

# Dschihad in der salafistisch-dschihadistischen Tradition als pädagogische Herausforderung

## Der Autor

Amin Elfeshawi MA MA, ist Politikwissenschaftler und islamischer Religionspädagoge. Am Z.I.M.T. der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz forscht er zu Migrationspädagogik, interkulturellem und interreligiösem Lernen.

Amin Elfeshawi, MA MA  
Private Pädagogische Hochschule der Diözese Linz  
Salesianumweg 3  
A-4020 Linz  
e-mail: [amin.elfeshawi@ph-linz.at](mailto:amin.elfeshawi@ph-linz.at)



# Dschihad in der salafistisch-dschihadistischen Tradition als pädagogische Herausforderung

## Abstract

Geheimdienstberichte und internationale Studien verweisen darauf, dass dschihadistische Radikalisierung mehrheitlich bei Jugendlichen zu beobachten ist. Dieser Artikel beschäftigt sich mit dem Dschihad-Verständnis in der salafistisch-dschihadistischen Tradition. Dabei werden die Konzepte wichtiger dschihadistischer Persönlichkeiten dargelegt, wie auch Nuancen innerhalb des Dschihadismus behandelt, sodass Lehrkräfte mit der Genese des salafistisch-dschihadistischen Weltbildes vertraut sind. In einem weiteren Schritt wird mit der Pädagogik der Menschenrechte ein erzieherischer Ansatz besprochen, mit dem der Grundstein für eine demokratische und pluralistische Gesellschaft gelegt wird und die Rahmenbedingungen für eine funktionierende freie Allgemeinheit diskutiert.

## Schlagworte

Extremismus – Radikalisierung – Salafismus – Dschihadismus – Pädagogik der Menschenrechte – Extremismusprävention

# Jihad in the salafist-jihadist tradition as an educational challenge

## Abstract

Secret service reports and international studies indicate that Jihadist Radicalization can be observed predominantly among young people. This article deals with the understanding of Jihad in the Salafist-Jihadist tradition. The concepts of important Jihadist personalities are presented, as well as nuances within Jihadism are dealt with, so that teachers can make themselves familiar with the genesis of the Salafist-Jihadist worldview. In a further step, the Pedagogy of Human Rights is an educational approach that lays the foundation for a democratic and pluralistic society and discusses the framework conditions for a functioning, free public.

## Keywords

extremism – radicalization – salafism – jihadism – pedagogy of human rights – extremism prevention

## 1. Einführung

Laut dem deutschen Verfassungsschutzbericht sind bis März 2019 mehr als 1.050 deutsche StaatsbürgerInnen nach Syrien beziehungsweise in den Irak ausgewandert, um sich dschihadistischen Organisationen wie dem ‚Islamischen Staat‘ oder der ‚Al-Qaida‘ anzuschließen.<sup>1</sup> Aus dem österreichischen Verfassungsschutzbericht aus dem Jahr 2019 ist zu entnehmen, dass sich hierzulande 326 Personen an dschihadistischen Gruppierungen beteiligt haben oder beteiligen wollten.<sup>2</sup> Der Dschihadismus scheint vor allem jüngere Menschen anzuziehen. So sind laut der deutschen Sicherheitsbehörde mehr als die Hälfte der DschihadistInnen unter 30 Jahre alt. Demokratiefeindlicher Extremismus jeglicher Art stellt eine gesellschaftspolitische Herausforderung dar und Maßnahmen müssen daher auf allen Ebenen gesetzt werden. Vor allem ist es wichtig, dass Bildungsinstitutionen mit der Gefahrenlage wie auch den ideologischen Inhalten extremistischer Bewegungen vertraut sind, um Bedrohungen zu erkennen und diesen präventiv entgegenwirken zu können.

In diesem Artikel wird die Konzeptualisierung von ‚Dschihad‘ bei salafistisch-dschihadistischen Denkern und Strömungen dargelegt. Wenn auch bei grundlegenden Eckpunkten von einer gemeinsamen Basis ausgegangen werden kann, gibt es dennoch in der Theorie und Praxis Nuancen innerhalb des Dschihadismus, die hier oberflächlich aufgezeigt werden sollen. LehrerInnen soll dadurch ein Einblick in die Thematik verschafft werden, um in weiterer Folge für entsprechende Präventionsmaßnahmen sensibilisiert zu werden. In einem eigenen Kapitel werden bisherige Erkenntnisse zu Radikalisierungsfaktoren aus der Dschihadismus-Forschung behandelt, um eine Einsicht in mögliche Radikalisierungsprozesse zu erhalten und aufzuzeigen, wie diese mit der dschihadistischen Geisteshaltung korrelieren. Um im Rahmen des Bildungswesens präventiv gegen dschihadistische Narrative vorgehen zu können, wird in diesem Artikel die Menschenrechtspädagogik als logischer Ansatz empfohlen, da sich diese am besten dafür eignet, eine demokratische und pluralistische Gesellschaft in all ihren Facetten zu begründen.

Im Mittelpunkt dieser Analyse steht stets das vom Weltbild des Dschihadismus anvisierte muslimische Subjekt, das aus bestehenden Strukturen der Mehrheitsgesellschaft entfremdet und herausgerissen werden soll. Lehrkräfte sollen mit-

---

1 Vgl. Verfassungsschutz.de (2019): Islamistisch motivierte Reisebewegungen in Richtung Syrien/Irak, in: <https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/zahlen-und-fakten-islamismus/zuf-is-reisebewegungen-in-richtung-syrien-irak> [abgerufen am 05.05.2021], 176.

2 Vgl. bvt.gv.at (2019): Verfassungsschutzbericht 2019, in: [https://www.bvt.gv.at/401/files/VSB\\_2019\\_Webversion\\_20201120.pdf](https://www.bvt.gv.at/401/files/VSB_2019_Webversion_20201120.pdf) [abgerufen am 05.05.2021], 16.

hilfe dieses Artikels in der Lage sein, einen pädagogischen Rahmen zu schaffen, in dem muslimischen SchülerInnen Emanzipation, Mündigkeit und Religionsfreiheit in einer liberalen Demokratie diskursiv ermöglicht werden soll, indem dschihadistische Feindbilder dekonstruiert werden.

Auf Arabisch kann ‚Dschihad‘ mit ‚Anstrengung auf dem Weg Gottes‘ übersetzt werden.<sup>3</sup> Im Verlauf der islamischen Geschichte erhielt der Begriff unterschiedliche Bedeutungszuschreibungen, sowohl im friedlichen als auch im kriegerischen Sinne. Abhängig von der islamischen Strömung und den theologischen Instrumenten wurde Dschihad als Mittel zur Bekämpfung des Feindes verstanden, sei es das eigene Ego oder ein physischer Kontrahent. Einen groben Überblick zur Thematik kann beispielsweise die Monographie „War and Peace in Islam – The Uses and Abuses of Jihad“<sup>4</sup> liefern.

## 2. Die Stellung des Dschihads in der salafistisch-dschihadistischen Tradition

Der Dschihadismus ist als ein Sonderstrang des Salafismus zu verstehen. Der Begriff ‚Salaf‘ ist einer Überlieferung zu entnehmen, in der die ersten drei Generationen ab der Gesandtschaft Mohammeds als vorbildlich für die muslimische Gemeinschaft beschrieben werden.<sup>5</sup> Gerne wird in der Debatte über die Entstehung des Salafismus auf vormoderne Entwicklungen, wie jene der ‚Kharidschiten‘ verwiesen, die überaus fundamentalistische Merkmale aufwies.<sup>6</sup> Es handelte sich hierbei um eine frühislamische militante Sekte, die im Zuge des Nachfolgestreits Mohammeds entstand. Es werden auch Persönlichkeiten wie Ibn Taymiyya (gestorben 1328 nach Christus) oder sein Schüler Ibn Qayyim al-Dschawziyya (gestorben 1341 nach Christus) in Bezug zum Salafismus gesetzt. Es muss jedoch bedacht werden, dass deren Wirkung zu ihrer Zeit äußerst eingeschränkt war.<sup>7</sup> Man kann aus diesem Grund bei den genannten Beispielen bestenfalls von ‚salafistischen Vorläufern‘ sprechen. Wie im Werk des verstorbenen Harvard-Professors Shahab Ahmed „What is Islam? The Importance of Being Islamic“ empirisch und historisch veranschaulicht wird, hatten derartige Gruppierungen und Denker wie auch der Rechtsschultraditionalismus in seiner Gesamtheit in den

---

3 Vgl. Roy, Oliver (2017): „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“ – Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors. München: Siedler Verlag 2017, 26.

4 BIN MUHAMMAD, Ghazi / KALIN, Ibrahim / KAMALI, Mohammad Hashim: War and Peace in Islam – The Uses and Abuses of Jihad, The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2013.

5 Vgl. CEYLAN, Rauf / KIEFER Michael: Salafismus – Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Wiesbaden: Springer VS 2013, 42.

6 Vgl. EBD., 38.

7 Vgl. JOKISCH, Benjamin: „Salafistische“ Strömungen im vormodernen Islam, in: CEYLAN, Rauf / JOKISCH, Benjamin (Hg.): Salafismus in Deutschland – Entstehung, Radikalisierung und Prävention, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH 2014, 29.

vormodernen islamischen Gesellschaften wenig Einfluss.<sup>8</sup> Vielmehr waren der Sufismus und die philhellenistische islamische Philosophie in den gesellschaftlichen religiösen Diskursen weit verbreitet. Zudem existiert der Begriff des Salafismus erst seit der Moderne. So kann der Oxford-Enzyklopädie über die moderne islamische Welt zum Eintrag ‚Salafīyah‘ (die arabische Form des Begriffes) Folgendes entnommen werden: „A reform movement founded by Jamāl al-Dīn al-Afghānī and Muḥammad ‘Abduh at the turn of the twentieth century, the Salafīyah has religious, cultural, social and political dimensions.“<sup>9</sup>

In der Folge entstanden zwei antagonistische Strömungen, die bis in die Gegenwart wirken: eine puritanische und eine politische Form des Salafismus. Der politische Salafismus betrachtet die Wiedererrichtung eines Kalifats oder eines ähnlichen islamischen Staatswesens als Hauptziel der Interpretation religiöser Quellen.<sup>10</sup> Der Islam wird dabei mit einer politischen Programmatik gleichgesetzt, der vordergründig politische Normen entnommen werden.<sup>11</sup> Nicht verwunderlich ist, dass die salafistisch-dschihadistische Strömung ihre weltanschaulichen Wurzeln im politischen Salafismus wiederfindet. Während jedoch der politische Salafismus, wie es etwa bei der Muslimbruderschaft der Fall ist, einen legalistischen Zugang als zulässig erachtet, um ein islamisches Staatswesen zu errichten, kennt der Dschihadismus lediglich den bewaffneten Kampf für dieses Bestreben.<sup>12</sup>

Im Dschihadismus stellt die Politik ein wesentliches Gewicht in seinem theologischen Zugang dar.<sup>13</sup> Aus dieser Perspektive heraus interpretiert man im Dschihadismus die islamischen Quellen ihren politisch-theologischen Vorstellungen entsprechend. Als Gründer der salafistisch-dschihadistischen Strömung ist das ehemalige Mitglied der ägyptischen Muslimbruderschaft Sayyid Qutb (1906–1966) zu nennen.<sup>14</sup> Qutb erlebte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wie das osmanische Kalifat zerfiel und seine Heimat Ägypten von einer konstitutionellen Monarchie und danach vom Militär regiert wurde, die das Land ideolo-

---

8 Vgl. AHMED, Shahab: *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton: Princeton University Press 2016, 122ff.

9 ESPOSITO, John L.: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press 1995, 463.

10 Vgl. ALY, Abd al-Monein Said / WENNER, Manfred W.: *Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt*, in: *Middle East Journal* 36/3 (Summer 1982), 339.

11 Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung (2003): *Politischer Islam im 20. Jahrhundert*, in: <http://www.bpb.de/izpb/24930/politischer-islam-im-20-jahrhundert> [abgerufen am 05.05.2021].

12 Vgl. CESARI, Jocelyne: *The awakening of Muslim Democracy – Religion, Modernity, and the State*, New York: Cambridge University Press 2014, 14, 23; BAEHR, Dirk: *Dschihadistischer Salafismus in Deutschland*, in: SCHNEIDERS, Thorsten Gerald (Hg.): *Salafismus in Deutschland – Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld: transcript Verlag 2014, 231ff.

13 Vgl. MANEMANN, Jürgen: *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens, Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?*, Bielefeld: transcript 2015, 22.

14 Vgl. EIKMEIER, Dale C.: *Qutbism. An Ideology of Islamic-Fascism*, in: *US War College Quarterly* 37/1 (Spring 2007), 88.

gisch in eine Synthese von Sozialismus und arabischen Nationalismus führten.<sup>15</sup> Als ursprünglicher Anhänger des ägyptischen Nationalismus wandte sich Qutb von diesem ab und entwickelte ein Interesse für den Pan-Islamismus. Als ein neuer Anhänger des politischen Salafismus verstand Qutb den Islam als ein in sich geschlossenes System, das ein eigenes, unabhängiges Staatswesen mit einer eigenständigen Identität darstellt und sich von einer Nachahmung des Westens lossagt.<sup>16</sup> Für Qutb muss das höchste Ziel der islamischen Gemeinschaft sein, ein Kalifat aufzubauen, das auf der Scharia fußt. Jedes andere politische System, das auf menschlicher Souveränität basiert, kann seinem Verständnis nach ausschließlich als eine Usurpation bewertet werden. Das Qutb'sche politisch-theologische Weltbild, das ausschließlich durch ein Kalifat etabliert werden kann, kennt nur eine Souveränität, nämlich die göttliche.<sup>17</sup>

Aus diesem Grund betrachtete Qutb es als ein religiöses Gebot eines jeden muslimischen Individuums, sich der Re-Etablierung eines Kalifats anzuschließen. Da bereits zu seinen Lebzeiten muslimische Bevölkerungen in der islamischen Welt in anderen, nicht-islamischen politischen Systemen lebten, attestierte er diesen, sich im Zustand der ‚Dschahiliyya‘ zu befinden, womit in der islamischen Theologie die vorislamische ‚Zeit des Unwissens‘ gemeint ist. Die Verhältnisse der Dschahiliyya müsse durch einen offensiven Dschihad bekämpft werden. Hierin zeigte sich für ihn gleichermaßen, wer als ‚wahrhaftige/r‘ MuslimIn gilt und wer nicht. Ausschließlich jene, die sich dem Kampf für die Errichtung eines islamischen politischen Systems anschließen, erlangen seinem Verständnis nach göttliche Zufriedenheit. Generell ist seine Dschihad-Interpretation von einem Dualismus geprägt, in dem die Welt in ‚Land des Friedens‘ und ‚Land des Krieges‘ unterteilt wird.<sup>18</sup>

Der Islam wird als göttliche ‚Wahrheit‘ verstanden, während alles, was sich außerhalb dessen befindet, als ‚Falschheit‘ abgewertet wird. Durch die religiöse Pflicht, die göttliche Souveränität auf Erden herzustellen, erfolgt aus dieser Sichtweise ein unausweichlicher Konflikt zwischen Gut und Böse. All jene, die für das Kalifat kämpfen, sind von Gott Auserwählte, da sie diese transzendente Verantwortung annehmen. Dschihad ist ein bedingungsloses Unterfangen, weil es sich nicht nur um ein profanes Projekt handelt, sondern vielmehr um ein jenseitiges. Dschihad-Unternehmende müssen daher in der Lage sein, sich den weltlichen

---

15 Vgl. CALVERT, John: Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism, Oxford: Columbia University Press 2013, 11.

16 Vgl. EBD., 13.

17 Vgl. EIKMEIER 2007 [Anm. 14], 89.

18 Vgl. ELFESAWI, Amin: Dschihad – Eine salafistische und sufische Quran-Auslegung als Gegenstand der religionspädagogischen Reflexion. in: Österreichisches Religionspädagogisches Forum: Religionspädagogik und Politik 27/1 (2019), 116.

Genüssen zu entsagen. Die Ablehnung dieser Unternehmung gleicht einem Abirren von der göttlichen Rechtleitung.

Weitere bedeutende dschihadistische Denker stammen ebenfalls aus dem Ägypten des 20. Jahrhunderts. Antrieb für die Ausbreitung dschihadistischer Ideen im nordafrikanischen Land war primär ein politischer Machtkampf zwischen den jeweiligen Regierungen und den verschiedensten pan-islamistischen Organisationen und Bewegungen. Der Religionswissenschaftler David Cook weist im Unterkapitel „Sunni Antigovernmental Radical Islamic Thought: Egypt“<sup>19</sup> in seinem Werk über Dschihadismus darauf hin, dass sich radikale muslimische Gruppierungen aufgrund der Fehde mit der ägyptischen Regierung weiter radikalisiert haben. Bei diesen Denkern handelt es sich ausschließlich um Männer, die im Zuge des Konflikts mit der Regierung einige Zeit ihres Lebens im Gefängnis verbrachten oder vom ägyptischen Sicherheitsapparat verfolgt wurden. Der ehemalige ägyptische Präsident und Nobelpreisträger Anwar Sadat wurde durch Khalid al-Istambuli ermordet, in dessen Gefängniszelle man die Schrift von Abd al-Salam Faradsch mit dem Titel „Die verborgene Pflicht“ gefunden hatte. Mit Hilfe von Faradschs Text kann hervorragend nachvollzogen werden, wie die Ideen Qutbs ausgebaut und fortgeführt wurden. Dazu meint der französische Politikwissenschaftler Olivier Roy: „Als Dschihadismus bezeichnen wir eine Theorie, die sich seit den 1950er Jahren herausbildet. Bei Sayyid Qutb, einem der wichtigsten islamistischen Denker des 20. Jahrhunderts, ist sie implizit bereits vorhanden, allerdings definieren andere Autoren sie wesentlich klarer: Das gilt für den Ägypter Farag und den Palästinenser Abdallah Azzam [...]“<sup>20</sup>

Der Dschihad dient laut Faradsch ausschließlich dazu, MuslimInnen zur Weltherrschaft und zur Wiedererrichtung eines Kalifats zu verhelfen. Im Zuge der Ausübung des Dschihads soll die Welt zur Konversion zum Islam gezwungen werden. Dem dschihadistischen Denker schwebt vor, den alten Ruhm des Islams ein weiteres Mal herzustellen, indem der nicht-islamische Teil der Welt bekämpft wird. Hinsichtlich der Fragestellung zur Konversion, ob diese aus freiem Willen heraus erfolgen soll oder nicht, ist dieser überzeugt, dass die Menschen, sobald der Islam siegreich ist, von seinem göttlichen Mandat überzeugt sein werden. Den muslimischen Gelehrten wirft Faradsch vor, wesentlich die Pflicht des Dschihads zu verschweigen, da diese aus seiner Sicht vom Islam abgefallenen ‚muslimischen‘ politischen AnführerInnen unterwürfig seien.<sup>21</sup>

---

19 Vgl. Cook, David: Understanding Jihad, Berkeley: University of California 2015, 106–107.

20 Vgl. Roy 2017 [Anm. 3], 27–28.

21 Vgl. Cook 2015 [Anm. 19], 108.



Ein besonderes Erkennungszeichen der dschihadistischen Denkweise ist die Überzeugung, dass muslimische HerrscherInnen, die nicht mit der Scharia regieren, als ApostatInnen deklariert werden müssen. Aus ihrem ideologischen Standpunkt heraus gibt es zwei Feinde, nämlich den „nahen Feind“ (die muslimischen Staatsoberhäupter und ihre Anhängerschaft) und den „fernen Feind (der Westen und Israel)“<sup>22</sup>. In Hinblick auf die Frage, welcher Kampf von MuslimInnen zu bevorzugen ist, jener gegen den nahen oder fernen Feind, stuft Faradsch den Krieg gegen den nahen Feind höher ein. HerrscherInnen in der islamischen Welt sind lediglich nominelle MuslimInnen, die für ihn als ApostatInnen zu betrachten sind, auch wenn diese von einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft unterstützt werden (unabhängig davon, ob es sich hierbei um ‚wahre‘ oder ‚abgefallene‘ MuslimInnen handelt). Im Kampf gegen ebendiese apostatische Herrschaft ist es für den dschihadistischen Denker gestattet, nominelle MuslimInnen umzubringen, da sie es in ihrer Unterstützung eines unrechtmäßigen politischen Systems besser hätten wissen müssen. Die Differenzierung eines ‚wahren‘ Islams von einem ‚falschen‘ ist an den Anforderungen gebunden, ob ein Regime oder die politische Elite gewillt ist, die Scharia zu implementieren und für den Islam zu kämpfen.

Ein weiterer dschihadistischer Ideologe war Mustafa Schukri, ein Zeitgenosse Faradschs, der ebenfalls in Ägypten mit seiner im Jahr 1971 gegründeten Organisation ‚Takfir wal-Hidschra‘ (auf Deutsch: ‚Exkommunizierung und Auswanderung‘) traurige Berühmtheit erlangte.<sup>23</sup> Schukri war ein ägyptischer Ingenieur und betrachtete den Dschihad gleichermaßen als nichts anderes als den bewaffneten Kampf gegen die Kräfte des Bösen. Darunter verstand er ebenso den Westen und seine Verbündeten wie auch MuslimInnen, die sich nicht dem Dschihad angeschlossen hatten.

Der sunnitische Dschihadismus erlebte in den 1980er Jahren einen weiteren Aufschwung, der durch den bewaffneten Widerstand gegen die sowjetische Invasion in Afghanistan ausgelöst wurde. Einer der wichtigen Persönlichkeiten dieser dschihadistischen Bewegungen war Abdullah Azzam, der von vielen als Gründer des „globalen Dschihadismus“<sup>24</sup> eingestuft wird. Der gebürtige Palästinenser war wie Qutb anfangs Mitglied der Muslimbruderschaft. Azzam verstand den kriegerischen Dschihad als eine muslimische Pflicht, um islamisches Territorium zu verteidigen. Dschihad stellt für ihn eine islamische Tugend dar, die von jedem

---

22 KEPEL, Gilles: Terror in France – The Rise of Jihad in the West, Princeton: Princeton University Press 2017, 23.

23 Vgl. KHOSROKHAVAR, Farhad: Radicalization – Why some People Choose the Path of Violence, New York: The New Press 2017, 50.

24 NEUMANN, Peter R.: Radicalized – New Jihadists and the Threat to the West, Berlin: I.B. Tauris 2016, 41.

muslimischen Individuum erfüllt werden muss und im Vergleich zu anderen religiösen Geboten als allerhöchste Priorität zu verstehen ist. All jene MuslimInnen, die diesem religiösen Gebot nicht nachkommen beziehungsweise sich anstatt dessen von anderen MuslimInnen vertreten lassen, würden sündigen und sich am Jüngsten Tag dafür rechtfertigen müssen. Den KämpferInnen gegen die sowjetische Armee versicherte er, dass ihr Tod im Jenseits mit dem Paradies belohnt werden würde, weshalb Azzam auch als Gründer des „Kultes des Märtyrertums“<sup>25</sup> im Dschihadismus gilt. Der palästinensische Theologe war international für die Rekrutierung von arabischen Söldnern tätig. Der wohl berühmteste seiner Rekruten war Osaman bin Laden, den er bei seiner Pilgerfahrt in Mekka im Jahr 1984 kennengelernt hatte.<sup>26</sup> Gemeinsam führten sie eine arabische Söldnerarmee an. Als die sowjetischen Truppen ihren Rückzug aus Afghanistan antraten, entflammte eine Debatte, was der nächste Auftrag der internationalen DschihadistInnen sein müsste. Der palästinensische Ideologe war der Ansicht, dass eine mobile dschihadistische Streitmacht aufgestellt werden sollte, um sich ausschließlich auf den Kampf gegen BesatzerInnen von islamischem Territorium zu konzentrieren. Sein Fokus lag ausschließlich auf dem externen Feind. Aus seiner Sichtweise sollten sich bewaffnete Auseinandersetzungen ausnahmslos auf nicht-muslimische SoldatInnen begrenzen. ZivilistInnen – vor allem, wenn diese muslimisch waren – sollten von jeglichen Kriegshandlungen ausgenommen werden.

Diese Auffassung wurde nicht von allen dschihadistischen AkteurInnen in Afghanistan geteilt. Darunter zählte Ayman al-Zawahiri, ein vormaliges Mitglied der ägyptischen Organisation al-Dschihad, die mitverantwortlich für die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar al-Sadat war. Al-Zawahiri strebte nach einer islamischen Revolution, die zum Ziel hatte, säkulare Herrschaftssysteme in der arabischen Welt zu stürzen. Dazu zählte auch der Krieg gegen die ‚ignoranten‘ Gesellschaften im muslimischen Raum, der notfalls mit Terror gegen die Zivilgesellschaften zu führen sei.<sup>27</sup> Der Disput zwischen den beiden Denkern wurde nie beigelegt. 1989 kam Azzam bei einem Bombenanschlag ums Leben. Es besteht die Theorie, dass al-Zawahiri selbst dahinterstecken könnte. Bin Laden und al-Zawahiri gründeten gemeinsam die Terrororganisation ‚al-Qaida‘, die vor allem durch die Anschläge vom 11. September 2001 in New York der Öffentlichkeit bekannt wurde. Sie versuchten durch die politische und mediale Aufmerksamkeit, die sie erlangt hatten, dschihadistische Ideen voranzutreiben, was ihnen

---

25 EBD., 42.

26 Vgl. EBD., 43.

27 Vgl. NEUMANN 2016 [Anm. 24], 44f.

auch beim Jordanier Abu Mus'ab al-Zarqawi gelang. Al-Zarqawi schwor 2004, bin Laden seine Gefolgschaft zu leisten und einen bewaffneten Widerstand im Namen der al-Qaida gegen das amerikanische Militär im Irak zu organisieren. Da al-Zarqawi gegen den Willen bin Ladens einen Bürgerkrieg gegen irakische Schiiten initiierte, kam es zu einem Zerwürfnis zwischen den beiden Personen.

Ein weiterer Denker der al-Qaida ist unter dem Namen ‚al-Awlaki‘ im Jemen bekannt und beschreibt den Dschihad als die größte Tat des Islams.<sup>28</sup> Das Heil der muslimischen Gemeinschaft hängt seines Erachtens vom Dschihad ab. Das Erfordernis des Dschihads liegt für al-Awlaki darin, dass sich die gesamte muslimische Welt in einem Kampf gegen Nicht-MuslimInnen befinde und am gesamten Globus die Gesetze Allahs nicht umgesetzt werden. Aufgrund dessen ergibt sich für ihn die Unerlässlichkeit, dass sich alle MuslimInnen dem bewaffneten Dschihad anschließen müssen. Einem Verbot seitens der Eltern, der oder dem EhepartnerIn oder anderen Personen soll keine Beachtung geschenkt werden. Diese Form der Dschihad-Auslegung wird als eine Pflicht für jedes muslimische Individuum beschrieben.<sup>29</sup>

Ein ähnliches Ideal des Dschihadismus wird von Abdallah Azzam gezeichnet, der den Dschihad nicht als eine Form des Militärdienstes versteht. Laut ihm stellt die dschihadistische Bewegung eine religiöse und militante Schule dar, die sich nicht darauf beschränkt, ein Gebiet zu erobern. Der Dschihad zielt laut Azzam darauf ab, einen neuen Typus von MuslimInnen zu kreieren, der unabhängig von Ethnie, Nation, Stamm oder Familie agiert. Wenn man sich bereits einmal in den Dienst des Dschihads begeben hat, soll man nicht in das Zivilleben zurückkehren, sondern sich uneingeschränkt und zeitlos dem Dschihad widmen. Das eigene Leben wie auch die Ehe erfahren dadurch eine andere Bedeutung, da die Aufgabe des Dschihads global verstanden und nicht auf eine bestimmte Region eingeschränkt wird.

In der praktischen Durchführung des Dschihads kam es selbst zwischen den verschiedenen dschihadistischen Gruppierungen zu Unstimmigkeiten. So konnte etwa in Syrien beobachtet werden, wie die lokale Branche der al-Qaida unter der Führung von Abu Mohammed al-Dschulani dem Dschihad eine gewisse Form des Pragmatismus zugestand, indem etwa mit nicht-dschihadistischen Gruppierungen kooperiert und eine weniger restriktive Auslegung des Islams geduldet wurde.<sup>30</sup> Im Irak, wo Abu Bakr al-Baghdadi die Nachfolgerschaft von al-Zarqawi

---

28 Vgl. ROY 2017 [Anm. 3], 27.

29 Vgl. EBD., 28.

30 Vgl. NEUMANN 2016 [Anm. 24], 61f.

antrat, führte dies beim ‚Islamischen Staat‘ zur Befremdung, da für sie der Dschihad ein autoritäres, eingeschränktes Gesellschaftssystem in einem praktisch existierenden Kalifat vorsieht.

Ein allgemeines Kennzeichen für die dschihadistische Dschihad-Auslegung ist die Exkommunizierung (‚Takfir‘ auf Arabisch) von MuslimInnen. Als die bereits erwähnte Ermordung des ägyptischen Präsidenten Sadat stattfand, gingen die ausführenden Dschihadisten davon aus, dass sich das Volk ihrer eigenen gottlosen politischen Situation bewusst werden und dadurch ein Volksaufstand entstehen würde. Nachdem dieser ausblieb, wurde das Volk als wertlos betrachtet. Eine weitere dschihadistische Konzeption stellt ‚al-wala‘ wa-l-bara-a‘ dar, das mit Assoziation und Dissoziation übersetzt werden kann und eigentlich aus der islamischen Orthodoxie entnommen und danach abgewandelt wurde.<sup>31</sup> Mit der Assoziation ist man gegenüber 1) den Gläubigen im Allgemeinen, 2) denjenigen, die im Quran gelobt werden, 3) einem rechtschaffenen Imam, 4) Individuen, welche die Vorschriften der Religion in zufriedenstellender Weise einhalten, verpflichtet. Zur Dissoziation ist man gegenüber 1) Nicht-MuslimInnen im Allgemeinen, 2) denjenigen, die im Quran beleumundet werden, und 3) einem ungerechten Imam verpflichtet. Unter al-Makdisi wurde ‚al-wala‘ wa-l-bara-a‘ insofern weiterentwickelt, als man im Dschihadismus eine Assoziation mit den ‚wahren‘ MuslimInnen bekundet und diesen gegenüber loyal sein muss. Damit ist die eigene Gesinnungsgemeinschaft gemeint. Mit der Dissoziation meint man alle MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen, von denen man sich entsagt.<sup>32</sup>

Die Loyalitätsbekundung zu einer dschihadistischen Organisation erfolgt durch eine ‚bai‘a‘, einem Gelöbnis gegenüber dem Anführer.<sup>33</sup> Damit verpflichtet man sich, sich dem jeweiligen Befehlshaber zu unterwerfen. Ein weiteres aus der islamischen Orthodoxie umgedeutetes Konzept ist jenes des ‚Tauhid‘. In der islamischen Theologie ist damit die Lehre der Einheit und Einzigkeit Gottes gemeint. In der dschihadistischen Tradition wurde dies umgedeutet auf die ‚Einheit der Gläubigen‘, womit die eigene Gemeinschaft gemeint ist. Dadurch wird einerseits eine autarke Gemeinschaft hergestellt und andererseits eine Ab- und Ausgrenzung von allen Nicht-Mitgliedern. Mit der ‚Einheit der Verehrung‘ bekräftigt man, das eigene Leben im Einklang mit dem Islam, ergo der Scharia, zu führen, was ausschließlich in einem Kalifat der Fall sein könne. Alle anderen politischen Systeme gelten daher nicht als islamkonform.

---

31 Vgl. LOHLKER, Rüdiger: Dschihadismus – Materialien, Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG 2009, 62.

32 Vgl. EBD., 62f.

33 Vgl. EBD., 64f.

### 3. Ursachen für dschihadistische Radikalisierung

Es ist nicht möglich, von einem einheitlichen Radikalisierungsmuster auszugehen. Bei jedem beziehungsweise jeder DschihadistIn muss die jeweilige Biographie analysiert werden, wodurch sich eine Vielzahl an Möglichkeiten ergeben. Sozioökonomische Gründe alleine greifen zu kurz, um Radikalisierungsprozesse in ihrer Komplexität zu fassen. Der ehemalige CIA-Analytiker Marc Sageman verweist darauf, dass historisch betrachtet dschihadistische Bewegungen unterschiedliche Merkmale aufweisen. Zur Zeit der sowjetischen Invasion in Afghanistan in den 1980er Jahren gehörte ein Großteil der DschihadistInnen der höheren sozio-ökonomischen Schicht an. Die zweite internationale DschihadistInnen-Welle setzte in den 1990er Jahren ein und bestand aus jungen Menschen, die mehrheitlich der Mittelklasse zugeschrieben werden konnten. Nach dem Einmarsch des US-amerikanischen Militärs im Irak 2003, wurde eine dritte Welle internationaler DschihadistInnen losgetreten, die mehrheitlich aus EuropäerInnen der zweiten Generation beziehungsweise Nachkommen von in Europa lebenden Immigranten bestand.<sup>34</sup> Das religiöse Wissen vieler DschihadistInnen kann als beschränkt beschrieben werden. Nur ein geringer Anteil hat eine theologische Ausbildung, während sich der Hauptteil mittels ‚Selbststudium‘ mit religiösen Quellen beschäftigt. Die empirischen Daten von Marc Sageman zeigen, dass nur ein Viertel internationaler DschihadistInnen in jungen Jahren religiös waren, während rund zwei Drittel säkular erzogen wurden.<sup>35</sup>

Der Rest besteht aus christlichen KonvertitInnen. In der ersten Generation der al-Qaida waren die meisten Mitglieder AkademikerInnen, die in erster Linie eine Ausbildung als IngenieurIn oder MedizinerIn hatten. Enttäuscht von der Gesellschaft wandten sie sich von dieser ab, um ihr Leben nach der ‚reinen islamischen Lehre‘ auszurichten, wie es im Salafismus propagiert wird. Quran und die prophetischen Überlieferungen werden so verstanden, dass diese mit der Utopie des Dschihadismus vereinbar sind. Die circa 1400 Jahre traditionelle islamische Hermeneutikwissenschaft wird als unauthentisch deklariert, da diese von der griechischen Philosophie und der islamischen Mystik (Sufismus) ‚verunreinigt‘ sei. Vor diesem Hintergrund erzeugen salafistische Strömungen ihre eigenen Kommentare zu den islamischen Quellen. Wie bereits im vorherigen Kapitel dargestellt, besteht im dschihadistischen Denken ein ausgeprägter moralischer Dualismus, in welchem die eigenen Ziele, das eigene Wirken und die eigene Gemeinschaft als die Verkörperung der Tugendhaftigkeit ausgelegt wird, während alles

---

<sup>34</sup> Vgl. SAGEMAN, Marc: *Leaderless Jihad*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2008, 48f.

<sup>35</sup> Vgl. EBD., 51f.

und alle anderen als das Sinnbild der Schlechtigkeit und Falschheit bezichtigt wird.

Verschwörungstheorien sind ein fester Bestandteil des dschihadistischen Weltbildes. Anhand dieser werden auch ihre Feindbilder ausgemacht, wie etwa der Hass gegenüber Israel, den Vereinigten Staaten von Amerika, Europa, Juden im Allgemeinen und anderen. Diese Verschwörungstheorien und die damit einhergehenden Feindbilder werden vor allem mit moralischer Empörung angetrieben, indem in der dschihadistischen Propaganda Bilder, Videos und Berichte verbreitet werden, in welchen MuslimInnen vor allem in Konfliktregionen auf unterschiedlichste Art und Weise misshandelt werden.<sup>36</sup> Dadurch soll aufgezeigt werden, wie MuslimInnen weltweit gedemütigt werden und Opfer größerer politischer Mächte sind. Da sich jene, die sich radikalieren, selbst als MuslimInnen betrachten, kommt es zu einer Identifizierung mit diesen Opfern. Freiwillige, die sich einem dschihadistischen Kampf anschließen, um drangsalierten MuslimInnen in ihrer Not beizustehen, werden in der dschihadistischen Propaganda als HeldInnen gefeiert, da sie aus ihrer Sicht aus einer moralischen Verantwortung heraus handeln. Diese moralische Empörung ist für viele junge MuslimInnen der Beginn eines Prozesses, in dem eine moralische Überzeugung entsteht. Die Demütigung und Unterdrückung von MuslimInnen in Konfliktregionen wird mit eigenen Alltagserfahrungen im Westen in Einklang gebracht und mit einer dschihadistischen Gruppe debattiert. Dabei muss für diese Person beiläufig der Einsatz von Gewalt einen Sinn ergeben, indem sich diese mit der dschihadistischen Agenda identifiziert. Globale DschihadistInnen interpretieren die Welt vordergründig politisch und verwenden dafür religiöses Vokabular. Sie bezichtigen dem Westen der Ursprung moralischer Dekadenz, Korruption und Gier zu sein. Sie betrachten sich selbst als die wahrhaften Verteidiger des Islams in einer globalen Verschwörung, die von ‚Kreuzrittern und Juden‘ gegen alle MuslimInnen geführt wird. Dieser Krieg wird als Zeichen der Apokalypse gedeutet, wo die Seiten der Parteien klar ersichtlich wären.<sup>37</sup>

Identität spielt dabei im europäischen Kontext eine enorme Rolle. Wenn junge MuslimInnen sich aufgrund von Diskriminierung, Marginalisierung und weiteren ausgrenzenden Mechanismen nicht mit europäischen Gesellschaften identifizieren können, suchen sie nach einer neuen Identität, die sie im Verlauf ihrer Radikalisierung im Dschihadismus wiederfinden.<sup>38</sup> In solchen Fällen resoniert die

---

36 Vgl. SAGEMAN 2008 [Anm. 34], 72ff.

37 Vgl. ROY 2017 [Anm. 3], 87ff.

38 Vgl. KHOSROKHAVAR 2017 [Anm. 23], 74.

Überzeugung, dass eine internationale Verschwörung gegen den Islam existiert. Radikalisierung erfolgt seit der Kreation des ‚Islamischen Staates‘ nicht mehr ausschließlich durch physische Netzwerke, wie etwa aus dem Freundes-, Bekannten-, oder Familienkreis. Insbesondere durch eine starke Internetpräsenz dschihadistischer Gruppierungen werden Individuen vor allem in Europa dazu angehalten, als solche eigenständig, ohne eine erforderliche Absprache mit einer strukturellen Hierarchie, Anschläge durchzuführen.<sup>39</sup>

Wie Sageman richtig feststellt, muss in der Auseinandersetzung mit dschihadistischer Radikalisierung auf die Perspektive geachtet werden.<sup>40</sup> Als eine außenstehende Person liegt das Hauptaugenmerk auf den Auswirkungen von terroristischen Anschlägen und auf der Abweichung von bestehenden gesellschaftlichen Normen. Aus einer Innenperspektive wird die Anwendung von Gewalt andersartig beurteilt, da die Informationsquellen und damit die Auslegung politischer, gesellschaftlicher und religiöser Gegebenheiten andere sind. Damit entstehen nicht nur andere moralische Konnotationen bei dschihadistischen Gewaltakten, sondern gleichermaßen eine andere Selbstwahrnehmung. DschihadistInnen verstehen ihr Handeln nicht ausschließlich als tugendhaft, sondern ebenso als heroisch.<sup>41</sup> Nebenbei finden sie durch ihre Zugehörigkeit zu einer dschihadistischen Gemeinschaft, die sich als exklusivistisch und elitär versteht, einen Halt, den sie so nicht mehr in ihrer ursprünglichen Herkunftsgesellschaft vorfinden oder gar nicht erst vorgefunden haben.

#### 4. Pädagogische Reflexion

Dieser Abschnitt soll einen pädagogischen Denkanstoß für Präventivmaßnahmen geben, wobei zunächst die in diesem Ansatz angestrebte Reichweite der Prävention erklärt werden muss. In der Extremismusprävention wird zwischen primärer/universeller, sekundärer/selektiver und tertiärer/indizierter Prävention differenziert.<sup>42</sup> Die in dieser Passage behandelten pädagogischen Überlegungen sind der primären Prävention zuzuschreiben, womit diese Maßnahmen nicht auf eine bestimmte Zielgruppe gerichtet sind, sondern darauf abzielen, die Lebensbedingungen von allen SchülerInnen zu stabilisieren. Dies muss als eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe verstanden werden und darf nicht muslimische Schüler-

---

39 Vgl. EBD., 109f.

40 Vgl. SAGEMAN, Marc: *Misunderstanding Terrorism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2017, 102ff.

41 Vgl. MANEMANN 2015, [Anm. 13], 84.

42 Vgl. CEYLAN / KIEFER 2013 [Anm. 5], 111ff.

Innen als solche markieren, da anderenfalls die Wirkung auf diese eine negative sein kann.<sup>43</sup>

Aus den vorherigen Kapiteln wird ersichtlich, wie die dschihadistische Weltsicht eine harmonische Koexistenz von MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen ausschließt. Im Besonderen dienen dazu moralische Fehlritte einer vermeintlichen christlichen und jüdischen Konspiration, die dafür verantwortlich sei, dass MuslimInnen sowohl im Westen als auch in der islamischen Welt unterdrückt werden. Die emotionale Ebene nimmt dabei eine besondere Rolle ein. Dabei werden Repressionen und das Leid von MuslimInnen aus internationalen Kriegsregionen instrumentalisiert und in einen scheinbaren Zusammenhang mit persönlichen Ausgrenzungs-, Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen in europäischen Gesellschaften gebracht. Das Gefühl der Fremdheit, der Ausgeschlossenheit in europäischen Heimatgesellschaften soll damit ausdrücklich betont und hervorgerufen werden. All diese negativen Erfahrungen werden in einen Zusammenhang gebracht mit der simplizistischen Erklärung, dass insbesondere der Islam in säkularen politischen Systemen bekämpft wird, um die islamische Identität von MuslimInnen niederzuschlagen.<sup>44</sup>

Um dieser dschihadistischen Geisteshaltung entgegenzuwirken, kann die Erziehungswissenschaft präventive Maßnahmen ergreifen. So wird um ein Klima der gegenseitigen Empathie geschaffen, das auf grundsätzlichen Moralvorstellungen basiert. Dazu eignet sich die Pädagogik der Menschenrechte in mehrerlei Hinsicht. Das Ziel dieses pädagogischen Ansatzes ist es, eine Friedenskultur zu fördern, „die auf Demokratie, Entwicklung, Toleranz und wechselseitigem Respekt fußt“<sup>45</sup>. Die Lerninhalte sollen den dschihadistischen Narrativen und den in der Dschihadismus-Forschung genannten Radikalisierungsfaktoren thematisch angepasst werden. Diese werden wie folgt zusammengefasst: Spannungsfeld Religion/Politik, Individualität/Kollektivität, religiöse Identität in einer Demokratie, Toleranz, Moral, der freie menschliche Wille, religiöser Pluralismus und Anti-Diskriminierungs-Haltung. Diese Themenbereiche sind in einer Komposition von Menschenrechten und Demokratie darzustellen. Wie sich anhand der genannten Lerninhalte zeigt, bewegt sich ein Großteil davon auf einer strukturellen Ebene, die sowohl die nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft als auch die muslimische Minorität betrifft. Mittels der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

---

43 Vgl. KIEFER, Michael: Thesen zum Umgang mit der neosalafistischen Mobilisierung – Zwischen Hilflosigkeit und gezielter pädagogischer Intervention, in: CELYAN, Rauf / JOKISCH, Benjaming (Hg.): Salafismus in Deutschland – Entstehung, Radikalisierung und Prävention 2014, 260.

44 Vgl. SAGEMAN 2008 [Anm. 34], 97ff.

45 Office of the High Commissioner for Human Rights: World Plan of Action 1993, 1, in: LENHART, Volker: Pädagogik der Menschenrechte, Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2003, 32.



(AEMR) soll es im Rahmen von Bildungsinstitutionen jedem Subjekt ermöglicht werden, die eigene Persönlichkeit völlig zu entfalten.

Bildungsstätte haben die Menschenrechte zu achten und müssen auf Frieden, Toleranz und Freundschaft zwischen allen Nationen sowie ethnischen und religiösen Gruppen ausgerichtet sein.<sup>46</sup> Menschenrechtsbildung soll in Anbetracht existierender dschihadistischer Narrative als eine Form der Prävention gedacht sein, wodurch gesamtgesellschaftlich ein positives Bewusstsein und eine Haltung geschaffen wird, womit die Mehrheitsgesellschaft einerseits und die muslimische Minderheit andererseits auf einer gemeinsamen moralischen Basis zueinander finden. Daraus sollen Werte auf einer individuellen Ebene entstehen, von der ausgehend das persönliche Handeln reflektiert werden soll.<sup>47</sup>

Als zentraler Gesichtspunkt in der Pädagogik der Menschenrechte ist die Religionsfreiheit, die einerseits die individuelle Freiheit des Einzelnen, aber auch das kollektive Recht der Religionsgemeinschaften umfasst.<sup>48</sup> Die Unantastbarkeit der Würde des Menschen ist ein Wert, der nicht nur in der internationalen Menschenrechtscharta formuliert wird, sondern ebenso in den islamischen Quellen.<sup>49</sup> Durch die Fokussierung auf die Religionsfreiheit als Bestandteil universaler Menschenrechte wird eine erziehungswissenschaftliche Sphäre geschaffen, in der die Anwendung von Gewalt delegitimiert und die Würde des Menschen hochgehalten wird.<sup>50</sup> Hinzu kommt, dass durch das Erlernen der Menschenrechte eine Auseinandersetzung mit vorherrschenden gesellschaftlichen und politischen Normen stattfinden muss, um zu eruieren, ob dem Individuum in der Gesellschaft adäquate Freiheiten zugesprochen werden oder nicht beziehungsweise wie das Absprechen von Grundfreiheiten entlarvt werden kann.<sup>51</sup>

Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit innerhalb und außerhalb von Strukturen können dadurch ermittelt werden. Es soll damit bezweckt werden, anhand einer angelernten ethischen Reflexion SchülerInnen dazu befähigen, innerhalb wie auch außerhalb ihrer Bildungsinstitution Verantwortung zu übernehmen. Dafür benötigt es die Fähigkeit, Gewalt sowohl physischer als auch psychischer Natur

---

46 Vgl. WEYERS, Stefan / KÖBEL, Nils: Bildung und Menschenrechte. Grundlagen, Herausforderungen, Perspektiven. Zur Einleitung, in: WEYERS, Stefan / KÖBEL, Nils: Bildung und Menschenrechte – Interdisziplinäre Beiträge zur Menschenrechtsbildung, Wiesbaden: Springer VS 2016, 3.

47 Vgl. KÖBEL, Nils: Menschenrechte, Wertebindungen, Biographie, in: WEYERS, Stefan / KÖBEL, Nils: Bildung und Menschenrechte – Interdisziplinäre Beiträge zur Menschenrechtsbildung, Wiesbaden: Springer VS 2016, 227.

48 Vgl. WITTINGER, Michaela: Christentum, Islam, Recht und Menschenrecht – Spannungsfelder und Lösungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008, 15.

49 Vgl. EBD., 48.

50 Vgl. REARDON, Betty A. / SNAUWAERT, Dale T.: Betty A. Reardon: A Pioneer in Education for Peace and Human Rights, New York: Springer 2015, 148.

51 Vgl. EBD., 150.

als solche zu begreifen und dieser mit entsprechenden Mitteln entgegenzutreten. Durchaus lässt sich die Pädagogik der Menschenrechte in dieser Relation als ein politischer und moralischer Diskurs beschreiben, durch den versucht wird, die moralische Identität der gesellschaftlichen Mehrheit und jener der Minderheit anzunähern.<sup>52</sup> In der diskursiven Auseinandersetzung mit der Menschenrechtspädagogik werden soziale Praktiken und Beziehungen hinterfragt beziehungsweise neu geschaffen.<sup>53</sup> Bestehende hegemoniale Werte und Normen werden unter diesen Verhältnissen mit einer moralischen und ethischen Kritik neu bewertet. Der pädagogische Zweck ist keineswegs, SchülerInnen in Richtung einer singulären geistigen Haltung zu erziehen, sondern vielmehr, sie zu ermutigen, ihre Freiheiten einzufordern, die nur in einer Diversität münden kann.<sup>54</sup> Individualität kann daher bloß als die Erkundung der eigenen Persönlichkeit betrachtet werden, die ebenfalls aus einer religiösen, aber auch traditionellen Komponente bestehen kann und im Rahmen einer liberalen Demokratie zu einer gelebten gesellschaftlichen Vielfalt führt.

---

<sup>52</sup> Vgl. KEET, André: Discourse, Betrayal, Critique: The Renewal of Human Rights Education, in: Roux, Cornelia: Safe Spaces – Human Rights Education in Diverse Contexts, Rotterdam: Sense Publishers 2012, 8.

<sup>53</sup> Vgl. EBD., 11.

<sup>54</sup> Vgl. BECKER, Anne: Identity Premised on Equality of Difference as a Fundamental Human Right, in: Roux, Cornelia: Human Rights Education in Diverse Contexts, Rotterdam: Sense Publishers 2012, 87.