

Asymmetrische Weltbilder und die Verheissungen des Dschihad¹

Dr. Michael Kreutz, Bochum

November 2025

*Zusammenfassung: Um Motive und Dynamik extremistischer Islam-
vorstellungen zu verstehen, gilt es, Schnittmengen mit der orthodoxen sun-
nitischen Theologie auszumachen und den Einfluss sozialer Faktoren zu be-
stimmen. Muslime, die im Westen sozialisiert sind und einen Migrations-
hintergrund haben, wachsen häufig mit einem asymmetrischen Weltbild
auf, in der die muslimisch geprägte Herkunftskultur der Eltern auf Kosten
der Kultur, in der sie aufgewachsen sind, idealisiert wird, sodass negative
Erfahrungen in letzterer zu einer extremen Hinwendung zu ersterer bis hin
zum Dschihadismus führen können, wobei sich an historische Vorbilder
anknüpfen lässt.*

I.

„Nur eine Minderheit der deutschen Muslime hat fundamentalistische Einstellungen, aber es ist eine grosse Minderheit.“ Mit diesem Satz

1 Beitrag für den nie erschienenen Sammelband zur Fachtagung „Islamisten und Rechtsextremisten: Wie mit den Feinden der freien Gesellschaft umgehen?“, die Mitte Mai 2018 in Mainz stattfand.

fasst der Sozialwissenschaftler Ruud Koopmans vom Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB) seine Forschung zum Thema Fundamentalismus zusammen (Reimann 2015). Augenscheinlich liegt darin eine gute und eine schlechte Nachricht zugleich und wer im politischen Spektrum links steht, wird eher die gute, wer rechts steht, vorzugsweise die schlechte Nachricht zu vernehmen geneigt sein.

Die WZB-Studie von Koopmans (2014) hatte erst spät die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit gefunden. Zwar blieb Kritik an ihr nicht aus und wurde zu recht moniert, dass die Datenbasis wenig repräsentativ sei (Ataman 2015), doch hatte das gängige Narrativ vom einen Prozent radikaler Muslime, dem 99 Prozent gemässigter Muslime gegenüberstehen, Risse bekommen. Anzunehmen ist vielmehr, dass es so etwas wie eine Grauzone an Werten und Überzeugungen gibt, die für sich genommen keinen Fundamentalismus darstellen, die aber eine Brücke zum radikalen Weltbild muslimischer Fundamentalisten bilden.

Ganz im Sinne von Isaiah Berlin (et al. 1994: 58), wonach, wer den Schaden, den Fanatiker anrichten können, vermeiden will, versuchen muss, die intellektuellen, und nicht bloß die psychologischen Wurzeln ihrer Anschauungen zu begreifen, gilt es, dieser Schnittmenge auf den Grund zu gehen. Ein solcher Ansatz, so naheliegend er sein mag, löst freilich bei vielen Terrorismus- und Extremismusforschern Unbehagen aus. „Natürlich gibt es innerhalb muslimischer Gemeinschaften Einstellungen, die zutiefst problematisch sind“, schreibt einer, will jedoch nicht näher darauf eingehen (Neumann 2015: 198). Das Religionsverständnis von Salafisten und Islamisten einfach für „verzerrt“ zu erklären oder die Weltanschauung letzterer ganz von der Religion trennen zu wollen, bedeutet aber, für einen „wahren Islam“ Partei zu ergreifen, den der Forscher freilich nicht ermitteln kann.

Vielmehr muss gefragt werden, welche Gemeinsamkeiten zwischen dem Islamverständnis der Salafisten/Islamisten einerseits und der sunni-

tischen Orthodoxie andererseits bestehen, ohne in die Falle des Essentialismus und damit einer populistischen Islamkritik zu tappen, die Islam mit Islamismus gleichsetzt. Schon vor zwanzig Jahren hat G. Seufert (1997: 81) darauf hingewiesen, dass in der Türkei viele der Kriterien, die
5 zur Beschreibung des islamischen Fundamentalismus (Islamismus, Salafismus) herangezogen werden, „bereits die grundlegenden Deutungsmuster der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Türkei“ bilden. Hier finden wir eine Parallele im Rechtsextremismus, der ebenfalls an populäre Denkweisen und Traditionen anzuknüpfen wie auch aktuelle Stimmungslagen aufzugreifen versteht, die für sich genommen nicht extremistisch sein müssen (Kreutz 2016: 145-53).

Für die arabisch-islamischen Gesellschaften kommt (Hamid 2014: 30) zu einem ähnlichen Urteil, dass nämlich die grosse Mehrheit der Menschen dort „keine *a priori*-ideologische Opposition zum Islamismus
15 als solchem“ aufweise. Damit soll nicht gesagt sein, dass eine Mehrheit der Muslime latente Islamisten seien, wohl aber, dass der Islamismus an die Frömmigkeit vieler Menschen anzuknüpfen versteht (vgl. Mansour 2016: 119; Neumann 2016: 201). Nach Y. Ziedan (2010: 213) verfügen die muslimischen Gesellschaften nur über unzureichende Korrektive zur
20 Eindämmung religiöser Leidenschaften und da es unüblich ist, seine Religion privat zu leben, liegt die Kontrolle über den Glauben somit ausserhalb des Individuums – mitunter mit weitreichenden Konsequenzen.

II.

25 Islamismus ist nicht gleichzusetzen mit religiös motivierter Gewalt, sondern meint zunächst nur die Idee, dass der Islam und das islamische Recht im politischen Leben des Landes eine zentrale Rolle spielen sollen (Hamid 2016: 79). Dabei ist die Grenze zwischen Islam und Islamismus eher unscharf, denn auch wenn der Koran kein Staatsmodell kennt, so

ist für die sunnitisch-islamische Kulturgeschichte doch die Auffassung prägend, dass die Gläubigen unter dem islamischen Gesetz leben sollen. Das Gesetz wiederum kann als einigendes Band nur dort wirken, wo es möglichst einheitlich ausgelegt wird. Dies ist einer der Leitgedanken der
5 sunnitischen Theologie (vgl. Nagel 1988: 226; Abū Zaid 1992; Oberauer 2004: 239).

Nur am Rande sei hier angemerkt, dass die im Westen häufig anzutreffende Meinung, wonach es „den“ Islam gar nicht gebe, in mehrheitlich muslimischen Ländern praktisch kein Echo findet. So stellte Aḥmad
10 aṭ-Ṭayyeb, Grossimam der Kairoer al-Azhar-Universität, als Gast des Bundestags 2016 klar, dass der Islam aus einfachen Prinzipien bestehe und überall auf der Welt derselbe sei (Bundestag 2016; Kreutz 2018). Aṭ-Ṭayyeb spricht nicht für alle, aber sicherlich für eine Mehrheit der sunnitischen Muslime. Auch Aiman Mazyek, Vorsitzender des Zentralrats
15 der Muslime in Deutschland, hat unlängst deutlich gemacht, dass es für ihn „nur einen“ Islam gebe (Mazyek 2018).

Die Frage, ob der Islam Staat und Religion zugleich sei, kann insofern verneint werden, als Muḥammad als charismatischer Anführer einer Glaubensgemeinschaft allenfalls proto-staatliche Strukturen geschaf-
20 fen hat, aber keinen Staat im eigentlichen Sinne. Dazu fehlte die institutionelle Differenzierung. Herrschaft und Religion waren aber auch in späteren Zeiten nicht getrennt; letztlich konnten sich muslimische Machthaber auf den Koran berufen, indem sie ihre Herrschaft mit den „Sachwaltern“ (*ūlū l-amr*) des göttlichen Gesetzes in Verbindung brach-
25 ten (Koran 4: 59; vgl. Hefny 2014: 104-5). Ansonsten blieb offen, ob die Institution des Kalifats ihre Stellvertreterschaft auf Gott oder die vorangegangenen Generationen bezieht (Bürgel 1991: 37, 70-1).

Zentral ist hierbei der Begriff der Gemeinde (*umma*), „der wichtigste institutionelle Ausdruck der Achsenzeit² in der arabischen Gesell-

2 Der Philosoph Karl Jaspers (1956: 14-5) definiert die A. als den Zeitraum von

schaft“ (Lapidus 1992: 166), deren Existenz Voraussetzung für den Gottesdienst (*‘ibāda*) bildet (Schimmel 1995: 255). Die einer kritischen Einstellung gegenüber dem Islam unverdächtige Annemarie Schimmel hat deutlich gemacht, dass „[d]as Gefühl, zur *umma al-marḥūma*“, d.h. zur
5 ausgezeichneten Umma, sprich: zum Islam, „zu gehören, [...] eigentlich jeden Muslim zum Missionar“ mache. Schimmel, die hier nach eigener Aussage eine gängige Überzeugung wiedergibt, fügt hinzu, dass auch der Dschihad i.S.v. Expansionsbestreben dem Missionsgedanken zugehört (ebd., 256).

10 Das äussere Wirken findet seine Entsprechung in der inneren Einstellung: Im 11. Jahrhundert hatte sich in der sunnitischen Orthodoxie die theologische Auffassung durchgesetzt, wonach die Mühen des Alltags in einen immerwährenden Gottesdienst zu verwandeln seien (Nagel 2014: 122). Dabei gilt traditionell die *nafs li-ammāra bi-s-sū’*, die „Seele,
15 die zum Bösen anstachelt“ (Koran 12: 53), als der schlimmste Feind des Gläubigen. Um zur *nafs lawwāma* zu werden, zur „selbsttadelnden Seele“ (Sure 75: 2), einem inneren Korrektiv, dessen Aufgabe es ist, die Seele vom Ich zu reinigen und sie so des Herzens würdig zu machen, bedarf es des wirklichen Dschihad (Schimmel 1995, 77, 231-2). Dieser Dschihad
20 muss nicht notwendigerweise als ein militanter verstanden werden, doch ist Militanz eine Facette des Dschihad-Begriffes: „Die Pforten des Paradieses liegen im Schatten der Schwerter“ (*abwāb al-ğanna taḥta zīlāl as-suyūf*) lautet ein Hadith (*Ṣaḥīḥ Muslim* Nr. 1902; *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* Nr. 2818; *Ğāmi‘ at-Tirmidī* Nr. 1659; vgl. Bin Baz o.J.).

25 Selbst manche Vertreter eines progressiven Islam haben die zugrundeliegende Weltsicht derart verinnerlicht, dass sie noch nicht einmal merken, wohin sie das letztendlich führt. Wenn z. B. eine Khola Maryam Hübsch (2014: 58) konstatiert: „Das Menschenbild des Islam geht

etwa 800 bis 200 v. Chr., als in verschiedenen Kulturen und Erdteilen parallele geistige Entwicklungen stattfanden.

davon aus, dass es das Ziel der menschlichen Existenz ist, frei davon zu werden, ein Spielball niederer Triebe zu sein, was nur durch wahre Gotteserkenntnis gelingt“, dann mündet dieser Gedanke bei ihr wie selbstverständlich in eine radikale Kritik an der modernen Konsumgesellschaft. Der Schleier ist für sie nicht etwa ein Ausdruck von Glauben, Demut oder Keuschheit, sondern wird bei ihr zum Gegensymbol für besagte Konsumgesellschaft, in der Liebe angeblich „so wenig frei wie noch nie“ sei und „immer mehr zur Ware“ verkomme (ebd., 10), wodurch der Mensch „zu einem unfreien Spielball auf der Suche nach der Befriedigung bestimmter Triebe“ werde (ebd., 14). Als Korrektiv für innerweltliches Handeln dient ihr dabei das in Aussicht gestellte Schicksal im Jenseits (ebd., 12-3).

Diese These vertritt sie auch in ihrem aktuellen Buch, das sie als einen „Angriff auf das Ich in mir, auf das Ego im Wir“ verstanden wissen will, als einem „Angriff auf alle, die vom säkularen Zeitgeist geprägt“ seien und sich so „auf die Seite des Herzens“ zu schlagen (Hübsch 2018: 7-8). Letztlich will Hübsch (die selbst keine Sunnitin ist) ganz im traditionellen Sinne eine Anleitung geben, die eigene Seele zur *nafs lawwāma* zu machen. Auch wenn sie keine Gewalt befürwortet (diese liegt ausserhalb der Schnittmenge), so ist es von ihrer Argumentation zum militanten Dschihad als einem probaten Mittel, sein Seelenheil zu bewirken, doch nur ein Schritt.

Das zeigt sich auch am Radikalisierungsprozess von Dominic Musa Schmitz. Schmitz, der eine zeitlang im salafistischen Milieu verwurzelt war, hatte zuvor eine Krise durchlebt, auf die der salafistische Islam die passenden Antworten zu geben schien: Als Scheidungskind und Schulschwänzer war seine Sinnsuche stark vom Leiden an der vermeintlichen Ungerechtigkeit der Welt geprägt. Die Reichen werden immer reicher, so glaubte er, die Armen immer ärmer. Der Ekel am vermeintlich zerrütteten Zustand der Welt und an den „Robotern da draussen“ mündete zu-

nächst in die Konversion, führte dann aber zu einer schleichenden Veränderung der eigenen Persönlichkeit (Schmitz 2017).

Wie Schmitz in der Rückschau festhält, will der salafistische Jugendliche hören, dass er unterdrückt wird, bis die Eigendynamik in der salafistischen Gruppe dann irgendwann die Gewaltfrage aufwirft. Wenngleich innerlich widerstrebend, so kann doch der einzelne der Gewalt keine klare Absage erteilen, verriete man damit doch Gott (und die Gruppe). Immer steht die Entfremdung von der Welt am Anfang und erscheint das Jenseits als Verheissung: Der amerikanische Konvertit Adam Gadahn fand über sog. *Death Metal*-Musik zur Auseinandersetzung mit Sterblichkeit, Folter und Gewalt und schliesslich zum radikalen Islam in Gestalt von al-Qaida (Jones 2012: 165, 217). Dieses Erlösungsstreben erklärt auch, warum sich so viele Kleinkriminelle in den Dschihadismus flüchten (Basra et al. 2016).

Dabei müssen Dschihadisten, also militante Sunniten, in ihrem Wahn nur wenig kulturelle Authentizität opfern. Fast alle ihrer Rituale entstammen der sunnitischen Orthodoxie oder dem Volksislam. Eine Ausnahme bildet lediglich die sog. „Märtyrerhochzeit“, die vor einem Anschlag den Attentäter auf die jenseitige Welt vorbereiten und eine Abkehr vom Vorhaben verhindern soll (Hegghammer 2017: 198-200). Völlig zu recht hebt A. Mansour (2016: 203) hervor, dass gemässigte muslimische Positionen „ihren Ursprung in derselben Vorstellungswelt“ haben wie extreme.

Schmitz selbst gibt an, dass es mehr oder weniger der Zufall war, seinen Durst nach Sinn im radikalen Islam gestillt zu haben. Ebensogut hätte er in den Fängen von Rechtsextremisten landen können. Anselm Neft, ein Aussteiger aus dem Rechtsextremismus, sieht wiederum Parallelen zwischen diesem und dem Islamismus/ Salafismus. Beide haben an der politischen Lösung konkreter Probleme kein Interesse, eine bessere Welt wollen sie nicht schaffen: „Sie wollen lebenslang von einer verlore-

nen goldenen Vergangenheit träumen oder noch einmal eine pompöse finale Schlacht kämpfen, um ruhmreich unterzugehen. Verlustgefühl und Weltuntergang sind ihr Geschäft“ (Neft 2017).

Hier kommt ein gnostisches Element zum Ausdruck, das eine Entfremdung von der Welt mit einer aristokratischen Verachtung für die Massen und dem Hoffen auf die erneuernde Katastrophe auf sich vereinigt (Eco 2011: 20). Damit kultivieren extreme Deutungen des Islam – hierin dem Rechtsextremismus ähnlich – ein Gefühl des kollektiven Opferseins, das in Verschwörungstheorien seine Selbstbestätigung findet. Dass das „Wir“ schneller in den Verteidigungsmodus schaltet als das „Ich“, weil nur das Individuum vernunftbegabt ist, die Gruppe hingegen nicht, ist zunächst eine anthropologische Konstante. Kulturell verschieden ist allein die Bedeutung, die die Gesellschaft dem Individuum beimisst. Muslimische Gesellschaften aber sind *grosso modo* nicht individualistisch veranlagt.

Nach H. Zein (2010: 283) werden in muslimischen Gesellschaften gesellschaftliche Widersprüche vielmehr hinter der „Maske einer affirmativen Versöhnung“ aus der Öffentlichkeit verbannt und dort, wo dies nicht gelingt, als Verrat an der Gruppenidentität gebrandmarkt (Zein 2010: 283, 286). Dies aber hat Konsequenzen: Je enger die „Synthese innerhalb des eigenen Stammes, desto strenger die Antithese gegenüber dem fremden“ (Simmel 1890, 48). Immer gilt es die Ehre der bedrohten Umma oder des bedrohten Vaterlandes vor fremden Mächten zu verteidigen (Kreutz 2013: 199, 280).

25

III.

Hier kommt etwas ins Spiel, was ich „asymmetrisches Weltbild“ nenne. Ein asymmetrisches Weltbild entsteht häufig dort, wo die eigene Biographie in zweierlei Kulturen verwurzelt ist. Es gibt nicht wenige

Menschen, deren Beziehung zur Herkunftskultur ihrer Eltern eine völlig unkritische ist, während sie am Land, in dem sie aufgewachsen sind, leben und arbeiten, vor allem seine Fehler wahrnehmen. Dies wird dadurch verstärkt, dass es hierzulande kein Skandal ist und sogar zum guten Ton gehört, die eigene Vergangenheit kritisch zu betrachten und vermeintliche Gewissheiten zu hinterfragen.

Bücher, die sich kritisch mit der deutschen Geschichte, ob es nun um den Kolonialismus oder das Dritte Reich geht, sind in jeder Buchhandlung zu haben. Auch polemische Schriften, die mit der deutschen Geschichte generell ins Gericht gehen, unterliegen keinerlei gesellschaftlichem Tabu. Vor allem nach der Wiedervereinigung waren Titel wie *Volk ohne Zeit* (Lothar Baier, 1990) oder *Kopf oder Adler: Ermittlungen gegen Deutschland* (Roger Willemsen, 1994) populär und noch immer werden hierzulande Bücher auf den Markt gebracht, die ausgesprochen kritisch über Deutschland sind. Selbst Kritik an der Kirche und sogar an der christlichen Religion fällt weder einer Zensur zum Opfer noch sorgt sie für kollektive Zornausbrüche im öffentlichen Raum. Friedrich Nietzsches Schrift *Der Antichrist: Fluch auf das Christentum* (1888) ist ein Klassiker und in unterschiedlichen Ausgaben im Buchhandel erhältlich. Auch im Fernsehen haben Sendungen Konjunktur, die sich kritisch mit dem institutionalisierten Christentum beschäftigen, man denke hier nur an „Der Papst und die Mafia“ (Arte, 2015), „Pfarrer für Hitler“ (ARD-alpha, 2017) oder „Katholische Kirche: Neuer Antisemitismus“ (SWR, 2018).

Hingegen ist ein Buch mit einem Titel wie *Kopf oder Halbmond: Ermittlungen gegen die Türkei* daselbst wohl nur schwer vorstellbar. Da in mehrheitlich muslimischen Ländern, eine Kritik an der Nation oder der Religion verpönt oder gar strafbewehrt ist und kritische Stimmen selbst dort, wo Kritik von staatlicher Seite möglich ist, um ihr Leben fürchten müssen, weisen die dortigen Märkte für Bücher zum Thema Geschichte

und Religion (von wenigen Ausnahmen abgesehen) praktisch keine Titel auf, die sich vergleichbar kritisch mit der eigenen Geschichte und Kultur auseinandersetzen. Im Gegenteil: Der Buchmarkt strotzt nur so von Büchern, die die eigene Geschichte glorifizieren und dunkle Flecken aussparen.
5

Solche Titel besorgt sich dann im Sommerurlaub, wer Verwandtschaft in einem anderen Land, z.B. der Türkei, hat. „Für die Menschen, die vor 200 Jahren auswanderten, war die Heimat anschließend weit weg. Es blieben die Geschichten aus Opas Erinnerungen. Heute fliegen
10 sie zweimal im Jahr für 39 Euro zurück und laden den Traditionsakku auf. Deshalb bleiben die Erziehungsbilder lebendig“, gibt der langjährige Berliner Bezirksbürgermeister Heinz Buschkowsky über seine Erfahrungen mit der multikulturellen Gesellschaft Neuköllns zu Protokoll (Buschkowsky 2010). Auch arabische, türkische oder andere Fernsehsender, die
15 hierzulande mühelos zu empfangen sind, festigen Wertvorstellungen und „ahistorische Auffassungen von der Nation“ (Zein 2010: 283; Kreutz 2023). So wird alles, was Nation oder Religion beflecken könnte, aus der Öffentlichkeit verbannt. Dazu zwei Beispiele:

1.) Nachdem im Dezember 1978 im türkischen Kahramanmaraş
20 Rechtsextremisten mindestens 111 Aleviten ermordet hatten, erlebte das kemalistische Narrativ, Opfer der dunklen Kräfte des *iritica* (Reaktion) zu sein, dadurch Auftrieb, dass den Aleviten nachgesagt wird, eine Neigung zum Säkularismus zu haben, weswegen ein Angriff auf die Aleviten sich letztlich gegen den Kemalismus richte (Azak 2010: 172-3). Zwar
25 wurden 804 Menschen angeklagt und sind davon 29 zum Tode verurteilt und 328 zu Haftstrafen verurteilt worden, doch ertönt bis heute von alevitischer Seite der Vorwurf, die Prozesse seien nicht mehr als eine „Farce“ gewesen. Eine Aufklärung der Hintergründe wird von staatlicher Seite jedenfalls unterdrückt und ist auch in der Gesellschaft äusserst un-
30 populär. Fragt man, wer den Pogrom angezettelt hat, bekommt man mit-

unter zu hören, es seien Ausländer gewesen, Juden oder Amerikaner. Die AKP-geführte Stadtverwaltung unter Fatih Mehmet Erkoç unterbindet jede Form öffentlichen Gedenkens an den Pogrom, während Rechtsextremisten die „türkische Rasse“ feiern und die Morde auf Handzetteln
5 preisen (Martens 2013; Hürriyet 2014; BIA 2017).

2.) Als der marokkanische Autor Rachid Aylal es wagte, in seinem Buch „*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī: Das Ende eines Mythos*“ (*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī: nihāyat uṣṭūra*, 2017) eine der bedeutendsten Hadithsammlungen des Islam für unzuverlässig in Bezug auf Inhalt und Herkunft zu erklären,
10 wurde es zum Jahresende kurzerhand verboten. Dabei argumentierte Aylal aus einer muslimischen Warte heraus, keineswegs als ein Abtrünniger: Käme der Hadithsammlung die Bedeutung zu, die ihnen die sunnitische Orthodoxie beimisst, wäre der vom Propheten übermittelte Islam zu Lebzeiten unvollständig und von seinen Zeitgenossen nicht korrekt
15 umzusetzen gewesen. Dennoch erhält er nach eigenen Angaben dutzende Morddrohungen am Tag und sieht sich der marokkanische Staat genötigt, die „spirituelle Sicherheit“ seiner Bürger per Publikationsverbot zu gewährleisten (Hkiri 2017; Shibli 2018).

Dieser Logik hat sich aktuell auch Grossbritannien unterworfen,
20 das der wegen mangelnder Beweise aus pakistanischer Haft entlassenen Christin Asia Bibi, der Islamisten vorwerfen, den Islam gelästert zu haben, deshalb kein Asyl gewähren will, weil es „Sicherheitsbedenken“ habe, also fürchtet, genau die Sorte von Menschen, deretwegen Asia Bibi in ihrem Land nicht mehr sicher ist, könnte auch dort für soziale Unru-
25 hen sorgen (Bassey 2018).

Gerade junge Menschen mit Migrationshintergrund, die doch eigentlich hierher gehören, wachsen häufig mit einer idealisierten Vorstellung ihres Herkunftslandes auf, während sie das für Land, in dem sie leben, Zwiespalt empfinden. Gerät nun das eigene Leben aus dem Gleichgewicht und stellt sich der Betreffende die Identitätsfrage, dann fällt es
30

leicht, die Antwort in der national-muslimischen Herkunftskultur der Eltern oder gleich in einem abstrahierten Islam zu finden: Deutschland und andere Länder des Westens haben doch nur Kriege und Verwüstung, Kolonialismus und den Holocaust hervorgebracht, seien spirituell
5 verbraucht und erloschen, dem Konsum und dem Materialismus verfallen, während der Islam spirituell lebendig ist und in seiner Geschichte anderen Völkern immer nur das Licht der Wahrheit gebracht hat, heisst es dann gerne.

Die eigene Misere wird so zur Misere der Umma, die unverschuldet
10 ihre einstige Grösse eingebüsst hat, weil die Mächte des Unglaubens sich gegen sie verschworen haben. Muss man sich da nicht verteidigen, das erlittene Unrecht sühnen? Gerechtigkeit steht in allen Kulturen und Religion hoch im Kurs, aber in der Scharia ist sie von so elementarer Bedeutung, dass sie alle Bereiche der Rechtsgewinnung durchdringt (Krawietz 2008: 49). In der Rede vom Jüngsten Gericht, das thematisch die gesamte koranische Rede überwölbt, wird Gott als der „gerechteste“ und „beste“ Richter (*aḥkam al-ḥākimīn/ ḥair al-ḥākimīn*, Koran 7:87, 10:109, 11:45, 12:80, 95:8) apostrophiert. Das Jüngste Gericht – eine Vorstellung,
15 die wir auch aus anderen Religionen kennen – gerät zu einer „Inszenierung von Gerechtigkeit“ (Neuwirth 2017: 113). Diese Überbetonung der Gerechtigkeit hat ihre Wurzeln im vorislamischen Substrat des Kaaba-Kultes, der mit der Vision einer idealen, von Gerechtigkeit geprägten Stadt einhergeht (ebd., 117).

Die sunnitische Theologie hat zudem Einflüsse der ašʿarischen
25 Denkschule aufgenommen (Nagel 1994: 187, 223-4), für die ein überhistorisches Verständnis vom Hadith wie auch von der Überlieferung zur islamischen Urgemeinde kennzeichnend sind (Nagel 1988: 238). In historischer Perspektive zeigt sich, dass die Religion sich seitdem nicht an den historischen Realitäten, sondern „an einem utopischen Modell orientiert und damit stets Gefangene der Vergangenheit geblieben ist“
30

(Heller et al. 1993: 93; vgl. Diner 2005: 229-34). Für die sunnitische Orthodoxie reicht „die prophetische Zeit immer in das Heute hin, mag sie sich nach Jahren gerechnet auch noch so weit von der Gegenwart entfernt haben“ (Nagel 1994: 84; ders. 2012: 15-6).

5 Dass dies unmittelbar anschlussfähig an den Salafismus ist, liegt auf der Hand, bezieht jener doch die Elemente seiner Weltanschauung aus dem Symbolvorrat der islamischen Urgemeinde. Der Salafismus verneint dabei ebenso die Möglichkeit unterschiedlicher Deutungen des Koran wie er sich einer historischen Lesart seiner Verse verweigert. Alles ist
10 unmittelbar zur Gegenwart.

Nicht erst seit dem 19. Jahrhundert, sondern zu allen Zeiten sind in der islamischen Geschichte radikale Bewegungen – zuweilen gewalttätig – aufgetreten, die eine Erneuerung der muslimischen Moral einforderten, wenn die Umma wieder einmal zu sehr dem Weltlichen verfallen
15 war (Lapidus 1992: 171-8; Lewis 2010: 63). Damit soll nicht gesagt sein, dass der Islam an sich radikal sei, sondern, dass das Auftreten radikaler Gruppen in der islamischen Geschichte einem Muster folgt. So nimmt es nicht wunder, dass Modernisierung meist von der Obrigkeit ausging, der religiöse Backlash aber von unten kam. In der Türkei z.B. wird der Ke-
20 malismus schon seit längerem als „Ideologie der Privilegierten“ wahrgenommen, während die Kultur von unten einem islamisch-türkischen Leitbild folgt (Seufert 1997: 77-8).

Aus solchem einem Weltbild heraus kann die Gesundung der Umma nicht durch Fortschritt, sondern nur durch Wiederherstellung er-
25 folgen. Auch dieser Gedanke kann in den Dschihad münden, durch den allein, wie Dschihadisten glauben, die muslimische Gemeinschaft ihre *‘izza* (Ehre) wiedererlangen könne (Cook 2014: 231). Wer die Misere zu verantworten hat, wissen Dschihadisten dabei ganz genau: So widmete die ISIS-Propagandazeitschrift *Dābiq* in ihrer Ausgabe Nr. 4 dem „ge-
30 scheiterten Kreuzzug“ (in Syrien) die Titelgeschichte, im Schnitt kommt

auf jeder dritten Seite ein- oder mehrmals das Wort „Kreuzzug/ Kreuzzüge“ vor; in der Ausgabe Nr. 7 erscheint die Bezeichnung „Kreuzfahrer“ (*crusader/-s*) etwa siebzig Mal, darunter in ahistorischen Kollokationen wie „Crusader pilot“ (für den jordanischen Piloten Mu‘ād al-Kasāsiba) oder als „Coptic Crusaders“.

Dass so etwas unter Jugendlichen eine Resonanz auslöst, wäre kaum möglich, wenn in den muslimischen Gesellschaften selbst nicht andauernd die Opferrolle mit Bezug zu den Kreuzzügen gepflegt würde. So hatte sich der Brite Omar Said Sheikh in Bosnien radikalisiert, nachdem er einen Dokumentarfilm über das Leiden der bosnischen Muslime sah und an einem Hilfskonvoi teilnahm. Nach einer Ausbildung in einem Trainingslager entführte er in Pakistan 2001 den amerikanischen Journalisten Daniel Pearl, den er eigenhändig enthauptete. Seine Brutalität versuchte er mit den Bildern aus Bosnien zu rechtfertigen (Neumann 2015: 64). Noch schlachtend sah er sich als Opfer.

Das freilich kennt man auch aus nicht-islamischen Kontexten. Als während der Französischen Revolution der Gouverneur der Bastille erst mit einem stumpfen Schwert, dann mit einem Küchenmesser enthauptet wurde, war der Ausführende, ein Koch, von keinerlei Skrupel geplagt und herrschte bei Enthauptungen dieser Art allgemein eine heitere Stimmung unter der Bevölkerung vor (Le Bon 1922: 116-8). Umgekehrt kann der Anblick von Opfern, die der eigenen Seite zugerechnet werden, zu einer extremen Empathie führen, die Menschen in einen Rauschzustand versetzt und sie Grenzen der Menschlichkeit überschreiten lässt (Breithaupt 2017.: 147-8).

IV.

Was kann man gegen die Ausbreitung des Salafismus/ Islamismus tun? Da Extremisten, welcher Couleur auch immer, die Welt durch die

Filterblase ihrer asymmetrischen Weltsicht wahrnehmen, sind sie rationalen Argumenten nicht zugänglich. Kurzfristig erfolgreicher könnte eine Strategie sein, die sich bereits im Umgang mit dem amerikanischen rechtsextremen Ku-Klux-Klan bewährt hat: Sie des Nimbus zu berauben
5 (Levitt et al. 2009: 60-1).

Wie Jones (2012: 442-3) vorschlägt, könnte man junge Menschen, die im Begriff sind, sich zu radikalisieren, dadurch zum Nachdenken bewegen, dass man ihnen die Doppelmoral gerade hochrangiger Funktionäre islamistischer Gruppierungen vor Augen führt. Soweit es Funktionäre von al-Qaida betrifft, ging ein Anwar al-ʿAwlaqī zu Prostituierten,
10 wurde ʿAdnān aš-Šukrī Ğumʿa wegen Kindesmissbrauchs und Körperverletzung und Adam Gadahn wegen Körperverletzung verurteilt; auch sind viele al-Qaida-Führer Pornokonsumenten und waren die Madrid-Bomber am Drogenschmuggel beteiligt (ebd.). Zur Entzauberung
15 beitragen könnte auch der Umstand, dass ISIS-Funktionär Denis Cuspert alias Abū Ṭalḥa al-Almānī seinen Radikalismus möglicherweise einer Gehirnverletzung infolge eines Autounfalls zu verdanken hat (Ata 2014). Ebenso sollte die Tatsache zu denken geben, dass Islamisten die Neigung haben, sich gegenseitig zu *kuffār* (Ungläubigen) und *murtaddīn* (Abtrünnigen)
20 nigen) zu erklären.

Die sozialen Medien wimmeln zudem von Satiren über den Islamismus und Dschihadismus wie auch namhafte Gelehrte des Islam sich vielfach gegen extremistische Deutungen der Religion gewandt haben. Das ist hoch zu würdigen. Langfristig aber müssen andere Konzepte her. So
25 bedarf es einer modernisierten muslimischen Kultur, die sich als Bollwerk gegen extremistische Deutungen des Islam vor allem sunnitischer Provenienz versteht, indem sie eine kritische Haltung zur eigenen Geschichte entwickelt, die asymmetrische Weltbilder gar nicht erst entstehen lässt. Eine solche Kultur müsste letztlich dem zugunsten der Umma
30 unterdrückten Individuum seine Freiheit zu denken und zu handeln zu-

Kreutz, Michael: Asymmetrische Weltbilder und die Verheissungen des Dschihad
rückgeben. Dies würde den Extremismus mehr als alles andere schwächen.

Quellen

- 5 Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid. 1992. [Arab.] al-Imām aš-Šāfi‘ī wa-ta’sīs al-
iḍiyulūġīya al-waṣāṭiyya. Kairo: Sīnā li-n-našr.
- Ata, Mehmet. 2014. „Der Teufel reitet uns, Bruder“, in: FAZ vom 02.
Dezember 2014, <https://is.gd/5EPzEg> [Abruf 10.10.2025].
- Ataman, Ferda. 2015. Umstrittene Studie: „Zwei Drittel der Musli-
10 me Fundamentalisten‘ – wirklich?“, in: Mediendienst Integration vom
30. Juni 2015, <https://is.gd/7SOCPa> [Abruf 10.10.2025].
- Azak, Umut. 2010. Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Reli-
gion and the Nation State. London: I.B. Tauris.
- Basra, Rajan und Peter R. Neumann, Claudia Brunner. 2016. „Crimi-
15 nal Past, Terrorist Futures: European Jihadists and the New Crime-Ter-
ror Nexus“ von, in: icsr.info vom Oktober, <https://is.gd/gEE9em> [Abruf
10.10.2025].
- Bassey, Amardeep. 2018. „UK 'Won't offer Asylum to Asia Bibi amid
security concerns““, in: HuffingtonPost UK vom 09. November 2018, <https://is.gd/GDG9er>
20 <https://is.gd/GDG9er> [Abruf 10.10.2025].
- Berlin, Isaiah, und Ramin Jahanbegloo. 1994. Den Ideen die Stimme
zurückgeben. Eine intellektuelle Biographie in Gesprächen, Frankfurt/
Main: S. Fischer.
- BIA 2017. „Commemoration Ban‘ on Events To Mark Anniversary
25 of Maraş Massacre“, in: bianet English vom 15. Dezember 2017,
<https://is.gd/CncseI> [Abruf 10.10.2025].
- Bin Baz. o.J.. [Arab.] „al-ḥukm ‘alā ḥadīṭ ,abwāb al-ġanna taḥta ḡilāl
as-suyūf“, <https://is.gd/PbOUS4> [Abruf 10.10.2025].
- Breithaupt, Fritz. 2017. Die dunklen Seiten der Empathie. 3. Auflage.

- Kreutz, Michael: Asymmetrische Weltbilder und die Verheissungen des Dschihad
Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Bundestag. 2016. „Großimam spricht über Islam-Friedenspotenzial“, YouTube vom 22. Juni 2016, <https://is.gd/pXy2Ty> – ab 1:29:25 [Abruf 10.10.2025].
- 5 Bürgel, Johann Christoph. 1991. Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam. München: C.H. Beck.
- Buschkowsky, Heinz. 2010. „Ich bin kein Enkel von Mutter Teresa“, Interview mit dem Kölner Stadt-Anzeiger vom 22. Juli 2010, <https://is.gd/QaGIFR> [Text unter diesem Link nicht mehr verfügbar].
- 10 Cook, Michael. 2014. Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective. Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Diner, Dan. 2005. Versiegelte Zeit: Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin: Propyläen.
- 15 Eco, Umberto. 2011. „Das Irrationale gestern und heute“, in: ders., Über Spiegel und andere Phänomene, München: Dtv, S. 9-24.
- Hamid, Shadi. 2014. Temptations of Power: Islamists and Illiberal Democracy in a New Middle East, Oxford und New York: Oxford University Press.
- 20 --- 2016. Islamic Exceptionalism: How the Struggle over Islam is Reshaping the World, New York: St. Martin's Press.
- Hefny, Assem. 2014. Herrschaft und Islam: Religiös-politische Termini im Verständnis ägyptischer Autoren, Frankfurt/Main: Peter Lang.
- Hegghammer, Thomas. 2017. „Non-military Practices in Jihadi Groups,“ in: ders. (Hg.): Jihadi Culture: The Art and Social Practices of Militant Islamists, Cambridge, S. 171-201.
- 25 Heller, Erdmute, und Hassouna Mosbahi. 1993. Hinter den Schleieren des Islam: Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur, München: C.H. Beck.
- 30 Hkiri, Wafa. 2017. [Arab.] „intiḡādāat lādi‘a wa-i‘tirādāt ‘alā Ṣaḡīḥ

- Kreutz, Michael: Asymmetrische Weltbilder und die Verheissungen des Dschihad
- al-Buḥārī: nihāyat uṣṭūra“, in: Meem Magazine, 11. November 2017, <https://is.gd/Zs8TrH> [Artikel unter diesem Link nicht mehr verfügbar].
- Hübsch, Khola. Maryam. 2014. Unter dem Schleier die Freiheit: Was der Islam zu einem wirklich emanzipierten Frauenbild beitragen kann.
- 5 Ostfildern: Patmos.
- 2018. Rebellion der Sehnsucht: Warum ich mir den Glauben nicht nehmen lasse, Freiburg: Herder.
- Hürriyet. 2014. „Commemoration of Maraş massacre prevented on 36th anniversary“, in: Hürriyet Daily News vom 21. Dezember 2014, <https://is.gd/BG5UIK> [Abruf 10.10.2025].
- 10 <https://is.gd/BG5UIK> [Abruf 10.10.2025].
- Jaspers, Karl. 1956. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt/ Main und Hamburg: Fischer.
- Jones, Seth G. 2012. Hunting in the Shadows: The Pursuit of Al Qa‘ida Since 9/11, New York und London: Norton.
- 15 Koopmans, Ruud. 2014. „Religious fundamentalism and out-group hostility among Muslims and Christians in Western Europe“, WZB Discussion Paper SP VI 2014–101 vom März, <https://is.gd/DVXH6G> [Abruf 10.10.2025].
- Krawietz, Birgit. 2008. „Gerechtigkeit als Leitidee islamischen
- 20 Rechts“, in: dies./Helmut Reifeld (Hrsg.): Islam und Rechtsstaat: Zwischen Scharia und Säkularisierung, in: Im Plenum Kompakt, 37-52, <https://is.gd/wCxfVT> [Abruf 10.10.2025].
- Rohe, Mathias. 2009. Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart, München: C.H. Beck.
- 25 Kreutz, Michael. 2013. Das Ende des levantinischen Zeitalters: Europa und die Östliche Mittelmeerwelt, 1821-1939, Hamburg: Kovac.
- 2016. Zwischen Religion und Politik: Die verschlungenen Pfade der Moderne, Bochum: Verlag Michael Kreutz.
- 2018. „Islamapologetik hier und dort“, michaelkreutz.net vom
- 30 19. Juli 2018, <http://www.michaelkreutz.net/2018/07/20/islamapologetik->

Kreutz, Michael: Asymmetrische Weltbilder und die Verheissungen des Dschihad

[hier-und-dort/](#) [Abruf 10.10.2025].

--- 2023. „Oben israelische Raketen, unten die Babys von Gaza: Der ganz normale Wahnsinn türkischer und arabischer Medien“, Transatlantic Annotations vom 11. November 2023, <https://www.transatlantic-forum.org/2023/oben-israelische-raketen-unten-die-babys-von-gaza>
5 [Abruf 10.10.2025].

Lapidus, Ira M. 1992. „Islamisches Sektierertum und das Rekonstruktions- und Umgestaltungspotential der islamischen Kultur“, in: Shmuel N. Eisenstadt (Hrsg.): Kulturen der Achsenzeit, Bd. II: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, Teil 3: Buddhismus, Islam, Ägypten, westliche Kultur, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S.161-88.
10

Le Bon, Gustave. 1922. Psychologie der Massen. Stuttgart: Kröner.

Levitt, Steven D. und Stephen J. Dubner. 2009. Freakonomics: A Rogue Economist Explores the Hidden Side of Everything, New York: Harper.
15

Lewis, Bernard. 2010. Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East, Oxford: Oxford University Press.

Mansour, Ahmad. 2016. Generation Allah: Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen, Bonn: BPB.

Martens, Michael. 2013. „Das schwere Los der Abtrünnigen“, in: fa-z.net vom 24. Februar, <https://is.gd/05iDW8> [Abruf 10.10.2025].
20

Mazyek, Aiman. 2018. Äusserung auf X vom 19. Juli, <https://is.gd/chCEA9> [Abruf 10.10.2025].

Nagel, Tilman. 1988. Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, München: C.H. Beck.
25

--- 1994. Geschichte der islamischen Theologie: Von Mohammed bis zur Gegenwart, München: C.H. Beck.

--- 2012. Zu den Grundlagen des islamischen Rechts, Baden-Baden: Nomos.
30

Kreutz, Michael: Asymmetrische Weltbilder und die Verheissungen des Dschihad

--- 2014. Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam, Berlin: Duncker & Humblot.

Neft, Anselm. 2017. „Eigentlich waren wir religiös“ [Artikel], in: Die Zeit vom 25. November, <https://is.gd/ZWIFjh> [Abruf 10.10.2025].

5 Neumann, Peter. 2015. Die neuen Dschihadisten: IS, Europa und die nächste Welle des Terrorismus, Bonn: BPB.

--- 2016. Der Terror ist unter uns: Dschihadismus und Radikalisierung in Europa, Berlin: Ullstein.

Neuwirth, Angelika. 2017. Die koranische Verzauberung der Welt
10 und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg et al.: Herder.

Oberauer, Norbert. 2004. Religiöse Verpflichtung im Islam: Ein ethischer Grundbegriff und seine theologische, rechtliche und sozialgeschichtliche Dimension, Würzburg: Ergon.

Reimann, Anna. 2015. „Vom Wilders verdreht“, in: Spiegel Online
15 vom 14. April, <https://is.gd/xYjh1R> [Abruf 10.10.2025].

Schimmel, Annemarie. 1995. Die Zeichen Gottes: Die religiöse Welt des Islams, München: C.H. Beck.

Schmitz, Dominic Musa. 2017. Vortrag im Rahmen des Symposiums „Islam und Zivilgesellschaft: Integration durch Reformation?“, veranstaltet vom MFD und der KAS, gehalten in der KAS Hamburg, 28.-29. April, Mitschrift des Autors.
20

Seufert, Günter. 1997. Cafe Istanbul: Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei, München C.H. Beck.

Shibli, Safaa.. 2018. „Morocco Bans a Book Critical of Al-Bukhari as it Threatens ‚Spiritual Security‘“, Rassef22 vom 24. März, <https://is.gd/HcOl08> [Abruf 10.10.2025].
25

Simmel, Georg. 1890. Über sociale Differenzierung: Sociologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig: s.n.

Zein, Huda. 2010. „Blockierte Individualität durch kollektive Identität. Am Beispiel der arabischen Gesellschaften“, in: Hartmut Krauss
30

Kreutz, Michael: Asymmetrische Weltbilder und die Verheissungen des Dschihad

(Hrsg.): Feindbild Islamkritik: Wenn die Grenzen zur Verzerrung und Diffamierung überschritten werden, Osnabrück: Hintergrund-Verlag, S. 277-91.

Ziedan, Youssef [Yūsif Zīdān]. 2010. [Arab.] al-lāhūt al-ʿarabī wa-
5 uṣūl al-ʿunf ad-dīnī, Kairo: Shorouk.

Online im November 2025 auf michaelkreutz.net veröffentlicht.