

Jens Ostwaldt

# Islamische und migrantische Vereine in der Extremismus- prävention

Erfahrungen, Herausforderungen  
und Perspektiven

NON-FORMALE  
POLITISCHE BILDUNG



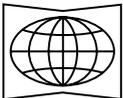
**WOCHEN  
SCHAU  
VERLAG**

NON-FORMALE POLITISCHE BILDUNG BAND 16

Jens Ostwaldt

# Islamische und migrantische Vereine in der Extremismusprävention

Erfahrungen, Herausforderungen  
und Perspektiven



**WOCHEN  
SCHAU**  
WISSENSCHAFT

## Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Die Reihe „Non-formale politische Bildung“ wird herausgegeben von Ina Bielenberg, Benno Hafeneeger, Barbara Menke, Wibke Riekmann, Klaus Waldmann und Benedikt Widmaier.

Der Beirat der Reihe besteht aus Helle Becker, Peter Brandt, Helmut Bremer, Klaus Brülls, Stephan Bundschuh, Mike Corsa, Siegfried Frech, Daniel Grein, Lothar Harles, Michaela Köttig, Jens Korfkamp, Dirk Lange, Yvonne Niekrenz, Bernd Overwien, Melanie Piepenschneider, Albert Scherr, Benedikt Sturzenhecker, Andreas Thimmel, Matthias Witte und Christine Zeuner.

Dissertation am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Philipps-Universität Marburg



© WOCHENSCHAU Verlag,  
Dr. Kurt Debus GmbH  
Frankfurt/M. 2020

[www.wochenschau-verlag.de](http://www.wochenschau-verlag.de)

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

Umschlaggestaltung: Ohl Design  
Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier  
Gesamtherstellung: Wochenschau Verlag  
ISBN 978-3-7344-0998-1 (Print)  
**e-Book** 978-3-7344-0999-8 (PDF)

# Inhalt

I. Einleitung .....	7
II. Grundlagen und Forschungsstand.....	13
1 Salafismus – Ideologie und Erscheinungsformen.....	15
1.1 Salafiten, Salafismus, Salafiyya – Differenzierung tut not.....	16
1.2 Einwurf: Salafismus als Neosalafismus .....	21
1.3 Salafismus in Deutschland.....	22
1.3.1 Szene und Strukturen .....	24
1.3.2 Narrative und Attraktivitätsmomente salafistischer Ideologie .....	26
1.3.3 Salafismus als jugendkulturelle Protestbewegung.....	32
1.4 Aktuelle Herausforderungen jenseits des Salafismus .....	35
2. Der Weg in ein radikales Milieu – Radikalisierung .....	37
2.1 Radikalisierungsfaktoren .....	40
2.1.1 Individuelle Ebene der Radikalisierung .....	41
2.1.2 Gruppenebene der Radikalisierung .....	49
2.1.3 Gesellschaftliche Ebene der Radikalisierung .....	52
2.2 Radikalisierung – Theoriemodelle für die Praxis .....	53
2.3 Die Spirale der Extreme: reziproke Radikalisierung .....	60
3. Migrantische und islamische Vereine und Verbände in Deutschland.....	62
3.1 Nicht-religiöse migrantische Vereine und Verbände.....	67
3.1.1 Türkische Gemeinde Deutschland – TGD .....	68
3.1.2 Bundesverband Netzwerke von Migrantenorganisationen – NEMO .....	69
3.2 Islamische Verbände in Deutschland .....	70
3.2.1 Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion – DITIB .....	71
3.2.2 Islamische Gemeinschaft Milli Görüş – IGMG .....	76
3.2.3 Der Verband islamischer Kulturzentren – VIKZ.....	82
3.2.4 Ahmadiyya Muslim Jamaat – AMJ .....	86
3.2.5 Arabische Gemeinden .....	88
3.2.6 Kooperation und Dialog .....	90
4. Prävention von religiös begründetem Extremismus .....	96
4.1 Problematisierung des Präventionsbegriffs .....	99
4.2 Präventionsarbeit in Deutschland .....	109
4.2.1 Islamische Vereine und Verbände in der Präventionsarbeit .....	114
4.2.2 Nicht-religiöse migrantische Vereine und Verbände in der Präventionsarbeit ..	120
III. Methodisches Vorgehen.....	123
1. Qualitative Forschung .....	125
2. Datenerhebung .....	127
3. Sampling .....	132
4. Auswertung .....	136
IV. Darstellung der Interviews.....	139
1. Projekte zur Radikalisierungsprävention, die von islamischen Vereinen und Verbänden umgesetzt werden.....	141
1.1 Projektkonzeption, Methodik und Ziele .....	141
1.2 Strukturen und Ausrichtung der Projektträger .....	149

1.3	Islamische und nicht-religiöse migrantische Vereine und Verbände in der Präventionsarbeit .....	156
1.4	Gesellschaftlicher und politischer Diskurs .....	164
1.5	Verständnis von Radikalisierung .....	166
1.6	Verständnis von Prävention .....	171
1.7	Entwicklungsbedarf und zukünftige Herausforderungen .....	177
2.	Projekte zur Radikalisierungsprävention, die von nicht-religiösen migrantischen Vereinen und Verbänden umgesetzt werden .....	181
2.1	Projektkonzeption, Methodik und Ziele .....	181
2.2	Strukturen und Ausrichtung der Projektträger .....	187
2.3	Islamische und nicht-religiöse migrantische Vereine und Verbände in der Präventionsarbeit .....	192
2.4	Gesellschaftlicher und politischer Diskurs .....	199
2.5	Verständnis von Radikalisierung .....	201
2.6	Verständnis von Prävention .....	207
2.7	Entwicklungsbedarf und zukünftige Herausforderungen .....	213
3.	Islamische Vereine und Verbände, die <b>kein</b> Projekt zur Radikalisierungsprävention umsetzen .....	216
3.1	Strukturen, Ausrichtung und Angebote .....	216
3.2	Islamische Vereine und nicht-religiöse migrantische Vereine und Verbände in der Präventionsarbeit .....	227
3.3	Gesellschaftlicher und politischer Diskurs .....	236
3.4	Verständnis von Radikalisierung .....	241
3.5	Verständnis von Prävention .....	246
3.6	Entwicklungsbedarf und zukünftige Herausforderungen .....	250
4.	Nicht-religiöse migrantische Vereine und Verbände, die <b>kein</b> Projekt zur Radikalisierungsprävention umsetzen .....	255
4.1	Strukturen, Ausrichtung und Angebote .....	255
4.2	Islamische und nicht-religiöse migrantische Vereine und Verbände in der Präventionsarbeit .....	260
4.3	Gesellschaftlicher und politischer Diskurs .....	267
4.4	Verständnis von Radikalisierung .....	268
4.5	Verständnis von Prävention .....	269
4.6	Entwicklungsbedarf und zukünftige Herausforderungen .....	272
<b>V. Diskussion und Auswertung .....</b>		<b>273</b>
1.	Projektkonzeptionen und Trägerstrukturen .....	276
2.	Islamische und nicht-religiöse migrantische Vereine und Verbände in der Präventionsarbeit .....	288
3.	Verständnisse von Radikalisierung .....	300
4.	Verständnisse von Prävention .....	311
5.	Die Wahrnehmung des gesellschaftlichen Diskurses .....	317
6.	Entwicklungsbedarfe und zukünftige Herausforderungen .....	322
<b>VI. Schlussfolgerungen und Handlungsempfehlungen .....</b>		<b>327</b>
Literaturverzeichnis .....		336
Internetdokumente .....		352
Anhänge/ Verzeichnisse .....		357
Tabellenverzeichnis .....		357
Abbildungsverzeichnis .....		357
Anhangsverzeichnis .....		357
Danksagung .....		382

## Vorwort

Die vorliegende Dissertation untersucht im Rahmen einer qualitativ angelegten Studie muslimisch-migrantische Organisationen und Moscheegemeinden in ihrer Auseinandersetzung mit religiös motiviertem Extremismus. Sie gibt Einblicke in deren Aktivitäten und Sichtweisen, Chancen und Grenzen, die bisher kaum erforscht sind. Damit werden Erkenntnisse über ein Feld, über Träger und Organisationszusammenhänge generiert, die auch für die politische Bildung bedeutsam sind.

Die bisherigen und aktuellen Programme, Erfahrungen und Evaluationen, die zum religiös motivierten Extremismus vorliegen, zeigen die Bedeutung von Trägern und Angeboten, die in ihrer Arbeit der Prävention verpflichtet sind und Beratung anbieten, die Deradikalisierung ermöglichen und Ausstiegsprozesse begleiten. Dazu zählen auch migrantische und muslimische Träger, Jugendverbände und Beratungsstellen.

Ein weiteres Feld, das präventive Wirkungen und Effekte hat, aber darüber hinaus reicht, sind die von vielen Trägern angebotenen Bildungsangebote, die informieren und aufklären. Hier hat die vom Bund und von den Ländern geförderte demokratische, menschenrechtsbasierte politische Bildung mit ihren vielen Trägern eine lange Tradition und ausgewiesene Expertise, vielfältige Formate und Zugänge zu unterschiedlichen Zielgruppen entwickelt.

Man kann die Dissertation auch als Suchprozess der migrantischen und muslimischen Zivilgesellschaft lesen, ihre Position und Rolle in der Demokratie und in Auseinandersetzung mit religiös motivierter Radikalisierung sowie generell als Akteur von Sozialisation und Bildung – und akzentuiert der politischen Bildung - zu finden. Sie könnten mit ihrer vielfältigen Struktur und Kultur zu einer wichtigen Erweiterung des Trägerspektrums der politischen Bildung werden und Teile der jungen Generation erreichen, zu denen andere Träger keinen Zugang haben und finden.

Diese Profilentwicklung steht noch am Anfang und es bedarf notwendiger Prozesse und Voraussetzungen innerhalb des migrantischen und muslimischen Trägerspektrums wie auch in der Förderungspolitik – auch dazu gibt die Arbeit zahlreiche Hinweise.

Prof. Dr. Benno Hafeneeger



# I. Einleitung



Das Spektrum der Präventionsarbeit von religiös begründetem Extremismus in Deutschland hat in den letzten zehn Jahren signifikanten Zuwachs erfahren. Im Rahmen großer Förderprogramme – allen voran das Bundesprogramm *Demokratie leben!* (2015-2019 und 2020-2024) und das Vorgängerprogramm *Toleranz fördern – Kompetenz stärken* (2011-2014) – wurden weitreichende Mittel für die Prävention religiös begründeten Extremismus zur Verfügung gestellt. Mit zunehmender Heterogenität der Präventionsakteurinnen und -akteure wurden bzw. werden Stimmen laut, die islamische und auch nicht-religiöse migrantische Organisationen als wichtige Akteurinnen im Themenfeld der Prävention von religiös begründetem Extremismus einstufen. Auch gesamtgesellschaftlich werden islamische und nicht-religiöse migrantische Vereine und Verbände zusehends zu zentralen zivilgesellschaftlichen Akteuren. Sie übernehmen relevante gesellschaftliche Funktionen z. B. im Rahmen der spirituellen Betreuung oder der Pflege von Tradition sowie Kultur. Während die nicht-religiösen migrantischen Organisationen schon seit geraumer Zeit als Akteurinnen wahrgenommen werden, die mit einer Vielzahl von Angeboten wöchentlich eine große Zielgruppe erreichen – vereinzelt auch als Träger von Jugendhilfemaßnahmen in den Regelstrukturen der Jugendarbeit –, werden islamische Vereine und Verbände erst seit wenigen Jahren als Organisationen wahrgenommen, die ähnliche Reichweiten erzielen.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen erscheint die Bestrebung nach Einbindung islamischer Vereine und Verbände in die Prävention von religiös begründeten Extremismus, wie sie z. B. auch von der Deutschen Islam Konferenz in einem Positionspapier formuliert worden ist (vgl. Busch und Goltz 2011, S. 40), nachvollziehbar. So wurden z. B. im Rahmen des Bundesprogramms *Demokratie leben!* Projekte gefördert, die von ebendiesen Vereinen und Verbänden umgesetzt wurden. Gerade das Engagement islamischer Akteurinnen und Akteure in der Präventionsarbeit wird jedoch durchaus auch kritisch gesehen, wenn z. B. die grundsätzliche Ausrichtung als Religionsgemeinschaft als mit politischen Zielen einhergehend kritisiert wird.

Die in die Präventionsarbeit eingebundenen Vereine und Verbände konnten mittlerweile erste Erfahrungen in der Umsetzung von Präventionsprojekten sammeln. Auf dieser Grundlage baut die vorliegende Arbeit auf, denn es existieren bisher keine gesicherten Erkenntnisse darüber, welche Kompetenzen die genannten Vereine und Verbände in die Präventionsarbeit einbringen können und unter welchen Voraussetzungen eine Einbindung sinnvoll sein kann. Diese und weitere Fragestellungen werden vorliegend adressiert.

Auf der Basis einer qualitativen Studie, in deren Rahmen 21 Interviews mit Vertreterinnen und Vertretern von islamischen und nicht-religiösen mig-

rantischen Vereinen und Verbänden, die Präventionsprojekte umsetzen oder eben keine Präventionsprojekte umsetzen, geführt wurden, werden Rückschlüsse darauf gezogen, vor welchem Hintergrund eine Einbindung in Präventionsarbeit sinnvoll ist, welche Rolle die genannten Akteurinnen und Akteure in diesem Arbeitsfeld bisher einnehmen, welche Kompetenzen innerhalb der Vereine und Verbände vorhanden sind und auch mit welchen Schwierigkeiten sie im Rahmen der Projektumsetzung sowie darüber hinaus zu kämpfen haben. Mit dieser Arbeit soll ein Beitrag dazu geleistet werden, eine fundierte Grundlage zur Einschätzung der Rolle islamischer und nicht-religiöser migrantischer Vereine und Verbände in die Präventionsarbeit zu erarbeiten, an der sowohl die Präventionspraxis als auch der wissenschaftliche Diskurs anknüpfen kann.

Aufgrund der Tatsache, dass bisher keine empirischen Befunde zu diesem Themenfeld vorliegen, wurde der Zugang sehr breit und explorativ gewählt, um möglichst viele Aspekte berücksichtigen zu können. Diese Studie bewegt sich deshalb im interdisziplinären Feld zwischen Radikalisierungsforschung, Vereins- und Verbändeforschung, der Forschung zu Prävention und in Teilen auch der Islamwissenschaft. Der sechsteilige Aufbau der vorliegenden Arbeit ist diesem breiten Feldzugang entsprechend gewählt worden:

Kapitel II.1 widmet sich einer prägnanten Darstellung der Ideologie und Erscheinungsformen des Salafismus in Deutschland und ordnet das Phänomen islamwissenschaftlich sowie gesellschaftlich ein. Die Schwerpunkte dieses Kapitels liegen auf der Entwicklung eines Verständnisses des Salafismus als islamischer Strömung, der Dynamik der Entstehung einer als radikal zu bezeichnenden Ideologie und den Attraktivitätsmomenten für Personen, sich dieser Bewegung anzuschließen.

Kapitel II.2 zeigt die aktuellen Erkenntnisse der Radikalisierungsforschung auf, indem die Radikalisierungsfaktoren auf der Individual-, der Gruppenebene und der gesellschaftlichen Ebene zusammengefasst werden. Darüber hinaus wird ein konkretes Verständnis von Radikalisierung vorgestellt, das sich bereits in der präventiven Praxis bewährt hat und die Erkenntnisse der Radikalisierungsforschung in handlungsleitende Modelle überführt. Ferner werden aktuelle Herausforderungen im Kontext des religiös begründeten Extremismus jenseits des Salafismus vorgestellt.

Die islamische und migrantische Vergemeinschaftung in Deutschland wird in Kapitel II.3 thematisiert. Im Rahmen eines kurzen historischen Abrisses werden die Rahmenbedingungen präsentiert, in denen sich islamische und migrantische Vereine und Verbände gegründet haben, somit werden die Verbände und

Vereine mit ihren Ausrichtungen und Angeboten vorgestellt, denen im Kontext dieser Arbeit Relevanz zukommt.

Das Kapitel II.4 widmet sich der Präventionsforschung. Es werden Grundlagen der Präventionsarbeit erörtert, um vor diesem Hintergrund eine Problematisierung des Präventionsbegriffs vorzunehmen. Der Status quo der Einbindung nicht-religiöser migrantischer und islamischer Vereine sowie Verbände in die Präventionsarbeit und die diesbezügliche Forschungslage sind darüber hinaus Teil dieses Kapitels.

Die Darstellung der Methodik erfolgt in Kapitel III. Neben der Begründung für das methodische Setting als qualitatives Forschungsvorhaben werden sowohl die vier Interviewsamples dargestellt als auch die Auswertungsmethodik.

Die Darstellung der Interviews mit den einzelnen Samples wird in Kapitel IV vorgenommen. Das Ziel dieses Kapitels ist die deskriptive Darstellung der Interviews entlang der vier Interviewsamples und der sechs Auswertungskategorien. Somit werden hier zum einen die Interviews mit den islamischen sowie den nicht-religiösen migrantischen Vereinen und Verbänden, die Präventionsangebote umsetzen, dargestellt. Ergänzt werden sie zum zweiten durch die Interviews mit den islamischen und den nicht-religiösen migrantischen Vereinen und Verbänden, die keine Präventionsprojekte in ihrem Portfolio aufweisen.

Die Auswertung und die Diskussion der Interviewergebnisse erfolgen in Kapitel V. Hier werden die Ergebnisse der Interviews mit dem aktuellen Forschungsstand in Verbindung gesetzt und diskutiert. Aufgrund der Länge dieses Abschnitts werden zentrale Ergebnisse bereits im Rahmen dieser Darstellung als Fazit festgehalten, sodass das darauffolgende Kapitel VI ausschließlich im Zeichen der Handlungsempfehlungen, Schlussfolgerungen und einem Ausblick stehen kann.



## II. Grundlagen und Forschungsstand



# 1 Salafismus – Ideologie und Erscheinungsformen

Das Phänomen des Salafismus und die Bezeichnung als solches sind erst seit wenigen Jahren im öffentlichen Diskurs präsent. In Deutschland wurden erste salafistische Gruppierungen erst im Jahr 2003 wahrgenommen (vgl. Dantschke et al. 2011). In den Jahren zuvor war zumeist von Islamismus oder islamischem Fundamentalismus die Rede. Die Verwendung der Begrifflichkeiten zeigt ein Grundproblem der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit vermeintlich islamischen Phänomenen. Obwohl z. B. der Begriff Islamismus als „Bestrebungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur, Staat oder Politik anhand von Werten und Normen, die als islamisch angesehen werden“ (Seidensticker 2014, S. 9) definiert werden kann, zeigt ein Blick in die Etymologie des Begriffs, dass eben nicht im eigentlichen Sinn von einer Etymologie des Begriffs Islamismus gesprochen werden kann, denn es scheint, „als ob das Wort ‚Islamismus‘ in den frühen 1980er-Jahren in der Luft gelegen hat und irgendwann einfach da war“ (Seidensticker 2014, S. 13). Die Untersuchungen zur Genese des Begriffs sind bis zum heutigen Tag noch spärlich. Etwas klarer jedoch scheint die Herkunft der Bezeichnung Islamist. Es scheint eine schlichte Ableitung aus dem französischen ‚islamiste‘, zu Deutsch wohl am besten mit „Islamischer“ übersetzt, zu sein. Für die Begriffsgenese der Bezeichnung Salafismus gilt ähnliches. Schneiders (2014b) schildert in der Einleitung zu seinem Sammelband „Salafismus in Deutschland“ eine private Korrespondenz mit dem emeritierten Tübinger Islamwissenschaftler Josef van Ess, die sich der Genese und Verwendung der Bezeichnung Salafismus widmet.

*„[Josef van Ess; J. O.] ärgert sich über das plötzliche Auftauchen der ‚Salafisten (mit s)‘. In einer Korrespondenz mit dem Herausgeber dieses Bandes räumt er freimütig ein, er könne mit dem Terminus nichts anfangen: ‚Bisher kannte ich nur Salafiten (ohne s); den Begriff gab es (als Eindeutschung von ahl as-salaf [Anhänger der Altvorderen]) schon in meiner Jugend. Aber er war positiv besetzt und ist nun sang- und klanglos aus dem Verkehr gezogen worden.‘ Spöttisch fragt er: ‚Wer hat sich denn diesen Begriff nun wieder ausgedacht? Und wer bestimmt, wie man ihn definiert?‘“ (Schneiders 2014b, S. 9)*

Für die Zielstellung der vorliegenden Arbeit ergibt sich folglich die Frage, ob es möglich ist, das Phänomen des Salafismus dergestalt zu fassen, dass Akteu-

rinnen und Akteure in der Präventionsarbeit sowohl von muslimischer Seite als auch von nicht-muslimischer Seite die Konzeptualisierung dieses aktuellen Phänomens mittragen und vor allem in der praktischen Präventionsarbeit anwenden können.

## 1.1 Salafiten, Salafismus, Salafiyya – Differenzierung tut not

Obwohl der Begriff Salafismus eine noch recht junge Vergangenheit hat, bezeichnet er ein Phänomen, dessen Wurzeln insbesondere in Ägypten bzw. den Zentren des späten osmanischen Reichs des 19. Jahrhunderts zu suchen sind. Vorliegend wird deshalb eine klare begriffliche Differenzierung zwischen der Bezeichnung einer Gruppe als Salafiten, dem sog. Salafismus und dem modernen Phänomen des Salafismus (Neosalafismus) vorgenommen. Der Salafismus, wie er heutzutage in wissenschaftlichen Kreisen verstanden wird, ist Teil des sunnitischen Islams (vgl. Tillschneider 2014) und bildet hier eine Facette des fundamentalistischen Spektrums ab. Seine Auffassungen sind grundsätzlich „rückwärtsgewandt, streng, wenig kompromissbereit“ (Schneiders 2017, S. 3).

Die Begriffe Salafismus, Salafist und Salafit haben zunächst dieselbe sprachliche Wurzel, die sich letztlich als Eindeutschung des Begriff der *abl-as-salaf*, der frommen Altvorderen, beschreiben lässt (vgl. Schneiders 2017, S. 5). Schon mit der Begrifflichkeit Salafismus geht somit eine inhaltliche Undifferenziertheit einher. Während *salaf* als Selbstbezeichnung für die Zugehörigkeit zur *Salafiyya* fungiert, wird der Begriff im deutschen Diskurs als Fremdzuschreibung verwendet (vgl. Nedza 2014, S. 83–85). Gerade in der pädagogischen Arbeit – vor allem mit jungen Musliminnen und Muslimen – darf die Begrifflichkeit des Salafismus deshalb nicht nur eine leere Worthülse sein, sondern sollte durch eine (meist natürlich idealtypische) Definition des Verständnisses von Salafismus unterfüttert werden.

Wenn wir heute von Salafismus sprechen, meinen wir damit in der Regel eine noch recht junge islamische Glaubensausprägung des ausgehenden 20. Jahrhunderts, die sich überaus fromm und strenggläubig gibt und dem Glaubensgrundsatz folgt, den „frommen Altvorderen“ (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*), also den ersten drei Generationen nach dem Propheten Mohammed, nachzueifern. Im Gegensatz zum heutigen Phänomen des Salafismus trieb die Anhänger der ursprünglichen *Salafiyya* gegen Mitte des 19. Jahrhunderts jedoch ein Reformbestreben mit dem Ansinnen um, eine Rückbesinnung des Islams auf seine Wurzeln und ein weltweites Erstarren der Muslime zu erreichen. Anders als

diejenigen heutigen Anhänger, die man heutzutage als Salafisten bezeichnet, betonten sie die Vereinbarkeit von Islam und Moderne und strebten eine Modernisierung von Bildungsangeboten sowie die Übernahme von technologischen Errungenschaften des Westens an. Die Reform (*islah*) wurde als wesentlicher Bestandteil des Islams verstanden, um verkrustete Strukturen in der islamischen Gelehrtenwelt aufzubrechen (vgl. Nedza 2014, 82f.). Die Salafiten des 19. Jahrhunderts verfolgten demnach ausgehend von einem theologischen Standpunkt das Ziel, zum einen die vorherrschenden traditionalistischen theologischen Strukturen aufzubrechen und zum anderen die islamische Religion „auf den Pfad der Modernisierung [zu; J. O.] setzen“ (Weismann 2014, S. 103). In ihrem Streben nach politischem Wandel mit religiösen Mitteln kann die Agenda der Bewegung durchaus als antikolonialistisch beschrieben werden.<sup>1</sup> Zu betonen ist, dass die Salafiten, im Gegensatz zum heutigen Verständnis des Salafismus nicht mit Engstirnigkeit und Antimodernismus verbunden werden können. Sie versuchten vielmehr weltliche Neuerungen in ihr Konzept einer theologischen Rückbesinnung zu integrieren und somit die politische Autonomie Ägyptens als damalige britische Kolonie mit theologischen Mitteln wiederzustellen.

Der Salafismus als fundamentalistische Strömung ist keinesfalls ein Alleinstellungsmerkmal des Islams, denn „Fundamentalisten im Islam wie im Judentum oder im Christentum haben [...] eine grundlegende Gemeinsamkeit: Ihre Vertreter nehmen die Ausführungen in Thora, Bibel und Koran wortwörtlich“ (Schneiders 2014b, S. 12). Im Gegensatz zu anderen religiös-fundamentalistischen Strömungen erfährt der Salafismus große Aufmerksamkeit in verschiedenen gesellschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Diskursen. Diese diskursive Präsenz bringt die Notwendigkeit einer engen terminologischen Trennschärfe mit sich, die viele Diskussionen bisher vermissen lassen. Dies betrifft z. B. die Verwendung des Begriffs *salaf* als Bezeichnung für die Frommen Altvorderen (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) bzw. die Bezeichnung der religiösen Bewegung als *Salafiyya*, denn sie erfährt unter Musliminnen und Muslimen grundsätzlich positive Konnotationen (vgl. Ceylan und Kiefer 2013, S. 77). Die heutzutage genuin negative Besetzung des Begriffs Salafismus stiftet immer wieder Verwirrung in der Kommunikation mit Musliminnen und Muslimen.

---

1 Den Kontext einer antikolonialistischen Agenda stellt u. a. Seidensticker (2014) sehr übersichtlich dar.

## Historische Vorläufer und Vordenker

Versucht man die theologisch-historische Genese der salafitischen (hier dezidiert ohne -s) Ideengeschichte herunterzubrechen, so lässt sie sich an drei Namen mit ihren jeweiligen theologischen Konzepten festmachen: Ibn Hanbal (9. Jahrhundert), Ibn Tamiyya (14. Jahrhundert) und Ibn Abd al-Wahhab (18. Jahrhundert)<sup>2</sup> sind die Vordenker und Ideengeber der Salafiten.

### Ahmad ibn-Hanbal

Ibn Hanbal wird als Urvater heutiger konservativer fundamentalistischer Strömungen im Islam angesehen. Die nach ihm benannte hanbalitische Rechtsschule – eine der vier größten sunnitischen Rechtsschulen im Islam – wird gemeinhin als die strengste bezeichnet. Ibn Hanbal kommt deshalb, speziell im Vergleich zu theologischen Vätern der anderen drei Rechtsschulen Abu Hanifa, Malik Ibn Anas und al-Schafi'i, die Rolle eines Fanatikers zu (vgl. Schneiders 2017, S. 8).<sup>3</sup> Ibn Hanbal steht für den Kampf des sunnitischen Islam gegen die Obrigkeit. Der theologische Diskurs drehte sich zu seiner Zeit um die Frage, ob der Koran das erschaffene oder unerschaffene Wort Gottes sei. Ibn Hanbal vertrat den klaren Standpunkt der Unerschaffenheit des Korans und plädierte gegen die Kodifizierung von religiösen Rechtsurteilen (vgl. Jokisch 2014, S. 27). Sein Ansinnen war es, religiöse Rechtsnormen nicht schriftlich zu fixieren, sondern sich an die Quellen und nicht an die Ausführungen von Gelehrten zu halten. Dem späteren Vorhaben seiner Anhänger, seine Lehrmeinung zur Grundlage einer Rechtsschule zu machen, hätte Ibn Hanbal wohl entschieden widersprochen (vgl. Schneiders 2014a, 55 f.).

- 
- 2 Zugunsten der Leserlichkeit und des vereinfachten Verständnisses hat sich der Autor für eine einfache, nicht vollständige Benennung der jeweiligen Gelehrtennamen entschieden. So lautet z. B. der vollständige Name Ibn Taymiyyas *Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taimīya*. Wenn es der inhaltlichen Vollständigkeit und Prägnanz keinen Abbruch tut, wird diese Vereinfachung der Namen auch im weiteren Verlauf der Arbeit, vor allem in Bezug auf salafistische Akteure Anwendung finden.
  - 3 Die vier großen Rechtsschulen sind, geordnet in chronologischer Reihenfolge nach ihrem Entstehen: die Hanafiten, die Malikiten, die Schafiten und die Hanbaliten. Diese bis heute bestehenden Rechtsschulen berufen sich auf die jeweiligen Diskurse der Gelehrten und stehen für eine jeweils spezielle Form der Konsensfindung und unterscheiden sich im Umgang mit den religiösen Quellen. Die konkreten Ergebnisse für Glaubensfragen divergieren entsprechend unter den Rechtsschulen.

## Ibn Taymiyya

Einer dieser Anhänger war Ibn Taymiyya, der im 13./14. Jahrhundert lebte und zu den großen Bewunderern von Ibn Hanbal zählte. In der Tradition der Hanbaliten bezeichnet ihn Krawietz (2014, 67f.) als „wichtigste[n] Vertreter der bis dato schwächsten der [...] islamischen Rechtsschulen sunnitischer Prägung“. Ibn Taymiyyas Lehre setzt letztlich die Gedanken Ibn Hanbals und die radikale Denkweise seiner Anhänger in eine Rechtspraxis um: Er lehnt die aphoristische Lesart der Quellen ab und steht vielmehr für eine literalistische Form der Rezeption. Eine zweite die Zeit überdauernde Wirkung Ibn Taymiyyas ist eine, die insbesondere für das gewaltbereite salafistische und terroristische Spektrum von Bedeutung ist. Aufgrund seiner durch Krieg und Verfolgung durch die Mongolen geprägten Kindheit propagierte er den bewaffneten Kampf gegen die als abtrünnig markierten Mongolen, den er als Heiligen Krieg (*dschibad*) bezeichnete (vgl. Krawietz 2014, S. 68), obwohl der Herrscher der Mongolen und damit sein gesamtes Volk zum Islam konvertiert war. Die Rechtfertigung für einen bewaffneten Krieg gegen die Mongolen zog Taymiyya aus seiner sogenannten Mardin-Fatwa, die es legitimierte, dem mongolischen Volk den muslimischen Glauben abzusprechen. Auf diese Fatwa beziehen sich bis heute Terrororganisationen wie der Islamische Staat (IS) und auch Al Qaida. Der Takfirismus, der zu den zentralen salafistischen Praktiken gehört, geht auf die Mardin-Fatwa zurück (vgl. Gharaibeh 2014, S. 109): Das im ursprünglichen Sinne nur Gott vorbehaltene Recht, über die Frömmigkeit eines Menschen zu urteilen, wird auf den Menschen übertragen. Ihm obliegt somit das Recht, anderen muslimischen Menschen den Glauben abzusprechen. Eine in der Konsequenz kompromisslose Auslegung der Mardin-Fatwa, die es ermöglicht hat, Herrschern und ganzen Gesellschaften den Glauben abzusprechen, ist jedoch erst von Sayyid Qutb und Sayyid Abu al-Maudidi im 20. Jahrhundert geprägt worden, die mit ihrem Konzept „des modernen Heidentums (*jabiliya* [Hervorh. i. O.; J. O.]“ (Seidensticker 2014, S. 109) den Grundstein für „die ‚Exkommunikation‘ (arabisch *takfir* [Hervorh. i. O.; J. O.] von Herrschern und ganzen Gesellschaften bereitet [haben; J. O.], die sich selbst als Muslime bzw. als muslimisch ansehen“ (Seidensticker 2014, S. 109; vgl. auch Baehr 2014, S. 241). Das Absprechen des Glaubens ermöglicht ein gewaltsames Vorgehen gegen diese Gruppe. Obwohl diese Form der Interpretation der Mardin-Fatwa von einem Pariser Fatwa-Konzil als nicht zulässig bewertet worden ist (vgl. Heneghan 2010), wird das Deutungsmuster weiterhin als Rechtfertigungsnarrativ für terroristische Bestrebungen verwendet. Nicht nur gegen die Bedrohung von außen seitens der Mongolen, sondern auch gegen den inneren Feind, vor allem gegen Schiiten, Christen und Juden, richtete sich seine Agitation (vgl. Jokisch 2014, S. 28).

### Muhamed Abd al-Wahhab

Auch der dritte ideologische Vorläufer der heutigen Salafisten, Ibn Adb al-Wahhab, ist in der Tradition der hanbalitischen Rechtschule zu sehen. Wie Schneiders betont, standen sowohl Ibn Hanbals als auch Ibn Taymiyyas Wirken im Kontext einer spezifischen Krise des Islam. So verhält es sich auch bei Ibn Abd al-Wahhab.

*„Während Ibn Hanbal mit dem Macht- und Bedeutungsverlust der Abbasiden im Allgemeinen und des Kalifen im Speziellen konfrontiert war und Ibn Taymiyya den Einfluss der Mongolen in der islamischen Welt fürchtete, trieb Ibn Abd al-Wahhab die Sorge vor den Auswirkungen des zunehmend von Zerfallserscheinungen gezeichneten Osmanischen Reichs um.“ (Schneiders 2017, S. 13)*

Ibn Abd al-Wahhab steht insbesondere für eine sehr enge Auslegung des *tauhid*, der Grundlage des Islams als monotheistischer Religion, wie es auch in der *schahāda*, dem islamischen Glaubensbekenntnis, bezeugt wird. Alle drei bis hierhin vorgestellten Gelehrten sahen sich selbst in erster Linie nicht als Rechtsgelehrte. In seinem mittlerweile vor allem aus Sicht der salafistischen Szene als Klassiker zu bezeichnenden Werk „Kitab at-tauhid“ stellt Ibn Abd al-Wahhab die Gleichung auf, wonach sowohl die Rechtswissenschaft als auch die Praxis des *taqlid* (Nachahmung, Imitation) als *širk*, also Vielgötterei oder Götzendienst, zu bezeichnen ist (vgl. Schneiders 2017, S. 15). Mit seiner extremen Auslegung des *tauhid* machte Ibn Abd al-Wahhab viele seiner Zeitgenossen zu Ungläubigen (vgl. Rudolph 2014, S. 293), denn es fielen viele Glaubenspraktiken, z. B. Heiligenverehrung und Gräberkult, die unter den Gläubigen zu dieser Zeit weit verbreitet waren, unter seine Definition von *širk*.

*„Doch damit nicht genug, der wahre Monotheist hatte jeden gesellschaftlichen Kontakt mit den Anhängern dieser ‚Vielgötterei‘ zu vermeiden und musste sich darüber hinaus auch aktiv gegen sie einsetzen; andernfalls rückte er auf eine Stufe mit diesen Ungläubigen.“ (Seidensticker 2014, S. 19)*

Dieses zunächst sehr theoretisch anmutende enge *tauhid*-Verständnis hatte weitreichende Implikationen für das tägliche Glaubens- und vornehmlich auch für das gesellschaftliche Zusammenleben. Für Quintan Wiktorowicz, der die erste systematische Beschreibung salafistischer Bewegungen vorlegte, ist diese strenge Auslegung des *tauhid* das zentrale theologische Konzept des Salafismus (vgl. Wiktorowicz 2006, S. 210). Es setzt sich grundsätzlich aus drei Teilen zusammen (vgl. Wiktorowicz 2006, 208f.):

1. Gott wird als der Schöpfer der Erde und des Universums angesehen, was an sich konstitutiv für alle monotheistischen Religionen ist, und Bestandteil des islamischen Glaubensbekenntnisses, der schahāda, ist.
2. Gott ist der größte und nur eins, er teilt keine Charakteristika mit Menschen oder seiner Schöpfung, womit sich der Islam an dieser Stelle klar von der im Christentum gelehrt Dreieinigkeit Gottes (Vater, Sohn und Heiliger Geist) abgegrenzt. In der Konsequenz können, nach salafistischer Lesart, für die Menschen gültige Gesetze auch nur von Gott selbst erlassen werden, was zur Ablehnung von demokratischen Gesellschaftsmodellen führt, da diese auf von Menschen erlassenen Gesetzen fußen.
3. Gott allein hat das Recht angebetet zu werden. Dagegen zu verstoßen wird als širk bezeichnet. Auch in der traditionellen islamischen Lehre bildet die Lehre des tauhid das Zentrum theologischer Auslegungen und Glaubenspraktiken.

Die besonders strenge Auslegung dieser drei Grundsätze fungiert letztlich als das theologische Fundament salafistischer Gruppierungen. So werden z. B. die „Darstellung, Wahrnehmung und Vermittlung aller nicht-islamischen Glaubensvorstellungen [...] als Formen des Unglaubens“ (Rudolph 2014, S. 295) angesehen, obwohl in der islamischen Lehre Juden- und Christentum traditionell als Religionen des Buchs und ihre jeweiligen Gläubigen als Schriftbesitzer bezeichnet werden. Auf Grundlage ihrer Beschaffenheit als monotheistische Religionen kommt ihnen seitens des Islams zumindest eine „prinzipielle, juristisch fixierte Akzeptanz“ (Rudolph 2014, S. 292) zu. Der Salafismus negiert diese Akzeptanz.

## 1.2 Einwurf: Salafismus als Neosalafismus

Die Darstellung des Phänomens des Salafismus, seine Ideengeschichte und gesellschaftspolitischen Verschränkungen verdeutlichen, dass es sich beim heutigen Phänomen des Salafismus um eine Ausprägung handelt, die sich von ihren Ursprüngen einer antikolonialistischen und nahezu reformatorischen Agenda verabschiedet und zu einer antimodernistischen im negativen Wortsinn rückwärtsgewandten Ideologie gewandelt hat. Aus dieser Erkenntnis sollte nach Meinung des Autors auch ein Umdenken in der Benennung der jeweiligen Phänomene angestoßen werden. Ceylan und Kiefer (2013) haben hier bereits vor geraumer Zeit einen Vorschlag vorgelegt, der die Benennung des Phänomens als Neosalafismus intendiert. Das Präfix *Neo* hat an dieser Stelle genau die

benötigte Funktion, den heutigen Salafismus als traditionsfeindliche Strömung zu kennzeichnen (vgl. Ceylan 2016, S. 164), die sich von ihren Wurzeln entfernt hat. Aus inhaltlicher Sicht ist die Verwendung dieser neuen Bezeichnung angebracht und auch für die Präventionsarbeit zielführend: Der unter muslimischen Menschen vorherrschenden positiven Konnotation der *Salafiyya*, die zwangsläufig auch auf den deutschen Begriff Salafismus übergeht, könnte mit dieser begrifflichen Differenzierung Rechnung getragen werden. Der internationale Diskurs hat sich der Suche nach einer neuen Begrifflichkeit bisher jedoch verwehrt, zumindest ist dem Autor kein entsprechender Vorstoß bekannt. Mit der Verwendung der Bezeichnung Neosalafismus und der damit einhergehenden Schaffung einer eigenen Terminologie würde die Anschlussfähigkeit dieser Forschungsarbeit und der deutschsprachigen Forschung im Allgemeinen an den internationalen Diskurs stark beeinträchtigt. Aus diesem Grund hat sich der Autor dafür entschieden, von der Verwendung der Bezeichnung Neosalafismus Abstand zu nehmen, befürwortet die Etablierung dieses Begriffs, vor allem im Sprachgebrauch im Kontext von Präventions- und Deradikalisierungsarbeit, jedoch ausdrücklich.

### 1.3 Salafismus in Deutschland

Quintan Wiktorowicz hat in seinem Aufsatz *Anatomy of the salafi movement* aus dem Jahr 2006 den ersten Vorschlag für eine Systematisierung salafistischer Bewegungen gemacht. Er benennt drei Kategorien, die bis heute, u. a. auch in den Berichten der Verfassungsschutzämter, Anwendung finden. Die erste Kategorie bilden die puristischen Salafisten, bisweilen auch quietistische Salafisten genannt. Sie bezeichnen als ihre zentrale Aufgabe, den Glauben weiterzugeben und schlechte Glaubenspraktiken zu bekämpfen, wie es ihrer Interpretation nach auch der Prophet getan hat.<sup>4</sup> Sie unterlassen politische Positionierungen, da diese als Gefahr für den wahren Glauben angesehen werden. Vielmehr setzen sie auf die Verkündigung ihres Glaubens (*da'wa*) und religiöse Erziehung: „the proper method for implementing the creed is therefore propagaation (da'wa), purification (tazkiyya), and religious education or cultivation (tarbiya)“ (Wiktorowicz 2006, S. 217). Aufgrund der puristischen Lebensweise liegt die Vermutung nahe, dass Tendenzen der Isolation von anderen gesellschaftlichen und

---

4 Zu diesen schlechten Glaubenspraktiken zählen u. a. das bereits erwähnte Konzept des *širk* und z. B. die Überwindung menschlicher Bedürfnisse.

im Besonderen religiösen Gruppen verbreitet sind. Über die Konstituierung des puristischen Salafismus in Deutschland fehlen der Wissenschaft bis heute jedoch vertiefende Kenntnisse.

Die zwei weiteren Kategorien, die Wiktorowicz benennt, sind die *politischen* und die *dschihadistischen* Salafisten. Den politischen und den dschihadistischen Salafisten ist gemein, dass sie das Ziel haben, die Gesellschaft nach vermeintlich islamischen Normen, also entsprechend einer salafistischen Interpretation der Religion umzugestalten. Die politischen Salafisten verfolgen dieses Ziel ohne die Anwendung von Gewalt. Sie setzen auf Missionierungsaktionen in Fußgängerzonen und öffentlichen Plätzen mit Informationsständen und Verteilaktionen, die ihnen eine persönliche Ansprache der Zielgruppe ermöglichen, Seminaren sowie anderen Veranstaltungen und versuchen Musliminnen und Muslime auf den richtigen Weg zu führen, sie zu einer Reversion, also einer Umkehr innerhalb der Religion, zu bewegen oder Nicht-Musliminnen und -Muslime die Konversion zum Islam salafistischer Ausrichtung schmackhaft zu machen. Die Gruppe der dschihadistischen Salafisten, eine kleine Minderheit im salafistischen Spektrum, ist grundsätzlich bereit, Gewalt anzuwenden. Sie berufen sich auf die gleichen ideologischen Elemente wie der politische Salafismus, sehen eine mögliche Zielerreichung jedoch nur unter der Anwendung von Gewalt gewährleistet (vgl. Baehr 2014, S. 241). Dabei erheben sie den bewaffneten Kampf (offensiver *dschihad*) zur individuellen Pflicht eines jeden Gläubigen (vgl. Seidensticker 2014, S. 108).

Die Kategorisierung des salafistischen Milieus nach Wiktorowicz erfuhr in den letzten Jahren immer wieder Ergänzungen und Anpassungen. Claudia Dantschke schlägt z. B. vor, das politische Spektrum des Salafismus als politisch-missionarisch zu bezeichnen und in eine Gruppe, die Gewalt ablehnt, und eine Gruppe, die Gewalt legitimiert, zu unterteilen (Dantschke 2014, S. 179). Diese Einteilung in puristische, politisch-missionarische (Ablehnung von Gewalt), politisch-missionarische (Legitimation von Gewalt) und dschihadistische Salafisten findet im Diskurs parallel zur ursprünglichen Kategorisierung von Wiktorowicz Anwendung (vgl. z. B. Abou-Taam et al. 2016).

Verlässliche Zahlen aus empirischen Studien über die Größe der Anhängerschaft der differenten Kategorien liegen bis heute nicht vor. Lediglich für den Bereich des politischen und dschihadistischen Salafismus veröffentlichen die Verfassungsschutzämter jährlich aktuelle Zahlen in ihren Jahresberichten. Aktuell beziffert das Bundesamt für Verfassungsschutz das Personenpotenzial des politischen Salafismus auf 11.300 Personen (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2019, S. 178). Zum dschihadistischen Milieu gibt es auch vonseiten

des Verfassungsschutzes keine belastbaren Zahlen. Einen Fingerzeig bietet die Anzahl der Gefährder aus dem islamistischen Milieu, die bei ca. 760 Personen liegt (vgl. BKA 2018). Die Kategorisierung *islamistische Gefährder* macht jedoch nicht deutlich, ob alle Personen einen salafistischen Hintergrund aufweisen. Aufgrund der Tatsache, dass 96 Prozent der nach Syrien und Irak ausgereisten Menschen dem salafistischen Spektrum zuzuordnen sind (vgl. BKA et al. 2016, S. 17) liegt jedoch die Vermutung nahe, dass der Anteil der Personen aus dem salafistischen Milieu auch unter den sog. islamistischen Gefährdern entsprechend hoch ist. Die salafistische Szene ist damit die dynamischste und am schnellsten wachsende religiöse Gruppierung in Deutschland (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2016, S. 170). Innerhalb der letzten sechs Jahre hat sich das Personenpotenzial des politischen Salafismus von 4.500 Personen (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2013, S. 92) auf heute 11.300 Personen (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2019, S. 178) mehr als verdoppelt.

### 1.3.1 Szene und Strukturen

Seit dem Eintreten des politischen Salafismus Anfang der 2000er-Jahre in die deutsche Öffentlichkeit hat sich die Szene stark vergrößert. Sie ist in gleichem Maße, wie sie von dynamischem Wachstum geprägt ist, auch von einer hohen Volatilität, also von Abspaltungen, Neugründungen und Fusionen, gekennzeichnet (vgl. dazu Abou-Taam et al. 2016; Dantschke et al. 2011). Die bis heute konstante Demarkationslinie salafistischer Gruppierungen stellt die Legitimation von politischer Gewalt dar. Es hat sich in letzten Jahren gezeigt, dass die Grenze von einzelnen Akteuren zwar durchaus überschritten wird, sie jedoch eine im Gegensatz zu anderen Kriterien belastbare Größe in der Einschätzung salafistischer Gruppierungen ist.

Die Expansion der salafistischen Ideologie in Deutschland begann im Kleinen. In den USA und vor allem in Großbritannien konnte die Szene bereits Fuß fassen, in Deutschland eiferte diesen Vorbildern gut ein halbes Dutzend Prediger – vornehmlich aus Leipzig, Nordrhein-Westfalen und Berlin – nach. Mit Vorträgen, die sie auf Deutsch in für einer insbesondere für Jugendliche<sup>5</sup>

---

5 In der vorliegenden Arbeit wird primär auf Personen, die sich in der Jugendphase befinden, Bezug genommen. Sei es als Zielgruppe der untersuchten Projekte oder als Fokusgruppe der dargestellten wissenschaftlichen Erkenntnisse. Als Jugendphase wird in dieser Arbeit in Form eines Sammelbegriffs die Altersspanne von 12 bis 25 Jahren, wie u.a. auch in der Shell Jugendstudie (vgl. Albert et al. 2019, S. 33), verstanden. Eine Definition, die es zum einen ermöglicht, Jugend als „Jugenden“ mit sich unterscheidenden Subkulturen und entsprechenden Normsetzungen zu verstehen und

verständlichen Sprache hielten, zogen sie durch die Städte. Diese Vorträge waren zumeist als Audio-, später dann auch als Videoaufzeichnungen im Internet verfügbar, sodass die erreichten Personen weit über die Anzahl derer hinausgingen, welche die Veranstaltungen der Prediger direkt besuchten. Mit ihrer großen Präsenz an Universitäten (z. B. mit mehrtägigen Islamseminaren), anderen öffentlichen Einrichtungen und vornehmlich aufgrund ihrer starken Präsenz im Internet liefen die bis dato noch wenigen salafistischen Prediger den islamischen Verbänden schnell den Rang ab.

Mit der dynamischen Vergrößerung der Szene witterten einzelne Akteure die Möglichkeit, eine eigene Anhängerschaft um sich zu scharen. Von den damaligen Protagonisten Pierre Vogel, Sven Lau und Ibrahim Abou-Nagie u. a. wurden verschiedene Gruppierungen mit dem Schwerpunkt der Missionierung, der *da'wa*, gegründet. Letztgenannter rief im Jahr 2011 den Verein „Die Wahre Religion“ (DWR)<sup>6</sup> ins Leben. Mit der Koranverteilkaktion „Lies!“ und dem dahinterstehenden Konzept der *street-da'wa* prägte Abou-Nagie über Jahre hinweg das Bild der salafistischen Missionierungspraktiken in Deutschland. Der Verein DWR wurde im November 2016 vom Bundesministerium des Innern verboten. Es ließ sich nachweisen, dass für mindestens 24 Prozent der von Deutschland aus in die Bürgerkriegsgebiete nach Syrien und Iraks Ausgereisten die *lies!*-Kampagne Einstiegspunkt in die dschihadistische Szene war (vgl. BKA et al. 2016, S. 20).

Nach dem Verbot der *lies!*-Kampagne und kleinerer militanter Gruppierungen ist aktuell ein Rückzug der Szene ins Private und eine zunehmende Diversifizierung zu beobachten. Das Bundesamt für Verfassungsschutz bezeichnet diese Entwicklung als „Fragmentierung und Privatisierung des Salafismus in Deutschland“ (Jansen 2017). Die Rolle radikaler Moscheevereine nimmt zusehends ab. Eine *Radikalisierung von der Kanzel*, wie sie mit dem Erstarken der salafistischen Szene in Deutschland beobachtet werden konnte, weicht Zusammenschlüssen in Form kleiner Zirkel, welche die Moscheen zumeist nur als Kontaktbörse nutzen. Der erhöhte Verfolgungsdruck durch die Sicherheitsbehörden scheint die Szene dazu zu zwingen, Strukturen im Untergrund zu bilden (vgl. Ostwaldt 2018b). Das Entstehen kleinerer Zirkel mit wenig Kontakt zur Öffentlichkeit wird die Beobachtung durch die Verfassungsschutzämter schwie-

---

zum anderen der je individuellen Geschwindigkeiten und Zeitpunkte mit denen die Entwicklungsaufgaben der Jugendphase gemeistert werden, Rechnung zu tragen (vgl. Hurrelmann und Quenzel 2016, S. 25).

6 Ein Verzeichnis aller verwendeten Abkürzungen findet sich in Anhang 1.

riger machen. In welcher Form sich diese Entwicklung auf das Personenpotenzial der salafistischen Szene auswirkt, kann zum aktuellen Zeitpunkt noch nicht prognostiziert werden.

### 1.3.2 Narrative und Attraktivitätsmomente salafistischer Ideologie

Mit Beginn der salafistischen Radikalisierung junger Menschen in Deutschland begann für Wissenschaft, Pädagogik und Politik die Suche nach dem Grund für eine als paradox wahrgenommene Entwicklung: Warum schließen sich Jugendliche, die in einer demokratischen Gesellschaft aufgewachsen sind, die ihr den Freiraum bietet, sich auszuleben und Potenziale auszuschöpfen, einer Gruppe an, die genau diesen Errungenschaften ein dogmatisches Verständnis rückwärtsgewandter Ideologie gegenüberstellt? So plakativ und undifferenziert die Frage auch scheinen mag, sie trifft den Kern der Sache: Um die Attraktivität des Salafismus für Jugendliche nachvollziehen zu können, ist es notwendig, die Eigenlogik dieser Ideologie zu verstehen.

Ein Blick in die Biografien der von Deutschland in die Bürgerkriegsgebiete nach Syrien und Irak ausgereisten Menschen zeichnet vor allem folgendes Bild (vgl. BKA et al. 2016): Der deutsche Salafismus ist die Triebfeder für die Ausreise in die Bürgerkriegsgebiete, um sich z. B. dem sog. Islamischen Staat (IS) oder der Jabhat Fateh al-Sham anzuschließen – es existiert kein einheitliches Profil derjenigen, die sich von der salafistischen Ideologie angesprochen fühlen.<sup>7</sup>

#### **Al-wala' wa-l-bara' – absolute Loyalität für Allah**

Eines der zentralen salafistischen Narrative lässt sich aus dem Arabischen mit *Loyalität und Lossagung* übersetzen. Dieses vermutlich bereits vorislamische Konzept beschreibt im Kern eine Innengruppe, der man sich zuwenden soll (*wala*), und eine Außengruppe, von der man sich fernhalten sollte (*bara*) (vgl. Wagemakers 2014, S. 64–66). Die Idee wurde für den Salafismus erst zur Zeit des bereits erwähnten Gelehrten Ibn Taymiyya bedeutsam. Dieser führte das Konzept selbst nicht an, war jedoch augenscheinlich mit ihm vertraut (vgl. Lohler 2017, S. 40). Die salafistische Umdeutung zielt auf eine strenge Abgrenzung zu allem, was aus einer spezifisch salafistischen Interpretation heraus nicht dem Verständnis von einer islamkonformen Lebensweise entspricht. Salafistinnen und Salafisten lehnen alle Regeln und Gesetze für das Zusammenleben ab, die von Menschen erlassen worden und nicht direkt aus dem Koran ableitbar sind.

---

7 Auf Faktoren der Radikalisierung und Radikalisierungsverläufe geht Kapitel II.3. *Der Weg in ein radikales Milieu – Radikalisierung* vertiefend ein.

Die Organe der Legislative, Judikative und Exekutive werden als „institutionalisierte Form des *širk*“ (Abou-Taam et al. 2016, S. 14) abgelehnt. Der Salafismus unterscheidet dabei allerdings zwischen Gesetzen, die der Regelung von Angelegenheiten dienen, die sich außerhalb religiöser Sphären bewegen (z. B. Straßenverkehrsordnung) und denen, die Angelegenheiten betreffen, die Gottes Willen tangieren und u. U. widersprechen (z. B. gesetzliche Regelungen zur gleichgeschlechtlichen Ehe). Während die Straßenverkehrsordnung akzeptiert wird, werden letztgenannte Regelungen strikt abgelehnt, da keine Herrschaftskonzepte akzeptiert werden, die nicht auf der *Scharia* basieren. Das Konzept bildet gewissermaßen die Grundlage der salafistischen Praxis. Es äußert sich in der Reproduktion äußerlicher Merkmale (z. B. Tragen eines langen Barts, lange weiße Tracht), im Eifer zur *da'wa* und zur Bekehrung von Andersgläubigen, sowohl auf muslimischer als auch nicht-muslimischer Seite, in der Zurückweisung von Neuerungen in der religiösen Praxis (*bida'*) und dem Vorwurf des *širk* auf Grundlage eines sehr engen *taubid*-Verständnisses, das zu einem Urteil über die Wahrhaftigkeit des Glaubens anderer Musliminnen und Muslime und einer Exkommunikation (*takfirismus*) führt.

Mit diesem Narrativ setzt der Salafismus einen entscheidenden Kontrapunkt zur deutschen Gesellschaft. Als ethnizitätsbildende Bewegung, wie Roy (2006) den Salafismus beschreibt, schafft er es, eine Kategorie des Zusammenhalts jenseits von Nationalität, Ethnie, Hautfarbe, Sprache etc. zu etablieren.

*„Jedes Individuum, ob muslimischer oder nicht-muslimischer Herkunft, konvertiert mit dem Eintritt in die salafistische Gemeinschaft hinein in eine neue Identität, die Identität des ‚wahren Muslim‘, so die salafistische Auffassung.“ (Abou-Taam et al. 2016, S. 12; vgl. dazu auch Ceylan 2016, S. 164)*

Diese neue Identität schafft Zugehörigkeit und wertet jedes Mitglied aufgrund eines Exklusivitätsanspruchs auf. Insbesondere in der Adoleszenz ist die Zugehörigkeit im Kontext der Suche nach Orientierung und Freundschaften von besonderer Relevanz, die in der Forschung teils auch als kritisch im Sinne eines potenziellen Vulnerabilitätsfaktors angesehen wird (vgl. Toprak und Weitzel 2017, S. 51).

### **Gemeinschaftsgefühl durch klare Dichotomie**

Die salafistische Ideologie arbeitet mit einem klaren Freund-Feind-Schema. Durch gemeinsame Feindbilder wird eine Gemeinschaft beschworen, die für eine gute Sache, nämlich den wahren Glauben und die Unterdrückung der Mus-

liminnen und Muslime auf der ganzen Welt kämpft. Das propagierte Weltbild ist durch und durch dichotom: es gibt nur weiß oder schwarz, richtig oder falsch, gut oder böse, Paradies oder Hölle. Der Salafismus beansprucht für sich, die absolute Wahrheit zu kennen, und bietet Lösungen an, die keine Fragen offen lassen. „Begriffe, wie ‚aber‘, ‚könnte‘ oder ‚vielleicht‘ kommen in den Videobotschaften von Salafisten nicht vor“ (Toprak und Weitzel 2017, S. 52). Obwohl ein solches Schwarz-Weiß-Denken den meisten Menschen fremd ist, kann es speziell dort attraktiv sein, wo Orientierung gesucht wird, Interessen aufeinanderstoßen und gegeneinander abgewogen werden müssen und die Entwicklung eigener Antworten das Individuum überfordert (vgl. Nordbruch et al. 2014, S. 367). Diese absolute Wahrheit verbunden mit klaren Handlungsanweisungen entbindet das Individuum von der Verantwortung, das eigene Handeln zu reflektieren. In dem Moment, in dem etwas gottgewollt ist, bin nicht mehr ich für mein Handeln verantwortlich. Die Wahl eines bestimmten Lebensstils ist in der Konsequenz auch keine Frage nach individuellen Vorlieben und Werteentscheidungen, sondern vielmehr „eine existentielle Wahl, die zwischen Himmel und Hölle entscheidet“ (Nordbruch et al. 2014, S. 368).

Diese Form der Angstpädagogik mündet letztlich in einer gemeinschaftsstiftenden Maxime: „*Glauben* heißt auch *Handeln*“ (Günther et al. 2016, S. 3). Der Salafismus ist erpicht darauf, diese beiden Sphären dezidiert zusammenzudenken, denn lediglich auf diese Weise können die Prinzipien „gleichermaßen auf die individuelle und kollektive Erfüllung religiöser Pflichten sowie auf die Prosperität der gesamten Gemeinschaft zielen“ (Günther et al. 2016, S. 3). Der Drang danach zu handeln und den Glauben in die Tat umzusetzen, sollte dabei keinesfalls als „pseudoreligiös“ (Farschid 2014, S. 188) angesehen werden. In ihren je subjektiven Deutungsmustern verstehen sich die Jugendlichen als Teil einer religiösen Elite, die dem Ideal der *al-tasfiya wa-t-tarbiya* (Purifizierung und Erziehung) nachstreben. Die Purifizierung (*tasfiya*) richtet sich gegen alle Neurungen der Religion (*bid'a*) und hat das Ziel, das Bewusstsein, für den vermeintlich wahren Islam zu wecken. „Implizit richtet sich die Formel damit gegen die kulturelle Moderne und die Globalisierung, wie auch die ganze salafistische Weltanschauung antiliberal, antiwestlich und antidemokratisch ist“ (Abou-Taam et al. 2016, S. 11).

### **Ghuraba – solange du angefeindet wirst, bist du auf dem richtigen Weg**

Die salafistische Ideologie versteht es, Erfahrungen von Fremdheit und Diskriminierung zu instrumentalisieren und für eine Spirale der Ideologisierung zu nutzen. Das Narrativ der Fremde ist so einfach wie wirkungsvoll:

*„Allah spricht uns Muslime an. Ihr seid die besten Menschen. Achtet nicht auf RTL, Bild Zeitung, diese Versager, diese kuffar. Was die alles erzählen, das ist nicht unser Maßstab. Wenn sie über einen Muslim schlecht reden, das ist es ein guter Muslim. Wenn sie sagen, dass ein Muslim ein Terrorist ist, dann ist es ein gottesfürchtiger Muslim. Immer das Gegenteil von dem, was die kuffar behaupten. Und wenn sie dich loben als Muslim, dann musst du Angst haben, denn das ist dagegen oder gegen das, was Allah im Koran sagt.“ (Abou-Nagie 2012)*

Ibrahim Abou-Nagie zeigt in dieser auf youtube.de veröffentlichten Rede die salafistisch-positive Konnotation der Fremdheit (*ghuraba*) auf. Das Narrativ bringt das Selbstverständnis einer spirituellen Avantgarde zum Ausdruck und instrumentalisiert Ausgrenzungs- und Fremdheitserfahrungen von Musliminnen und Muslimen in Deutschland.

Das Narrativ geht zurück auf einen Ausspruch des Propheten Mohammed, der gesagt haben soll: „Der Islam begann als etwas Fremdes und wird als etwas Fremdes wiederkommen, wie er begann. Den Fremden gehört die Seligkeit“ (zit. nach Köpfer 2014, S. 446). Die historische Kontextualisierung des Ausspruchs ist lediglich z. T. bekannt. Unumstritten ist, dass der Islam speziell in der Zeit, als der Prophet noch in Mekka weilte, etwas Neues und für die tribal geprägte Gesellschaft etwas sehr Fremdes war. Der genaue Kontext des Ausspruchs allerdings ist bis heute unklar. So ist bis heute nicht bekannt, welche Gruppe Mohammed zu den Fremden zählte und wie er sie genau definierte (vgl. Köpfer 2014, S. 446). Die auf dieser Basis entwickelte Empathie für das Fremdsein zählt zu den wichtigsten Narrativen salafistischer Propaganda, denn:

*„Jugendliche, die zuvor unter dem Gefühl des ‚Nichtdazugehörens‘ oder unter Diskriminierung gelitten haben, erfahren nun eine positive Umkehr dieser Ausgrenzung in eine Selbstaufwertung verbunden mit dem Gefühl der Überlegenheit.“ (Abou-Taam et al. 2016, S. 9)*

Das Konzept des Fremdseins fungiert auch als wesentliches Rekrutierungsmoment für dschihadistische Ausreisen nach Syrien. Der Aufruf zur *hidschra* in das vermeintlich islamische Kalifat funktionierte vor dem Hintergrund, die „Situation der Musliminnen und Muslime in Deutschland mit der Situation des Propheten und seiner Gefährten in Mekka gleich[zu; J. O.]setzen: Minderheitenstatus“ (Abou-Taam et al. 2016, S. 10).

### Alltagsrelevanz durch klare Regeln und Vorbilder

Ein Klassiker unter den salafistischen Videos ist jenes, in dem Pierre Vogel den Islam in dreißig Sekunden erklärt. Wie Nordbruch et al. (2014, S. 366) feststellen, zeugt diese extreme Form der Komplexitätsreduktion tatsächlich von einem Islamverständnis,

*„das sich auf wenige Kernaussagen, wie die Zentralität und Einheit Gottes und das Prophetentum Mohameds beschränkt. Religiöse Werte oder spirituelle Aspekte spielen in einem solchen Verständnis des Islams, das auf Gehorsam und klare Regeln reduziert ist, nur am Rande eine Rolle“.*

Ein von jeglicher Komplexität und Ambiguität befreites Islamverständnis trifft auf eine sehr alltagsrelevante Form der Verkündigung. Zentraler Kern salafistischer *da'wa* sind keine tiefen religiös-philosophischen Abhandlungen, sondern vielmehr Fragestellungen zu einem islamkonformen Alltag. Zu diesen gehören Fragen, wie: Darf ich den Geburtstag eines christlichen Freundes besuchen? Darf ich während des Ramadans meine Zähne putzen? Sind Tätowierungen erlaubt? Darf ich als Muslim zur Bundeswehr?

Mit diesen Fragen können Jugendliche zumeist kaum zu den Imamen der großen Moscheevereine gehen, denn die Kompetenz diese Fragen zu beantworten basiert nicht auf tiefgreifendem theologischen Wissen, sondern vielmehr auf der Tatsache, dass die salafistischen Prediger die Lebenswelten der Jugendlichen kennen und mit den konkreten Problemen selbst schon einmal konfrontiert waren. Der Salafismus setzt auf authentische Rollenvorbilder, die einen Wandel „vom Saulus zum Paulus“ (Ceylan 2016, S. 164) vollzogen haben und damit für eine authentische Lebensführung bzw. einen authentischen religiösen Lebenswandel stehen. Für den dschihadistischen Salafismus steht vor allem Denis Cuspert alias Deso Dog alias Abu Talha al-Almani für diesen Wandel von einem Leben, das sich von einer Prägung durch Hip Hop, Drogen, Gewalt und Delinquenz hin zu einem frommen, durch Askese und einen dschihadistischen Kampf gegen die weltweite Unterdrückung der Musliminnen und Muslime bestimmten Leben verändert. Der ehemalige Gangster Rapper spielte eine wichtige Rolle in der Propaganda des IS, da durch ihn das Narrativ der Umkehr von einem vermeintlich sündigen zu einem gottgefälligen Leben in eine sich als religiöse Elite verstehende Gruppe ein Gesicht bekam, das gerade im subkulturellen Kontext teilweise schon zuvor bekannt war (vgl. vertiefend dazu Palm 2017).

### **Klare Geschlechterrollen – salafistische Gendernarrative**

Die Angebote, die der Salafismus Jugendlichen offeriert, laufen dem liberal-demokratischen Welt- und Gesellschaftsbild in Deutschland zuwider. Ganz besonders trifft dies auf die Geschlechterbilder des Salafismus zu. Allzu oft stellen Teilnehmende in Workshops und nach Vorträgen die Frage, warum sich junge Frauen von einer Ideologie angezogen fühlen, die nach unseren Maßstäben frauenfeindlich und antiliberal ist. Die Beobachtung, dass in den letzten Jahren mit ca. 21 Prozent an der Gesamtzahl der Ausreisenden (vgl. BKA et al. 2016, S. 12) vermehrt junge Frauen in die Bürgerkriegsgebiete ausgereist sind, stellt ein für viele Menschen nicht nachzuvollziehendes Paradoxon dar.

Die genderreflektierte Rekrutierung terroristischer Vereinigungen ist bis heute ein blinder Fleck in der Radikalisierungsforschung. Es ist zwar klar, dass extremistische und terroristische Gruppierungen spezifische, auf die Geschlechter abgestimmte Rekrutierungsformen anwenden (vgl. Saleh 2015, S. 9), die vertiefende wissenschaftlich Auseinandersetzung damit und daraus ableitbare Implikationen für die präventive Praxis sind bisher jedoch weitestgehend ausgeblieben. Mittlerweile hat sich gezeigt, dass Frauen in den letzten Jahren viel zu sehr als Mitläuferinnen und nicht als mögliche Trägerinnen von Ideologie, als extremistische Familienarbeiterinnen und auch als Täterinnen, die sie zweifelsohne sein können, in den Blick der Radikalisierungsforschung gerückt sind (vgl. Baer 2016, S. 1), denn:

*„Muslimisch-fundamentalistische Gruppen halten spezifische Rollenangebote für Männer und Frauen bereit, die eine starke Gender-Komponente haben. Diese Rollenangebote wirken zwar vormodern, aber sie zielen auch auf einen starken individuellen Konflikt ab, in dem sich viele muslimisch geprägte Jugendliche ‚im Westen‘ befinden: Viele Versprechen der westlichen Welt werden für Muslime nicht eingelöst.“ (Baer 2016, S. 1)*

Es zeigt sich, dass der Abstraktionsgrad, in dem theologische Ausführungen, ungeachtet ihrer spezifischen Wirkung auf das Alltagsleben, vorgetragen werden, nicht auf die Vermittlung von Genderidealen übertragen wird. Sie richten sich zumeist sehr explizit gegen die westliche Emanzipationsbewegung mit der Behauptung, diese unterdrücke die Frau, „weil [...] [sie, J. O.] ihnen wesensfremde Tätigkeiten aufnötige“ (Günther et al. 2016, S. 14). Der Salafismus versucht in einer Zeit, in der die Freiheit eines jeden Einzelnen und die Binsenweisheit *Jeder ist seines Glückes Schmied* zur übergeordneten Prämisse individueller Lebensführung stilisiert wird, mit klaren Geschlechterrollen zu punkten. Die Überwindung dieser Prämisse, vor allem durch junge Frauen aus gutem Hause, beschreibt

Khosrokhavar (2016, S. 21) als „postfeministische[...] Erfahrung“. Die klaren Rollenbilder des Salafismus können dabei helfen „mit dem Reiz des Fremden [...] einem prosaisch gewordenen Leben neuen Sinn zu verleihen“ (Khosrokhavar 2016, S. 21). Gott habe Mann und Frau unterschiedlich geschaffen und ausgestattet. Den Mann mit Wissen und Vernunft und die Frau mit Gefühl, das sie für die Reproduktion privilegiere. Diese in der heutigen Gesellschaft als sexistisch und patriarchalisch kritisierte Rollenzuschreibung wird im Salafismus umgedeutet als größtmögliche Wertschätzung gegenüber der Rolle der Mutter. Es herrscht ein klares Machtverhältnis zwischen Mann und Frau. Nur Männern steht, aufgrund ihrer gottgegebenen Ratio, das Recht zu, Scheidungen zu veranlassen und auch die Sexualität der Frau soll vom Mann durch ein enges Korsett an Regeln kontrolliert, im salafistischen Jargon „geschützt“ werden. Wie Günther et al. (2016, S. 20) feststellen, werden diese patriarchalischen Geschlechterbilder auch im Mainstream Islam vertreten, jedoch nicht konsequent gelebt und traditionell verbrämt. So werden Regeln, die für beide Geschlechter gelten, oftmals für männliche Jugendliche ausgesetzt. Dergestalt kann das Bild von salafistischen Narrativen entstehen, die vordergründig geschlechtergerecht sind, da sie auf die Beachtung der Normen durch beide Geschlechter pochen.

Auch für die männlichen Jugendlichen bietet der Salafismus klare Geschlechterrollen und -ideale an. Diese lassen sich in drei primäre Kategorie einordnen: der gewalttätige Krieger, der verspielte Junge und der Pflichtbewusste. Alle drei Formen der Männlichkeit finden im salafistischen Spektrum ihren Platz. Der Salafismus greift dabei geschlechterübergreifend die liberale Gesellschaft im Kern an und stellt dem gesellschaftlichen Kreativitätszwang (vgl. Reckwitz 2013) einer Gesellschaft, welche die Individualität betont, eine gruppenbasierte Identität gegenüber: „Dem Kreativitätszwang wird der Konformitätszwang gegenübergestellt“ (El-Mafaalani 2014, S. 359).

### 1.3.3 Salafismus als jugendkulturelle Protestbewegung

Die Ausführungen bis zu dieser Stelle haben gezeigt, dass mindestens eine weitere Dimension des Salafismus zusätzlich betrachtet werden muss, um die gesamte ideologische Bandbreite des Salafismus in Deutschland und speziell seine Attraktivität für junge Menschen zu verstehen. Die These ist: Der Salafismus bildet jugendlichen Protest und das Bedürfnis nach Abgrenzung in einer Welt ab, die zunehmend von unklaren Generationengrenzen gekennzeichnet ist.

Jugendkulturelle, studentische oder andere Protestbewegungen waren schon immer Teil der gesellschaftlichen Veränderungen bzw. ihr Auslöser oder eine spezifische Ausdrucksform wahrgenommenen Unrechts oder Unzufrieden-

heit. Die studentischen Proteste der 68er, die sexuelle Befreiungsbewegung der *Flower-Power*-Bewegung oder die kapitalismuskritischen Proteste der Punks. Alle diese Jugendbewegungen bzw. -subkulturen haben eines gemeinsam: Sie „verbinden in der Regel bestimmte generationspezifische (politische) Interessen mit einer affektiv-emotionalen Ebene – häufig auch in Kombination mit Musik und Rauschmitteln“ (El-Mafaalani 2014, S. 355) und haben zumeist eine optimistische Zukunftsvision. Kurzum: Die von den Bewegungen vertretenen radikalen Gegenpositionen haben auch irgendwie *Spaß* gemacht.

All diese Attraktivitätsmomente, die radikale Protestbewegungen mit sich bringen, suchen wir im Salafismus vergeblich und auch die Ideale, die der Salafismus verkörpert, stehen denen der voranstehend genannten Protestbewegungen diametral gegenüber (vgl. Khosrokhavar 2016, S. 22), denn

*„der Salafismus ist grundlegend vergangenheitsorientiert und bietet keine positive Zukunftsvision – zumindest nicht im ‚Diesseits‘. Und er verbietet alles, was (Jugendlichen) Spaß macht. Es handelt sich wahrscheinlich um das strengste Regelwerk überhaupt“ (El-Mafaalani 2014, S. 355).*

Während die Attraktivität anderer Protest- und Befreiungsbewegungen im Rückblick recht einfach zu verstehen ist, fällt es beim Salafismus schwerer. Allein die Ausrichtung auf das Jenseits, die durch Angstpädagogik dem diesseitigen Leben die Sinnhaftigkeit abspricht (vgl. Rudolph 2014, 297f.), erscheint aus gesellschaftlicher Sicht wenig jugendaffin. Umso wichtiger ist es, die pädagogische, gesellschaftliche oder politische Brille abzusetzen und dezidiert die Perspektive der Jugendlichen einzunehmen.

Mit folgender These lässt sich das Protestpotenzial des Salafismus holzschnittartig zusammenfassen: Wir leben momentan im ersten Zeitalter der Menschheit, in dem Provokation durch Askese möglich ist. El-Mafaalani (2017, 80f.) bringt dies anschaulich auf den Punkt:

*„Jugendliche neigen dazu, sich von ihren Vorgängergenerationen abzugrenzen. Dabei können extreme Gegenpositionen zutage kommen. Ein veränderter Lebensstil ist hierfür typisch. Kleidung, Frisuren, Drogen und Musik waren häufig sinnlich wahrnehmbarer Ausdruck von Abgrenzung und Provokation. So war es bei Studentenbewegungen, den Punks, der Hip-Hop-Kultur. Und heute? Jugendliche haben kiffende Lehrer und Eltern mit Piercings und gefärbtem Haar. Adelige Bundesminister gehen auf Heavy-Metal Konzerte, First Lady's sind tätowiert. Sex, Drugs und Rock'n'Roll – dieser in die Jahre gekommene Spirit lässt sich heute bestenfalls noch*

*auf Ü 40 Partys finden. Alle Kombinationen von Sex, Rauschmitteln und Musik hat es schon gegeben.“ (El-Mafaalani 2017, 80f.)*

Er nennt das „Provokation der kollektiven Askese“ (El-Mafaalani 2017, S. 79). Der Salafismus wird als Antithese zu gesellschaftlichem Konsum und Kommerz wahrgenommen und stellt dabei zwei der wichtigsten zivilisatorischen Errungenschaften der deutschen Gesellschaft infrage: „Aufklärung / Zivilisation und emanzipierte[...] Geschlechterbilder“ (Toprak und Weitzel 2017, S. 54). Es gibt bereits Ansätze, die versuchen, die Punk- oder auch Hip-Hop-Szene mit dem Salafismus zu vergleichen und Parallelen aufzuzeigen (vgl. Nordbruch 2014). Dies scheint auf abstrakter Ebene auch möglich zu sein, nur ergibt sich der entscheidende Unterschied darin, dass der Salafismus sein Gesellschaftsbild auf Askese und Nostalgie als postmoderne Provokationen gründet (vgl. El-Mafaalani 2014, S. 354).

*„Die wahrscheinlich historisch einzigartige Konstellation, als junger Mensch mit radikaler Askese und Nostalgie provozieren zu können, bietet einen funktionalen und ideologischen Resonanzboden für benachteiligte Jugendliche, indem nämlich aus der Not (der fehlenden Teilhabe-Chancen) eine Tugend (der selbstbestimmten Exklusion) wird.“ (El-Mafaalani 2014, S. 361)*

Grundsätzlich ist es jedoch so, dass der Aspekt des Verzichts neben einer exkludierenden auch eine verbindende Wirkung hat. Oftmals wird Jugendlichen, die Verzicht üben, auch vonseiten der nicht allzu streng religiösen Menschen Respekt entgegengebracht. Im Unterschied zu einem Verzicht aufgrund von Konsumkritik oder der Kritik an gesellschaftlichem Ernährungsverhalten betrifft die salafistische Askese sämtliche Lebensbereiche. Es handelt sich hier um einen ganzheitlichen Verzicht.

Diese Form der radikalen Askese eröffnet vor allem auch jungen Frauen eine große Spielwiese an das Elternhaus provozierenden Möglichkeiten. Wie El-Mafaalani (2017, S. 85) feststellt, weist die Funktion eines Kopftuchs oder einer Burka viele Parallelen zur Wirkung zu den Irokesen der Punk-Szene in den 70er-Jahren auf. Skeptische Blicke, eine gewisse Verachtung und ängstliches Verhalten sind einem sicher und auch die Reaktion der Eltern auf dieses rebellische Verhalten wird nicht lange auf sich warten lassen. Dass das Anlegen eines Kopftuchs oder gar einer Burka auch einen emanzipatorischen Charakter für junge Frauen haben kann, wurde im Kapitel zuvor bereits diskutiert. Interessant ist jedoch hier vor allem das habituelle Konzept, in dem die Verschleierung eine

entsprechende Wirkung hat. In Saudi-Arabien wird sie ausbleiben, denn hier ist eine Frau mit Kopftuch „eine anonyme Ameise in einem Ameisenhaufen“ (El-Mafaalani 2017, S. 86), während man in Deutschland das „auffällige schwarze Schaf“ (ebd., S. 86) ist. Mit diesen Situationen können Erfahrungen von Selbstwirksamkeit einhergehen, die Jugendlichen das Gefühl vermitteln, der eigene Herr bzw. die eigene Herrin über sein / ihr Leben zu sein. Wenn Jugendliche zuvor Ohnmachtserfahrungen gemacht haben, ist dieses Gefühl weitaus ausgeprägter (vgl. El-Mafaalani 2014, S. 358).

#### 1.4 Aktuelle Herausforderungen jenseits des Salafismus

Neben den Herausforderungen, die sich aus den Missionierungsaktivitäten salafistischer Akteurinnen und Akteure ergeben, exponieren sich auch islamistische Gruppen jenseits des Salafismus vermehrt mit öffentlichkeitswirksamen Aktionen. Hier sind vor allem die Gruppen *Generation Islam* und *Realität Islam* zu nennen, die speziell über Social-Media-Kanäle, wie z. B. Facebook und YouTube, eine große Reichweite mutmaßlich unter jungen Musliminnen und Muslimen erzielen. Beide Gruppierungen werden dem Umfeld der islamistischen Gruppierung Hizb ut-Tahrir zugerechnet (vgl. Möller 2019). Das Personenpotenzial der Hizb ut-Tahrir wird vom Bundesamt für Verfassungsschutz auf 350 Personen beziffert (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2019, S. 178) und liegt somit weit unter dem Niveau der salafistischen Szene. Über die zuvor genannten Vorfelddorganisationen *Realität Islam* und *Generation Islam* erreichen beide Gruppen allein über ihre Facebook-Präsenzen 32.000 bzw. 64.000 Personen.

Mittels diverser Kampagnenkanäle werden Themen angesprochen, die gesellschaftliche Relevanz und auch Bedeutsamkeit für die Zielgruppe, zumeist junge Musliminnen und Muslime mit hoher Bildungsaspiration, aufweisen. Diese werden in Form von öffentlichkeitswirksamen Aktionen wie z. B. der Twitter-Aktion *#nichtohneinKopftuch* gegen ein Kopftuchverbot an Grundschulen als Alternative zur Meinungsbildung durch andere gesellschaftliche Akteurinnen und Akteure platziert. Eine solch breite angelegte Strategie funktioniert, weil die Narrative ohne explizit extremistischen Inhalt daherkommen, sondern sich vielmehr als Alternative zu aktuellen gesellschaftlichen Positionen gerieren (sei es in Abgrenzung zu den großen Islamverbänden oder etablierten politischen Parteien). Es geht vielmehr darum, täglich erlebte Erfahrungen von Rassismus und persönlicher sowie kollektiver Diskriminierung aufzugreifen und

den Jugendlichen eine Plattform zu bieten, auf der Themen von gesellschaftlicher Relevanz bearbeitet und öffentlichkeitswirksam transportiert werden.

Der Aufruf, gegen die Forcierung eines Kopftuchverbots aufzustehen, steht stellvertretend für die Verschiebung thematischer Anknüpfungspunkte der islamistischen Szene an gesellschaftliche Debatten, vor allem an diejenigen, die vonseiten rechtspopulistischer Gruppierungen auf polarisierende Art und Weise geführt werden.

Mit der Strategie, ein Sprachrohr für junge Menschen zu sein, können radikalisierende Akteurinnen und Akteure im nächsten Schritt ideologische Deutungs- und Lösungsmuster als dysfunktionale Lösungsstrategien für die wahrgenommenen gesellschaftlichen Probleme anbieten, die i. S. einer im folgenden Kapitel zu thematisierenden Depluralisierung von Weltdeutungen und Handlungsmöglichkeiten (vgl. Koehler 2017, 74f.) große Wirkung durch eine sehr breite Zielgruppenerreichung entfalten kann (vgl. Ostwaldt und Coquelin 2018). Dies zeigt z. B. der Aufruf der Gruppierung *Generation Islam* zur Teilnahme an einer Flyer-Aktion „Unsere Kinder im Visier“ zum Kopftuchverbot in Österreich, die als Video am 22. Juni 2019 über Facebook-Auftritt verbreitet wurde.<sup>8</sup> Das Video spricht von einer „Wertediktatur“ und einer „Verbotsatmosphäre der politischen Klasse“ und nähert sich somit sehr stark populistischen Akteurinnen und Akteuren aus dem politisch-rechten Spektrum an.

---

8 Das Video ist unter dem Titel „Flyer-Aktion: Unsere Kinder im Visier!“ unter folgendem Link einsehbar: <https://www.facebook.com/realitaetislam/videos/670415560090699>, zuletzt geprüft am 22.11.2019.

## 2. Der Weg in ein radikales Milieu – Radikalisierung

Im Kontext der Radikalisierung junger Menschen hin zu einem religiös begründeten Extremismus befinden wir uns immer wieder aufs Neue in einem Begriffsdilemma: Radikalisierung, religiös begründet, Extremismus – jeder einzelne Teil dieses Dreischritts macht für sich einen neuen Begriffsraum mit verschiedenen ihm verwandten Konzepten auf, die zwangsläufig mitgedacht werden müssen. Sprechen wir z. B. von Radikalisierung, müssen wir zuvor definieren, was überhaupt radikal ist und wie davon ausgehend Radikalismus definiert werden kann. Wenn wir von religiös begründetem Extremismus sprechen, wäre zunächst zu klären, wie und auf welcher Ebene wir Extremismus definieren und inwiefern er darüber hinaus wirklich religiös begründet oder gar religiös bedingt ist.

*Radikalisierung bezeichnet die Entwicklung eines Menschen von unproblematischen hin zu problematischen Einstellungsmustern auf Grundlage eines religiös-ideologischen Wertesystems.*

Mit dieser These eröffnet der Autor zumeist Workshops und Vorträge, die sich mit dem Prozess der Radikalisierung beschäftigen und pädagogischen Fachkräften die Funktionsweisen von Radikalisierung näherbringen sollen. Das Wertesystem, das einer Radikalisierung zugrunde liegt, kann natürlich auch jedweder anderen Ideologie entspringen. Die Kernaussage der These ist jedoch, dass sie, strenggenommen, keine Kernaussage hat. Zunächst bleibt nämlich eine Definition von Radikalisierung aufgrund der relativen Natur der Begriffe *unproblematisch* und *problematisch* aus. Dies hat einen einfachen Grund, denn zunächst setzen Begriffe wie *extrem* und *radikal* Wissen darüber voraus, was in einer Gesellschaft als moderat oder als *Mainstream* gilt. Nur mit diesem spezifischen Wissen können Einstellungsmuster als von einer bestimmten Norm abweichend mit diesen Adjektiven besetzt werden, denn

*„was eine Gesellschaft für ‚radikal‘ hält, das gehört in einer anderen zum allgemeinen Konsens. Und was heute als ‚extremistisch‘ gilt, ist vielleicht morgen schon unverrückbarer Teil der staatlichen Ordnung“ (Neumann 2013, S. 4).*

Im wissenschaftlichen Diskurs existiert eine Vielzahl verschiedener Definitionen von Radikalisierung, die z. B. Radikalisierung in diesem spezifischen Kontext als

die Übernahme der Ideologie des salafistischen Dschihadismus definieren (vgl. Frindte et al. 2016, 2f.) oder mit Radikalisierung einen Prozess beschreiben,

*„der dazu führt, dass ein Individuum oder eine Gruppe zu einer Form der Gewaltausübung greift, die unmittelbar an eine sozial, politisch oder religiös motivierte Ideologie geknüpft ist, von der die herrschende politische, soziale oder kulturelle Ordnung abgelehnt wird“ (Khosrokhavar 2016, S. 29).*

Es herrscht keineswegs Einigkeit über den Begriff bzw. das Konzept von Radikalisierung. Weder stimmen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler darüber überein, was mit dem Begriff Radikalisierung genau beschrieben wird, noch aus welchen Konzepten sich Radikalisierung im Einzelnen zusammensetzt (vgl. PISOIU 2012, S. 10; Sedgwick 2010). Während man z. B. laut Khosrokhavar lediglich dann von Radikalisierung sprechen kann, wenn radikale Ideologien mit Gewalt in Verbindung kommen (vgl. Khosrokhavar 2016, S. 43), sehen McCauley und Moskalenko (2011, 222f.) diese nicht als notwendiges Stadium von Radikalisierung an, denn „ob und wann politische Aktivisten die Grenze zur Illegalität oder sogar zur Gewalt überschreiten, hängt stark von Kultur, Ort und Zeit ab“ (McCauley und Moskalenko 2011, S. 222). Dass Distanzierung bzw. das Hinterfragen von einer als in der Gesellschaft verankerten vorherrschenden Meinung und eine entsprechende Politisierung einer darauf aufbauenden Forderung auch schon als Radikalisierung definiert werden kann, die dann problematisch wird, wenn sie mit Mitteln der Gewalt umgesetzt wird, betonen Hasenclever und Sändig (2011, S. 208). Die immer wieder aufflammende Diskussion darüber, inwiefern das Element der Gewalt notwendig ist, um die Radikalisierung junger Menschen zu definieren (vgl. Koehler 2017, 67f.) führte nahezu folgerichtig zu den Vorschlägen, zwischen gewalttätiger und nicht-gewalttätiger Radikalisierung (vgl. Bartlett und Miller 2012) zu unterscheiden<sup>9</sup> und darüber hinaus auch *activism* als Gegenpol zu *radicalization* (vgl. McCauley und Moskalenko 2009) einzuführen. Die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen einer legalen (*activism*) und einer illegalen Form von Radikalisierung lassen insbesondere diejenigen Deradikalisierungs- und Präventionsprogramme deutlich werden, die auf salafistische Gegennarrative setzen.<sup>10</sup> Dalgaard-Nielsen

---

9 Dieses Konzept wurde u. a. von PISOIU 2012, S. 23 aufgrund diverser Logikfehler und mangelnder Kohärenz kritisiert.

10 Eine ausführliche Diskussion zu moral-ethischen Fragen der Deradikalisierungs- und auch Präventionsarbeit findet sich bei Koehler 2017, S. 201–209.