

Islamismus im Wandel

Dzihic, Vedran; Gharib, Shirin; Günay, Cengiz; PISOIU, Daniela

Veröffentlichungsversion / Published Version

Arbeitspapier / working paper

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dzihic, V., Gharib, S., Günay, C., & PISOIU, D. (2017). *Islamismus im Wandel*. (Working Paper / Österreichisches Institut für Internationale Politik, 94). Wien: Österreichisches Institut für Internationale Politik (oiip). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-58230-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Islamismus im Wandel

Vedran Dzihic

Sherin Gharib

Cengiz Günay

Daniela PISOIU

Arbeitspapier 94 / Juni 2017

Arbeitspapier verfasst im Rahmen der Kooperation mit dem
Bundesministerium für Landesverteidigung und Sport.

Keywords: Islamismus, soziale Bewegungen, Salafismus, Terrorismus, Dschihadismus, Türkei, Tunesien, Ägypten, Europa, Bosnien

Dr. Vedran Dzihic ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am oiip für die thematischen Schwerpunkte Westbalkan, EU-Erweiterung und Demokratisierung und Vortragender am Institut für Politikwissenschaften der Universität Wien.

MMag. Sherin Gharib ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Österreichischen Institut für Internationale Politik und Lektorin an der Wirtschaftsuniversität Wien. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören politische Transformationsprozesse, islamistische Bewegungen, staatliche und nicht-staatliche Akteure sowie die EU Außen- und Sicherheitspolitik im Nahen Osten.

Dr. Cengiz Günay forscht am Österreichischen Institut für Internationale Politik zu den Themen: Islamismus, Demokratisierungs- und Reformprozesse, Soziale Bewegungen und die Verschiebung von Macht. Er hat den regionalspezifischen Fokus: Türkei / Naher Osten.

Dr. Daniela Pisoiu ist Senior Researcher am Österreichischen Institut für Internationale Politik. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören: Terrorismus, Radikalisierung, Extremismus, Vergleichende Regionale Sicherheit, Amerikanische und Europäische Außen- und Sicherheitspolitik.

Impressum:

Österreichisches Institut für Internationale Politik – oiip,
1090 Wien, Berggasse 7, www.oiip.ac.at, info@oiip.ac.at

Copyright © 2017

Zusammenfassung

Islamismus wird meist im Kontext terroristischer Organisationen und Aktivitäten diskutiert. Islamismus ist aber ein viel komplexeres Phänomen das ein breites Spektrum an Akteuren, Methoden und politischen Zugängen umfasst. Die Bandbreite reicht von Moderaten, die sich in das System integrieren wollen bis zu Extremisten, die das System gewaltsam umkehren wollen. Kleinster gemeinsamer Nenner dieser unterschiedlichen Gruppen, Organisationen, Bewegungen und Parteien ist, dass sie sich in ihrer Weltsicht und ihren politischen Programmen am Islam orientieren, bzw. diesen als einen Leitfadens für politisches Handeln betrachten. Das vorliegende Arbeitspapier untersucht aus unterschiedlichen Perspektiven und regionalen Zugängen die Dynamiken und Veränderungen, denen islamistische Bewegungen in den verschiedenen Kontexten ausgesetzt sind. Damit soll aufgezeigt werden, dass Islamismus kein statisches Feld ist, sondern sich in Bewegung befindet. Dies gilt für die sogenannten Mainstream Islamisten wie die Muslimbruderschaft oder Ennahda ebenso wie für salafistische Bewegungen bzw. deren dschihadistische Ausprägungen. In all diesen Fällen sind die Akteure in ihrem Handeln nicht von irrationalen oder theologischen Überlegungen, sondern vielmehr von rationalen politischen Entscheidungen geleitet. Das Arbeitspapier geht im Detail auf die Muslimbruderschaft in Ägypten, die Ennahda Partei in Tunesien, den Wandel der AKP in der Türkei, den Aufstieg salafistischer Gruppen in Bosnien sowie die Dynamiken hinter dem IS ein.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	5
Die Muslimbruderschaft in Ägypten	10
Das Ende eines „Mainstream“ Islamismus? – Der Fall Tunesiens.....	12
Der Islamismus in der Türkei.....	18
Islamismus und Terrorismus, Daesh, Europa	20
Der Wandel des Islam und islamistische Radikalisierung in Bosnien-Herzegowina	24
Schlussbetrachtungen	32
Literatur.....	34

Einleitung

Cengiz Günay

Was ist Islamismus bzw. politischer Islam und inwieweit hat sich diese Bewegung verändert? Spätestens seit 9/11 und dem darauffolgenden Krieg gegen den Terrorismus wird das Phänomen vor allem mit transnationaler politischer Gewalt assoziiert (Volpi 2011, p.1). Vor diesem Hintergrund wird das Phänomen des Islamismus oft aus einer sicherheitspolitischen Perspektive als Bedrohung für Sicherheit und Stabilität behandelt. Ein Sicherheits-geleiteter Zugang nimmt Islamismus meist als eine einheitliche, rückwärts- gegen die westliche Moderne und die damit assoziierten Werte und Errungenschaften gerichtete Bewegung, wahr.

Elisabeth Shakman-Hurd (2007) hält in diesem Zusammenhang fest, wie sehr die US-amerikanische und europäische Wahrnehmung des politischen Islam, aber auch der islamischen Welt an sich, durch eine säkulare Epistemologie geprägt ist und damit von normativen westlichen Konzeptionen von Religion und Politik und deren Verhältnis zueinander ausgeht. Aus einer normativ säkularen Perspektive stellt die Politisierung des Islam eine Abweichung von der westlichen „Norm“ oder dem was daraus abgeleitet als „normale Politik“ begriffen wird, dar. Während die bloße Präsenz von anderen (nicht-muslimischen) religiösen Symboliken und Referenzen (Kreuz, Davidstern, Kippa, etc.) nur selten als Ausdruck einer religiösen Ideologie wahrgenommen werden, werden islamisch-religiöse Symbole wie z.B. das Kopftuch oft automatisch als politische wahrgenommen. Weiter noch, es kommt dabei oft zu einer undifferenzierten Gleichsetzung von Religiosität oder islamischer Tradition mit Intoleranz, Ablehnung der Moderne, Fundamentalismus und manchmal gar Terrorismus.

„Political Islam is often interpreted monolithically by secular analysts as epiphenomenal, as a divergence and / or infringement upon neutral secular public space, as a throwback to premodern forms of Muslim political order, or as a combination of all of these features. Widely held interpretive and evaluative frameworks about Islam and politics form the cultural and religious backdrop out of which Europeans and Americans understand and engage with political Islam“ (Shakman-Hurd 2007, p. 348).

Anders als in den meisten westlichen Diskursen rezipiert, bezeichnet politischer Islam oder Islamismus eine Vielfalt an Weltsichten und Praktiken, die die islamische Doktrin ins Zentrum jeglicher Organisation und sozialen Ordnung stellen (Volpi 2011, p.9). Islamisten sehen in der Religion, ihren Schriften und ihrer Praxis die primäre Quelle für ihre politischen Programme und Zielsetzungen. Damit stellt die Religion den Referenzrahmen jeglichen politischen Handelns dar. Der Islam wird nicht als die Privatangelegenheit des Individuums, sondern als ein göttlich geleitetes, politisches, soziales und kulturelles System begriffen (Günay 2006, p. 6). Allerdings gibt es weder Einigkeit über die Fra-

ge, was die richtige Interpretation des Islam ist und was eine islamische, soziale und politische Ordnung tatsächlich ausmacht, noch darüber, wie diese zu erreichen ist (siehe Volpi 2011, p.9).

Die einzelnen islamistischen Bewegungen unterscheiden sich wesentlich in ihren konkreten politischen Programmen und noch vielmehr in ihren Methoden. Das Spektrum reicht hierbei von moderaten Bewegungen und politischen Parteien, die sich in das bestehende politische und rechtliche System einfügen möchten und jenen, extremistischen Gruppen, die es ablehnen und zum Teil mit Gewalt bekämpfen möchten. Das was all die, in ihren konkreten politischen Ausrichtungen (Wirtschaftspolitik), Methoden (Partizipation versus Exklusion), Organisationsformen (politische Parteien versus terroristische Gruppen), sowie auch regional und länderspezifischen Ausprägungen unterschiedlichen Bewegungen dennoch eint, ist die Referenz an eine islamische Ordnung.

Auch wenn nicht klar ist was genau mit einer islamischen Ordnung gemeint ist, so beinhaltet dies meist neben einer gläubigen islamischen Gesellschaft auch die Implementierung der Scharia. Das Utopia der islamischen Ordnung ist am ehesten mit dem sozialistischen Ziel einer klassenlosen Gesellschaft zu vergleichen. Bei der Frage, wann dieses Utopia erreicht ist und wie es genau aussieht, scheiden sich weitgehend die Geister.

Die Ideologie des Islamismus entstand im Kontext des Aufeinandertreffens muslimischer Gesellschaften mit der Moderne. Dieses Aufeinandertreffen erfolgte in den wenigsten Fällen friedlich. Modernisierung ging entweder mit einer wachsenden wirtschaftlichen Abhängigkeit, Kolonialisierung oder /und autoritärer Säkularisierung einher.

Angesichts der Durchdringung muslimischer Gesellschaften mit westlichen Gütern, der Verbreitung westlicher Kleidung, Lebensweisen und Vergnügungsarten, waren die Islamisten der ersten Stunde besorgt um den Verlust der eigenen Identität. Im Gegensatz zu den Nationalisten sahen sie den Kern der eigenen Identität in der islamischen Religion. Auf der Suche nach Authentizität predigten sie die Rückbesinnung auf die Grundwerte des Islam. Die Rückkehr zum puren Islam, so wie er zurzeit des Propheten und seiner vier Nachfolger gelebt wurde, würde - so die Hoffnung - zu innerer Stärke und zum Wiederaufstieg muslimischer Gesellschaften führen. Die Rückbesinnung auf den Ur-Islam würde auch die Überwindung der Spaltungen innerhalb der *Umma* (der Gemeinschaft der Gläubigen) bedingen.

Islamistische Bewegungen erhielten vor allem mit dem Scheitern von, durch die Modernisierungstheorie geleiteten, staatlich gelenkten und durch post-kolonialen Nationalismus geprägten Entwick-

lungsprogrammen, oder in einem europäischen Kontext, dem Scheitern eines offenen Multikulturalismus und der vollen Integration von muslimischen EinwanderInnen, einen Aufwind.

Im Kontext der arabischen Welt wurde das Scheitern der ambitionierten Modernisierung durch den Staat und durch die Niederlage der arabischen Armeen im Sechstage Krieg 1967 dramatisch vor Augen gelegt. In Folge kann flächendeckend in der gesamten Region ein wirtschaftlicher Wandel, gemeinhin als *infitah* (Öffnung) bezeichnet, beobachtet werden. Die, wenn auch vorsichtige Liberalisierung der einzelnen Volksökonomien, ging in den meisten Fällen mit einer verstärkten Hinwendung zum Islam einher.

„Konservative Wertvorstellungen wurden von den Herrschenden angesichts der wirtschaftlichen Umwälzungen, bei denen langfristig vor allem die Mittelklasse unter die Räder kommen sollte, als ein wichtiger gesellschaftlicher und sozialer Kitt betrachtet. Dies bedeutete, dass religiöse Symbolik und Referenzen in der Legitimierung der herrschenden Ordnung eine wachsende Rolle zu spielen begannen. Die Propagierung religiöser Sendungen in den staatlichen Medien, eine verstärkte Vermittlung religiöser Inhalte im Unterricht, der bewusste Einsatz von islamischen Referenzen und das Spiel mit traditionellen Symbolen sollten Teil der staatlichen Politiken werden“ (Günay 2015).

Religion wurde durch den Staat oft nicht nur als ein Legitimierungsinstrument, ein Mittel zur Dämpfung gesellschaftlicher Ungerechtigkeit betrachtet und gefördert, sondern auch als ein Gegenmittel für linke und insbesondere kommunistische Ideologien eingesetzt. In Ägypten und der Türkei förderten und stützten die Machthaber islamistische Studentenvereinigungen als ein wichtiges Gegengewicht zu den bis dahin dominanten, linken Verbänden.

Die Politik der „Re-Islamisierung“ oder „Re-Traditionalisierung“ bot eine Antwort auf eine gesellschaftliche Identitätskrise. Die Liberalisierung des religiösen Feldes bzw. die Propagierung eines Wertekonservatismus öffnete gleichzeitig aber auch islamistischen Kräften neue Räume und Möglichkeiten der Vernetzung und Rekrutierung. In den meisten Fällen konnte der Ruf nach einer gerechteren Ordnung die vernachlässigte, städtische Mittelklasse und Teile der Armen ansprechen. Entgegen einer säkularistischen normativen Annahme stellt Islamismus keinen Rückschlag gegen die Moderne oder gar eine Rückkehr zur Tradition dar, sondern es ist vielmehr eine fundamentale, aber gleichzeitig moderne Kritik an den Auswirkungen einer durch westliche Normativität, wirtschaftliche und kulturelle Dominanz geprägten Moderne.

Seit den 1970er Jahren, in Folge der wirtschaftlichen Liberalisierung und der Öffnung von neuen Freiräumen für religiösen Aktivismus, kann eine wachsende Anpassung des Mainstream Islamismus an

das System beobachtet werden. Nathan Brown und Amr Hamzawy (2010) beschreiben einen fundamentalen Strategiewechsel, den die meisten arabischen islamistischen politischen Bewegungen zwischen den 1980ern und dem Ausbruch des Arabischen Frühlings vollzogen. Sie begannen sich in das politische System, das gegen sie gerichtet war und ausschloss einzubringen. In den meisten Ländern der Region profitierten sie von den, wenn auch eingeschränkten politischen Liberalisierungen und nahmen an Parlamentswahlen teil. Von Palästina und Jordanien über Ägypten und Tunesien bis Marokko gewannen die Islamisten trotz manipulierter Wahlen Mehrheiten. Während sie in Monarchien wie Jordanien und Marokko vorsichtig als Akteure in einer kontrollierten politischen Arena betrachtet wurden, wurden sie in Ländern wie Ägypten und Tunesien als eine fundamentale Sicherheitsgefahr für die republikanischen und sozial schwach legitimierten Regime eingestuft (*ibid.*). Die Hoffnungen auf einen „demokratischen Islamismus“ bzw. einer „islamischen Demokratie“ wurden in Folge des Arabischen Frühlings allerdings enttäuscht. Cihan Tugal (2017) beschreibt am Beispiel der Türkei und Ägyptens das Scheitern des liberalen, demokratischen Islamismus. Aus unterschiedlichen Gründen entfernten sich die islamistischen Bewegungen (AKP und Muslimbruderschaft) immer mehr vom Modell einer „islamisch demokratischen“ Bewegung, nach dem Vorbild der christdemokratischen Parteien. Während die Adaptierung marktwirtschaftlicher Programme und liberaler Diskurse auf längere Zeit zwar eine Anpassung an eine neoliberale globale Ordnung mit sich brachte, führte es nicht, entgegen der Annahme vieler Beobachter, auch automatisch zu einer Demokratisierung dieser Bewegungen. Die AKP in der Türkei ist ein Beispiel für die weitgehende Entideologisierung (das Abrücken von ideologischer Programmatik) und ein durch Pragmatismus geleitetes Politikverständnis, das aber nicht zu mehr Demokratie, sondern im Gegenteil zu mehr Autoritarismus führte.

Eine Ausnahme stellt in diesem Zusammenhang die Ennahda Partei in Tunesien dar. Die Ennahda Partei gilt als einzig verbliebene Vertreterin eines liberalen politischen Islam. Das Scheitern der liberalen islamistischen Bewegungen, bzw. deren darauffolgende Kriminalisierung wie im Falle Ägyptens, überlässt extremistischen und ultra-konservativen Kräften weitgehend die Bühne.

In den letzten Jahren traten vor allem Salafisten und dschihadistische Salafisten vermehrt in Erscheinung. Der Salafismus ist eine ultra-konservative Bewegung, die in der Zeit des Propheten nicht nur eine theologische Inspiration findet, sondern auch in Kleidung und Lebensweise darin Anlehnungen sucht. Nicht alle Salafisten sind politisiert, wie auch Daniela Pisoiu in ihrem Beitrag erläutert. Die Bewegung unterscheidet sich wesentlich nach den politischen, sozialen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des jeweiligen Landes. Während die jordanischen Salafisten mehrheitlich dem quietistischen Arm zuzuordnen und im Großen und Ganzen unpolitisch sind, ist Salafismus z.B. im Kontext

Tunesiens vornehmlich eine identitäre Jugendbewegung. Ähnlich verhält es sich mit Salafisten in Europa.

In Ägypten profitierte die salafistische Bewegung von der Feindschaft zwischen dem Mubarak Regime und der Muslimbruderschaft. Um die Bruderschaft politisch und gesellschaftlich auszubremsen förderte das Mubarak Regime unter anderem auch salafistische Gruppen. Aufgrund des Umstandes, dass die meisten ägyptischen Salafisten unpolitisch waren (zumindest bis zum Ausbruch des Arabischen Frühlings) und sie eine wichtige Rolle für die soziale Kohäsion (aufgrund ihrer Wohlfahrtstätigkeiten und der konservativen gesellschaftlichen Ordnung) spielen, galten sie lange als informelle Partner des Regimes.

Bei den meisten dschihadistischen Gruppen verwischen sich die Linien zwischen illegalen, kriminellen Netzwerken und den Organisationen. Dies trifft nicht nur auf Rekruten des sogenannten islamischen Staates (IS) in Europa, sondern auch auf dessen Ableger in Tunesien, Ägypten und den meisten anderen Ländern des Nahen Ostens zu.

Das vorliegende Arbeitspapier reflektiert die unterschiedlichen Zugänge und Schwerpunktsetzungen (auch regional) der beteiligten MitarbeiterInnen des oiip; Vedran Dzihic, Sherin Gharib, Cengiz Günay und Daniela PISOIU. Während die Beiträge zu Ägypten, Tunesien und der Türkei sich vornehmlich mit dem Wandel, dem die Vertreter des Mainstream Islamismus, also jene moderaten Gruppen, die sich in das System integrieren wollen, unterliegen, auseinandersetzen, behandeln Vedran Dzihic und Daniela PISOIU mehr ultra-konservative bis dschihadistische Gruppierungen und den Kontext, der deren Aufstieg begünstigt. Das Arbeitspapier erhebt damit keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Es versteht sich vielmehr als eine Bestandsaufnahme von Trends, die innerhalb eines breiten und schwer einzugrenzenden islamistischen Spektrums in unterschiedlichen Kontexten zu beobachten sind.

Die Muslimbruderschaft in Ägypten

Cengiz Günay

Die Muslimbruderschaft (MB), gegründet durch den Lehrer Hassan al-Banna im Jahr 1928 in Ägypten, gilt als die Mutter moderner islamistischer Bewegungen in der arabischen Welt.

“With the notable exception of al-Wefaq Society in Bahrain, all participating parties or movements derive their ideas from and are loosely affiliated with the Muslim Brotherhood.” (Ottaway, Hamzawy 2008, p.1)

Schon bald nach ihrer Gründung wuchs die Bruderschaft zu einer Massenbewegung an, die in Folge die stärkste politische Opposition im Land stellen sollte. Die Botschaften der MB richteten sich nicht gegen die Errungenschaften der Moderne, sondern vielmehr gegen den gefürchteten Ausverkauf der „muslimischen Seelen“. Ihre Anziehungskraft lag vor allem darin, dass sie eine Brücke zwischen Islam und Moderne schlug, indem sie die Islamisierung der Moderne und damit wiederum die Modernisierung des Islam propagierte.

“In contrast to Islamic modernists, the goal of the Brotherhoodwas not to render Islam compatible with Western culture, but to create a more indigenously rooted authentic Islamic state and society through a process of renewal or Islamisation based upon ‘a return to the principles of Islam.... [and] the reconciliation of modern life with these principles, as a prelude to a final Islamisation of society.” (Hassan al-Banna, cited in Mosaad Abdel Aziz 2003, p. 16)

Dies sollte vor allem durch die da’wa, die Missionierung des Einzelnen erfolgen. Die Muslimbruderschaft kann in diesem Sinne als eine bottom-up Bewegung bezeichnet werden, deren Ziel die Islamisierung der Gesellschaft von unten nach oben ist. Dabei sollten, ganz nach dem Vorbild der österreichischen Sozialdemokratie, Parallelinstitutionen zu jenen des säkularen, durch das Bürgertum dominierten Staates geschaffen werden. Bereits seit den 1930er Jahren engagierte sich die Bruderschaft deshalb im Bildungsbereich, im Gesundheitsbereich und in der Wohlfahrt. Die MB entwickelte sich zu einer transnationalen Bewegung mit Ablegern in beinahe allen arabischen Ländern. Allerdings konnte sich trotz einer pan-islamischen Einstellung keine über nationale Grenzen hinweg agierende Organisation herausbilden. Stattdessen blieben die einzelnen Ableger zu stark durch die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des jeweiligen Landes geprägt.

Der republikanische Pan-Islamismus der Muslimbruderschaft stand bald in Konkurrenz zum Pan-Arabismus, der sich im Unterschied zum Islamismus nicht auf die gemeinsamen religiösen Quellen, sondern die gemeinsame Sprache und Ethnie berief. In Ägypten führte die Machtergreifung durch Gamal Abdel Nasser im Jahr 1954 dazu, dass die MB verfolgt wurde. Die meisten Vertreter der Füh-

rung wurden in Arbeitslagern inhaftiert oder hingerichtet. Die Bruderschaft konnte nur im Untergrund überleben. Trotz einer gewissen Rehabilitierung unter Präsident Sadat in den 1970er Jahren, die mit dem Abschwören der politischen Gewalt einherging, und der Tolerierung der MB unter Mubarak, blieb die Bruderschaft den Prinzipien einer Geheimorganisation treu. Entscheidungen wurden von einem relativ kleinen Führungsgremium getroffen. Die Prozesse und Hierarchien blieben weitgehend intransparent. Daran änderte auch die Partizipation am System nichts.

Ab den 1980er Jahren änderte die Bruderschaft, gedrängt durch die jüngere Generation an Reformern ihre Taktik und begann, sich verstärkt politisch zu engagieren. Dies wurde möglich, da die meisten arabischen Regime im Zuge der wirtschaftlichen Öffnungspolitik (infitah) auch eine beschränkte Liberalisierung der politischen Arena betrieben. Vertreter der Bruderschaft nahmen in Ägypten an Wahlen zu den Berufsvertretungen sowie den Parlamentswahlen teil.

Dieser taktische Wechsel ging nicht ohne Reibungen zwischen den älteren Generationen, die die Repression durch das Regime fürchteten und jüngeren Aktivisten, die gewillt waren das System von innen heraus zu verändern, von statten. Eine der wesentlichen Fragen, die auch nach dem Arabischen Frühling ungelöst blieb war und ist, ob sich die Muslimbruderschaft primär als eine politische Partei bzw. Organisation versteht und sich so exponiert, oder sie sich selbst als eine breitere religiöse, soziale und religiöse Bewegung sieht. Diese interne Spannung wurde insbesondere während der Präsidentschaft Mohammed Mursis auch für Außenstehende ersichtlich. Vor allem KritikerInnen warfen der MB vor, sich nicht wie eine politische Partei, sondern vielmehr wie ein Staat im Staate zu verhalten.

Während der kurzen Präsidentschaft Mohammed Mursis sah sich die MB plötzlich mit realpolitischen Forderungen und Erwartungen konfrontiert. Dies führte auch zu einer gewissen Entzauberung der Bruderschaft. Es erwies sich recht schnell, dass der Islam, nicht wie lange von der MB propagiert, die Lösung für alles ist. Insbesondere die Fehlnisse im wirtschaftlichen Bereich führten auch zu einer Entfremdung der Mittelklasse, der Säule der MB. Anhänger fürchteten, dass die zu starke Involvement in die Realpolitik die religiöse, kulturelle und soziale Mission der Bewegung gefährden könnten.

Die Absetzung Mursis im Juni 2013 und die darauf einsetzende brutale Bekämpfung der Muslimbruderschaft durch das Sisi Regime, die MB wird inzwischen von Ägypten als eine terroristische Organisation eingestuft, hat das Ziel die Bruderschaft soweit zu zerschlagen und zu unterdrücken, dass sie nie mehr eine so starke soziale und politische Rolle spielen kann, wie sie dies zuvor tat. Trotz der Repressionen wird die Bruderschaft dennoch im Untergrund überleben. Das intransparente Netz-

werk der Organisation und ihre transnationale Verzweigung stellen sich nun wieder einmal als ein Vorteil für den Fortbestand der Bewegung heraus. Die Gefahr, die mit der Zerschlagung und Verfolgung der Bruderschaft verbunden ist, ist vor allem, dass nun das Feld konservativeren und extremistischen Bewegungen und Gruppen überlassen ist.

Das Ende eines „Mainstream“- Islamismus? – Der Fall Tunesiens

Sherin Gharib

Islamismus seit der „Jasmin Revolution“

Unmittelbar nach den Umstürzen im Rahmen des sogenannten „Arabischen Frühlings“ 2011 sind in Tunesien sowie in Ägypten unterschiedliche islamistische Bewegungen in den Vordergrund getreten. Neben den lange existenten, liberal einzustufenden islamistischen „Mainstream“-Bewegungen; die Muslimbruderschaft in Ägypten und die Ennahda in Tunesien; die in der Transitionsphase eine sehr wichtige politische Rolle spielten, sind eine Reihe salafistisch geprägter Bewegungen im öffentlichen Raum sichtbar geworden. In Tunesien entstanden nach 2011 zahlreiche neue islamistische Parteien. Vor allem war es die Zerschlagung jeglicher religiös geprägter Bewegungen und die Unterdrückung des religiösen Diskurses unter Habib Bourguiba bzw. seinem Nachfolger Zine al-Abidine Ben Ali, die ein Vakuum schufen, das zum Teil durch islamistische Bewegungen gefüllt wurde.

Die Ennahda erlangte 2011 nach jahrzehntelanger Verfolgung nicht nur ihren lang ersehnten legalen Status, sondern partizipierte an den Wahlen zur Verfassungsgebenden Versammlung. Aus diesen ging sie mit 37% als klarer Wahlsieger hervor und formierte eine Koalitionsregierung mit den zwei linken Parteien Ettakatol und CPR (Kongress für die Republik). Seit 2014 befindet sich Ennahda in einer Koalitionsregierung mit Nidda Tounis und ist aufgrund der Spaltung der Nidda Tounis seit 2015 wieder stärkste Kraft im tunesischen Parlament. (Günay; Gharib, 2017)

Schon seit ihrer Gründung in den 1980er Jahren strebte sie eine Regierungsbeteiligung an – der Umsturz des Regimes oder die Errichtung einer völlig anderen politischen Ordnung galten nicht als ihr primäres Ziel – man glaubte daran, durch Integration in das politische System eine Änderung herbeiführen zu können.

Ennahdas Streben nach Inklusion und Partizipation seit dem Sturz Ben Alis 2011 ist von einem Prozess der Entideologisierung begleitet. Nach Asef Bayat ist die Ennahda eine „post-islamistische“ Partei (Bayat, 2005). Ihre Beteiligung am System geht mit einem weitgehenden Pragmatismus einher

und somit mit der Adaptierung globaler Diskurse und Unterstützung neoliberaler Wirtschaftsmodelle. Gleichzeitig treten ideologische Fragen in den Hintergrund. Sie werden zwar thematisiert, im Mittelpunkt der Debatten stehen jedoch Themen rund um den Machterhalt der Partei. Ennahdas Distanzierung vom Islamismus im Jahr 2016 ist in diesem Lichte zu verstehen – sie erfolgte aus machtpolitischen Erwägungen und verdeutlicht Ennahdas Intention, sich weiter in Richtung Zentrumspartei zu bewegen.

Rückblick - die Entstehung Ennahdas als Reaktion auf Säkularisierung von oben?

Mit Habib Bourguibas Machtübernahme im Jahr 1957 wollte man jeglichen religiösen Einfluss zurückdrängen und den Säkularismus vorantreiben. Zu diesem Zweck brachte man die Religion unter vollkommener Kontrolle des Staates. Die Zaytouna Moschee, die eine wichtige politische, religiöse und gesellschaftliche Rolle spielte, musste ihre Bildungsbefugnisse aufgeben und wurde weitgehend ausgeschaltet. Anders als in Ägypten, nutzte Bourguiba az-Zaytouna nicht für eigene Zwecke aus, sondern war um ihre gänzliche Ausschaltung bemüht. Religiöse Stiftungen wurden nationalisiert und jegliche religiöse Ausdrucksformen im öffentlichen Raum nicht mehr erlaubt. (Rupp, 2016)

Gleichzeitig konnte sich in den 1970er Jahren eine islamisch geprägte Bewegung rund um Rachid Ghannouchi entwickeln. Ghannouchi begann zusammen mit einer Gruppe junger Studenten die islamische Zeitschrift „al-Ma‘arifa“ („die Erkenntnis“) zu publizieren. Anders als die Gelehrten der bekannten az-Zaytouna, die größtenteils Teile der urbanen Bourgeoisie repräsentierte, stammten diese aus den unterentwickelten marginalisierten Gebieten des Landes. Viele Mitglieder dieser Gruppe waren aus Damaskus oder Kairo zurückgekehrt und vom arabischen Sozialismus und Nationalismus enttäuscht. Sie sahen darin eine weitere Intensivierung der Säkularisierungspolitik und eine gänzliche Ausschaltung der Religion. Beeinflusst durch die Muslimbruderschaft in Ägypten, entstand im Jahr 1972 unter Leitung Ghannouchis die „Jamaa al-Islamiyya“ („Islamische Gruppe“), die anfangs im Untergrund operierte. Vor allem unter den Studenten genoss sie eine hohe Beliebtheit. Ihre Hauptmotivation war es die Hegemonie der Linken zu durchbrechen und den Islam, welchen sie als bedroht sahen, zu verteidigen. Viele der Aktivisten der „Jamaa al-Islamiyya“ waren Ärzte, Anwälte, Lehrer und Theologen. Die Gruppe spielte anfangs keine politische Rolle. Einige Mitglieder, darunter auch Rachid Ghannouchi, beschlossen 1981 die „Mouvement Tendance Islamique“ (MIT) zu gründen. Die Formierung dieser Gruppe bedeutete eine klare Wahl für einen politischen Aktivismus gegen die autoritäre Modernisierungspolitik Bourguibas. Das Hauptziel war es, islamische Werte unter den Jugendlichen wieder zu beleben.

Trotz der starken Repression seitens des Regimes konnte auch der Salafismus an Attraktivität gewinnen. Dabei spielte die Rückkehr von Gastarbeitern aus den Golfstaaten sowie das Satellitenfernsehen und somit der Zugang zu salafistischen Predigern eine Rolle. In den 1970er und 1980er Jahre unterstützten Geldgeber aus den Golfstaaten Wohltätigkeitsorganisationen, Moscheen und Schulen und konnten dadurch salafistisch-wahabistische Lehren verbreiten.

Die Ära Ben Ali

Nach Ben Alis Machtübernahme 1987, wollte dieser anfangs die Religion für seine eigene Legitimierung nutzen. Aus diesem Grund betonte er die Wichtigkeit der islamischen Werte und gewährte religiösen Institutionen mehr Freiraum. Der MTI versprach er sie könne frei agieren; Rachid Ghannouchi, der unter Bourguiba inhaftiert und anfangs sogar zum Tode verurteilt worden war, wurde freigelassen. Die MTI spaltete sich später in drei Strömungen. Eine dieser Strömung, die die größere Gruppe ausmachte, entschied sich für einen stärkeren politischen Aktivismus und gründete im Jahr 1989 die Ennahda. Zwar war es ihr untersagt bei den Parlamentswahlen 1989 als Partei anzutreten, allerdings erlaubte man den Mitgliedern als Unabhängige zu kandidieren. Nachdem diese einen Wahlsieg erzielen konnten, fürchtete Ben Ali um seine Stellung und begann wie sein Vorgänger Bourguiba nicht nur den politischen Islam vollkommen zu zerschlagen, sondern auch einen flächendeckenden Säkularismus mit aller Härte durchzusetzen. Als Antwort auf den Wahlsieg wurden Tausende verhaftet oder mussten ins Exil flüchten. Die starke Kontrolle über die Moscheen wurde wieder aufgenommen und jede Äußerung von Religiosität in der Öffentlichkeit, beispielsweise das Tragen islamischer Kleidung, als Bedrohung betrachtet. Wie es eine führende Persönlichkeit innerhalb der Ennahda bezeichnete, führte Ben Ali einen *„Krieg nicht nur gegen Islamisten, sondern gegen jegliche öffentliche Äußerung von Religiosität“* (Mitglied im Ennahda Shura Rat, zit. aus Fahmi; Meddeb, 2015, S.5).

Gleichzeitig entstanden radikal-salafistische Gruppierungen. Einige von ihnen waren auch politisch aktiv und schreckten nicht vor Gewalt zurück. Die US Invasion in Afghanistan 2001 und im Irak 2003 konnte dafür genutzt werden, um argumentieren zu können, dass der Westen einen „Krieg gegen den Islam“ führe und man diesen bekämpfen müsse. (Fahmi; Meddeb 2015)

Ennahda – ein zentraler Gestalter der post-Ben Ali Ära

Obwohl die Ennahda keine Rolle bei der sogenannten „Jasmin-Revolution“ gespielt hatte, dominierte sie als best-organisierte und schon lange etablierte Oppositionsbewegung die post-revolutionäre Ära Tunesiens. Bereits zwei Wochen nach dem Sturz Ben Alis kehrte Rachid Ghannouchi aus seinem Exil

aus London zurück und bemühte sich um die Legalisierung Ennahdas – am 1. März 2011 erhielt sie ihren Rechtsstatus als Partei. Seit 2014 befindet sich Ennahda in einer Koalitionsregierung mit Nidda Tounis wobei beide jeweils unterschiedliche gesellschaftliche Schichten repräsentieren. Die Ennahda vertritt die neu entstandene konservative urbane Mittelklasse. Diese fühlte sich lange Zeit durch die frankophonen Eliten marginalisiert, vor allem wenn es um den Zugang zu staatlichen Institutionen und den staatlich kontrollierten Unternehmen ging. Sie umfasst vor allem Kleinhändler, Handwerker sowie Bürokraten und stammt ähnlich wie viele leitende Persönlichkeiten innerhalb der Ennahda aus dem marginalisierten Süden und Westen des Landes. Der islamische Konservatismus diente für viele dieser Personen als Zufluchtsort. Informelle lokale Netzwerke wurden gebildet – diese unterstützten Ennahda durchaus bei ihrem Wahlsieg. Ennahda schaffte es sehr schnell, sich als Stimme dieser Mittelklasse und Verfechterin der sozialen Gerechtigkeit zu etablieren.

Nidda Tounis wiederum vertritt die alten frankophonen Eliten, die unter Bourguiba ihren Aufschwung erlebt hatten, aber unter Ben Ali aufgrund seiner klientelistischen Netzwerke politisch nicht vollständig inkludiert waren.

Da beide Gruppen um ihre Stellung nach den Umstürzen fürchteten, waren sie an einer Normalisierung und Konsolidierung interessiert und weniger daran, den autoritären Staatsapparat zu reformieren oder gar neue Institutionen aufzubauen. Damit wurde zwar ein relativ reibungsloser Transitionsprozess ermöglicht, aber die autoritären Machtstrukturen sind bestehen geblieben. Beide Parteien konkurrieren um politische und wirtschaftliche Ressourcen. (Günay; Gharib, 2017/ Boubekeur, 2016) Ennahdas Inklusion in das politische System bedeutete eine Anpassung an bestehende Machtkonstellationen und weitgehend auch die Fortsetzung vieler Politiken. Die Partei führt beispielsweise dieselbe wirtschaftliche Politik wie unter Ben Ali fort; eine neue Vision, wie man Wirtschaftswachstum herbeiführen kann, fehlt dabei. Die enge Kooperation mit dem Internationalen Währungsfonds sowie mit der EU wird von der Ennahda als sehr wichtig empfunden. Mit Initiativen wie das Islamic Banking oder Aufruf zu mehr Moral und sozialer Gerechtigkeit versucht man neoliberalen Programmen einen islamischen Charakter zu verleihen, um sich zumindest auf irgendeiner Weise vom alten Regime zu unterscheiden. (Günay; Gharib: 2017)

Zwischen Pragmatismus und Ideologie

Ennahda hat sich klar für einen Pragmatismus und Inklusion in das bestehende System entschieden. Debatten bzw. Spannungen rund um ideologische Fragen finden zwar statt, stehen allerdings nicht mehr im Mittelpunkt, wenngleich sie am Anfang eine größere Rolle gespielt haben: nach Ennahdas Wahlsieg 2011 überlegte man intern die Shari'a in die Verfassung aufzunehmen.

Nachdem man über Ennahdas religiöse Identität lange diskutiert hatte, entschied man sich letztendlich im Rahmen des Parteikongresses im Mai 2016 für eine Distanzierung vom Islamismus. Die Ennahda wolle nicht mehr das Label „Islamismus“ tragen, der laut Ghannouchi nun ein Konzept ist, das mit radikalem Extremismus in Verbindung gebracht wird. Laut ihm seien ideologische Debatten sowieso nicht mehr notwendig, da der Staat nicht wie unter Bourguiba oder Ben Ali Säkularismus durch Repression erzwingt. Daher gebe es keine Notwendigkeit mehr, die Religion zu „schützen“ (Ghannouchi 2016; Interview mit Said Ferjani Nov. 2016 in Tunis).

Ennahdas Distanzierung vom Islamismus kann als ein pragmatischer Schritt bewertet werden und zeigt die Intention, sich immer weiter in Richtung Zentrumsparterie zu bewegen. Diese strategische Entscheidung ist sicherlich auch in Verbindung mit unterschiedlichen Entwicklungen, wie dem Aufstieg des islamistischen Extremismus in und außerhalb Tunesiens, oder die Verfolgung der Muslimbruderschaft in Ägypten, zu sehen. Außerdem diene sie dazu, den westlichen Partnern aber auch den säkularen kritischen Teilen der Gesellschaft zu vergewissern, dass Ennahda keine islamistische Agenda verfolge. Laut Ghannouchi spielen islamische Werte aber nach wie vor eine Rolle: „of course, as Muslims, the values of Islam still guide our actions“. Die Ennahda wolle eher, so Ghannouchi eine „Muslim Democracy“ (Ghannouchi, 2016) erzielen.

Radikal-salafistische Akteure als Gewinner?

Die Ennahda versuchte anfangs die ultra-konservativen Kräfte aus dem islamistischen Spektrum, insbesondere die nach 2011 entstandenen salafistisch-konservativen Parteien, in das System einzubinden und sie unter ihre Führung zu bringen. Dies erfolgte vor allem aus machtpolitischen Überlegungen, um die eigene Wählerschaft und Unterstützungsbreite zu vergrößern. Aber auch aufgrund derselben Erfahrungen mit Verfolgung, Gefangenschaft und Folter durch Bourguiba und Ben Ali zeigte sich Ennahda solidarisch mit islamistischen Bewegungen. (Marks, 2014) Cavatorta argumentiert, dass:

„...the inclusion of Salafists in the political games might benefit Ennahda electorally, given that the radicalism of Salafists would be neutered; having joined the political system, Salafists would no longer seem so radical. Finally, Ennahda can use Salafists to provide a more moderate image of itself, arguing that it is defending democracy and human rights by acting as a rampart against Salafism.“ (Cavatorta et al. 2012, zit. aus Loudon, 2015, S. 10-11)

Nach den Ermordungen zweier prominenter Oppositionsführer im Jahr 2012 (man vermutet eine salafistisch-extremistische Bewegung dahinter) startete Ennahda einen Selbstevaluierungsprozess, bei dem die eigene Taktik, alle islamistischen Kräfte einzubinden, kritisiert wurde. Das führte zum

Wendepunkt: salafistische Parteien und Bewegungen, insbesondere die Ansar al-Sharia wurde verboten, viele ihrer Mitglieder verhaftet und den Sicherheitsbehörden wurde ein durchaus aggressiverer Umgang mit islamistischen Strömungen erlaubt (Louden, 2015: S.12-13/ Rupp: 2015, S. 147).

Gleichzeitig konkurriert Ennahda dadurch umso mehr mit konservativ-salafistischen Bewegungen: Ennahdas Streben nach Machtmaximierung und ihr Interesse, sich in eine Zentrumsparterie zu entwickeln, ihre damit verbundene Entideologisierung, aber vor allem die stagnierende sozio-ökonomische Lage, führen dazu, dass sie einen Teil ihrer Wählerschaft zugunsten salafistisch-radikaler Gruppierungen verliert. Insbesondere junge Menschen aus ärmeren Gebieten stehen der Ennahda äußerst kritisch gegenüber. Für diese bringt sie keinen neuen Wind, sondern wird vielmehr als Fortführung des Alten wahrgenommen. Während die ältere Generation der unteren Mittelklasse die Ennahda noch unterstützt, sympathisieren immer mehr Jugendliche aus ärmeren urbanen Teilen Tunesiens mit konservativ-salafistischen Gruppierungen. (Marks 2015)

Der Mainstream Islamismus so wie er momentan von der Ennahda verkörpert wird, könnte somit zukünftig keine relevante Rolle mehr spielen. Es ist davon auszugehen, dass Ennahda ideologische Fragen weiterhin in den Hintergrund rücken wird. Die Ennahda wird mit denselben Herausforderungen wie jede andere Regierungspartei auch zu kämpfen haben – und zwar wie man die Macht langfristig erhalten kann. Damit zeigt sich, dass auch islamistische Parteien zur Mitte tendieren, sobald sie am Regierungsprozess beteiligt sind.

Der Islamismus in der Türkei

Cengiz Günay

Die islamistische Bewegung in der Türkei entwickelte sich vollkommen anders als jene in den arabischen Staaten. Anders als z.B. im Falle der ägyptischen Muslimbruderschaft war es keine Reaktion auf den Imperialismus, sondern auf die autoritäre Modernisierungspolitik der kemalistischen Eliten. Im Gegensatz zu den meisten arabischen islamistischen Bewegungen ist der türkische Islamismus ideologisch weniger stark ausgeprägt. Der Fokus liegt stärker auf dem Gesellschaftskonservatismus (Günay 2008).

Die erste politische Partei mit islamistischen Tendenzen in der türkischen Republik formierte sich Ende der 1960er Jahre. Sie stand für die Interessen und Weltansicht eines konservativen Kleinbürgertums in der anatolischen Provinz. Die MNP (Partei der nationalen Ordnung) und ihre Nachfolgerin die MSP (Nationale Heilspartei) vertraten neben einem Wertekonservatismus in wirtschaftlicher Hinsicht einen „Third Worldism“, der dem Staat eine wesentliche Rolle in der Entwicklungspolitik zuschrieb. Dadurch sollte die säkulare Bourgeoisie zurückgedrängt werden.

Allerdings änderte sich im Laufe der Zeit die soziale Basis der Bewegung, vor allem bedingt durch die rasche Urbanisierung. Seit den 1980er Jahren vertraten die Islamisten unter Necmettin Erbakan ein aufstrebendes urbanes Arbeitertum bzw. eine neue Mittelklasse. Dabei profitierten die Islamisten auch von der Schwäche der linken Parteien, die sich immer mehr von ihren klassischen Themen abwandten (Günay 2012). Die Öffnung der türkischen Wirtschaft begünstigte unter anderem auch den Aufstieg einer, in der anatolischen Provinzgesellschaft verankerten, in ihrer Lebensweise und Werthaltung islamisch-konservativen, neuen Unternehmerschicht. Diese sogenannte islamische oder gläubige Bourgeoisie sollte sich zu einem der wichtigen Eckpfeiler der im Jahr 2002 gegründeten AKP (Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung) entwickeln (Gümüşcü und Sert 2009).

Die AKP, die im Jahr 2002 gegründet wurde und aus der islamistischen Bewegung hervorging, gilt als eine Vertreterin des Post-Islamismus. Post-Islamismus bezeichnet den post-ideologischen Turn, den Bewegungen wie die AKP durchliefen. Post-Islamismus meint dabei nicht die Abkehr von politischen Prinzipien und Werten oder gar vom Islam an sich, sondern bezeichnet vielmehr, dass ideologische Programmatik immer mehr in den gesellschafts- und kulturpolitischen Bereich gewandert ist, und in anderen Bereichen einem wachsenden Pragmatismus bzw. Flexibilität gewichen ist (Bayat 2007). Im Falle der AKP öffnete sich die Bewegung neoliberalen marktwirtschaftlichen Konzepten, die sie zeitweilig mit liberal demokratischen und dann wieder mit konservativ nationalistischen Diskursen verbinden konnte (White 2013).

Während viele Beobachter den sogenannten „post-islamistischen Turn“ als eine Chance für die Demokratisierung der Gesellschaft und insbesondere die stärkere Einbeziehung des konservativen Segments betrachteten, zeigten die Entwicklungen, dass eine Öffnung hin zu marktwirtschaftlichen Prinzipien nicht zwangsläufig zu mehr gesellschaftlichem Liberalismus und Demokratie führt.

Die AKP konnte durch die Kombination unterschiedlicher Konzepte und einen konservativen gesellschaftspolitischen Diskurs lange Zeit auch der Radikalisierung entgegenwirken. Cihan Tugal (2009) beschreibt die Sogwirkung, die von der AKP auf Personen ausging, die eigentlich gefährdet waren sich zu radikalieren, dann aber durch die AKP bzw. die Wirkung, die von dieser ausging, ins System integriert wurden.

Angesichts der Spill-Over Effekte des Bürgerkriegs in Syrien und des Einsickerns des IS in die Türkei ist diese Funktion der AKP nur mehr beschränkt gültig. Während die Türkei lange Zeit gegen islamistischen Extremismus resistent zu sein schien, können nun unter Jugendlichen (türkischen sowie kurdischen) Radikalisierungstendenzen beobachtet werden.

Der autoritäre und islamisch-türkisch-nationalistische Kurs der AKP sowie das rigorose Vorgehen der Regierung in Folge des Putschversuchs vom 15. Juli 2016 gegen mutmaßliche AnhängerInnen der Gülen-Bewegung hat auch zu einer Entfremdung unter Teilen der islamistischen Wählerschaft geführt. Dies äußerte sich vor allem in rückläufigen Wahlergebnissen der AKP in konservativen Hochburgen in den Großstädten, beim Referendum über ein Präsidialsystem im April 2017.

Der Umstand, dass die AKP in das Zentrum des politischen Spektrum der Türkei rückte, ging mit einer gewissen Entideologisierung der Partei einher, allerdings führte das auch im Laufe der 15-jährigen Regierungszeit zu einem wachsenden Konservativismus unter den VertreterInnen des politischen Zentrums. Die Frage, die sich stellt ist, ob dies zur weitgehenden Säkularisierung und damit zum Ende des türkischen Mainstream Islamismus führt bzw. dadurch mehr Raum für konservativere und auch extremistische Bewegungen und Gruppen geöffnet wird.

Islamismus und Terrorismus, Daesh, Europa

Daniela Pisoiu

Aufgrund der vermehrten terroristischen Anschläge in Europa in den letzten zwei Jahren, aber auch vor dem Hintergrund unterschiedlicher Prozesse, wie die ‚Versicherheitlichung‘ oder das ‚othering‘ des Islams, wird Islamismus auch vermehrt in Verbindung mit Terrorismus gebracht. Solche Wahrnehmungen haben auch Konsequenzen hinsichtlich der Art und Weise wie man den islamistischen Terrorismus und seine Erklärungen konzeptualisiert. Sie bestimmen das wissenschaftliche Instrumentarium für solche Erklärungen – nämlich vor allem religionswissenschaftliche Konzepte, sowie die Logik und Manifestierung des Phänomens – als individuelles oder kollektives religiöses Projekt (oder eine Anomalie). Aus Sicht der Politikwissenschaft und speziell der Terrorismusstudien, werden jedoch terroristische Handlungen als Taktiken und terroristische Organisationen als strategische Akteure betrachtet.

In der Diskussion um die Ideologie von Daesh wird oft auf den Salafismus zurückgegriffen. Salafismus ist jedoch eine heterogene Erscheinung, wobei für gewöhnlich zwischen drei Strömungen unterschieden wird: den Puristen, den „Politics“ und den Dschihadisten:

„The purists emphasize a focus on nonviolent methods of propagation, purification, and education. They view politics as a diversion that encourages deviancy. Politics, in contrast, emphasize application of the Salafi creed to the political arena, which they view as particularly important because it dramatically impacts social justice and the right of God alone to legislate. Jihadis take a more militant position and argue that the current context calls for violence and revolution. All three factions share a common creed but offer different explanations of the contemporary world and its concomitant problems and thus propose different solutions. The splits are about contextual analysis, not belief.“ (Wiktorowicz 2006: 208)

Der dschihadistische Salafismus hat seine Wurzeln in einer extremistischen, partikularen, theologisch vormodernen Interpretation der islamischen Schriften. Dschihadistische Salafisten betrachten sich als die einzigen wahren Muslime und jene die nicht wie sie sind als Ungläubige; Dies trifft unter anderem auf Schiiten wie auch Demokraten zu, aber auch jene, die nur an einer Demokratie partizipieren. Im Namen des dschihadistischen Salafismus werden Schreine und Grabmäler, die der Verehrung von „Götzen“ dienen, zerstört und dem „wahren Glauben“ entsprechende rituelle Praktiken eingeführt. Die Doktrin des Daesh beinhaltet die Aufforderung der Vereinigung aller, nach ihrer Interpretation, wahren Muslime, mit ihresgleichen. Die Bekämpfung des Daesh stellt für sie einen Akt der Abtrünnigkeit dar. Die Auffassung, dass Schiiten (mit Unterstützung der USA) im Mittleren Osten einen Zulauf erleben, rechtfertigt für Daesh deren Verfolgung und Vernichtung. Doch die Hetze des Daesh

richtet sich nicht nur gegen Schiiten, sondern auch gegen sunnitische Führer muslimischer Staaten. Umar al-Baghdadi bezeichnete diese als Ungläubige, Lügner, Betrüger, Sündige und Kriminelle. Sie zu bekämpfen sei von höchster Wichtigkeit für Daesh (Bunzel 2015).

Diese offensichtlich religiösen Referenzen der Daesh Doktrin müssen historisch und politisch kontextualisiert werden. In seiner salafistischen oder wahhabistischen Form wurde der Islam von politischen Akteuren immer wieder politisch instrumentalisiert und oft eine Rückkehr zu den Ursprüngen des Islams, oder eine Purifizierung des Islams als eine Lösung für politische und soziale Probleme, vorgeschlagen. Seit dem Mittelalter idealisieren einzelne islamische Gelehrte und politische Reformer die Rückkehr zu den ursprünglichen islamischen Texten und zur Reinheit der Gemeinschaft, wie sie zur Zeit des Propheten existiert haben sollen. Neuauslegungen der Texte boten Lösungen für verschiedene soziale, ökonomische und politische Krisen, oder stellten Argumente zur Rechtfertigung territorialer Expansionen bereit. In diese Richtung argumentierte beispielsweise Ibn Taymiyya (1268 – 1328) anlässlich der Invasion der Mongolen (Esposito: 2002: 44-46) oder Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703 – 1791), dessen Forderung nach der „Reinigung des Islams von Neuerungen“ von ‘Abd al-‘Aziz bin Sa’ud zur politischen Einigung der arabischen Halbinsel herangezogen wurde (Olivetti 2002: 8). Im 20. Jahrhundert propagierten Hasan al-Banna (1906 – 1949) und Mawlana Mawdudi (1903 – 1979), Gründer der Muslimbruderschaft in Ägypten und der Jamaat-e-Islami in Pakistan, die Idee des „ursprünglichen“ Islam als eine umfassende Ideologie, um soziale Reformen im Lichte moderner Herausforderungen umzusetzen. Damit sollte einem vermeintlichen Niedergang der Gesellschaft, verursacht durch den europäischen Imperialismus und verwestlichte Eliten, entgegengetreten werden (Esposito 2002; Sageman 2004). Sayyid Qutb, ein islamistischer Denker, der 1966 in Ägypten wegen Hochverrats erhängt wurde, gilt als Hauptinspirationsquelle bin Ladens. Anfänglich ein Anhänger des Nationalismus, wurde Qutb bald von den geringen Erfolgsaussichten enttäuscht und widmete sich dem Islamismus. Nach einer Reise in den USA und während seiner Gefangenschaft als Mitglied der Muslimbruderschaft, schrieb er das Buch *Milestones*, das später auch bin Laden beeinflussen würde:

“Part of the originality of “*Milestones*” was Qutb's use of the term jahiliyya to depict the abject condition of the Muslim world. Literally meaning ignorance, the term was originally used to describe the benighted condition of Arabia prior to the advent of Islam. But Qutb used it to condemn Muslim governments and societies which, in his eyes, had been corrupted by Western culture and secularism to the point where they had abandoned Islam. ... He believed in an all-out global struggle between a noble vanguard of true Muslims and the massed ranks of jahiliyya. He depicted Islam's external enemies as an insidious alliance of “Crusaders and Jews”—the same phrase that is used by al-Qaeda and the global jihadists of today.” (The Economist)

Über diese historischen Spezifika des Islamismus hinaus, vergleichen zeitgenössische Analysten den gegenwertigen Dschihadismus mit den Anfängen anderer antimoderner Bewegungen wie Nationalsozialismus oder Bolschewismus. Wie auch in diesen Fällen sei Islamismus eine Reaktion auf die gescheiterte Anpassung an die Spielregeln der Moderne, eine Reaktion der Verlierer und auch derer, die verfremdet zwischen verschwindenden Traditionen und noch nicht angeeigneter Modernität sind (Mazarr 2007).

Terrorismus ist auch eine Reaktion auf Versagen, eine *strategische* Taktik und vor allem eine „Waffe der Schwachen“. Anders als Staaten stehen Terrororganisationen außenpolitische Instrumente wie Sanktionen und militärische Interventionen zur Durchsetzung der eigenen Interessen nämlich nicht zur Verfügung. Terrororganisationen erreichen fast nie ihre Ziele, müssen aber wie alle anderen Organisationen ums Überleben kämpfen, was die Intensivierung von Anschlägen in Zeiten des Niedergangs erklärt. Nesser, Stenersen und Oftedal (2016) veranschaulichen in einem vor kurzem erschienenen Artikel dieses Argument mit Hilfe qualitativer und quantitativer Methoden. Die erste Ankündigung des Daesh Terroranschläge in Europa auszuführen, kam im September 2014 durch den Sprecher und angeblichen Führer des Daesh für internationale Operationen, Abu Muhammad al-Adnani. Sieben Tage nachdem Frankreich den Kampf gegen den IS mit einer eigens geführten Koalition ankündigte, drohte al-Adnani mit Vergeltungsschlägen gegen die Aggressoren. Gleichzeitig wurden Anhänger im Westen und in Europa zu Anschlägen aufgerufen. Auch das zu diesem Zeitpunkt englischsprachige Magazin „Dabiq“ nahm im Oktober 2014 Bezug auf Europa, als es Exzerpte von al-Adnani's Rede von September veröffentlichte. Al-Adnani hat damals klar formuliert, wie auf die Anti- Daesh Koalition zu reagieren ist. Auf drei Attacken mit unklarer Zuordnung der Täterschaft folgte eine Welle von geplanten Anschlägen seitens Daesh. In der Folge wiederholte al-Adnani seine Drohung drei Mal, und zwar mit spezifischen Instruktionen zur Durchführung von Attacken, nämlich im Jänner und März 2015 sowie im Mai 2016. Statistisch gesehen haben sich die versuchten und erfolgreichen dschihadistischen Anschläge zusammen in Europa 2015 und 2016 im Vergleich zu 2014 verdoppelt, und allein die erfolgreichen verdreifacht und verfünffacht.

Selbstmordanschläge sind eine *strategische* Taktik par excellence. Im Kontext einer religiösen oder strategischen Begründung von Selbstmordattentaten stellt Märtyrertum, das Sterben für den Glauben, wie oben bereits kurz erwähnt, die höchste Form des Glaubensbeweises dar (Esposito 2002: 33). Die *Hadithe*, die Überlieferungen über Mohammed, wiederum listen eine Reihe von Belohnungen auf, welche nur Märtyrern zustehen: Die Erlösung von allen eigenen Sünden sowie jene von bis zu 70 Familienmitgliedern, die Umgehung des Fegefeuers oder ein privilegierter Sitz neben dem Thron Gottes (Esposito 2002: 34; Ruthven 2002: 59). Im Fall von Selbstmordattentätern argumentieren

hingegen einzelne Autoren, dass es sich bei ihnen durch die Vorsätzlichkeit des Selbstmords nicht um Märtyrer im Sinne der ursprünglichen Textauslegung handelt (Merari 1998; Reuter 2002; Holmes 2006).¹ Darüber hinaus wird in der Wissenschaft betont, dass nicht Religion sondern strategische Überlegungen im Zentrum stehen, wenn Terrororganisationen Selbstmordattentate verüben (Pape 2003). Daher wurden sie sowohl von religiösen Gruppen wie der Hamas und der Hisbollah, als auch von säkularen Gruppen wie den *Liberation Tigers of Tamil Eelam* (LTTE) und russischen Anarchisten angewendet (Gambetta 2006: 261). Strategisch lassen sich Selbstmordattentate gut begründen: Sie sind kostengünstige Mittel, um großen Schaden anzurichten; Sie hinterlassen für die kriminaltechnische Zurückverfolgung kaum relevante Spuren und genießen große Aufmerksamkeit in den Medien. Wenn zudem Teile der Bevölkerung ihren Einsatz unterstützt – wie im Falle Palästinas – dann setzen rivalisierende Gruppen Selbstmordattentate sogar ein, um sich gegenseitig zu übertreffen und um sich dadurch größere Unterstützung in der Bevölkerung zu sichern (Bloom 2004: 73). Ayman al-Zawahiri, ideologischer Führer von Al-Qaida, bestätigte die strategische Bedeutung von Selbstmordanschlägen. Er betonte die Wichtigkeit, sich auf Märtyrereinsätze zu konzentrieren, da diese die erfolgreichste Methode seien, dem Gegner Schaden zuzufügen und die am wenigsten kostspielige Methode in Bezug auf eigene Opfer (Al Zawahiri 2001).

Trotz der Bezüge zur Religion und/oder Kultur, bleiben also Projekte wie Al Qaeda und Daesh vor allem politische Projekte. Die Auswirkungen auf Europa sind mindestens zweierlei: Einerseits erben die eingewanderten Communities in Europa die Konflikte in den Heimatländern und fühlen sich teilweise davon betroffen oder sogar verpflichtet zu handeln. Andererseits wird die wahrgenommene Einmischung westlicher Regierungen in diesen Konflikten als Rechtfertigung für Terroranschläge in Europa dargestellt. Europa ist im Vergleich zu anderen muslimischen Ländern kein Hauptlieferant von Foreign Fightern/s. Europäische Foreign Fighter sind trotzdem zu einem Phänomen geworden und ihre Taten in Syrien sowie ihre Rückkehr bestimmen derzeit die Diskussion in Sicherheitskreisen.

Bezüglich der Daesh-Rekruten in Europa wurde festgestellt, dass sie oft primär aus anderen als ideologischen und religiösen Gründen als Terroristen am Dschihad partizipieren, da sie eigentlich nur über geringe ideologische und religiöse Kenntnisse verfügen. Dies zeigt sich daran, dass sie sich teilweise innerhalb von einigen Monaten radikalisieren und die meisten Attentäter darüber hinaus einen (klein-)kriminellen Hintergrund aufweisen. Die Entscheidung, einen Terroranschlag zu verüben, findet oft im Zusammenhang mit einem Mangel an besseren beruflichen und persönlichen Alternativen

¹ Vgl. Ariel Merari, 1998, *The Readiness to Kill and Die: Suicidal Terrorism in the Middle East*, in: Walter Reich (Hg.), *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, Woodrow Wilson Center Press, Washington DC; Christoph Reuter, 2002, *Mein Leben ist eine Waffe*, München; Stephen Holmes, 2006, *Al-Qaeda, September 11, 2001*, in: Diego Gambetta (Hg.), *Making Sense of Suicide Missions*, New York-Oxford: Oxford University Press.

statt. Die meisten europäischen Attentäter standen beispielsweise unter Beobachtung und manche bereits vor einer Abschiebung. Generell kann angenommen werden, dass im Vergleich zu der oft desolaten persönlichen Lage die Perspektive einer glorreichen Zukunft als Dschihadist oder zumindest einer erfolgreichen Tat, die Anerkennung und Status mit sich bringt (z.B. indem man als Märtyrer stirbt), besonders attraktiv erscheint. Tatsächlich hat die Mehrheit der Daesh-Attentäter in Europa ein niedriges Bildungsniveau und keine Beschäftigung oder bloß eine in geringem Ausmaß (Pisoiu, Lippe und Fomenko, oiip – Arbeitspapier 95 / 2017). Mehr als von externen Faktoren verursacht, müssen terroristische Handlungen auf individueller Ebene als freiwillige, rationale Entscheidungen, die auf einer Kosten-Nutzen-Analyse basieren gesehen werden, eine Entscheidung also, in deren Vorfeld verfügbare Alternativen samt Risiken gegeneinander abgewogen werden. Schließlich kann auch ein Transfer von Fähigkeiten und Kenntnissen aus früheren (z.B. kriminellen) Beschäftigungen in die „Beschäftigung“ als Terrorist beobachtet werden.

Die Rationalität des Terrorismus allgemein und der Selbstmordattentate im Speziellen lässt sich am Beispiel des Daesh und der Daesh Anhänger in Europa bestens veranschaulichen. Es wird auf Terrorismus aus einer Position der Schwäche zurückgegriffen und für einzelne Individuen ist die terroristische Karriere eine ‚nachvollziehbare‘ Entscheidung. In ähnlicher Weise kann auch der Rückgriff auf eine politische Ideologie, die einen puren Islam idealisiert, als strategischer Schritt verstanden werden, was sich auch historisch beweisen lässt.

Der Wandel des Islam und islamistische Radikalisierung in Bosnien-Herzegowina

Vedran Dzihic

Der Islam in Bosnien und Herzegowina – der Kontext

Die islamischen Gemeinschaften am Balkan stellen die größten autochthonen Ansiedlungen der Muslime in Europa dar. In Bosnien und Herzegowina stellt die muslimische Bevölkerung (Bosniaken) eine Bevölkerungsmehrheit. Nach der Volkszählung des Jahres 1991 waren von insgesamt etwas weniger als 4,4 Millionen Einwohnern 43,5% Muslime. Nach der jüngsten Volkszählung, die im Jahr 2013 durchgeführt wurde, hat sich die Anzahl der Muslime an der Gesamtbevölkerung Bosniens von rund 3,5 Millionen Einwohnern auf etwa 50% erhöht. (Federalni Zavod za statistiku). Die dominante Alltagspraxis der religiösen Muslime in Bosnien beruht auf wenigen, mehr identitäts- als glaubensstiftende Bräuche und einer autochthonen sunnitisch-sufistischen Tradition. Die bosnischen Muslime

lebten jahrzehntelang in einem säkular geprägten Staat und übten ihre eigene Religion im Grunde kaum bis sehr wenig aus. Traditionell war der Islam auf dem Balkan mit der hanafitischen Rechtschule verbunden, die sich deutlich von der in Saudi-Arabien herrschenden hanbalitischen unterscheidet und stets als tolerante europäische Version des Islam bezeichnet wurde.

In allen Gesellschaften des Balkans und so auch in Bosnien und Herzegowina (im weiteren Text: Bosnien) vollzog sich ab den 1990er Jahren ein Prozess der Retraditionalisierung und der stärkeren Hinwendung zur Religion. Die Retraditionalisierung der islamischen Gesellschaften am Balkan und das Aufkommen eines islamischen religiösen Nationalismus stehen in enger Verbindung mit der Zeit des Krieges und der radikalen Nationalismen der 1990er Jahre. Im Krieg und danach entstand bereits jener Rahmen, in dem die stärkere Hinwendung der Gesellschaft zur Religion und zum Islam sowie eine zunehmende Radikalisierung und neue Interpretationen des Islam in Bosnien sich breit machen konnte. Im Verlauf des Krieges entwickelte jede Seite eigene Interpretationen des Krieges und seiner Ursachen, bei denen die Religion im starken Maße als Unterscheidungsmerkmal diente. Immer mehr Muslime interpretierten den Krieg der Serben und Kroaten als Vernichtungsfeldzug der christlichen Welt gegen den Islam oder zumindest gegen den Islam in Europa.

Nach dem Krieg breiteten sich auch in Bosnien neue religiöse Praktiken und Symbole, die den Alltag der Muslime beeinflussten und zum Teil schrittweise veränderten, aus. Religion und Gesellschaft befanden sich in den Jahren nach dem Krieg im Umbruch. Demnach müsste auch der Begriff „bosnischer Islam“ neudefiniert werden und sollte der neuen Vielfalt und Unübersichtlichkeit auf dem „religiösen Marktplatz“ gerecht werden. Die manifeste Religiosität hat in Bosnien zugenommen, auch bei jenen Menschen, die nicht der islamischen Gemeinschaft angehören. Viele, die kaum oder nie in die Moschee gehen, meiden jetzt Schweinefleisch und trinken selten Alkohol, mindestens im Fastenmonat. Die Moscheen werden insgesamt stärker besucht und urbane Frauen tragen Kopftuch, mit dem sie nicht nur ihre Religiosität herausstreichen, sondern oft auch die Zugehörigkeit zu einer neuen gesellschaftlichen Elite. Schritt für Schritt ging mit der Renaissance der Religion und des Islam in Staat und Öffentlichkeit auch ein Prozess der Ausdifferenzierung der unterschiedlichen Strömungen innerhalb des bosnischen Islam einher. Der Krieg und die Nachkriegszeit läuteten damit eine neue Ära, in der auch der Islamismus seinen Platz in Bosnien fand, ein.

Dieser Wandel vom traditionellen bosnischen Islam hin zu islamistischen Bewegungen und einer offenen Auseinandersetzung zwischen islamistischen Gruppierungen und der bosnischen islamischen Gemeinschaft veränderte auch das öffentliche Bild des Islam. Die auffälligste Veränderung (vor allem wegen ihrer Kleiderordnung) und Neuerung im Islam in Bosnien geht von den Anhängern des Sa-

lafismus (in Bosnien im Volksmund sehr oft auch Wahhabismus genannt) aus. Die Anhänger dieser puristisch-traditionalistischen Richtung des Islams tragen lange Bärte, Häkelmütze und kurze Hosen, während die Frauen Ganzkörperverschleierung praktizieren. Die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen salafistischen Gruppen (siehe Beitrag von Daniela Pisoui in diesem Arbeitspapier) ist auch in Bosnien sehr relevant. Nicht alle salafistischen Zellen sind auch radikale Zellen und setzen sich für den Dschihad ein. Insgesamt ist die Ideologie jener Salafisten, die der Gruppe der politischen und radikalen Salafisten zuzuordnen sind, weitaus radikaler als jene der traditionellen muslimischen Gläubigen in Bosnien. Es sind auch diese Zellen, aus denen sich die Kämpfer für den Islamischen Staat rekrutierten und von denen auch durchaus eine Sicherheitsgefahr ausgeht.

Radikalisierung und radikaler salafistischer Islamismus

Die ersten Wurzeln des radikalen Islamismus sind mit dem Krieg in Bosnien und den dort während des Krieges zugewanderten rund 2000 dschihadistischen Kämpfern aus dem Nahen Osten verbunden. Die meisten blieben im Land, gründeten Familien und nahmen zum Teil auch die bosnische Staatsbürgerschaft an. Sie bildeten den Nukleus der heutigen salafistischen Bewegungen in Bosnien.

Nach dem Krieg machte sich der Einfluss der finanzstarken Golfstaaten bemerkbar, wobei jener aus Saudi-Arabien am signifikantesten war. Diese neuen Strömungen auf dem Balkan wurden anfangs als wahhabitisch bezeichnet. Nach dem Krieg bildeten sich dann erste salafistische Gruppierungen, die vor allem Jugendliche rekrutierten. So war es zuerst die sogenannte Aktive Islamische Jugend (AIO), deren Mitglieder bereits die für Salafisten typische Kleidung (mit kurzen Hosen) und Bärten zur Schau trugen. 2006 musste sie ihre Aktivitäten einstellen, als die Sponsorengelder ausblieben. Nur ihre Publikation «Saff» existiert weiterhin in der Online-Version. (www.saff.ba) An die Stelle der AIO traten andere Gruppen, deren Anhängerschaft mehrere Tausend zählt, was im Vergleich zur Gesamtanzahl der Muslime in Bosnien geringfügig erscheinen mag. Die meisten von ihnen konzentrieren sich darauf, ein Leben entsprechend den rigiden Regeln ihrer Interpretation des Islams zu führen. Ein Teil von ihnen lehnt den bosnischen Staat, dessen Gesetze und politisches System komplett ab. Einige andere fordern wiederum die Einführung der Scharia. Am bekanntesten ist die Gruppe, die sich im Dorf Gornja Maoca in der Region von Tuzla niedergelassen hat. Daneben gibt es einige weitere, die im Land verstreut sind (Osve, Dubnica und andere) sowie salafistische kleinere Gruppierungen in den größeren Städten in Bosnien.

Aktiv sind die salafistischen Gruppen vor allem im Internet. Der traditionell in Bosnien praktizierte Islam gilt ihnen als unislamisch und die meisten Muslime im Land gelten als Ungläubige (siehe Takfir-

Ideologie). Einige dieser Websites rufen offen zum globalen Jihad auf und sehen ihren Feind im Westen und in den dort gelebten liberalen Werten. Zunehmend wichtiger für diese Gruppen wurde die Wahrnehmung des Leidens einer breiteren, globalen Gemeinschaft des Islam, die sie auch als ihre eigene wahrnehmen. So sehen auch die meisten Mitglieder der salafistischen Bewegung in Bosnien den Islam als angegriffen und es somit als ihre Pflicht an, den Islam zu verteidigen.

Ihre zunehmende Aggressivität ließ einige salafistische Gruppen ins Visier der Sicherheitsbehörden geraten. Beispiele gibt es genug. Öffentlich haben vor allem die Polizeiaktionen und Aktivitäten der Sicherheitsbehörden rund um die größte salafistische Gemeinde in Bosnien, Gornja Maoca, für Aufsehen gesorgt. Man ging in Bosnien konkret auch gegen einzelne Personen vor, wie beispielsweise gegen Nusret Imamovic. Imamovic, der Begründer und Anführer der Gemeinde in Gornja Maoca, reiste 2013 nach Syrien, wo er sich Jabhat al-Nusra anschloss. Bajro Ikanovic, der wegen terroristischer Delikte in Bosnien zu einer Haftstrafe verurteilt wurde, und diese mittlerweile verbüßt hat, leitete bei Azaz an der syrisch-türkischen Grenze ein Haus, in dem zeitweise rund 40 Dschihadisten vom Westbalkan untergebracht waren.

Verhältnis der salafistischen Gruppen zur offiziellen muslimischen Gemeinschaft in Bosnien

Auf Grund der Zunahme der Anzahl an salafistischen Gruppen und Angehörigen in Bosnien stellte sich im Laufe der Zeit die Frage nach ihrer institutionellen Organisation und damit zugleich auch nach dem Verhältnis zur offiziellen islamischen Gemeinschaft von Bosnien und Herzegowina. Während die Gläubigen der islamischen Gemeinschaft auf der untersten Ebene in die von der islamischen Gemeinschaft verwalteten Gebetseinheiten „Dzemati“ (jamaats – Versammlungen auf Arabisch) organisiert sind, organisierten sich die Salafisten zunehmend in parallelen Einrichtungen, die im Volksmund „Para-Dzemati“ genannt werden. Im Jahr 2017 sind weiterhin zahlreiche von diesen parallelen Einrichtungen in Bosnien aktiv. Da diese sich zunehmend zu einer Gefahr für die islamische Gemeinschaft in Bosnien entwickelten, beschäftigte sich der hohe Rat der islamischen Gemeinschaft in Bosnien, Riyasat, im Jahr 2016 mit dieser Frage und kam zur Schlussfolgerung, dass in diesen „Para-Dzemats“ Lehren verbreitet werden, die nicht in Einklang mit der autochthonen bosnischen islamischen Lehre stehen. Die islamische Gemeinschaft nahm dann Verhandlungen mit zahlreichen „Para-Dzemats“ auf, mit dem Ziel, sie in die legalen Strukturen zu integrieren, was nur zum Teil erfolgreich war. Von den „Para-Dzemats“ geht auch eine Sicherheitsbedrohung aus. Nach mehreren Berichten soll aus einer solchen illegalen Einrichtung in der Nähe von Sarajevo (Brijesce) ein terroristischer Angriff am Silvesterabend 2015 in Sarajevo geplant worden sein. Die Sicherheitskräfte von Bosnien griffen am

22.12.2015 ein und verhafteten in der sogenannten „Operation Schnitt (rez)“ elf Mitglieder der salafistischen Bewegung. (Azinovic/Jusic 2016)

Auch jenseits des Konflikts um „Para-Dzemati“ ist es in den letzten Jahren offensichtlich geworden, dass die generellen Konflikte zwischen den offiziellen bosnischen islamischen Gemeinschaften und den salafistischen Strukturen zunehmen. Die islamische Gemeinschaft repräsentiert hier durchaus den Staat, den die salafistischen Gruppen strikt ablehnen.

Salafistische Zellen als Sicherheitsgefahr vs. substantielle Gefahren in weiterer Zunahme der Radikalisierung der Jugend

Die salafistischen Zellen in Bosnien werden vom Westen meistens aus einer sicherheitspolitischen Perspektive als Bedrohung für Sicherheit und Stabilität des Landes, der Region und letztlich auch des Westens behandelt. Vom salafistischen Netzwerk in Bosnien geht durchaus eine Sicherheitsbedrohung aus. Seit 2010 gab es eine ganze Reihe von Anschlägen mit islamistischem Hintergrund. Im Jahr 2015 gab es sogar zwei Anschläge mit salafistischem Hintergrund und Todesfolgen, die im Land als terroristische Angriffe klassifiziert wurden. Insgesamt sind dies aber weiterhin Einzelfälle, die zwar hohe mediale Aufmerksamkeit nach sich ziehen, aber von einer akuten Bedrohung dieser Gesellschaften (noch) entfernt sind.

Ein weiterer Trend, der jahrelang die meiste Besorgnis erzeugte, war die Abwanderung vor allem junger Muslime aus Bosnien in die Kampfgebiete des Islamischen Staates in Syrien und in dem Irak. Die beiden umfassenden Studien der in Bosnien und Herzegowina ansässigen Atlantic Initiative zu bosnischen Kämpfern im Islamischen Staat stellen bislang die beste Dokumentation dieser Entwicklungen dar. (Azinovic/Jusic 2015 und 2016) Für Bosnien und Herzegowina konnten die beiden Autoren folgende Zahlen für die ausländischen Kämpfer zusammentragen: Von 2012 bis Ende 2014 reisten 156 Männer, 36 Frauen und 25 Kinder nach Syrien. Mit Mitte 2016 kehrten 49 Personen nach Bosnien zurück, während 77 Männer, 48 Frauen und 46 Kinder mit hoher Wahrscheinlichkeit noch immer in Syrien und im Irak sind. Ab 2015 verringerte sich in Bosnien insgesamt die Anzahl jener, die in die Kriegsgebiete in Syrien und im Irak reisten. Dies geht zum Teil auf die stärkere Bekämpfung des IS durch die internationale Staatengemeinschaft und auf relative Gebietsverluste des IS in Syrien und im Irak in der letzten Zeit zurück. Zum Teil ist dies aber auch der Ausdruck des verschärften Kampfes gegen die salafistischen Netzwerke durch den Staat, wo man sich bemühte, neue Gesetze zu erlassen, um die Anwerbung durch die salafistischen Prediger und die Ausreise in die Kriegsgebiete zu unterbinden.

Interessant ist hier, dass eine signifikante Anzahl von ausländischen Kämpfern aus Bosnien in Syrien entweder die salafistischen Gemeinden in Bosnien (Gornja Maoca, Osve, Dubnica) bewohnt oder besucht hatten bzw. sehr oft die bekannten salafistischen Moscheen und Treffpunkte in Bosnien frequentierten. Dies deutet insgesamt darauf hin, dass das salafistische Netzwerk in Bosnien, das in enger Verbindung mit jenem in Sandzak und auch mit den Netzwerken in Westeuropa und in Österreich (siehe weiter unten) steht, funktional ist und eine zentrale Rolle bei der Indoktrinierung, Anwerbung und Logistik für die islamistischen Kämpfer spielt. (Azinovic/Jusic 2015)

Was die Motive dieser ausländischen salafistischen Kämpfer betrifft, kann man in Bosnien zwei Gruppen nach verschiedenen zugrunde liegenden Motiven unterscheiden. Die erste Gruppe schließt ehemalige Mitglieder (oder diesen nahe stehende Personen) der oben erwähnten al-Mujahed-Einheit, die im Krieg in Bosnien auf der Seite der Armee von Bosnien und Herzegowina kämpfte, mit ein. Die meisten sind in ihren 40igern und gehören nicht mehr zu jenen vor allem jugendlichen Islamisten, die die mediale Berichterstattung stark dominieren.

Die zweite Gruppe ist jene der sogenannten "Wiedergeborenen" Islamisten, die den Islam für sich neu und intensiver entdeckten, sich den salafistischen Gruppen angeschlossen haben und sich in der Regel in ihren frühen 20iger Jahren befinden. Während die erste Gruppe den Krieg in Syrien und dem im Irak als Fortsetzung des Dschihad betrachtet, der vorzeitig im Jahr 1995 mit dem Dayton-Friedensabkommen beendet wurde, wird die zweite Gruppe stark von Adrenalin und der Suche nach Selbstbestätigung, Selbstachtung, Gruppenzugehörigkeit und der damit verbundenen Identitätsfindung getrieben. Betrachtet man die Altersstruktur der Kämpfer aus den Balkan-Staaten in Syrien und im Irak, so ist es auffallend, dass die meisten sich im Alter zwischen 20 und 35 Jahren befinden, also als junge Erwachsene klassifiziert werden können. (Azinovic/Jusic 2016, S. 26)

Ein weiterer zentraler Beweggrund für die Radikalisierung stellen schlechte sozioökonomische Bedingungen dar. Die ökonomischen und sozialen Aussichten in der Region sind alles andere als günstig. Hohe Arbeitslosenzahlen, ineffiziente und überdimensionierte Verwaltungsapparate, ein schlechtes soziales Netz, große Budgetdefizite, Lust an Auswanderung der jungen Leute – die Liste der Probleme ist groß. Die wirtschaftliche und soziale Misere dauert nun schon einige Jahre. Es gibt zwar im Jahr 2016 zumindest wieder ein geringes Wirtschaftswachstum zu verzeichnen, die Aussichten auf rasche wirtschaftliche Erholung und eine Verbesserung des geringen Lebensstandards sind aber eher mager und unsicher. Die Menschen verlieren in diesem Prozess die Geduld und die Lebenskraft, und eine direkte Konsequenz davon ist die Radikalisierung vor allem von jüngeren Bevölkerungsgruppen,

die unter einer chronischen Perspektivlosigkeit leiden. Viele dieser Jugendlichen besitzen lediglich eine Grundschulbildung, leben in verfallenen Häusern an den Peripherien der Städte oder in Dörfern mit mindestens zwei Generationen von Verwandten im Haus.

Ein weiteres durchaus Bosnien-spezifisches Motiv ist tief mit dem Charakter der bosnischen Post-Konflikt-Gesellschaft verbunden. Der allmähliche Verlust der Fähigkeit des Staates, sich zu regieren und zu verwalten, ist ein weiterer Faktor, der junge Menschen in die Arme von salafistischen Gruppierungen treibt sowie auch zur Motivation zur Abreise in ausländische Kriegsschauplätze führt. Die rasche Erosion des Vorkriegssystems der sozialen, moralischen und ethischen Werte und Normen und damit einhergehend eine Verunsicherung der Identitäten, resultierte in der erhöhten Gewaltneigung von jungen Menschen und zugleich in einer starken und kaum reflektierten Hinwendung zu dogmatischen Ideologien und zum religiösen Nationalismus. Begleitet durch enorme Schwächen und teilweise durch die ethnische Spaltung der Bildungssysteme bilden diese einen günstigen Nährboden für die Radikalisierung von Jugendlichen in Bosnien. (Perry 2015) Für viele sind die salafistischen Gruppen oft die einzige Möglichkeit, um wahrgenommen und als Person anerkannt zu werden. Das Gefühl in einer größeren „vorgestellten Gemeinschaft“ aufgehoben zu sein, stärkt die Identität dieser jungen Menschen und gibt ihnen dadurch ein Selbstwertgefühl, das ihnen im Post-Kriegs-Bosnien abhandengekommen ist.

Die tieferliegenden strukturellen Probleme sind es also, die besorgniserregend sind. Angesichts all dieser Befunde kann man schlussfolgern, dass die derzeit noch überschaubare Gefahr des islamischen Terrorismus am Balkan bei negativer Gesamtentwicklung der Region (weitere Stagnation punkto EU-Integration, anhaltend schwache wirtschaftliche Entwicklung, Fortsetzung der sozialen Misere) durchaus das Potential hat, sich zu einer ernsthaften Gefahr für die Gesellschaften zu entwickeln.

Conclusio

Ähnlich den islamistischen Bewegungen im Nahen Osten und im post-kolonialen Kontext bietet auch in Bosnien der Prozess der „Re-Islamisierung“ individuelle und kollektive Antworten auf eine gesamtgesellschaftliche Identitätskrise. Diese tiefe Identitätskrise hat in Bosnien bereits vor dem Krieg eingesetzt, wurde durch die Kriegseignisse vertieft und letztlich in den 22 Jahren seit dem Ende des Krieges durch eine schwache Staatlichkeit und permanente politische Krise im Land (Dzihic 2009) einzementiert. Der Ruf der radikalen salafistischen Kreise in Bosnien nach einer fundamentaleren Deutung des Islam sprach sozial schwächere Schichten und vor allem Jugendliche, die besonders stark von sozioökonomischer Krise, der Armut und vom Mangel an Perspektiven betroffen sind und

daher Zuflucht und Sicherheit in Kreisen der salafistischen Gemeinschaft suchen, an. Hier kommt es dann auch zu jenen im Nahen Osten beobachtbaren Verwischungen der Linien zwischen illegalen, kriminellen Netzwerken und dschihadistischen Organisationen. Das ist dann jener Kontext, aus dem sich in den letzten Jahren die Rekruten des sogenannten Islamischen Staates (IS) in Bosnien und auch breiter am Balkan bildeten.

Das Thema der islamistischen Radikalisierung gehört heute zweifelsohne zu jenen Themen in Bosnien, die die Öffentlichkeit stark beschäftigen und die sehr emotional diskutiert werden. Die Gefahr des Islamismus und durchaus auch die Gefahr islamistischer Gewalttaten sind in Bosnien vorhanden. Die zunehmende Radikalisierung verweist auf die tieferliegenden strukturellen Probleme im Land. Die Entfremdung vieler, vor allem junger Staatsbürger, vom Staat ist eine Dimension des Problems. Durch die Marginalisierung und soziale Benachteiligung wird Extremismus jedweder Art gefördert, und zwar in allen religiösen Gruppen. Dazu kommt das allgemeine Gefühl der Perspektivlosigkeit, das wiederum zur sozialen und emotionalen Abschottung auf der einen Seite und auf der anderen zum Verlangen nach Schutz im Rahmen größerer Gruppen/neuer Familien, die dann oft dogmatisch und ausschließlich sind und radikalem Gedankengut frönen. Angesichts einer weiterhin negativen Gesamtentwicklung Bosniens (weitere Stagnation punkto EU-Integration, anhaltend schwache wirtschaftliche Entwicklung, Fortsetzung der sozialen Misere) kann man davon ausgehen, dass die Anzahl der bosnischen Staatsbürger, die sich den salafistischen Zellen und damit einem radikaleren Islam zuwenden, weiterhin wachsen wird. Dies kann die Konflikte innerhalb der islamischen Gemeinschaft in Bosnien erhöhen, aber auch mögliche Sicherheitsgefahren verstärken. Die gewalttätigen Anschläge im Namen des Dschihad, so wie wir sie in den letzten Jahren einige Male erlebt haben, können somit auch für die Zukunft nicht ausgeschlossen werden.

Schlussbetrachtungen

Dieses Arbeitspapier hat verschiedene Elemente des Islamismus beleuchtet. Dabei ist festzuhalten, dass jedes skizzierte Beispiel unterschiedliche Entwicklungen des Islamismus aufzeigt. In Ägypten, Tunesien sowie in der Türkei spielen vor allem islamistische Mainstream-Bewegungen eine zentrale Rolle. Nach den Umstürzen im Rahmen des sogenannten „Arabischen Frühlings“ 2011 beteiligte sich in Ägypten die Muslimbruderschaft und in Tunesien die Ennahda am Regierungsprozess. Beide gingen aus Wahlen nach 2011 als Wahlsieger hervor, da sie in der Gesellschaft verankerte und durchaus populäre Oppositionsbewegungen waren. Während die Einbeziehung der moderaten Islamisten in das System, wie anfänglich in der Türkei, eine Chance für die De-Radikalisierung bestimmter Gruppen führen kann, war dies im Falle Tunesiens und Ägyptens nicht der Fall. Mit der Regierungsbeteiligung reduzierte sich ihre Popularität. Vor allem für Jugendliche ohne Zukunftsperspektiven stellten die moderaten Islamisten und deren konformistische Politik keinen attraktiven Weg dar.

In Ägypten führte die Unzufriedenheit mit dem Regierungsstil der Muslimbruderschaft, aber insbesondere die Angst des Militärs vor einem Machtverlust zu einem Militärputsch im Juli 2013. Die Muslimbruderschaft wurde in Folge als Terrororganisation erklärt und weitgehend in den Untergrund gedrängt. Die Ennahda erlebte eine positive Entwicklung. Seit 2014 regiert sie zusammen mit Nidda Tounis. Durch Ennahdas Ziel sich vollständig in das politische System zu integrieren, findet ein Prozess einer Entideologisierung statt. Fragen rund um die religiöse Identität sind in den Hintergrund getreten. Ennahdas Distanzierung vom Islamismus 2016 ist auch in diesem Rahmen zu verstehen und erfolgte aus machtpolitischen Erwägungen, um sowohl der internationalen Gemeinschaft als auch skeptischen säkularen Teilen der Gesellschaft zu vergewissern, dass man sich in Richtung Zentrumsparterie orientiere und keine islamistische Agenda verfolge. Ennahdas Kooperation mit säkularen und linken Kräften zählt zu ihren Überlebensstrategien. Gleichzeitig hat die Ennahda viele ihrer Wählerschaft enttäuscht. Sozio-ökonomische Probleme sind weiterhin ungelöst und marginalisierte Teile der Bevölkerung leiden an Perspektivenlosigkeit. In solch einem Klima gewinnen radikal-salafistische Strömungen an Popularität. Allgemein kann man sowohl in Ägypten als auch in Tunesien einen Trend weg von einem Mainstream-Islamismus beobachten.

Die Entscheidung, einen Terroranschlag zu verüben, findet oft im Zusammenhang mit einem Mangel an besseren beruflichen und persönlichen Alternativen statt. Die meisten europäischen Attentäter standen beispielsweise unter Beobachtung und manche bereits vor einer Abschiebung. Generell kann angenommen werden, dass im Vergleich zu der oft desolaten persönlichen Lage, die Perspektive einer glorreichen Zukunft als Dschihadist oder zumindest einer erfolgreichen Tat, Anerkennung und

Status mit sich bringt (z.B. indem man als Märtyrer stirbt) und somit als besonders attraktiv erscheint. Ideologische und religiöse Gründe spielen nur sekundär eine Rolle, da viele der Rekruten nur über geringe ideologische und religiöse Kenntnisse verfügen. Dennoch sollte die Hinwendung zu Terrorismus allgemein und zu Selbstmordattentaten im Speziellen vor allem als eine grundsätzlich rationale Entscheidung betrachtet werden. Es wird auf Terrorismus aus einer Position der Schwäche zurückgegriffen und für einzelne Individuen ist die terroristische Karriere eine ‚nachvollziehbare‘ Entscheidung. In ähnlicher Weise kann auch der Rückgriff auf eine politische Ideologie, die einen puren Islam idealisiert, als strategischer Schritt verstanden werden, was sich auch historisch beweisen lässt.

In Bosnien verweist die zunehmende Radikalisierung auf die tieferliegenden strukturellen Probleme im Land und eine gesamtgesellschaftliche Identitätskrise. Der Ruf der radikalen salafistischen Kreise in Bosnien nach einer fundamentaleren Deutung des Islam sprach sozial schwächere Schichten und vor allem Jugendliche, die besonders stark von sozioökonomischer Krise, der Armut und vom Mangel an Perspektiven betroffen sind an und daher Zuflucht und Sicherheit in Kreisen der salafistischen Gemeinschaft suchen. Hier kommt es zu jener im Nahen Osten beobachtbaren Verwischungen der Linien zwischen illegalen, kriminellen Netzwerken und dschihadistischen Organisationen. Das ist dann jener Kontext, aus dem sich in den letzten Jahren die Rekruten des sogenannten islamischen Staates (IS) in Bosnien und auch breiter am Balkan bildeten. Angesichts einer weiterhin negativen Gesamtentwicklung Bosniens muss man davon ausgehen, dass die Anzahl der bosnischen Staatsbürger, die sich den salafistischen Zellen und damit einem radikaleren Islam zuwenden, weiterhin wachsen wird. Dies kann die Konflikte innerhalb der islamischen Gemeinschaft in Bosnien erhöhen aber auch zu einer Gefährdung der Sicherheit führen.

Literatur

Al-Zawahiri, Ayman (2001). *Knights under the Prophet's Banner*, London 2.12.2001.

Bayat, Asef (2005). What is post-Islamism? Summarized lecture. *ISIM Review*, 16.

Bayat, Asef (2007). *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press.

Boubekeur, Amal (2016). Islamists, secularists and old regime elites in Tunisia: Bargained competition. *Mediterranean Politics*. 21(1). 107-127.

Bunzel, Cole (2015). *From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State*. [Online]. Verfügbar von: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/The-ideology-of-the-Islamic-State.pdf> [Zugriff: 07.06.2017].

Cavatorta, Francesco / Merone, Fabio / Torelli, Stefano M. (2012). Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization. *Middle East Policy*. 19. 4.

Esposito, John L. (2002). *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, Oxford-New York: Oxford University Press.

Fahmi, Georges / Meddeb, Hamza (2015). *Market for Jihad: Radicalization in Tunisia*. Carnegie Middle East Center.

Federalni Zavod za statistiku, <http://fzs.ba/index.php/popis-stanovnistva/popis-stanovnistva-2013/konacni-rezultati-popisa-2013/>

Gambetta, Diego (2006). *Can We Make Sense of Suicide Missions*, in Gambetta (Hg.), *Making Sense of Suicide Missions*, New York- Oxford: Oxford University Press.

Ghannouchi, Rachid (2016). *From Political Islam to Muslim Democracy: The Ennahda party and the future of Tunisia*. *Foreign Affairs*.

Gümüscü, Sebnem / Sert, Deniz (2009). The Power of the Devout Bourgeoisie: The Case of the Justice and Development Party in Turkey. *Middle Eastern Studies* 45, Issue 6, pp. 953-968.

Günay, Cengiz (2008). *From Islamists to Muslim Democrats?: The Trajectory of Islamism in Egypt and Turkey against the Background of Historical, Political and Economic Developments*. Saarbrücken: VDM.

Günay, Cengiz (2012). *Die Geschichte der Türkei. Von den Anfängen der Moderne bis heute*. Wien: Böhlau UTB

Günay, Cengiz (2015). Die Vervielfältigung religiöser Akteure und die Auswirkungen auf die Legitimierung politischer Herrschaft, in Günay und Pospisil (eds.) *Add-On 14/15, Legitimacy beyond normative Orders? Yearbook oiip, Viennese Contributions to International Affairs Vienna*. Wien: Facultas.

Günay, Cengiz / Gharib, Sherin (2017). *From Persecution to Government – Ennahda’s Claim to Power*. In: Mühlberger, Wolfgang, et al. *Transformation in Tunisia: The First Five Years*. EuroMesco Joint Policy Study 5. S. 77-100.

Holmes, Stephen (2006). *Al-Qaeda, September 11, 2001*, in: Diego Gambetta (Hg.), *Making Sense of Suicide Missions*, New York-Oxford: Oxford University Press.

Louden, Sarah R. (2015). *Political Islamism in Tunisia: A History of Repression and a Complex Forum for Potential Change*. *Mathal - Journal of Islamic and Middle Eastern Multidisciplinary Studies*. Volume 4. Issue 1.

Marks, Monica L (2014). *Convince, Coerce, or Compromise? Ennahda’s Approach to Tunisia’s Constitution*. Brookings Doha Center Analysis Paper. Number 10.

Mazarr, Michael J. (2007). *Unmodern Men in the Modern World. Radical Islam, Terrorism, and the War on Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Merari, Ariel (1998). *The Readiness to Kill and Die: Suicidal Terrorism in the Middle East*, in: Walter Reich (Hg.), *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, Woodrow Wilson Center Press, Washington DC.

Bloom, Mia M. (2004). *Palestinian Suicide Bombing: Public Support, Market Share and Outbidding*, *Political Science Quarterly* 119(1): 61-88.

Mosaad Abdel Aziz, Mohamed (2003). *Islam and Postmodernity: The New Islamic Discourse in Egypt*, Master of Arts Thesis, Cairo: The American University in Cairo.

Oliveti, Vincenzo (2002). *Terror's Source. The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences*, Birmingham: Amadeus Books, 18; Marc Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Ottaway, Marina / Hamzawy, Amr (2008). *Islamists in Politics: The Dynamics of Participation*, DC: Carnegie Papers, Number 98, November.

Pape, Robert (2003). *The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, *American Political Science Review*, 97(3): 343-61.

Nesser, Petter / Stenersen, Anne / Oftedal, Emilie (2016). *Jihadi Terrorism in Europe: The IS-Effect*. [Online]. Verfügbar von: <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/553/html>, Zugriff: 10. 06 2017.

Pisoiu, Daniela / Fomenko, Alexandra / Lippe, Felix (erscheint in Kürze). *Arbeitspapier des Österreichischen Instituts für Internationale Politik. Terrorismus als Berufswahl: die Daesh Attentäter in Europa*.

Reuter, Christoph (2002). *Mein Leben ist eine Waffe*, München.

Rupp, Jasmina (2016). *Der tunesische Versuch: Politischer Säkularismus als Garant eines islamischen Staates*. In: Rupp, Jasmina / Feichtinger, Walter. *Der Ruf des Dschihad: Theorie, Fallstudien und Wege aus der Radikalität*. Schriften der Landesverteidigungsakademie. Band 13/2016. S. 129-154.

Ruthven, Malise (2002). *A Fury for God. The Islamist Attack on America*, London: Granta UK.

Sageman, Marc (2004). *Understanding Terror Networks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Shakman-Hurd, Elisabeth (2007). *Political Islam and Foreign Policy in Europe and the United States*. *Foreign Policy Analysis* 3, pp. 345–367.

The Economist, The father of Islamic fundamentalism. Portrait of a revolutionary, <http://www.economist.com/node/16588026>.

Tugal, Cihan (2009). *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.

Tugal, Cihan (2017). *The Fall of the Turkish Model: How the Arab Uprisings Brought Down Islamic Liberalism*. London: Verso.

Perry, Valery (2015). *Countering the Cultivation of Extremism in Bosnia and Herzegovina: The Case for Comprehensive Education Reform*, available at: <http://www.democratizationpolicy.org/countering-the-cultivation-of-extremism-in-bosnia-and-herzegovina-the-case-for-comprehensive-educat> (accessed September 27, 2015).

Dzihic, Vedran (2009). *Ethnopolitik in Bosnien und Herzegowina. Staat und Gesellschaft in Krise*, Baden-Baden.

Azinovic, Vlado / Jusic, Muhamed (2016). *The New Lure of the Syrian War – The Foreign Fighters' Bosnian Contingent*, Sarajevo.

Azinovic, Vlado / Jusic, Muhamed (2015). *The Lure of the Syrian War – The Foreign Fighters' Bosnian Contingent*, Atlantic Initiative, Sarajevo.

Vlado Azinovic (2015): *Bosnia and Herzegovina and the Nexus with Islamist Extremism*. AI – DPC BiH Security Risk Analysis, Policy Note No. 05, Sarajevo, November 2015.

Volpi, Frédéric (2011). *Political Islam. A Critical reader*. Einleitung. London: Routledge.

White, Jenny (2013). *Muslim Nationalism and the New Turks*. Princeton: Princeton University Press.

Wiktorowicz, Quintan (2006). *Anatomy of the Salafi Movement*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 29:207–239.