabisch und Türkisch gehalten werden.<sup>12</sup> Es zeigt sich, dass der Salafismus zumindest sprachlich gut in die deutsche Gesellschaft „integriert“ ist. Man kann ihn nicht als importiertes, fremdes Kulturgut verstehen; vielmehr muss er primär als ein Phänomen der deutschen Gesellschaft begriffen werden, als Aneignung eines global verfügbaren salafistischen Codes durch deutsche Muslime.

#### 4 Fazit

Der Blick auf die Geschichte des radikalen Islam in Deutschland zeigt, dass das Phänomen keineswegs statisch und isoliert von der deutschen Gesellschaft ist. Um die Jahrtausendwende hat sich ein tiefgreifender Wandel vollzogen: Bis in die 1990er Jahre prägten Moscheen von Exilanten oder auf die Türkei bezogene Massenbewegungen wie Milli Görüş und die Kaplan-Gemeinschaft, welche die politischen Verhältnisse ihres jeweiligen Heimatlandes tiefgreifend verändern wollten, das Bild eines radikalen Islam. Muslime, die heute in der Bundesrepublik eine radikale Vision des Islam vertreten, haben ihren Lebensmittelpunkt jedoch meist in Deutschland und beziehen ihre Handlungen auch primär auf die deutsche Gesellschaft. Das gilt gerade auch für Salafisten – von denen viele in ihrer Sozialisation bereits etliche Misserfolge erlebt haben, nicht selten schon vor Eintritt in die salafistische Szene straffällig geworden sind und sich heute am Rande der Gesellschaft wiederfinden. Wer die Attraktivität deutscher radikaler islamischer Bewegungen heute verstehen will, sollte also

nicht die Spezifität der islamischen Kultur und ihrer mittelalterlichen Blütezeit, sondern die hiesigen gesellschaftlichen Verhältnisse zum Ausgangspunkt der Analyse nehmen (auch wenn natürlich nicht zu leugnen ist, dass der Salafismus ohne Beleuchtung der theologischen Hintergründe nicht hinreichend verstanden werden kann).

Vor allem aber zeigt ein Blick in die deutsche islamische Geschichte, dass radikale islamische Bewegungen ganz unterschiedliche Zielsetzungen verfolgen und dabei zumeist friedliche Mittel wählen. Somit gilt es zu differenzieren und eine Gleichsetzung eines islamischen Radikalismus mit Gewalttätigkeit zu vermeiden. Das friedliche Propagieren eines radikal von der Mehrheitsgesellschaft abweichenden Lebensstils oder eines religiös inspirierten politischen Wandels ist *per se* kein Fall für die Sicherheitspolitik. Gesellschaftspolitisch ist jedoch zu fragen, inwieweit Errungenschaften und Normen der offenen Gesellschaft wie der demokratische Rechtsstaat, die Religionsfreiheit oder die Gleichheit von Mann und Frau innerhalb von Bewegungen wie dem Salafismus auf Ablehnung stoßen und wie deren Akzeptanz befördert werden kann.



**Lino Klevesath**, M.A., geb. 1982, ist seit 2017 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Forschungsstelle zur Analyse politischer und religiöser Extremismen in Niedersachsen am Göttinger Institut für Demokratieforschung. Sein Arbeitsschwerpunkt ist der Politische Islam.

<sup>12</sup> Wiedl, S. 423.