

Auf der Abkürzung ins Paradies: KonvertitInnen als Rekrutierungspotenzial dschihadistischer Gegenkultur

Michael NOLLERT¹

Universität Freiburg i.Ü.

Einleitung

Dass Menschen ihren Glauben wechseln, ist weder ein neues noch beunruhigendes Phänomen. In den 1960er Jahren fokussierte die religionssoziologische Forschung vor allem auf die Konversion zu asiatischen Religionen und christlichen Sekten (Anthony/Robbins 2004). Viele Jugendliche fühlten sich insbesondere vom Buddhismus, aber auch Hare Krishna, Scientology und radikalen Freikirchen angezogen. Spätestens seit Beginn des 21. Jahrhunderts steht die Konversion zum Islam im Vordergrund und wird häufig mit politischem Extremismus assoziiert. Dabei wird übersehen, dass der Sunnit Yusuf Islam (Cat Stevens) bereits 1989 Ayatollah Khomeinis Todesfatwa gegen Salman Rushdie mit den Worten kommentierte: „He must be killed. The Qur'an makes it clear – if someone defames the prophet, then he must die“ (Philadelphia Inquirer 1989: 5A).²

Heute beruht das negative Image muslimischer KonvertitInnen vorab darauf, dass sie in der dritten Welle des globalen, vom *Islamic State* geprägten Dschihadismus (Robinson 2017) übervertreten sind. Laut Schuurman et al. (2016) variieren die Anteile der KonvertitInnen an der muslimischen Population von Land zu Land. Schätzungen zufolge ist der Anteil in den USA vergleichsweise hoch (23%), in Europa dagegen gering (meistens unter 5%). Bei den in Syrien und Irak engagierten Dschihadisten steigen die Anteile der KonvertitInnen von Belgien (6%), über Deutschland (12-16%), Niederlande (11.8-18.4%) bis Frankreich (23%). Bei den verfügbaren Daten zu *Homegrown-Dschihadisten* führt die USA mit 40% vor Spanien (14%) und Grossbritannien mit 12%.

Ähnliche Zahlen finden sich im Bericht des International Centre for Counter-Terrorism (ICCT) von Van Ginkel und Entenmann (2016) zuhanden der EU. Die Daten zu mehr als 4000 *foreign fighters* aus neun EU-Mitgliedstaaten bestätigen die Spannweite von 6% (Belgien) bis 23% (Frankreich) Anteilen der KonvertitInnen. Für Deutschland werden 12% dokumen-

¹ Michael Nollert ist Professor am Departement Sozialarbeit, Sozialpolitik und globale Entwicklung der Universität Freiburg: michael.nollert@unifr.ch.

² Quelle gemäss: https://en.wikipedia.org/wiki/Cat_Stevens%27_comments_about_Salman_Rushdie

tiert und in einigen kleineren Ländern mit wenig *foreign fighters* sind die KonvertitInnen sogar die Mehrheit. Zudem sind KonvertitInnen auch bei Terroranschlägen in Europa übervertreten, wie etwa der tödlichen Messerattacke in Paris am 3. Oktober 2019.

Für die Schweiz liegen inzwischen zwei Studien vor, die für einen hohen Anteil an KonvertitInnen bei den Dschihadisten sprechen. Eser Davolio et al. (2015) zufolge waren von 66 IS-RückkehrerInnen, deren Daten der Nachrichtendienst des Bundes erfasst hat, 12 KonvertitInnen, also 18%. Noch höher ist der Anteil bei den zehn Verdächtigen, die sich strafrechtlich aufgrund des Verstosses gegen das IS-Gesetz verantworten müssen. Biemann (2017) zufolge sind sieben der zehn Dschihad-Reisenden aus der Schweiz KonvertitInnen. Vergleicht man diese Werte mit jenen der ICCT-Studien lässt sich damit kaum schlussfolgern, dass die Anteile der KonvertitInnen aus der Schweiz unterdurchschnittlich sind.

Kurzum: KonvertitInnen neigen demnach mehr als native MuslimInnen dazu, sich dem bewaffneten Dschihad anzuschliessen. Folglich drängt sich die Frage im auf, weshalb gewisse KonvertitInnen den Wunsch verspüren, mittels Gewalt zunächst eine territoriale Theokratie und dann eine islamische Weltordnung zu errichten. Dabei ist die französische Kontroverse zwischen Olivier Roy und Gilles Kepel als Ausgangspunkt für die Analyse dschihadistischer KonvertitInnen wenig fruchtbar. Zum einen, weil es in ihren Beiträgen primär um den französischen Dschihadismus geht. Zum andern, weil beide Autoren auf singuläre Einflussfaktoren fokussieren und damit ausblenden, dass bei den Dschihadisten sowohl Jugendliche übervertreten sind (Roy 2017) als auch die salafistische Gegenkultur zum säkularisierten, demokratischen Kapitalismus eine zentrale Rolle spielt (Kepel 2016).

Abschnitt 2 befasst sich mit der Konversion zum Islam. Salafistische KonvertitInnen unterscheiden sich von konformen vorab darin, als sie den bewaffneten *Dschihad* gegen Andersgläubige als legitimes Instrument der Durchsetzung muslimischer Interessen sehen. Hinzu kommt, dass sie sich in der Herkunftsgesellschaft absondern und ihre sozialen Kontakte zu Ungläubigen minimieren.

Abschnitt 3 fokussiert auf die strukturellen Rahmenbedingungen und Lebenserfahrungen dschihadistischer KonvertitInnen. Für die endgültige Entscheidung zugunsten des gewaltsamen Dschihad scheint die Phase unmittelbar nach der Konversion entscheidend. In dieser Phase erfolgt die Internalisierung extremistischer Ansichten und Einbettung in militante soziale Netzwerke.

Abschnitt 4 untermauert auf der Basis von Narrativen junger IS-DschihadistInnen, dass deren Biografien im Unterschied zu konformen KonvertitInnen häufig von negativen Lebenserfahrungen und -ereignissen, Sinnkrisen und Kontakten zu salafistisch orientierten MuslimInnen und KonvertitInnen geprägt sind. Bekenntnisse prominenter KonvertitInnen zeigen indes, dass Sympathien zu salafistischen Doktrinen schwinden können. Befunde aus der Schweiz untermauern schliesslich die Annahme, dass sich dschihadistische und konforme KonvertitInnen vor allem hinsichtlich ihrer Biografien und Kontakte zu Salafisten unterscheiden.

Spezifika dschihadistischer KonvertitInnen

Im Unterschied zur Apostasie (*Ridda*) ist die Konversion zum Islam vergleichsweise einfach und friktionsfrei. Es reicht aus, vor zwei muslimischen Zeugen die *Schahāda* auszusprechen, die folgendermassen übersetzt werden kann: „Ich bezeuge, daß kein Gott da ist ausser Allah und ich bezeuge, daß Muhammad der Gesandte Allahs ist“ (Rassoul 1999: 7). Allerdings wird von saudi-arabischen Behörden (z.B. für die kleine und grosse Pilgerfahrt nach Mekka) sowie für die islamische Eheschliessung (*Nikah*) mit einer Muslimin ein Zertifikat in englischer und arabischer Sprache verlangt, das den Namen, das Konversions- und Geburtsdatum sowie die Nationalität des Konvertiten, der Konvertitin, indiziert.

Die Schlichtheit dieser spirituellen Zäsur kontrastiert mit dem Faktum, dass der Islam ein heterogenes Feld von Koraninterpretationen umfasst (Sinai 2017) und es folglich im Hinblick auf unsere Fragestellung eminent wichtig ist, welche Islam-Interpretation (siehe Comerford/Bryson 2017) letztlich gewählt wird. So können potenzielle KonvertitInnen u.a. zwischen sunnitischem (inkl. salafistischem), schiitischem, sufistischem Islam oder der *Ahmadiyya*-Gemeinde wählen.

Spezifika des Salafismus

Betrachtet man die Biografien dschihadistischer KonvertitInnen (siehe auch Abschnitt 4), fällt auf, dass die meisten salafistisch orientiert sind. Für Salafisten haben vorab die ersten drei Generationen der islamischen Gemeinschaft ehrwürdiger, rechtschaffener Vorfahren (*as-Salaf as-Salih*) im 7. Jahrhundert Vorbildcharakter. Im Weiteren legen sie Wert darauf, dass ihre saliente Teilidentität durch einen arabischen Namen sowie bei Männern durch Bart und bei Frauen durch Vollverschleierung erkennbar wird.

Ausserdem ist der gewaltsame Dschihad für die Salafisten ein legitimes Instrument, um sich zumindest gegen Ungläubige zu verteidigen. Was *Dschihad* genau meint, ist im Islam jedoch umstritten. Die Mainstream-Interpretation (siehe z.B. Sinai 2017, 107ff.) geht davon aus, dass der Dschihad vorab die Anstrengungen von MuslimInnen bezeichnet, die Regeln des Korans einzuhalten. Dieser *innere Dschihad* schliesst u.a. einen ethisch-moralisch korrekten Umgang mit Andersgläubigen und den Verzicht auf gewalttätiges Verhalten ein.

Vor dem Hintergrund der Biografie Mohammeds wird der Dschihad aber auch häufig als Verteidigungskrieg verstanden, d.h. als legitime Anwendung von Gewalt gegen Attacken von Ungläubigen (*äusserer Dschihad*). Schliesslich ist die Ansicht verbreitet, dass der Dschihad die offensive, missionarische Verbreitung des Islams und die gewaltsame Zurückdrängung der Ungläubigen meint, wobei der Märtyrertod mit dem Zugang zum Paradies belohnt werde.

Im Hinblick auf die Erklärung des gewaltsamen Dschihad ist aus sozialwissenschaftlicher Sicht allerdings unerheblich, welches Dschihad-Verständnis religionswissenschaftlich korrekt ist. Wichtig ist im Sinne des Thomas-Theorems einzig, dass viele Salafisten offensichtlich die Meinung teilen, dass das Dschihad-Postulat den Einsatz militärischer oder terroristischer Mittel gegen Andersgläubige einschliesse.

Ein weiteres extremistisches Element des Salafismus bietet die von Ibn Taimiyya (1263-1328) revitalisierte Doktrin *al-walā' wa-l-barā'* (Loyalität und Lossagung im Islam, siehe z.B. Al-Qahtani 1413 und Fawzaan Al-Fawzaan 2008). Darin wird die Menschheit in drei Grup-

pen unterschieden: (1) die reinen Gläubigen, die geliebt werden sollen, (2) die Ungläubigen (inklusive Juden und Christen), Heuchler, Apostaten und Ketzer, die alle zu hassen sind, und (3) die sündigen Gläubigen, die wegen ihres Glaubens geliebt, wegen ihrer Sünden aber zu hassen sind.

Dabei sieht die Doktrin des *Takfir* zudem vor, dass sündige Gläubige auch zu Ungläubigen erklärt (*Ridda*) und folglich auch mit Gewalt bekämpft werden dürfen. Unklar bleibt indes, ob die Schiiten zur 2. oder 3. Gruppe gehören. Während Osama bin Laden Kontakte zum Iran pflegte, fand sein prominenter Al Kaida-Mitkämpfer Abu Mus'ab az-Zarqawis (1966-2006), die Schiiten seien noch weniger wert als die Christen und Juden.

Abgelehnt wird auch die Demokratie. So wird behauptet, der Islam kenne nur Allahs Gesetze, also keine von der Bevölkerung demokratisch legitimierte Regeln. Folglich unterstelle der politische Meinungs- und Parteienwettbewerb analog zum Polytheismus, dass es nicht nur einen Gott gebe. Kurzum: „Wir müssen jene, die der Demokratie folgen, zerstören und wir müssen ihre Anhänger als Feinde betrachten – sie hassen und einen grossen Dschihad gegen sie ausführen“ (al-Maqdisi 1993: 6).

Spezifika des Dschihadismus

Obwohl die meisten Salafisten diese extremen Ansichten teilen, ist nur eine kleine Minderheit (momentan) bereit, in den bewaffneten Dschihad zu ziehen. In der Tat halten sich die *Quietisten* politisch zurück und konzentrieren sich auf die *da'wa* (Missionierung), Erziehung und Diffusion salafistischer Doktrinen im In- und Ausland. Wagemakers (2014) unterscheidet dabei drei Subgruppen. Die *Distanzierten* äussern sich grundsätzlich nicht zu politischen Fragen. Die *Loyalisten* sind zwar auch politikfern, unterstützen jedoch gegebenenfalls das Regime. Und die *Propagandisten* rufen zur Unterstützung des Regimes auf.

Eine weitere Gruppe sind die politischen Salafisten. Auch sie lehnen die Demokratie ab, sind jedoch bereit, die Theokratie mittels demokratischer Spielregeln zu realisieren. Auch hier sind zwei Subgruppen erkennbar, einerseits die in Parlamenten aktiven – wie etwa in Ägypten – und andererseits ausserparlamentarische Organisationen wie etwa die Koranverteilungskampagne *Lies!*

Zweifellos die grösste Affinität zu politischer Gewalt findet man bei den Wahhabiten und den Dschihadisten. Die Wahhabiten orientieren sich an von al-Wahhab (1702-1792), der im 18. Jahrhundert die damals lebenden MuslimInnen auf der arabischen Halbinsel, aber auch die Schiiten mit Gewalt an die drei ersten Generationen der islamischen Gemeinschaft erinnerte. Dabei unterstützte ihn der Stammesfürst Mohammed ibn Saud (1700-1765), mit dem er in Dariya (in der Nähe von Ryiad) die erste saudi-arabische Monarchie begründete. Dabei einigten sich die beiden darauf, dass die Familie Saud fortan das Gewaltmonopol und der Klerus (Nachfahren des al-Wahhab) die göttliche Ordnung durchsetzen.

Die Wut und exzessive Gewalt der Wahhabiten richtete sich jedoch nicht nur gegen Ungläubige, sondern primär gegen MuslimInnen, die Heiligenverehrung betrieben (beispielsweise Mohammeds Grab pflegten oder seinen Geburtstag feierten) oder sich mit Musik oder verbotener Literatur befassten. Neben den Sufis litten vor allem die Schiiten unter dem wahhabistischen Extremismus (siehe Schwartz 2002), wie etwa bei den Plünderungen und Massaker in Kerbala 1801, der heiligen Stadt der Schiiten. Als ausnehmend brutal geschildert werden auch

die Okkupation der heiligen Stätte Mekka (1802) und Medina (1802) inklusive Zerstörung von Gräbern Verwandter Mohammeds.

Dieser religiös-militärische Pakt ist bis heute Basis des saudi-arabischen Regimes, wobei die Wahhabiten ursprünglich moderne Technologien ablehnten und sich strikt gegen die Einführung von Rundfunk, Fernsehen und Kino wehrten. Im 20. Jahrhundert kam es u.a. deshalb zum Eklat zwischen traditionalistischen und loyalen Wahhabiten. So besetzten Traditionalisten 1979 die Grosse Moschee in Mekka. Von der Niederschlagung des Aufstands dank französischer Hilfe profitierten jedoch nicht säkulare Kräfte, sondern die loyalistischen Wahhabiten. So ermöglichte das saudi-arabische Regime dem Klerus in den 1980er Jahren sowohl die Re-Wahhabisierung zuhause als auch den Export des Wahhabismus nach Asien und Europa.

Es überrascht nicht, dass sich die sog. Dschihadisten von den loyalistischen Wahhabiten vorab durch den Hass auf das heutige saudi-arabische Regime unterscheiden. Mit Rekurs auf *al-walā' wa-l-barā'* monieren sie, die ökonomische und militärische Unterstützung durch christlich und atheistisch geprägte Länder sei nicht mit dem Islam zu vereinbaren. Hochachtung genießt bei den Dschihadisten dagegen nach wie vor der von al-Wahhab geprägte erste Saudische Staat.

Dabei lassen sich wiederum zwei Subkategorien unterscheiden. Einerseits finden wir Al Kaida, die vorab eine Globalisierung des Terrors anstrebt, andererseits die *foreign fighters* in Syrien und Irak, die sich vorab für ein territorial abgegrenztes Kalifat, dem sog. Islamischen Staat (IS) einsetzen und dabei einen Treueschwur auf ihre Anführer ablegen. Entsprechend können wir zwischen einem globalen und revolutionären, territorial begrenzt orientierten Dschihadismus unterscheiden (siehe auch Wagemakers 2014).

Die Narrative junger dschihadistischer KonvertitInnen zeigen, dass ihr Islamverständnis in der Regel salafistisch geprägt ist und sie den IS gegenüber Al Kaida vorziehen (Robinson 2017). So legitimierte der inzwischen getötete deutsche Konvertit Eric Breiniger (2010) sein Engagement für den Islamischen Staat explizit mit den Forderungen der Doktrin *al-walā' wa-l-barā'*. Häufig finden wir auch Hinweise auf die Schrift *39 Möglichkeiten, den Jihad zu unterstützen*, der zufolge ein *echter* Muslim den gewaltsamen Dschihad auch durch eine Vielzahl nichtmilitärischer Handlungen, z.B. Spenden, Missionsarbeit, Anwerbung von Kämpfern, unterstützen kann.³

Auch wenn das Verhältnis zwischen diesen drei Gruppen nicht harmonisch ist, bleibt zu resümieren, dass sich Salafisten von der Mehrheit der MuslimInnen vor allem dadurch unterscheiden, dass sie die ersten drei Generationen der islamischen Gemeinschaft idealisieren, rigide Verhaltensvorschriften einhalten, die Postulate der *al-walā' wa-l-barā'* befolgen und daher nicht Gleichwertigkeit und -berechtigung innerhalb der Menschheit, sondern Überlegenheit beanspruchen sowie die als polytheistisch diffamierte Demokratie ablehnen.

³ Das Dokument findet sich auf der Webseite: <http://derprophet.info/inhalt/39-moglichkeiten-den-jihad-zu-unterstutzen/>. Dort wird Hamoud al Aqla Shuebi als Herausgeber genannt. Das Dokument wird auf S. 5 indes von Muhammad bin Ahmad as-Salim unterschrieben. Auch die CIA nennt diesen als Autor: [https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/2D/2D06F676D114500575E4A970D5915C33_39_WAYS_\(LAST_PART\).pdf](https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/2D/2D06F676D114500575E4A970D5915C33_39_WAYS_(LAST_PART).pdf)

DschihadistInnen in KonvertitInnen-Typologien

Dschihadisten werden auch in sozialwissenschaftlichen KonvertitInnen-Typologien berücksichtigt. Bartoszewicz (2013) unterscheidet zwischen den beiden Dimensionen (subjektive) Identität und Zugehörigkeit (kollektive Identität). KonvertitInnen, die ihre ursprüngliche Identität akzeptieren und sich nach wie vor zugehörig zur Gesellschaft, in der sie leben, verstehen und fühlen, nennt sie Botschafter (*ambassador*). Sie verstehen sich in der Regel als Vermittler zwischen ihrer alten und der neuen Religion. Dagegen agieren KonvertitInnen, die ihre alte Identität ablehnen, sich dennoch als zugehörig verstehen, als Brücken (*bridge*) zwischen der alten und neuen Religion. Verloren (*lost*) fühlen sich dagegen all jene KonvertitInnen, die zwar ihre alte Identität akzeptieren, aber sich ausgegrenzt fühlen. Musterbeispiele sind die Konvertitinnen, die beginnen, ein Kopftuch zu tragen.

Dem vierten Typus gehören all jene KonvertitInnen an, die sowohl ihre alte Identität negieren als auch sich von der sog. Mehrheitsgesellschaft absondern. Im Unterschied zu den Verlorenen kann bei den Verschollenen (*castaways*) davon ausgegangen werden, dass diese Exklusion nicht erzwungen ist, sondern freiwillig erfolgt (siehe auch Nollert und Sheikzadegan 2016). Ein Musterbeispiel ist etwa der IS-Dschihadist Eric Breininger, der sich an der *al-walā' wa-l-barā'* orientierte.

Eine ähnliche Typologie schlägt Galonnier (2018) vor. Vorab betont sie, dass nur eine schmale Minderheit der KonvertitInnen gewaltsame Aktionen befürwortet. Auf der Basis von 82 Interviews mit KonvertitInnen in Frankreich und in den USA stellt sie vorab fest, dass sich die KonvertitInnen häufig allein fühlen. Das habe vor allem damit zu tun, dass die grosse Mehrheit der KonvertitInnen nicht von der Kultur der MuslimInnen, sondern vom Islam fasziniert sei. Radikales Denken identifiziert sie nur bei den *Puristen*, die einen ursprünglichen, von kulturellen Einflüssen gereinigten, salafistisch geprägten Islam propagieren. Im Hinblick auf die sozialen Kontakte gelangt Galonnier zum Schluss, dass die sozialen Kontakte zu anderen MuslimInnen für Nicht-Salafisten nicht entscheidend sind. Im Gegenteil: Im Hinblick auf die spirituelle Erfüllung lenken diese Kontakte eher vom Islam ab. So soll selbst Yusuf Islam gesagt haben: „Thank God I learned about Islam before I knew Muslims“ (zit. nach Galonnier 2018: o. S.).

Die Sonderstellung dschihadistischer KonvertitInnen ist auch anhand Mertons Typologie anomischer Reaktionsmodi (1938) erkennbar. So lebt die überwiegende Mehrheit der KonvertitInnen wohl genauso wie ihre nichtmuslimischen Mitbürger *konform*, d.h. sie teilen die dominanten Ziele moderner Gesellschaften wie etwa wirtschaftlicher Wohlstand, bürgerliche Freiheiten, soziale Sicherheit und nehmen für die Erreichung dieser Ziele die verfügbaren legitimen Mittel in Anspruch. Vereinzelt KonvertitInnen teilen zwar auch diese Ziele, greifen dafür aber zu illegitimen Mitteln (*Innovation* bzw. *Delinquenz*).

Salafisten sind vorab in der Kategorie der *Ritualisten* zu finden, also mit der Kombination von Integration in den Arbeitsmarkt und Ablehnung westlicher Kultur. Die *Verschollenen* lassen sich vornehmlich zwei Typen zuordnen. Bei den *Zurückgezogenen* finden wir jene, die eine Parallelvergesellschaftung vorziehen, z.B. die quietistischen Salafisten, und allenfalls Misionsarbeit leisten. Die Bereitschaft zur Anwendung politischer Gewalt finden wir schliesslich bei *rebellischen* Dschihadisten, die sowohl neue Ziele als auch neue Mittel befürworten.

Mertons Typologie untermauert nicht bloss die kulturellen Unterschiede zwischen KonvertitInnen, sie hilft zudem, die Komplexität biografischer Verläufe zu reduzieren. So sprechen Biografien von IS-Dschihadisten dafür, dass der Weg in den bewaffneten Kampf häufig mit Delinquenz (Innovation) beginnt und nach der Konversion in Ritualismus (Arbeitsintegration ohne soziale Integration) und schliesslich in Rebellion im Westen (Terror) und/oder Rückzug ins Kalifat mündet.

Radikalisierung vor und nach der Konversion

Bei der sozialwissenschaftlichen Analyse extremistischer KonvertitInnen sind gleichermassen zwei Forschungsbereiche zu beachten. So sind sowohl die Faktoren wichtig, die eine Radikalisierung, wohin auch immer, begünstigen, als auch die Faktoren, weshalb Jugendliche die salafistische Gegenkultur internalisieren und schliesslich in den Dschihad ziehen.

Struktureller Kontext und Lebenserfahrungen

Im Hinblick auf die Frage, welche strukturellen Rahmenbedingungen eine Radikalisierung begünstigen, scheint vorab Mertons Erklärung für die Wahl illegitimer Mittel hilfreich. So vermutete Merton (1938) selbst mit Blick auf die Lebenssituation und überdurchschnittliche Delinquenz der Schwarzen in den USA, dass die Wahl illegitimer Mittel vor allem dann eine Option wird, wenn legitime Mittel wie etwa Ausbildungschancen fehlen.

Noch konkreter ist die Strain-Theorie von Agnew (1992). Delinquenz wird demnach durch drei Faktoren begünstigt: a) das Nichterreichen von Zielen, z.B. in der Ausbildung, b) der Verlust von positiven Impulsen (Verlust von Eltern oder Ende von engen Freundschaften), c) Angebot negativer Impulse (z.B. Probleme in der Schule).

Im Hinblick auf die Abweichung von der hegemonialen Kultur ist ergänzend zu vermuten, dass Jugendliche mit Ausbildungsproblemen, sozialen Verlusterlebnissen und Gefängnisaufenthalt besonders offen sind für Gegenkulturen, die ihnen sowohl eine neue emotionale Heimat und Anerkennung in einer Gemeinschaft anbieten, handkehrum aber auch nach erfolgter Konversion den Einsatz illegitimer Mittel verbieten.

Bereits 2007, also während des Aufstiegs des Islamischen Staats, listete Precht eine Vielzahl von Bedingungen auf, die eine islamistische Radikalisierung begünstigen. Dabei unterscheidet er vorab zwischen den Ebenen *experiences*, *trigger factors* und *opportunities*. Als unterstützende *experiences* kommen Identitätskrisen, Traumas, der Einfluss von *peers* und/oder Diskriminierungserfahrungen in Frage. Auf der Ebene der *trigger factors* spielen eine militante Ideologie, Aussenpolitik, Gruppen und spirituelle Leader eine wichtige Rolle. *Opportunity factors* schliessen Moscheen, Schulen und Sportaktivitäten, aber auch die Familie, Freunde, Internet und das Gefängnis ein.

In einem komplexen Modell der Radikalisierung unterscheidet Precht in der Folge vier Phasen, in denen die drei Faktorbündel unterschiedlich relevant sind. In der Phase der Präradikalisierung spielen primär persönliche Erfahrungen (*experiences*) und die Gelegenheiten (*opportunities*) eine Rolle. Ungünstige Lebensbedingungen, Identitätskrisen und das Gefühl, ungerecht behandelt zu werden, in Kombination mit vorhandenen *opportunities* (vor allem

Moscheen, Internet, Gefängnis) begünstigen eine Konversion zum Salafismus. Precht zufolge erfolgt in Phase 2 nach der Konversion die *Identifikation* und damit je nach sozialer Einbettung, z.B. charismatische Imame, die Akzeptanz extremistischer Ansichten wie etwa die Glorifizierung des Dschihad und die Perzeption einer antimuslimischen Aussenpolitik. In Phase 3 erfolgt die *Indoktrination*. Die KonvertitInnen isolieren sich endgültig von ihren ursprünglichen sozialen Kontakten, reisen in religiöse Training Camps und fühlen sich jetzt als Mitglied einer geschlossenen Gemeinschaft. In Phase 4 befinden sich die KonvertitInnen endgültig im Dschihad, wobei Kontakte zu religiösen Autoritäten keine Rolle mehr spielen.

Die empirische Radikalisierungsforschung belegt weitgehend (siehe z.B. Rushchenko 2017), dass viele dschihadistische KonvertitInnen im Unterschied zu konformen KonvertitInnen von materieller und emotionaler Benachteiligung, Gewalterfahrungen, Verlusterlebnissen, Lebenskrisen, sowie Kontakten zu Salafisten geprägt sind. Als potenzielle Radikalisierungsgelegenheiten werden vorab Moscheen gesehen. Im Unterschied zu Brüssel und Grossbritannien spielen salafistische Imame in der Schweiz, mit Ausnahme der inzwischen geschlossenen An’Nur Moschee in Winterthur sowie der beiden von Saudi-Arabien finanzierten Moscheen Petit-Saconnex in Genf und Faysal-Moschee in Basel, jedoch nur eine geringe Rolle (Eser Davolio et al. 2015). Genauso wichtig wie Moscheen – wenn nicht wichtiger – sind indes Freundschaften zu salafistisch orientierten Arbeitskollegen oder Gefängnisinsassen (Rushchenko 2017). Nicht zu vernachlässigen ist auch der Konsum einschlägiger Internetsites, der häufig in virtuelle Kontakte zu Extremisten mündet.

Phasen der Entscheidung für den Dschihad

Soziologische Konversionsmodelle, die primär auf die Motive und Gründe von religiösen Konversionen fokussieren, untermauern weitgehend Prechts Hinweis, dass die Wahl zwischen Konformität, Rückzug und Rebellion vor der Konversion (Phase 1) vorentschieden und im Anschluss an die Konversion (Phase 2) zementiert wird.

Ein frühes kultübergreifendes Präkonversion-Modell stammt von Lofland und Stark (1965). Beide Autoren gelangen zum Schluss, dass ein Mensch vor der Konversion folgende sieben Bedingungen erfüllt (Lofland/Stark 1965: 874):

1. *Experience enduring, acutely felt tensions;*
2. *Within a religious problem-solving perspective;*
3. *Which leads him to define himself as a religious seeker;*
4. *Encountering the D.P. [the cult] at a turning point in his life;*
5. *Wherein an affective bond is formed (or pre-exists) with one or more converts;*
6. *Where extra-cult attachments are absent or neutralized;*
7. *And, where, if he is to become a deployable agent, he is exposed to intensive interaction.*

Wichtig sind für beide Autoren neben Lebenserfahrungen, Spannungen und ungelösten religiösen Problemen vor allem positiv bewertete Face-to-face-Kontakte zu MuslimInnen und anderen KonvertitInnen.

Ähnliche Faktorenkataloge finden sich auch in jüngeren Konversionsmodellen. So meint Jindra (2014), dass die Gründe für Konversion in erster Linie in Kontextfaktoren, biografi-

schen Ereignissen und sozialen Netzwerken zu suchen sind. Ob jemand konvertiert, hat demnach vor allem mit Lebensbedingungen und -ereignissen, Sinnkrisen, offenen religiösen Fragen und Kontakten zu Andersgläubigen zu tun.

Hinsichtlich der Erklärung dschihadistischer Neigungen fruchtbar sind indes vor allem jüngere Modelle, die auch die Phase *nach* der Konversion thematisieren. Ähnlich wie Precht betonte Gooren (2007), dass das endgültige Bekenntnis zum neuen Glauben nicht *vor*, sondern nach der Konversion erfolgt. Entsprechend sei aber auch damit zu rechnen, dass sich jemand nicht radikalisiert, sondern nach der intensiven Lektüre religiöser Schriften von extremistischen Ansichten distanziert oder gar den neuen Glauben aufgibt (*disaffiliation*).

Roald (2012) begründet die Relevanz der Phase unmittelbar nach der Konversion damit, dass viele KonvertitInnen sich unmittelbar nach Trennung vom alten Glauben und erfolgter *Schahāda* mit grossem Eifer in der neuen Gegenkultur zu assimilieren versuchen. Dabei gebe es auch durchaus Phasen der Enttäuschung, in denen KonvertitInnen feststellen, dass die meisten MuslimInnen die islamischen Regeln nur halbherzig befolgen. Nach solchen Enttäuschungen folge indes erst recht der Rückzug in muslimische Netzwerke, die als strenggläubig wahrgenommen werden. Allerdings sei auch möglich, dass nach diesem Rückzug eine Phase der Säkularisierung folge, die von Entpolitisierung des Glaubens und Rückzug in die private Sphäre geprägt sei.

Im Hinblick auf die Wahl einer dschihadistischen Karriere scheint also die Phase unmittelbar *nach* der Konversion entscheidend. In dieser Lebensphase besteht die grösste Bereitschaft, eifrig und unkritisch radikale Ansichten zu übernehmen, und zwar umso intensiver, je grösser die Enttäuschung über MuslimInnen ist, die nicht korankompatibel leben.

Kurzum: Für eine salafistisch geprägte Radikalisierung sind neben biografischen Konstellationen vor allem die sozialen Kontakte vor und nach der Konversion ausschlaggebend. Bei KonvertitInnen, die in mental und materiell vorteilhaften, häufig religiös geprägten Milieus aufwachsen und primär eine spirituelle Erfüllung suchen, sind Face-to-face-Kontakte zu MuslimInnen sekundär. Bei KonvertitInnen, die hingegen materielle und familiäre Deprivation erlebt haben, soziale Anerkennung suchen und sich als Opfer einer islamfeindlichen Politik verstehen, sind dagegen vor der Konversion die Kontakte zu salafistischen Agitatoren, sei das face-to-face oder via soziale Medien, und nach der Konversion die Heimat vermittelnden sozialen Netzwerke entscheidend (vgl. Sageman 2004).

Soziale Netzwerke als Entscheidungshilfe und Kontrollorgan

Der Einfluss sozialer Netzwerke, sei das face-to-face oder virtuell, wird von neueren Dschihadistenstudien untermauert. In der Tat kontrollieren kohäsive Gruppen, sei das eine kriminelle Jugendgang (Cottee 2011) oder eine religiöse Sekte, vorab die Entscheidungen und das Verhalten ihrer Mitglieder. Hinzu kommt, dass die Anwendung politischer Gewalt in einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten leichter fällt als für den einsamen Wolf (lone wolf) im *leaderless Jihad* (Sageman 2011).

Reynolds und Hafez (2017) untersuchten den Einfluss sozioökonomischer Integration, online-Radikalisierung und sozialer Netzwerke auf DschihadistInnen. Datengrundlage sind Daten in Printmedien zu Merkmalen und Lebensläufen 99 deutscher *foreign fighters* – „nonciti-

zens of conflict states who join insurgencies during civil conflicts“ (Reynolds und Hafez (2017: 2) –, davon 23 KonvertitInnen.

In der Tat wurden 80% der DschihadistInnen innerhalb sozialer Netzwerke mobilisiert. Fast die Hälfte stammt aus Nordrhein-Westfalen, wobei 55% allein in den drei Städten Bonn, Solingen und Dinslaken lebten. Die starke Vernetzung wird auch daran erkennbar, dass alle *foreign fighters* zusammen mit Freunden und/oder Verwandten nach Syrien bzw. Irak reisten.

Schliesslich ist die soziale Einbettung in die salafistische Gegenkultur nicht zu übersehen. 82 *foreign fighters* hatten Face-to-face-Kontakte zu Salafisten, allen voran zu *Millatu Ibrahim* und zu *Lies!* IS-Dschihadisten sind also keine einsamen Wölfe, die sich mittels Internetinformationen und -kontakten auf terroristische Anschläge vorbereiten, sondern vor allem Jugendliche (durchschnittlich 26 Jahre alt), die sich nach Gemeinschaft und Anerkennung sehnen und folglich Face-to-face-Kontakte zu Gleichgesinnten suchen.

Autobiografische Narrative und Lebensläufe

Ergänzend zu quantitativen Studien macht es Sinn, Autobiografien und Lebensläufe radikalisierte KonvertitInnen zu analysieren. Da der Zugang zu *Verschollenen* (u.a. RückkehrerInnen aus dem IS-Territorium) extrem schwierig ist, sind auch autobiografische Narrative prominenter KonvertitInnen sowie Interviews mit konformen KonvertitInnen hilfreich, sollten ihre Lebensläufe doch keine radikalisierenden Kontexte und Ereignisse aufweisen.

Narrative und Lebensläufe von deutschen Dschihadisten

Die aufschlussreichste Autobiografie eines Konvertiten mit dschihadistischer Orientierung im deutschsprachigen Raum stammt von Eric Breining (2010) alias Abdul Gaffar el-Almani. Geboren 1987 im saarländischen Neunkirchen, schildert er in der sprachlich ab und zu fehlerhaften Autobiografie *Mein Weg nach Jannah (Paradies)* sein Leben mit Schwester und Mutter nach der Scheidung seiner Eltern. Eric befasste sich schon früh mit der Sinnfrage: „Jedoch konnte ich mir den Sinn des Seins nicht erklären. Immer wieder machte ich mir Gedanken warum ich überhaupt auf dieser Welt bin und was nach dem Tod sein wird“ (Breining 2010: 6).⁴

Nach dem Besuch einer Handelsschule wollte er Industriekaufmann werden, arbeitete dann auch anfangs 2007 als Paketfahrer und lernte dabei einen salafistischen Kollegen aus Pakistan kennen. Als er ihn einmal zuhause besuchte, fiel ihm auf: „Ich sah an der Eingangstür einen Mann mit einem kurzen Vollbart und einem saudiarabischen langem Hemd“ (Breining 2010: 8). Wie viele andere KonvertitInnen stellte er sich Fragen, die ihm Christen nicht zufriedenstellend beantworten konnten:

Auf dem Schulhof hatte ich eine andere Begebenheit mit einem Lehrer. Mit ihm habe ich über die Dreifaltigkeit geredet. Ich hatte ihn gefragt wie es sein kann, dass der Erhabene, der Schöpfer, der Allmächtige und Gewaltige nach ihrem Verständnis in

⁴ Sprachliche Fehler in den Zitaten wurden nicht korrigiert.

Form Geschöpfes auf die Erde niederkam um sich erniedrigen zu lassen, für Geschöpfe, die Er erschaffen hat (Breininger 2010: 32).

Sein muslimischer Freund bot dagegen überzeugende Antworten: „Ich besuchte wie sooft diesen frommen Muslim und schilderte ihm diese Problematik. Daraufhin erklärte er mir das die Bibel durch Hände der Menschen verfälscht wurde“ (Breininger 2010: 32). In der Folge besuchte er eine Moschee, informierte sich im Internet und lernte dabei deutsche Konvertiten kennen. Bereits nach wenigen Monaten konvertierte er zum Islam, zerstritt sich mit seiner Familie und bildete zusammen mit Daniel Schneider, einem Mitglied der sog. Sauerlandgruppe, eine Wohngemeinschaft. In der Folge konvertierte auch seine Freundin und Ehefrau. Nachdem sie jedoch in einer Disco gesehen wird, gestand sie, dass sie nur aus Liebe konvertiert und eigentlich Atheistin sei. Im Herbst 2007 reiste er nach Kairo, um Arabisch zu lernen, und dann via Dubai und Iran nach Afghanistan. Im Mai 2010 meldete schliesslich eine dschihadistische Gruppe, dass Breininger bei Kampfhandlungen der Taliban von US-Streitkräften getötet wurde.

Sein Narrativ dokumentiert, wie rasch sich jemand radikalieren kann. Ideologische Ziel-scheibe wurden in der Wohngemeinschaft vorab die Ungläubigen (*kuffār*):

Auch die Tatsache, dass diese Ungläubigen unschuldige Frauen in Gefängnisse stecken, sie Tag für Tag vergewaltigen und das manche von ihnen danach Kinder in ihren Bäuchen tragen müssen und das diese edlen Schwestern wie Dreck behandelt werden, schürten den Zorn auf die Kuffar in mir (Breininger 2010: 52).

Hass verdienten aber auch die abtrünnigen MuslimInnen (*murtadd*), die mit den *kuffār* kollaborierten:

Auch sollte jeder Muslim sich dafür einsetzen das nach Allahs Gesetzen gelebt wird und das wir wieder einen islamischen Staat aufbauen müssen. Doch sind anscheinend die meisten damit zufrieden das sie in einem Land des Kufrs (Unglaubens) leben (Breininger 2010: 53).

Angesichts der Massenberichterstattung über den Krieg in Afghanistan fiel es Breininger leicht, sich für den Dschihad zu entscheiden:

Der Entschluss war für mich nun klar, dass ich auf dem Wege Allahs ausziehen muss um denn Jihad gegen die Feinde Allahs zu unternehmen und um als Märtyrer für die Sache Allahs zu sterben, nämlich dafür, dass das Wort Allahs am höchsten steht (Breininger 2010: 54).

In drei Schriften fand er ausreichende Legitimationsgrundlagen, allen voran die bereits erwähnte *al-walā' wa-l-barā'*: „Der Hass gegenüber den Kuffar wuchs in mir. Ich lernte wie wichtig al-Walaa wa-l-Baraa im Islam ist“ (Breininger 2010: 56). Im Weiteren lobt er *Die Verteidigung der muslimischen Länder als höchste persönliche Pflicht* (1984) von Sheikh Abdullah Yusuf Azzam (1941-1989), einem Vordenker von Al Kaida und Mentor Osama bin Ladens sowie *Die zehn Negationen des Islams* von Imam Muhammad ibn Abdul Wahhab (1702-1792). Azzams Schriften sind insofern bedeutsam, als Azzam Panislamist war und den Dschihad nicht mehr primär als Verteidigung gegen einen illegitimen muslimischen Herrscher, sondern als globalen Kampf gegen eine nicht-muslimische Macht wie etwa die Sowjets

in Afghanistan propagierte. Der Verweis auf al-Wahhab belegt einmal mehr die Hochachtung, die der *erste* von al-Wahhab legitimierte Saudische Staat bei IS-Anhängern genießt. Von daher sind die religiösen und strafrechtlichen Ähnlichkeiten zwischen dem Islamischen Staat und Saudi-Arabien keine Überraschung (vgl. Bunzel 2016).

Bemerkenswert sind auch Biografien von KonvertitInnen in Lohberg (Dinslaken). Dort begann sich ab ca. 2010 eine gewaltbereite salafistische Szene zu formieren, die auch Kontakte zu belgischen und französischen Attentätern pflegte, und schliesslich zwei Wellen von insgesamt ca. 25 Personen hervorbrachte, die bis 2014 nach Syrien gereist waren, um den IS zu unterstützen (siehe Reynolds/Hafez 2017). Entscheidend waren dabei die Kontakte von Jugendlichen mit ökonomischen und familiären Problemen zu Mustafa T., einem Salafisten mit Kontakten zum IS, der religiöse Antworten, ein emotionales Heimatgefühl und eine Gegenkultur zum dekadenten Westen anbot und Solidarität mit den weltweit unterdrückten MuslimInnen forderte. Dieser Dialog wurde zunächst von Eltern und den Islamvertreter der Gemeinde durchaus begrüsst, meinten sie doch, dass Islamunterricht evtl. mit Konversion immer noch besser für die Jugendlichen sei als das Abdriften in die Kriminalität.

Eine zentrale Figur in der Lohberger Szene war Nils D. Er überlebte im Kampf für den IS, kehrte zurück und stand als 25-Jähriger 2016 vor Gericht. Auch seine Biografie vor der Konversion ist geprägt von zerrüttetem Familienleben, früher Vaterschaft, Mobbing in der Schule, Herumlungern, Klein- und Gewaltkriminalität, Drogenkonsum, Partyleben, einer abgebrochenen Berufslehre und einem Cousin, der ebenfalls bei seiner Mutter lebte, zum Islam konvertierte und sich 2014 im Irak mit einem Lastwagen in die Luft sprengte. Nach seiner Konversion 2011 habe er sofort mit Drogen und Alkohol aufgehört und sei dann in eine salafistische Szene reingerutscht, die sich im Institut für Bildung getroffen habe. Zudem habe er sich im Internet salafistische Vorträge angeschaut. Nach Verbüßung einer Haftstrafe im Juni 2013 habe er dann den Entschluss gefasst, sich der bereits in Syrien kämpfenden *Lohberger Brigade* anzuschliessen. Im Unterschied zu Nils D., der 2016 zu einer Haftstrafe von 4½ Jahren verurteilt wurde, ist der Agitator Mustafa T. immer noch auf freiem Fuss, da ihm die Ermittler bislang keine Organisation von Syrienreisen oder eine Finanzierung des IS nachweisen konnten. 2018 haben schliesslich syrische Zeugen den Vorwurf erhoben, Nils D. sei an der Folterung und Tötung von drei IS-Gefangenen beteiligt gewesen.

In der 2016 veröffentlichten Autobiografie schildert Dominic Musa Schmitz alias Musa al-Almani zunächst seine persönlichen Probleme, die ihn als 17-Jährigen depressiven Kiffer ohne väterliche Unterstützung 2006 zur Konversion und schliesslich zu salafistischer Missionsarbeit veranlasste. Auch er lernt einen sympathischen Muslim kennen, der ihn in den Islam und die von KonvertitInnen geprägte salafistische Szene von Mönchengladbach einführt. Auch er schildert die Phase nach der Konversion als Stadium der eifrigen Assimilation an die Gegenkultur:

Das neue Leben berauschte mich zusehends. Je tiefer ich mich in den Glauben stürzte, desto mehr ging es mir darum, alle Regeln zu beachten. Ich hatte nur ein Ziel vor Augen, dem Propheten Mohammed und seinen Geboten nachzueifern (Schmitz 2016: 36).

Allerdings beginnt Schmitz bereits bei der dritten Pilgerfahrt nach Mekka 2009 zu zweifeln. Über seinen dschihadistischen Begleiter Karl-Heinz Mustafa schreibt er:

Mustafa konnte gerade mal ein paar Suren rezitieren und las sich gerade in die Basis islamisch-salafistischer Lektüre ein. Er war gerade am Anfang, ein Novize, und leierte vor allem die auswendig gelernten Sprüche unserer Anführer herunter (Schmitz 2016: 151).

Nach seiner Rückkehr begann Musa al-Almani, wie er selbst schreibt, sich „wieder in Dominic Schmitz zurück zu verwandeln“ (Schmitz 2016: 215). Dabei begann der Muslim Schmitz nunmehr u.a. auch sufistische und schiitische Texte zu lesen und stellte fest:

Die tumbe salafistische Ideologie wächst nicht, sie verändert sich auch nicht. Seit Jahrhunderten bleibt sich diese Doktrin gleich: vorsintflutlich, eindimensional, unflexibel und unproduktiv (Schmitz 2016: 217).

Und ein paar Seiten später fügt er bei:

In meiner Jugend hatte ich jegliches faschistisches Gedankengut abgelehnt. Leider merkte ich nun, dass ich nach meiner Konversion in ähnliche Denkmuster verfallen war (Schmitz 2016: 228).

Schmitz' Weg in den Salafismus stimmt in vielen Aspekten mit typischen Lebensläufen dschihadistischer KonvertitInnen überein. Familiäre und materielle Probleme, Lebenskrise und Kontakte zu salafistischen MuslimInnen und KonvertitInnen veranlassen zur Konversion, eifriger Assimilation an die neue Religion und Suche nach emotionaler Geborgenheit in einer Gemeinschaft, die menschliche Anerkennung bietet.

Narrative prominenter KonvertitInnen

Ob und inwiefern ungünstige Lebenserfahrungen und -ereignisse dschihadistische Überzeugungen nähren, lässt sich auch anhand von Narrativen und Lebensläufen prominenter KonvertitInnen überprüfen. Aufgrund ihrer Lebensläufe und Publikationen gelten im deutschsprachigen Raum vor allem Scheich Ibrahim Johan Ludwig Burckhardt (1784-1817), Muhammad Asad (1900-1992) und Fatima Grimm (1934-2013) als prominente KonvertitInnen, deren Wege in die Konversion und das Leben danach dokumentiert sind. Während für Burckhardt und Asad wenig über die Gründe für die Konversion bekannt ist, liegt im Fall von Grimm eine Autobiografie in Interviewform vor.

Über Burckhardt ist immerhin bekannt, dass er aus der Basler Aristokratie stammt, vom Orient fasziniert war und möglicherweise aus rein opportunistischen Gründen (er wollte unbedingt nach Mekka) zum Islam konvertierte. Bemerkenswert sind vor allem seine *Notes on the Bedouins and Wahabys* (1831), die u.a. die religiös motivierte Gewalttätigkeit der Wahhabiten dokumentieren.

Asad (Leopold Weis) stammte aus gutbürgerlichen, jüdischen Verhältnissen in Lemberg und war primär von der Einfachheit, Spiritualität und Immaterialität des Islams fasziniert. In seinem autobiografischen, 1954 publizierten Buch *Auf dem Weg nach Mekka* (2015), betonte er noch mit Nachdruck und vorbehaltlos seine Freundschaft mit ibn Saud. Seine Karriere als Direktor der *Abteilung für islamischen Wiederaufbau* fand indes ein jähes Ende, als er sich von seiner saudi-arabischen Frau scheiden liess und eine Konvertitin heiratete. So wurde er aus dem Staatsdienst entlassen und Saudi-Arabien verhängte ein lebenslanges Einreiseverbot.

Die in Interviewform verfasste Autobiografie von Grimm (2014) ist vor allem deshalb interessant, weil es sich einerseits um eine Frau und andererseits um die Tochter eines SS-Generals (Karl Wolff) handelt, der wenige Wochen vor seinem Tod 1984 noch zum Islam konvertierte. Zu Beginn ist Grimm eine konforme Konvertitin. Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens entdeckt die getaufte Protestantin zunächst den Katholizismus. Dann trifft sie ihren ersten Mann, ein tschechischer Konvertit und Antikommunist, und konvertiert 1961. Ähnlich wie viele andere KonvertitInnen betont sie die Differenzierung zwischen MuslimInnen und Islam, und zwar als Folge eines dreijährigen Aufenthalts in Pakistan. So zitiert sie ihren Mann: „Das Schlimmste, was mir passieren kann, wäre, dass ich noch länger unter MuslimInnen leben müsste“ (Grimm 2014: 56). Und später schreibt sie selbst: „Ich habe den Islam geliebt, und je schlechter sich die MuslimInnen um uns herum benommen haben, desto mehr wuchs meine Liebe zu den islamischen Idealen“ (Grimm 2014: 57).

An sich spricht die Beschreibung Pakistans in den frühen 1960er Jahren gegen eine Affinität zum Salafismus. So lobt sie die Herzlichkeit und Toleranz der Pakistani und die religiöse Vielfalt, die auch Raum für Schiiten, mystische Orden, *Ahmadiyya*, Zoroastrier und Christen bot. Hinzu kommt die *Raga*-Musik und der Hinweis, dass die Pakistani auch Frauen erlaubten, den Koran vorzutragen und vorzusingen: „Ich finde überhaupt, dass der Islam in Pakistan eine Herzensangelegenheit ist, nicht so rational wie in der arabischen Welt, sondern sehr emotional, voller Mystik und liebevoller Hingabe“ (Grimm 2014: 60). Nach der Rückkehr nach München lernt sie jedoch Muslimbrüder kennen, die aus Syrien geflüchtet sind und beteiligt sich in deren Moscheebauverein. Vor dem Hintergrund der Unterdrückung von MuslimInnen im Nahen Osten preist Grimm anfangs der 70er Jahre den äusseren Dschihad. In einer euphorischen Rede an der Universität Braunschweig über die Erziehung muslimischer Kinder meinte sie vorab:

Wenn wir mit der Erziehung unserer Kinder so weitermachen wie bisher, werden sie im Laufe der Zeit usw. Masse von halbgebildeten Nationalisten, Kommunisten oder Humanisten und das Gebäude des Islam wird in den nächsten fünfzig Jahren bis zur Unkenntlichkeit auseinanderfallen und zerbröckeln (Grimm 1975: o.S.).

Und dann empfiehlt sie den muslimischen Müttern:

Im Dschihad, dem Kampf für die Sache des Islam, gibt uns unsere Religion ein höheres Lebensziel in die Hand, das in seiner Vielseitigkeit jedem Menschen, gleich welche Anlagen er von Natur aus mitbekommen hat, die besten - weil von Gott aufgezeigten - Betätigungsmöglichkeiten eröffnet. Denn kämpfen für Gottes Sache lässt sich zwar vor allem mit dem Schwert; wo dies jedoch nicht möglich oder notwendig ist, auch mit der Feder, dem Spaten, dem Skalpell oder meinetwegen sogar mit der Nähnadel oder dem Kochlöffel (Grimm 1975: o.S)

Und weiter:

Vielmehr sollten wir ihnen immer vor Augen führen, was für eine großartige Auszeichnung es für jeden Muslim ist, für die Sache des Islam mit der Waffe in der Hand kämpfen zu können. Einen größeren Verdienst kann er sich ja durch nichts auf Erden erwerben (Grimm 1975: o.S.)

Zwar distanziert sich Grimm im Interview mit den Worten: „Ich habe mich dann in aller Form von diesen Aussagen distanziert und gegenüber dem Zentralrat der MuslimInnen erklärt, dass ich den bewaffneten Kampf für einen Irrweg halte“ (Grimm 2014: 72). Gemäss Verfassungsschutzbericht soll sich Grimm jedoch noch 2010 in einer Publikation für die brutale Bestrafung bei *hadd*-Delikten (Unzucht, Drogenkonsum, Raub) ausgesprochen haben.

Kontrastierend dazu betont Grimm (2014) schliesslich, dass sie inzwischen Mitglied des Liberal-Islamischen Bunds der Religionspädagogin *Lamya Kaddor* sei und kommentiert überdies den Satz des ehemaligen Bundespräsidenten Christian Wulff „Der Islam gehört zu Deutschland“ mit den patriotischen Worten:

Trotzdem halte ich es wichtig, dass wir deutschen MuslimInnen unser Eigenständigkeit und unsere Selbständigkeit betonen und uns dagegen wehren, von irgendwelchen ausländischen Religionsbehörden in Istanbul, Kairo, Dschidda, Teheran oder Karatschi abhängig zu sein. Ich bin der Meinung, diese Unabhängigkeit müssen wir uns erst noch erkämpfen (Grimm 2014: 131).

Grimms Biografie wie jene von Schmitz untermauern Goorens (2007) Annahme, dass die Wahl der islamischen Orientierung vor und nach der Konversion nicht endgültig sein muss. Im Unterschied zu Schmitz, der sich vom Salafismus distanzierte, entwickelte sie sich nach ihrem Pakistan-Aufenthalt und ihren Kontakten zur Muslimbrüderschaft in München von einer toleranten, konformen Muslimin zu einer Verfechterin des offensiven Dschihad. Am Ende ihres Lebens versteht sich Grimm jedoch wieder als liberale Muslimin.

Dschihadistische KonvertitInnen in der Schweiz

Im Unterschied zu den IS-Dschihadisten im Allgemeinen (Eser Davolio et al. 2015) sind die dschihadistischen KonvertitInnen in der Schweiz noch weitgehend unerforscht. Informativ ist immerhin die qualitative Studie von Biemann (2017), handelt es sich doch bei sieben der zehn analysierten zurückgekehrten Dschihadisten um KonvertitInnen. Auch wenn also 30% keine KonvertitInnen sind, fällt auf, dass die Lebensläufe weitgehend mit jenen radikaler KonvertitInnen übereinstimmen.

Die zehn Biografien sind mehrheitlich von Gewalterlebnissen, Delinquenz, Misserfolgen, Moscheebesuchen, sozialen Kontakte und Gruppendynamiken geprägt. Bei den psychologischen Merkmalen sind vor allem Krankheiten, Sucht, Naivität, Misstrauen, aggressives Verhalten und mangelndes Verantwortungsbewusstsein dominant. Im Weiteren berichten alle zehn Dschihadisten von einem eingeschränkten sozialem Mobilitätspotential sowie einem politischen Engagement, das sich gegen Korruption, gegen den westlichen Staat und westliche Kultur und gegen die Unterdrückung von MuslimInnen richtet. Hinzu kommt, dass die grosse Mehrheit sowohl Bekehrungserlebnisse als auch Internetrecherchen rapportiert.

Für den Einfluss dieser Faktoren spricht auch die Lebensgeschichte des in Genf lebenden Kevin Z., der im Dezember 2018 die Mörder der beiden skandinavischen Touristinnen in Marokko unterstützte und im Juli 2019 zu 20 Jahren Gefängnis verurteilt wurde. So berichtete seine Mutter in Berichten Westschweizer Tageszeitungen, dass der 25-jährige Romand mit schweizerischem und spanischem Pass mit 15 seinen Vater verlor, Hasch geraucht, Autos angezündet, kleine Diebstähle verübt habe, Hooligan war, psychiatrisch behandelt wurde, Sozi-

alhilfe erhielt, dann aber dank der Lektüre des Korans seine *Dämonen im Kopf* kontrollieren konnte. Nach seiner Konversion 2011 verkehrte Kevin Z. vorzugsweise in der von Saudi-Arabien finanzierten Moschee Petit-Saconnex.

Im Unterschied zu Biemann dominieren in unserer Nationalfonds-Studie *Spirituelle Transformationen im Spiegel narrativer Identität: Religiöse Konversion und Rekonversion bei MuslimInnen in der Schweiz* (Nr. 10001A_169799) ähnlich wie bei Leuenberger (2013) die (konformen) KonvertitInnen ohne extremistische Ansichten, d.h. vor allem *Botschafter* und *Brücken*. Erwartungsgemäss fehlen in den Narrativen die von Precht (2007) erwähnten Faktoren, die eine salafistische Orientierung erwarten lassen würden. Im Gegenteil: Häufig wird eine glückliche, von Religion geprägte Kindheit und Jugend sowie Kontakte zu MuslimInnen, seien das FreundInnen oder KollegInnen, berichtet. Wichtig für die Entscheidung zugunsten des Islams scheinen für die interviewten KonvertitInnen vorab Identitätskrisen, ein Mangel an Spiritualität und unbefriedigende Antworten auf die Sinnfrage sowie positive Kontakte zu konformen MuslimInnen.

Soziale Kontakte zu MuslimInnen sind also auch bei konformen KonvertitInnen wichtig, vor allem wenn es sich um der/die EhepartnerIn handelt, aber nicht in erster Linie als salafistisches Mentoring und Informationsquelle für religiöse Gebote und Verbote, sondern als spirituelle Inspiration und soziale Bestätigung, die richtige Religion gewählt zu haben. Die meisten KonvertitInnen gestehen sich auch ein, dass sie vor der Konversion noch nicht über ausreichende Islamkenntnisse verfügt haben und folglich erst seit der Konversion mit den verschiedenen Positionen und Interpretationen auseinander setzen und sich eine eigene, nicht von einem Imam oder einer Fatwa diktierte Meinung bilden. Allerdings ist auch bei den konformen KonvertitInnen zu beobachten, dass sich ihre sozialen Netzwerke mehr oder weniger stark verändern.

Für die Relevanz der Radikalisierungsfaktoren (siehe oben, Kapitel 3) spricht auch die Lebensgeschichte eines der wenigen Konvertiten, die eine Affinität zu salafistischen Ansichten aufweisen (Sheikhzadegan forthcoming, auch Sheikhzadegan 2013). So berichtet auch er von zerrütteten Familienverhältnissen, einem wilden Partyleben, Sinnkrise, Affinität zu rechtsgerichteten Parteien, Empörung nach einem Aufenthalt in Palästina, Sympathien zur Hamas, der Sehnsucht nach einer Gemeinschaft, positiven Kontakten zu MuslimInnen sowie Diskriminierung von MuslimInnen in der Schweiz. Gegen ein Abdriften in den Dschihadismus sprechen hingegen das Fehlen von Haftaufenthalten und die tertiäre Ausbildung.

Mit anderen Worten: Die meisten unserer Interviews vermitteln den Eindruck, dass konforme KonvertitInnen nicht wie jugendliche Salafisten eine Sehnsucht nach einer neuen emotionalen Heimat und Gegenkultur verspürt haben. Im Gegenteil: Die meisten von uns interviewten KonvertitInnen verstehen sich als VermittlerInnen zwischen alter und neuer Kultur und bedauern es, dass sich einige alte Bekanntschaften und Verwandte sich nach der Konversion von ihnen distanzieren haben. Viele, wenn nicht die meisten in unserer Nationalfonds-Studie interviewten KonvertitInnen sind an einer Konservierung der alten Netzwerke interessiert. Damit unterscheiden sie sich grundlegend von Dschihadisten, die die Konversion als zweite Geburt in einer Gegenkultur verstehen, die im Sinne von *al-walā' wa-l-barā'* von ihnen verlangt, sich radikal von *Ungläubigen*, inklusive Vater, Mutter und Geschwister, zu distanzieren.

Schlussfolgerung

Konversion ist an sich ein Phänomen, das den gesellschaftlichen Zusammenhalt nicht gefährdet und in der Regel keine massenmediale Aufmerksamkeit erregt. Viele Menschen wechseln im Verlaufe ihres Lebens ihre religiösen Überzeugungen. Die meisten in unserer Nationalfonds-Studie interviewten muslimische KonvertitInnen erlebten eine glückliche Kindheit und Jugend, aber auch Sinnkrisen und stellten unbeantwortet gebliebenen Fragen, wie etwa zur Trinität von Gott, Jesus und heiligem Geist. Wichtig waren zudem positive Kontakte zu nativen, nicht salafistisch orientierten MuslimInnen und anderen KonvertitInnen.

Die vergleichende Forschung, aber auch unsere Interviews sprechen zudem dafür, dass sich die meisten KonvertitInnen vor allem *nach* der Konversion intensiv mit den islamischen Schriften auseinandersetzen. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass sich auch die sozialen Netzwerke der konformen KonvertitInnen grundlegend verändern.

Kontrastierend dazu suchen die dschihadistischen KonvertitInnen im Islam nicht vorab Spiritualität und Barmherzigkeit, sondern Regeln und eine Abkürzung ins Paradies. Im Unterschied zu den konformen KonvertitInnen, aber auch zu Al-Kaida-Terroristen (siehe Sage-man 2004, Felter/Fishman 2007, Cottee 2011, Bryson 2016, Frindte et al. 2016), sind sie meistens sehr jung. Ihre Lebensläufe und autobiografischen Narrative verweisen zudem häufig auf familiäre, schulische und berufliche Probleme, religiöse und bildungsferne Herkunftsmilieus, Drogenkonsum, Delinquenz, Haftstrafen, Sinnprobleme und die Sehnsucht nach einer von Freundschaft und gegenseitiger Anerkennung geprägten Heimat.

Dass solche Jugendliche nicht in andere religiöse Sekten oder den Leninismus, Maoismus, Neo-Nazismus abdriften, mag in erster Linie mit positiven Kontakten zu salafistischen MuslimInnen und KonvertitInnen zu tun haben. So wird in den erwähnten Narrativen (Breininger, Schmitz) und Lebensläufen (z.B. Nils D.) häufig berichtet, dass sie am Arbeitsplatz, im Gefängnis oder in sozialen Netzwerken einen sympathischen Muslim oder Konvertiten kennengelernt haben, der sie nicht nur von extremen religiösen Ansichten, sondern auch von der globalen Unterdrückung der MuslimInnen, insbesondere in Palästina, zu überzeugen vermochte und ihnen nach der Konversion eine neue emotionale Heimat anbot. Die Narrative dschihadistischer KonvertitInnen sprechen zudem für Roald (2012), wonach sich KonvertitInnen nach der Konversion in die neue Religion verlieben und folglich mit besonderem Eifer die Ratschläge und Lehrmeinungen ihrer Mentoren und neuen Glaubensbrüder beachten.

Aus soziologischer Sicht liegt es zudem auf der Hand, dass kleine soziale Netzwerke wie etwa Jugendgangs besser geeignet sind, um zu radikalisieren, da sie einen hohen sozialen Druck und damit auch rigide Erwartungen an die Mitglieder ausüben (z.B. Cottee 2011). Entsprechend überrascht es nicht, dass sich gewisse KonvertitInnen nach der Lektüre einschlägiger Texte (Comerford/Bryson 2017) und Predigten von Imamen für den gewaltsamen Dschihad begeistern, zumal ihnen noch versprochen wird, unmittelbar nach dem Märtyrertod ins Paradies zu gelangen.

Bei dschihadistischen KonvertitInnen ist also eine Vielzahl von Kontextfaktoren und Lebensereignissen zu beobachten, die bei konformen KonvertitInnen fehlen. Folglich scheint im Hinblick auf die Prävention dschihadistischer Orientierungsmuster unabdingbar, nicht nur muslimische, sondern auch nicht-muslimische Jugendliche zu unterstützen. So zeigt das

Beispiel Lohberg und der Aufstieg der Muslimbruderschaft in Ägypten, dass Extremisten vor allem von sozialpolitischen Defiziten profitieren. Wichtig scheint aber auch die kritische Auseinandersetzung mit Staaten, Organisationen und Agitatoren, seien das KonvertitInnen, MuslimInnen, Imame oder Seelsorger, die salafistisches Gedankengut face-to-face oder via soziale Medien diffundieren.

Primär scheint jedoch eine Eindämmung all jener Kräfte vonnöten, die eine Überlegenheit) der eigenen Kultur, Rasse oder politischen Ideologie propagieren und damit einen bewaffneten Kampf gegen Andersdenkende und -gläubige rechtfertigen. Das würde indes die Einsicht voraussetzen, dass - wie Ebners Studie (2017) untermauert - nicht nur Neonazis und weisse Suprematisten, sondern auch Salafisten „kulturelle Rassisten“ (Hall 1989) sind, die Hass gegen Andersdenkende, inklusive vermeintlich häretische MuslimInnen, sowie ein antidemokratisches, sexistisches, homophobes und antisemitisches Weltbild kultivieren.

Danksagung

Der Autor bedankt sich bei der Redaktion des Journals sozialpolitik.ch für die wertvollen Hinweise und Kommentare.

Deklaration von Interessenkonflikten

Der Autor deklariert keine Interessenkonflikte in Bezug auf Forschung, AutorInnenschaft und/oder Publikation des Artikels.

Finanzierung

Die erwähnte Studie Nr. 10001A_169799 wird unterstützt vom Schweizerischen Nationalfonds.

Literatur

Agnew, Robert (1992). Foundation for a general strain theory of crime and delinquency. *Criminology* 30(1), 47-87.

Al-Qahtani, Muhammad ibn Said (1413). *Al Wala wal Bara: Loyalität und Lossagung im Islam. Nach der Aqida der Salaf*. Zugriff am 1.4.2019 auf:

<https://dieerbenderpropheten.files.wordpress.com/2012/08/al-walaa-wal-baraa1.pdf>

Al-Maqdisi, Abu Muhammad (1993). *Ad-Dīmuqrāṭīya Dīn. Die Religion der Demokratie*. Zugriff am 1.4.2019 auf: <https://gimfmedya.files.wordpress.com/2013/06/ad-dimuqratiyya-din-al-maqdisi-die-religion-der-demokratie.pdf>

Anthony, Dick and Thomas Robbins (2004). Conversion and ›Brainwashing‹ in New Religious Movements. In: Lewis, James, R. (Ed.). *Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press, 243-297.

- Asad, Muhammad (2015). *Der Weg nach Mekka*. Ostfildern: Patmos.
- Bartoszewicz, Monika Gabriela (2013). *Controversies of Conversion: The Potential Terrorist Threat of European Converts*. PhD thesis at the University of St. Andrews, UK.
- Bielmann, Florent (2017). *Combattants terroristes étrangers : analyse des motivations individuelles des djihadistes de Suisse*. Mémoire de Master présenté à l'Université de Genève.
- Breining, Eric (2010). *Mein Weg nach Jannah*. Zugriff am 1.4.2019 auf: <https://de.scribd.com/doc/31071994/Schaheed-Abdul-Ghaffar-al-Almani-Mein-Weg-Nach-Jannah>
- Bryson, Rachel (2016). *For Caliph and Country. Exploring how British jihadis join in a global movement*. London: Tony Blair Institute for Global Change.
- Bunzel, Cole (2016). *The Kingdom and the Caliphate. Duel of the Islamic States*. Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Comerford, Milo and Rachel Bryson (2017). *Struggle Over Scripture. Charting the Rift Between Islamist Extremism and Mainstream Islam*. London: Tony Blair Institute for Global Change. Zugriff am 21.11.2019 auf: https://institute.global/sites/default/files/inline-files/TBI_Struggle-over-Scripture_0.pdf
- Cottee, Simon (2011). Jihadism as subcultural response to social strain: Extending Marc Sageman's "Bunch of Guys" thesis. *Terrorism and Political Violence*, 23, 730-751.
- Ebner, Julia (2018). *Wut. Was Islamisten und Rechtsextreme mit uns machen*. Stuttgart: Theiss.
- Eser Davolio, Miryam, Elisa Banfi, Milena Gehrig, Brigitta Gerber, Burim Luzha, Eva Mey, Ilona Möwe, Dominik Müller, Isabelle Steiner, Dilyara Suleymanova, Carole Villiger und Laurent Wicht (2015). *Hintergründe jihadistischer Radikalisierung in der Schweiz. Eine explorative Studie mit Empfehlungen für Prävention und Intervention*. Zürich: Zürcher Fachhochschule.
- Fawzaan Al-Fawzaan, Scheikh Saalih ibn (2008). *Loyalität und Lossagung im Islam*. Ryadh: Kooperatives Büro für das Da'wa-Arbeit unter Ausländern in Rabwah.
- Felter, Joseph and Brian Fishman (2007). *Al Qa'ida's Foreign Fighters in Iraq: A First Look at the Sinjar Records*. West Point: Combating Terrorism Center.
- Frindte, Wolfgang, Brahim Ben Slama, Nico Dietrich, Daniela PISOIU, Milena Uhlmann und Melanie Kausch (2016). Wege in die Gewalt: Motivationen und Karrieren salafistischer Jihadisten, *HSEK-Report 3/2016*, Frankfurt am Main: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. Zugriff am 21.11.2019 auf: https://www.hsfk.de/fileadmin/HSEK/hsfk_publicationen/report_032016.pdf
- Galonnier, Juliette (2018). *The Islam of Converts*. Zugriff am 29.1.2019 auf: <http://www.booksandideas.net/The-Islam-of-Converts.html>
- Gooren, Henri (2007). Reassessing conventional approaches to conversion: towards a new synthesis, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3) 337-353.
- Grimm, Fatima (1975). *Die Erziehung unserer Kinder*. München: Islamisches Zentrum. Zugriff am 20.11.2019 auf: <http://web.archive.org/web/20180817175342/http://www.enfal.de/news5.htm>
- Grimm, Fatima (2015). *Mein verschlungener Weg zum Islam, ein biografisches Interview*. Berlin: Narrabila.
- Hall, Stuart (1989). Rassismus als ideologischer Diskurs. *Das Argument*, 178, 913-921.

- Jindra, Ines W. (2014). *A New Model of Religious Conversion: Beyond Network Theory and Social Constructivism*. Leiden: BRILL.
- Kepel, Gilles (2016). *Terror in Frankreich. Der neue Dschihad in Europa*. München: Antje Kunstmann.
- Leuenberger, Susanne (2013). "I Have Become a Stranger in my Own Homeland": *The Symbolic Stakes of Swiss Converts to Islam in Public and Muslim Arenas. A Performative Reconstruction of the Swiss Muslim Debate and the Shaping of Muslim Selves between 2008 and 2011*. Dissertation at the University of Berne. Zugriff am 29.10.2019 auf: <https://boris.unibe.ch/101380/>.
- Merton, Robert (1938). Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*, 3(5), 672-682.
- Nollert, Michael and Amir Sheikhzadegan (2016). Participation and Sharing, or Peaceful Co-Existence? Visions of Integration among Muslims in Switzerland. *Social Inclusion*, 4(2), 95-106.
- Precht, Thomas (2007). *Home grown terrorism and Islamist radicalisation in Europe*. Copenhagen: Danish Ministry of Justice. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Rassoul, Muhammad Ahmad (1999). *Die fünf Säulen des Islam*. Köln: IB Verlag Islamische Bibliothek.
- Reynolds, Sean A. and Mohammed Hafez (2017). Social network analysis of German foreign fighters in Syria and Iraq. *Journal Terrorism and Political Violence*, Taylor and Francis Online, 1-26. Published online: 14. 2. 2017 <http://hdl.handle.net/10945/51939>.
- Roald, Anne Sofie (2012) The conversion process in stages: new Muslims in the twenty-first century, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23(3), 347-362.
- Robinson, Glenn E. (2017). The four waves of Global Jihad, 1979-2017, *Middle East Policy*, XXIV(3), 70-88.
- Roy, Olivier (2017). „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“. *Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors*. München: Siedler.
- Rushchenko, Julia (2017). *Converts to Islam and Home Grown Jihadism*. London: The Henry Jackson Society.
- Sageman, Marc (2004). *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sageman, Marc (2011). *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schuurman, Bert, Peter Grol, and Scott Flower (2016). *Converts and Islamist Terrorism. An Introduction*. The Hague: International Centre for Counter-Terrorism.
- Schmitz, Dominic Musa (2016). *Ich war ein Salafist. Meine Zeit in der islamistischen Parallelwelt*. Berlin: Econ.
- Schwartz, Stephen (2002). *The Two Faces of Islam. The House of Sa'ud from Tradition to Terror*. New York: Doubleday.
- Sheikhzadegan, Amir (2013). Konversion als Krisenbewältigung? Reflexionen aus empirischer Warte. *Newsletter Studienbereich Soziologie, Sozialpolitik und Sozialarbeit*, 12, 59-65.
- Sheikhzadegan, Amir (forthcoming). "Only fruitful trees get stoned": Salafi tendencies among civically engaged, Muslim (re-)converts in Switzerland. In: Damir-Geilsdorf, Sabine, Martijn de Koning,

Mira Menzfeld, and Melanie Reddig (eds.). *Empirical approaches to Salafism in Europe*. Special Issue of Journal of Muslims in Europe.

Sinai, Nicolai (2017). *Der Koran*. Eine Einführung. Stuttgart: Reclam.

Van Ginkel, Bibi and Eva Entenmann (eds.) (2016). *The Foreign Fighters Phenomenon in the European Union*. The Hague: International Centre for Counter-Terrorism.

Wagemakers, Joas (2014). Salafistische Strömungen und ihre Sich auf al-wala' wal bara' (Loyalität und Lossagung). In: Said, Behnham und Hazim Fouad (Hg.). *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 55-79.