

## **3 Neo-Salafisten in Deutschland – der Zelotismus erreicht die Diaspora**

### **3.1 Erfahrungen mit religiös-politischem Fundamentalismus in Deutschland**

#### ***3.1.1 Migration und fundamentalistische Gruppen***

Die Entstehung muslimischer Diasporagemeinden infolge der Arbeitsmigration hat auch radikalen Randgruppen die Erschließung neuer personeller und finanzieller Ressourcen ermöglicht. Mit der Präsenz der unterschiedlichsten religiös-politischen Gruppierungen spiegelt sich das Mosaik der islamischen Welt daher auch hierzulande wider. Alle diese Organisationen – in der Regel als Oppositionsbewegungen entstanden – haben ihren Ursprung mit ihren unterschiedlichen spezifischen politischen Hintergründen in den islamischen Ländern. Viele muslimische Migranten dagegen haben erst im Aufnahmeland Bekanntschaft mit der Vielfalt dieser Strömungen machen können. Während in den 1960er und 1970er Jahren diese religiösen Randgruppierungen kaum eine nennenswerte öffentliche Rolle spielten, änderte sich dies im Übergang zu den 1980er Jahren. Globale Entwicklungen in islamisch geprägten Ländern wie Ägypten oder die Iranische Revolution trugen u.a. dazu bei, dass religiös-politische Einstellungen wie in der türkisch-muslimischen Community an Bedeutung gewannen und das Gemeindeleben der rein spirituell orientierten Muslimen konterkarierten:

„Mitte der achtziger Jahre hatte sich das Feld sortiert. Fast alle Moscheen hatten sich der einen oder anderen Organisation zugeordnet. Die Repräsentation des Islam der Arbeitsmigranten durch diese Organisationen hatte eine weit gehende Konsequenz. Das Bedürfnis nach einer defensiven Religiosität, das Europa den Rücken zuehrte, wurde aufgegriffen und auf eine klare Türkeiorientierung hin zugespitzt. Die Gemeinden unterschieden sich darin, welche Rolle sie für den Islam in der Türkei sahen. Gemeinden, die ein affirmatives Verhältnis zur laizistischen Türkischen Republik hatten, distanzieren sich von Gemeinden, die zumindest in den achtziger Jahren eine islamische Umgestaltung anstrebten. Letztere unterschieden sich im Einzelnen im

Hinblick auf die Strategie, die sie für die Einführung der Scharia ins Auge fassten: Die Nurcu und die Süleymanci setzten auf consciousness raising durch Korankurse und Ausbildungswerke; die Milli Görüş auf den parlamentarischen Weg, der Kalifatstaat wiederum auf eine Revolution“ (Schiffauer 2004, S. 352).

Die fundamentalistische Kaplan-Bewegung „Kalifatstaat“ hatte sich Anfang der 1980er Jahre von der Milli Görüş, die einen parlamentarischen Weg zur Herstellung einer islamischen Gesellschaft bevorzugte, abgespalten. Der geistige Führer dieser Bewegung, Cemalettin Kaplan, war als Imam bei der türkisch-staatlichen Religionsbehörde (Diyanet) angestellt, bevor er zu Milli Görüş wechselte. Er gewann mit der Zeit die Überzeugung, dass der Weg zu einem islamkonformen Staat nicht über demokratische Wahlen zu realisieren sei, sondern nach iranischem Vorbild durch eine islamische Revolution. Daher spaltete er sich mit einer Schar von Anhängern von der Organisation ab, rief den „Kalifatstaat“ (Hilafet Devleti) mit ihm als geistigen Führer in Köln aus und forderte die Muslime weltweit zur Anerkennung seines Kalifats („Kalif von Köln“) auf.<sup>10</sup> Durch gezielte Inszenierungen in Form von öffentlichen Predigten, Demonstrationen, Veranstaltungen und Medienarbeit (Fernsehen, Zeitschriften) haben sich Kaplan und seine Anhänger in das Diskursfeld Islam eingebracht. Hier haben sie symbolische Kämpfe ausgetragen und sich zugleich als Repräsentanten eines „authentischen“ Islams stilisiert. Alle Stereotype, wie Demokratiefeindlichkeit, Benachteiligung der Frau, Patriarchat oder Militanz, die in der Öffentlichkeit über den Islam herrsch(t)en, griff die Bewegung bewusst auf und versuchte diesem Bild zu entsprechen (vgl. hierzu Schiffauer 2000). Zwar gab sich diese Bewegung immer universell und betonte – nach ihrer gleichnamigen Verbandszeitung – die Ümmet-i Muhammed (Die Gemeinde Muhammads), doch war der Kemalismus in der Türkei Hauptziel und Bezugspunkt der religiös-politischen Agitation. Entsprechend dieser Herkunftsorientierung waren die meisten Mitglieder türkeistämmig.

In den 1990er Jahren – wiederum eng verbunden mit politischen und militärischen Konflikten wie in Algerien oder im Kaukasus – haben zahlreiche Splittergruppen und Exilanten mit starkem Herkunftsbezug ihren Weg nach Deutschland gefunden. Anhänger der in Algerien verbotenen FIS (Front islamique du Salut), der mittlerweile verbotenen Hizb ut-Tahrir oder der vom Iran geförderten kurdisch-militanten Hizbollah fanden nicht nur „Ruheräume“, sondern auch neue Entfaltungsmöglichkeiten vor. Hauptbetroffene ihrer Agitationen waren vor allem junge Muslime, die bei ihrer spirituellen Suche nach religiöser Identität und Gemeinschaft in der Diaspora auf diese Strömungen trafen und sich durch eine

10 Die bei Kaplan festzustellenden biografischen Brüche – erst die laizistische DITIB, dann die politische Milli Görüş und schließlich eine absolute Abgrenzung von allen muslimischen Organisationen – ist ein typischer Verlauf bei Radikalisierungen.

stark selektive religiös-politische Literaturrezeption entsprechende Weltanschauungen aneigneten. Dass diese reaktionären, integristischen Identifikationsangebote seitens radikaler Gruppen bei manchen Jugendlichen auf fruchtbaren Boden gefallen sind, hängt mit der komplexen Verflechtung von Migrationssituation, vernachlässigter staatlicher Integrationspolitik, fehlender religiöser Grundbildung sowie spezifischen biografischen Ursachen zusammen.

### **3.1.2 *Muslimische Jugendliche, Religiosität und Fundamentalismusdebatten***

Für eine breite öffentliche Diskussion über das Thema „Junge Muslime in Deutschland“ sorgte im Jahre 1997 erstmals die Bielefelder Studie Verlockender Fundamentalismus, in deren Rahmen türkeistämmige Jugendliche befragt wurden. Zentrales Ergebnis der Untersuchung war, dass die Jugendlichen in hohem Maße „islamzentrierte Überlegenheitsansprüche“ und „religiös fundierte Gewaltbereitschaft“ an den Tag legen. Die Ursachen hierfür wurden multifaktoriell begründet, wobei die Forschergruppe vor allem auf die sich gegenseitig verstärkenden Aus- und Selbstausgrenzungsprozesse hinwies (vgl. Heitmeyer u.a. 1997). Fast zeitgleich erschien die im Auftrag der Berliner Ausländerbeauftragten Barbara John initiierte repräsentative Studie zu türkischen Jugendlichen mit konträren Ergebnissen, die eine Tendenz hin zu einem – gemessen an den Jugendlichen aus der Mehrheitsgesellschaft – unauffälligen Verhalten attestierte. Eine Hinwendung zu politisch-religiösen Migrantenvereinen, geschweige denn fundamentalistischen Gesinnungen konnte nicht festgestellt werden (vgl. Ausländerbeauftragte des Senats 1997). Aufgrund der großen medialen und politischen Wirkung folgten einige kritische Publikationen als Antwort auf die Bielefelder Studie, die in Heitmeyers Forschungsdesign ein eurozentrisches Konstrukt erkannten (vgl. Pinn 1999). Kritisiert wurde in den gesamten Diskussionen insbesondere, dass von Wissenschaft, Politik und Medien gleichermaßen ein „Fundamentalismusverdacht“ gegenüber jungen Muslimen geschürt werde. Dadurch würden muslimische Jugendliche als Gefahrenpotenzial stigmatisiert und somit Ausgrenzungsprozesse forciert (vgl. Bukow/Ottersbach 1999). Damit waren die Debatten über muslimische Jugendliche, insbesondere in Hinblick auf die negativen Auswirkungen muslimischer Religiosität, eröffnet.

Infolge der Islamisierung der Integrationsdebatten seit dem 11. September 2001 ist eine Intensivierung dieser Diskussionen feststellbar. Um die Bedeutung der Religion für muslimische Migranten zu ermitteln, wurden in den letzten Jahren zahlreiche empirische Studien durchgeführt, denen der Anspruch zugrunde

lag, zu beweisen, dass dem Faktor Religion in der dritten Generation der Muslime weiterhin eine zentrale Bedeutung zukommt. Nach wie vor schätzten sich muslimische Jugendliche im Vergleich zu autochthonen Jugendlichen als (eher) religiös bis sehr religiös ein (vgl. Haug u.a. 2009; Bertelsmann Stiftung 2008). Diese subjektive Selbsteinschätzung der muslimischen Jugendlichen hinsichtlich ihrer stärkeren religiösen Orientierung muss sich nicht zwangsweise im Alltag – Praxis, Rituale, Moscheebesuche etc. – widerspiegeln, sondern kann als Identitätsanker verstanden werden. Denn Religion kann im Migrationskontext stärker in ihrer Orientierungs- und Sinnbildungsfunktion sowie als Lösungsansatz für individuelle und gemeinschaftliche Fragen fungieren (vgl. Hock 2008, S. 16f.; Knoblauch 1999, S. 132ff.).

In diesem Zusammenhang schreibt Hans Küng der Religion einen ambivalenten Charakter zu, und zwar als „Wesen“ und „Unwesen“ zugleich (vgl. Küng 2008, S. 23ff.). Hinsichtlich ihres „Unwesens“ muss man zwar nicht, wie Karlheinz Deschner, einseitig von einer „Kriminalgeschichte“ sprechen, doch existieren zahlreiche historische Beispiele hierfür. Andererseits kann man religionshistorisch positive Funktionen und Ereignisse identifizieren. Diese Ambivalenz ist noch heute in den Weltreligionen anzutreffen. Die gegenwärtige Frage, ob sich eher das „Wesen“ oder „Unwesen“ zeigt, hängt auch von gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen ab. Religion kann entsprechend dieser Bedingungen „Friedensstifter“ oder „Gewalterzeuger“ sein (vgl. Oberdorfer/Waldmann 2008). Dies kann anhand empirischer Studien zu Muslimen in Deutschland exemplifiziert werden. Entweder führt Religiosität zu Selbstausgrenzungen und zur Legitimation von Gewalt bzw. Erhöhung der Gewaltbereitschaft oder zu einer größeren Toleranzbereitschaft. Sie muss auch nicht zwingend ein Störfaktor der sozialen und politischen Partizipation darstellen. Eine kritische Auswertung der empirischen Forschungen der letzten Jahre hinsichtlich der „religiös konnotierte[n] Gewaltbefürwortung“ nimmt Peter Rieker (2012, S. 257ff.) vor. Dabei kommt er zu der Schlussfolgerung, dass eine monokausale Erklärung nach dem Muster religiöser Orientierung gleich Gewaltbefürwortung – wie in vielen Forschungsansätzen suggeriert – der untersuchten Forschungsfrage nicht gerecht werde. Weiterhin gewinnt Rieker nach der Analyse dieser Untersuchungen die Überzeugung, dass das Zusammenwirken folgender Aspekte in diesen Forschungen mehr Beachtung finden müsste:

- „– Erfahrungen, dass man selbst bzw. Einschätzungen, dass Muslime generell diskriminiert und marginalisiert wird/werden;
- Jugendkulturelle Gruppenstrukturen, die in Verbindung mit Konkurrenzsituationen die Zuspitzung konflikthafter Dynamiken begünstigen“ (ebd., S. 270).

Daher plädiert Rieker dafür, zukünftig mehr qualitative Forschungen durchzuführen, um die komplexen Mechanismen und Einflüsse der jeweiligen Biografien (unter Berücksichtigung aller sozialen/sozialräumlichen Faktoren) zu identifizieren und den Zusammenhang zwischen Religiosität und Gewaltbefürwortung zu rekonstruieren.

Ob die Religion eher partizipative oder segregierende, ausgrenzende bzw. intolerante oder tolerante Wirkungen forciert, hängt ebenso mit der Qualität religiöser Bildung und der Art der Vermittlung bestimmter religiöser Inhalte zusammen, welche die religiöse Orientierung maßgeblich beeinflussen. Während eine „aufgeklärte Religiosität“ (vgl. Küng 2006, S. 768ff.) im Sinne eines offenen Religionsverständnisses und mit einem entsprechenden Ethos (z.B. Humanitätsprinzip, soziale Gerechtigkeit) ein friedliches und kooperatives Zusammenleben in modernen, säkularen, pluralen und ausdifferenzierten Gesellschaften fördert, begünstigen fundamentalistisch-dogmatische und somit polarisierende Weltbilder antidemokratische Einstellungen, wie sie in den letzten Jahren von neo-salafistischen Gruppen vermittelt werden. Mit ihren ideologischen Identitätsangeboten, ihrer Sozialstruktur, ihrer Missionierungsarbeit sowie infolge medialer und politischer Aufmerksamkeit haben sie dazu beigetragen, das Ideal des „Goldenen Zeitalters“ in das Diskursfeld Islam in Deutschland hineinzutragen und konnten ihre Sympathisanten und Anhänger für ihre radikale Oppositionshaltung gewinnen. Anders als die seit den 1980er Jahren agierenden radikalen Gruppen zeichnet sich diese Strömung vor allem durch eine dekulturnierte und deterritorialisierte Religionsauffassung sowie eine junge und heterogene Anhängerschaft aus.

### **3.2 Neo-Salafismus – eine junge Erweckungsbewegung**

#### **3.2.1 *Neo-Salafismus als kulturelle Gegen-Enklave zum „Mainstream-Islam“***

Neo-Salafiyya als Sammelbegriff schließt eine Vielzahl von Strömungen und Gruppierungen ein, die in Deutschland insbesondere auf junge Menschen eine hohe Anziehungskraft ausüben. Anders als die Migrantenselbstorganisationen bzw. Moscheevereine orientieren sie sich nicht entlang ethnisch-kultureller Muster, sondern verstehen sich als eine universelle Bewegung. Vielmehr wird die Idee der „ethnizitätsblinden Umma“ – der muslimischen Weltgemeinschaft – vertreten und darin liegt eine besondere Attraktivität, vor allem für junge Menschen mit Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen. Die Idee der sozialen Gleichheit und das Gefühl, ein wichtiges Mitglied einer weltweiten Bewegung bzw. das

Bewusstsein, Teil einer großen Sache zu sein, steigern zudem das Selbstwertgefühl der Jugendlichen. Auch wenn andere religiöse Organisationen dieselbe Idee der transnationalen Gemeinschaft bzw. der Universalität vertreten, findet man im Alltag in den lokalen Vereinen nicht die gleiche multiethnische Konstellation und dieselben konzeptuellen religiösen Identitätsangebote vor. Die Neo-Salafisten verfügen des Weiteren über deutschsprachige und deutschstämmige populäre Imame und präsentieren sich bewusst als Gegenkulturen zu den eher ethnisch-kulturell orientierten Moscheevereinen. Zugleich fungieren sie als Protestbewegung gegen die Moderne, gegen die Herkunftskultur der Eltern und gegen die hiesige Gesellschaft, sodass diese Oppositionshaltung wiederum ein wesentlicher Faktor für Sympathien darstellen kann. Da sie es zudem verstehen, den Islam durch ihre Prediger in eine populäre Form zu gießen, geht von ihnen eine besondere Anziehungskraft auf muslimische wie nicht-muslimische Jugendliche aus. Somit sind auch autochthone Jugendliche Zielgruppe der Missionsarbeit, wie die öffentlichen Konversionen bei größeren Veranstaltungen zeigen.

Während die meisten Diskussionen auf die Charakterisierung der unterschiedlichen neo-salafistischen Gruppen und die Lebensläufe ihrer Mitglieder fokussieren, wird die Analyse der Biografien und Führungsstile der salafistischen Führungspersönlichkeiten weitgehend ausgeblendet. Die neo-salafistischen Prediger sind – wie man den Predigten, dem Propagandamaterial und öffentlichen Auftritten entnehmen kann – in der Regel transaktionale und transformationale Führer zugleich. Das heißt, dass sie in der Kombination beider Führungsstile sowohl kurzfristige Ziele mit entsprechenden Belohnungen der Anhänger bei Erreichung dieser (wie etwa bei der Missionierungsarbeit oder dem Aufbau neuer Vereine etc.) als auch langfristiger Ziele (Errichtung eines sogenannten Gottesstaates) setzen. Wie sozialpsychologische Ansätze (wie das Kontingenzmodell von Fiedler) der Führungsanalyse zeigen, ist nur mittels Kombination von Persönlichkeitsmerkmalen, der Berücksichtigung der sozialen Situation und der Merkmale der Anhänger zu erklären, warum eine bestimmte Person eine Führungsrolle in einer Gruppe übernehmen, das soziale Verhalten ihrer Mitglieder beeinflussen kann und warum sich Gruppenmitglieder von dieser Persönlichkeit angezogen fühlen (vgl. Aronson/Wilson/Akert 2008, S. 295ff.). Vor diesem Hintergrund ist es für den deutschen Kontext wichtig, bei der Untersuchung der Effizienz und Attraktivität neo-salafistischer Gruppen und Prediger, dieses Zusammenspiel der drei Felder mit zu berücksichtigen.

### 3.2.2 *Definition und Selbstverständnis*

Wie bereits dargestellt ist der Begriff Salaf für die sunnitischen Muslime als Kollektivbezeichnung für die Altvorderen bzw. die frommen Vorfahren (Salaf as-Salih), konkret für die Generation des Propheten Muhammad und – ohne Ausnahme wie bei den Schiiten – seiner Gefährten, die Tabi'un (d.h. die nächste Generation, die nach dem Tode des Propheten geboren sind, jedoch die Gefährten kennenlernen konnten), sowie für die darauffolgende Generation grundsätzlich positiv besetzt. Diese drei Generationen gelten hinsichtlich ihres religiösen Handelns, ihrer theologischen Ansichten, ihrer Methodik in der Rechtsfindung sowie ihrer Schriften für die sunnitische Orthodoxie als vorbildlich. Damit wurde mit der Salaf immer Authentizität sowie „Reinheit“ des Islams assoziiert. Daher werden ihr Lebensstil sowie ihre Ansichten immer als Maßstab für gegenwärtige theologische Dispute herangezogen.

Der Begriff Salaf wurde bereits einige Zeit nach dem Ableben des Propheten als Selbstbezeichnung von manchen Gelehrten und Gruppen aufgegriffen, um sich von anderen Gelehrten abzuheben. Aussprüche des Propheten Muhammad, in denen er auf die Besonderheit der Salaf hinweist, boten sich dafür an:

„Die besten aus meiner Ummah ist meine Generation, dann diejenigen, die ihnen folgen, dann diejenigen, die ihnen folgen“ (Sahih al-Bukhari Hadith Nr. 3728)

Die Salafiyya – als Abstraktum mit dem Suffix „-iyya“ – dagegen bezeichnet eine Strömung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – in der Reaktion auf die Moderne – entstand. Wie im zweiten Kapitel aufgezeigt, suchten „Erneuerer“ der Religion wie Muhammad Abduh, Cemaleddin Afghani oder Rashid Rida nach der Vereinbarkeit von Moderne und Islam. Sie sprachen daher nicht von Reformen, sondern von einer „Islamischen Renaissance“, da die Muslime in ihrer Geschichte bereits eine vorbildliche Gesellschaft aufgebaut hätten. Anders als Utopien des Kommunismus, Sozialismus und weiteren religiös-politischen Ideen musste man ihrer Ansicht nach diese urislamische Gemeinde besser analysieren, um festzustellen, dass die Moderne nicht nur mit dem Islam harmoniere, sondern viele Errungenschaften bereits in der Spätantike in Gang gesetzt wurden. Ebenso ist Muhammad Asad (1900 – 1992) zu den Intellektuellen der modernistisch orientierten Salafiyya zu zählen. Asad versuchte einen rationalen Zugang zum Koran zu finden. In der Tradition der rationalistischen Denkrichtung der Mu'tazila publizierte er 1980 seine Koranexegese, die in Saudi-Arabien verboten wurde. Anstoß fand man vor allem an seinen metaphorischen Auslegungen des Korans, wobei er u.a. auch die Wundertaten von Jesus positivistisch deutete.

Die gegenwärtige defensive Bewegung der Neo-Salafiyya bezeichnet die antimodernistische Bewegung. Das Präfix „Neo-“ wird deshalb verwendet, weil diese Bewegung nicht nur historisch-theologisches Gedankengut wiederaufgreift, sondern zugleich eine kontextuell geprägte ideologische und methodische Erweiterung bzw. Transformation erfährt. Sie ist des Weiteren eine Sammelbezeichnung für eine in sich heterogene, religiöse Erweckungsbewegung mit universellem Anspruch, die das Ziel der radikalen wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Umgestaltung gegenwärtiger Gesellschaften nach dem Vorbild des von ihnen konstruierten „Goldenen Zeitalters“ anstrebt:

„Salafis are united by a common religious creed, which provides principles and a method for applying religious beliefs to contemporary issues and problems. This creed revolves around strict adherence to the concept of tawhid (the oneness of God) and ardent rejection of a role for human reason, logic, and desire. Salafis believe that by strictly following the rules and guidance in the Qur’an and Sunna (path or example of the Prophet Muhammad) they eliminate the biases of human subjectivity and self-interest, thereby allowing them to identify the singular truth of God’s commands. From this perspective, there is only one legitimate religious interpretation; Islamic pluralism does not exist. Although Salafis share this religious perspective, divisions have emerged as a result of the inherently subjective nature of applying religion to new issues and problems. Scholars must apply the immutable principles of the religious sources to specific contexts, which requires not only a deep knowledge of Islamic law, but an understanding of a particular problem or issue as well. Although Salafis share the same approach to religious jurisprudence, they often hold different interpretations about contemporary politics and conditions“ (Wiktorowicz 2006, S. 207).

Aus der Definition von Quintan Wiktorowicz kann man bereits – im Gegensatz zur modernistischen Salafiyya – das statische Religionsverständnis ableiten. Die Neo-Salafiyya führt ihre Theologie zwar auf die Zeit der Salaf zurück, befürwortet jedoch eher eine strikte Imitation und reine Befolgung ohne Reflexion und Einbettung der islamischen Botschaft in den jeweiligen historischen Kontext. Nicht am Geist, sondern am Wort der Botschaft wird festgehalten. In der folgenden Selbstdarstellung der Neo-Salafisten gehen zentrale Argumente für diese Sichtweise hervor:

„1. Die Begleiter des Propheten – sallallahu aleyhi wa sallam<sup>11</sup> – haben nie Differenzen in den Fundamenten unserer Religion gehabt. Beispiele sind: Deren Konsens in der Bestätigung der Attribute von Allah, deren Konsens in der Akzeptanz der Sunnah und das authentische davon zu praktizieren und das gefälschte abzuweisen, deren Konsens darin, dass sie diejenigen[,] die eine Sünde (bis auf Shirk) taten, nicht als Kafir<sup>12</sup> bezeichneten... etc.

11 Dieser arabischer Segenswunsch lautet übersetzt: „Gottes Segen auf Muhammed und seiner Familie“.

12 Die Takfir-Doktrin (Exkommunikation), die hier von den puristischen Salafisten abgelehnt wird, ist explizit bei den militanten Salafisten anzutreffen, wie noch in den späteren Ausführungen gezeigt werden wird.



2. Sie kannten die Realität der Jahiliyah und manche von ihnen lebten in dem Alter oder hatten Verwandte oder Freunde die in dem Alter gelebt hatten, daher konnten sie zwischen Islam und Jahiliyah unterscheiden[,] da sie beide Seiten kannten.
3. Sie erhielten die Lehre des Islams rein und frei von fremden Kulturen, korrupten Religionen, Ilm al kalam (Islamische Theologie und Philosophie)... etc.
4. Sie empfingen den Koran ganz frisch, da viele von ihnen Zeugen von den Vorfällen und Ursachen der Offenbarungen der Verse an den Propheten – sallallahu aleyhi wa sallam – waren. Und sie haben mit ihm interagiert und den Koran richtig verstanden.
5. Sie haben das Meiste direkt vom Propheten – sallallahu aleyhi wa sallam – gehört und das bedeutet sie verstanden den Zweck und den Lauf davon.
6. Die Tabi'een und ihre Nachfolger sind die nächste Generation an den Propheten – sallallahu aleyhi wa sallam – und die Tabi'een lebten mit den Sahaba – möge Allah zufrieden mit ihnen sein – und haben von ihnen gelernt. Hinzu kommt, dass es damals weniger Bid'ah gab als in unserer Zeit“ (as-salaf.com 2011).

Diese sechs Punkte aus der Sicht einer stark frequentierten neo-salafistischen Internetplattform ergänzen die Definition von Wiktorowicz insofern, als sie noch mal die Konstruktion des „Goldenen Zeitalters“ sowie das Schwarz-Weiß-Schema (wahrer Islam versus falschen Islam) konkretisieren. Diese romantisch verklärte Zeit steht für die Einheit der Muslime, für Harmonie, für religiöse Kompetenz und Authentizität sowie für Frömmigkeit. Zugleich wird die Abwertung der islamischen Theologie sowie Philosophie deutlich, weil diese Wissenschaften für die „Verunreinigung“ des Islams stünden. Hier wird besonders das statische Verständnis von Religion und Kultur deutlich, weil der Einfluss von „fremden Kulturen, korrupten Religionen“ die Entstehung der Ilm al-Kalam als systematische Theologie gefördert habe. Dies ist ein entscheidendes Unterscheidungsmerkmal zu der Mehrheit der Muslime, die die Entstehung einer islamischen Theologie, die Formierung von Rechtsschulen sowie die islamische Mystik als notwendige Entwicklungen akzeptieren.

Abschließend ist hinsichtlich der Selbstbezeichnung festzuhalten, dass unterschiedliche Stimmen bezüglich der Akzeptanz und Ablehnung des Salafi-Namens zu vernehmen sind. Letztere halten daran fest, schlicht als Muslime tituliert zu werden – trotz der oben geteilten Merkmale. Seitens der muslimischen Community wird die Bezeichnung als Wahhabiten oder Salafisten synonym verwendet. Die Bezeichnung als Wahhabiten wird aber auch abgelehnt, weil man sich nicht als religiöse Sekte bzw. Sondergruppe im Islam versteht, die Muhammad ibn Abd al-Wahhab gegründet habe. Dieser habe nur die reinen Lehren der Salaf gepredigt und keine Sonderlehren.

### 3.2.3 *(Mangelnde) Daten und Fakten zur Struktur des Neo-Salafismus*

Aus der Sicht deutscher Sicherheitsbehörden, die dieses Milieu erst seit 2011 bundesweit im Verfassungsschutzbericht erwähnen, wird angenommen, dass es sich beim Neo-Salafismus weltweit um die dynamischste religiös-radikale Gruppierung handelt. Ihre Größe wird in Deutschland mit etwa 3.800 Anhängern beziffert (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2012, S. 6). Bisweilen existieren unterschiedliche Angaben zur Zahl der Neo-Salafisten, bei denen es sich allerdings um keine verlässlichen Statistiken handelt. Denn das Problem beginnt bereits bei der Konstruktion von Neo-Salafisten-Typen und damit bei der Frage, wer diesem Kreis überhaupt zuzuordnen ist. Ebenso können keine Aussagen zu jugendlichen Sympathisanten gemacht werden, die zwar keine aktiven Mitglieder sind, jedoch die neo-salafistische Ideologie weitgehend gutheißen.

Organisiert sind die Neo-Salafisten in schwer zu überblickenden informellen Netzwerken und Vereinen, die Hinterhofmoscheen gleichkommen. Neben den täglichen Gebeten werden diese Räumlichkeiten für Islamkurse, Diskussionsrunden sowie als Freizeittreffs genutzt. Letztere sind deshalb wichtig, weil mit der Milieuzugehörigkeit die Außenkontakte abnehmen und sich die sozialen Netzwerke – ähnlich wie bei Sekten – nur noch auf Gleichgesinnte beschränken. Allerdings sind Räumlichkeiten für diese Strömung sekundär, da man sowohl Privaträume wie Wohnungen, die virtuelle Welt oder den Außenbereich (Straßen) nutzen kann. Letzteren insbesondere in sozialräumlich segregierten Wohngebieten wie Berlin-Neukölln, wo junge Menschen auf der Straße angesprochen werden können. Ebenso bieten Bücherstände in den Innenstädten der Großstädte Möglichkeiten zur Kontaktaufnahme. Insgesamt zeichnet sich also der Neo-Salafismus durch strukturelle Besonderheiten aus, die wiederum aus der Sicht von Sicherheitsbehörden zu Schwierigkeiten hinsichtlich ihrer Erfassung führen:

„Die salafistischen Gruppierungen stellen die Sicherheitsbehörden durch strukturelle Eigenümlichkeiten vor neue Herausforderungen. Sie zeichnen sich zum Teil durch schwer einsehbare und dynamische Hierarchien und Netzwerkbildungen aus. Es ist nicht einfach, im Einzelfall ihren Betätigungen eine politische Zielstrebigkeit nachzuweisen. Zahlreiche ihrer ideologischen Positionen sind dazu geeignet, Parallelgesellschaften in Deutschland zu befördern. Jedoch fallen sie nicht immer unter die sonst üblichen gesetzlichen Tatbestandsmerkmale des Verfassungsschutz- und Vereinsrechts. Die salafistische Szene in Deutschland ist durch formelle und informelle Strukturen geprägt. Zurzeit ist sie überwiegend in lokale Vereine gegliedert; nur teilweise sind salafistische Personenzusammenschlüsse nicht in juristischen Personen organisiert, sondern allein durch informelle Lehrer-Schüler-Beziehungen strukturiert. Entsprechendes gilt auch für die transnationale Vernetzung salafistischer Gruppierungen. Auf transnationaler Ebene sind formelle Vernetzungen durch z.B. Vereinsableger feststellbar. Jedoch existieren auch informelle Vernetzungen z.B. über Bildungs-, Finanzierungs- und Propagandanetzwerke insbesondere in die arabische Welt“ (Bundesrat 2011, S. 11).

Vor diesem Hintergrund könnte man zwar auf der Grundlage der bekannten Vereine versuchen, die Zahl der Neo-Salafisten zu ermitteln, allerdings weist auch diese Methode – neben der Registrierung der genannten dezentralen und räumlich unabhängigen Aktivitäten – Schwächen auf. In der Regel werden die Moscheege-meinden finanziell von kleinen Gruppen getragen, doch die Zugehörigkeit hängt nicht allein von der Mitgliedschaft ab. Man muss berücksichtigen, dass es sich um eine Jugendbewegung handelt (mit einer Altersstruktur ab 15 Jahren), die entsprechend über geringe Kaufkraft verfügt. Darüber hinaus sind lose Mitgliedschaften wie in anderen Mainstream-Moscheen anzunehmen, d.h. assoziierte Personen, die nicht als Mitglieder eingetragen sind, jedoch gelegentlich wie an Freitagen oder anderen Feiertagen spenden. Eine Ahnung über Größe und Reichweite der Gruppe erhält man unter dem Eindruck von Demonstrationen, öffentlichen, bundesweiten Aktionen, die eine größere Zahl von Sympathisanten annehmen lassen. Ein aktuelles Beispiel hierfür ist die Aktion der kostenlosen Koranverteilung. Im Rahmen dieser gut organisierten Missionierungsarbeit hat man durch die öffentliche Ankündigung, 25 Millionen Koranexemplare an nicht-muslimische Haushalte zu verteilen, eine effektive mediale Inszenierung erreicht. Diese Werbestrategie hat ferner dazu geführt, dass viele Passanten die Büchertische in den unterschiedlichen Zentren der Großstädte aus Neugier aufsuchten und mit den Neo-Salafisten in Face-to-Face-Kommunikationen über ihre Ideologie traten. Damit konnten die Neo-Salafisten neue potenzielle Sympathisanten und Mitglieder erreichen.

Weiterhin ist davon auszugehen, dass die mediale Präsenz (Fernsehen, Zeitungen und Internet) eine viel größere Reichweite mit sich bringt. Unabhängig von ihrer tatsächlichen Größe erreichen die Neo-Salafisten daher eine größere Aufmerksamkeit als die gemäßigten Muslime und erzielen somit:

- eine kontinuierliche Präsenz in der Öffentlichkeit und einen Einfluss auf tagespolitische Entwicklungen,
- die größtmögliche Verbreitung ihrer Ideologien,
- die Schaffung von Konfliktlinien mit der Mehrheitsgesellschaft durch eine Abgrenzungssemantik,
- die kontinuierliche Stärkung der Attraktivität als Oppositionsbewegung bei jungen Menschen,
- die Abgrenzung zu den nicht-salafistischen, muslimischen Verbänden sowie eine permanente Schärfung ihres Profils.

Allerdings ist an dieser Stelle zu monieren, dass sich die Wissenschaft mit diesem Phänomen nicht ausreichend empirisch auseinandergesetzt hat, sodass sich das Forschungsfeld hierzulande durch mangelnde quantitative und qualitative

Studien auszeichnet. Während die Ideologie und die unterschiedlichen Strömungen durch die öffentliche Missionsarbeit in Form von Publikationen, Seminaren, Predigten sowie Internetauftritten sehr gut konstruierbar sind, fehlen Kenntnisse über die Reichweite, die Zahl der Sympathisanten und biografische Informationen über junge Einsteiger.

### **3.3 Religiöse Ideologie, politische Ziele und Missionierungsstrategien**

#### **3.3.1 *Typologisierung der neo-salafistischen Bewegung***

Wie oben erwähnt, handelt es sich bei der Bezeichnung Neo-Salafismus um einen Sammelbegriff, der unterschiedliche Strömungen einschließt. Der Bundesverfassungsschutz unterscheidet in diesem Kontext zwischen den politischen und dschihadistischen Salafisten. Die politischen Salafisten, als die zahlenmäßig größere Gruppe, zeichnen sich dadurch aus, dass sie das Ziel einer schariakonformen Gesellschaft ohne Gewaltanwendung erreichen wollen. Anders agiert hingegen die zahlenmäßig kleinere, dschihadistische Ausprägung, die ausdrücklich die Gewalt befürwortet (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2010, S. 230). Quintan Wiktorowicz dagegen erweitert in seinem viel beachteten Aufsatz „Anatomy of the Salafi“ diese Typologisierung um die Kategorie der puristisch orientierten Salafisten und trägt somit zum besseren Verständnis der Binnendifferenzierung bei:

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

Bei einer weitgehend geteilten gemeinsamen theologisch-ideologischen Grundlage liegt ihr Differenzierungsmerkmal vor allem in der Methodik, mit der man die gesellschaftlichen Umgestaltungen nach dem Vorbild der urislamischen Gemeindepaparen die Typologien wichtige Mittel zur Kategorisierung und Systematisierung des untersuchten Gegenstandes. Dabei handelt es sich in der Regel um Idealtypen, die nach bestimmten inhaltlichen bzw. charakteristischen Merkmalen konstruiert werden, sodass nur relevante Besonderheiten hervorgehoben werden. Diese Systematisierungen bzw. Kategorisierungen müssen jedoch keine starren Gren-

zen suggerieren, da die Übergänge zwischen den Typen fließend sein können. In diesem Sinne dürfen die von Wiktorowicz konstruierten Typen nicht als eine Art statische Kategorie verstanden werden. Vor diesem Hintergrund könnte eine Typenbildung wie folgt ausfallen:

- a) Puristischer Neo-Salafismus: Gesellschaftliche Transformation durch individuelle Frömmigkeit

Man nimmt an, dass der puristische Zweig der Neo-Salafisten zur größten Ausrichtung in Deutschland gehört. Mit Purismus (lat. „purus“: rein) ist allgemein ein übermäßiges Streben nach Reinheit bzw. nach der reinen Lehre in unterschiedlichen Zusammenhängen gemeint (vgl. Duden 2012). Auf den religiösen Kontext übertragen beschreibt der Purismus die Intention, Sehnsucht und aktive Handlung, die eigene Religion von allen späteren, fremden Einflüssen auf den einen in der Geschichte existierenden Urzustand der Religion, zu befreien und die reine Lehre wiederherzustellen. Insofern basiert er auf den Gedanken einer religiös-spirituellen Restauration. In diesem Kontext sind in der Geschichte die christlichen Puristen als Beispiel anzuführen, die im 16. Jahrhundert in England und Schottland in Erscheinung traten und eine politische Bedeutsamkeit erlangten, wie etwa in der englischen Revolution:

„Unter Puritanern werden jene kritischen Protestanten der Kirche von England verstanden, die Veränderungen im Gottesdienst und in der Kirchenverfassung von der Kirche von England betrieben, ohne sich von ihr trennen zu wollen. Die Notwendigkeit dieser Veränderungen begründeten sie damit, daß Gewänder, zahlreiche Bräuche und Zeremonien, Teile des Book of Common Prayer der Anglikanischen Kirche Relikte der Papstkirche seien, in der sie die Inkarnation des Anti-Christen erblickten. Grundsätzlich waren sie der Überzeugung, daß Predigt und Bibelstudium im Hinblick auf Bekehrung und Heiligung des Menschen effizienter seien als das Zelebrieren von Riten. Die Verwandlung der passiven, gleichgültigen Gemeindeglieder zu überzeugten aktiven Christen verbanden sie mit dem Ziel, die Gesellschaft insgesamt zu reformieren und zu disziplinieren, d.h. ihrer asketischen Ethik zu unterwerfen. [...] In Abgrenzung von der Volkskultur entwickelten die Puritaner eine asketische Sonderkultur, gekennzeichnet durch die Spiritualisierung der Familie, Sonntagsheiligung und gewissenhafte Erfüllung der Berufspflichten. Sie selbst nannten sich die Frommen (,the godly‘) oder Bekenner (,professioners‘) oder Heilige (,saints‘ bzw. ,visible saints‘), während ihre Gegner ihnen den Spottnamen ,Puritans‘ (,die Reinen‘) anhängten, um sie in den Verdacht der Heuchelei bzw. der Ketzerei zu bringen“ (Deppermann 1993, S. 12).

Diese Definition zu den protestantischen Puritanern lassen einige Analogien zu den puristischen Neo-Salafisten erkennen. Wie die Puristen im 16. Jahrhundert werden auch sie aufgrund ihrer Affinität zur Mission Abd al-Wahhabs von den Muslimen abwertend mit Spottnamen, in diesem Fall mit „Wahhabiten“, bezeichnet. Wahhabiten genießen durch ihre Mission gegen die volksislamischen

Bräuche und Traditionen sowie ihre Kulturfeindlichkeit (wie etwa gegenwärtige Zerstörungen historisch-kultureller Denkmäler in Saudi-Arabien zeigen) einen schlechten Ruf. Insbesondere in der türkisch-muslimischen Community sind die Erinnerungen an den Feldzug Abd al-Wahhabs gegen das Osmanische Reich, die Bekämpfung der Mystik sowie die Zerstörung des Prophetengrabes sehr lebendig. Darüber hinaus kursieren in der kritischen Literatur zum Wahhabismus Verschwörungstheorien, die besagen, dass die Strömung von der damaligen Kolonialmacht England gefördert worden sei, um die Muslime zu spalten. Durch die Initiierung des Aufstandes der arabischen Stämme durch Laurence von Arabien gegen das Osmanische Reich im Hedschas fühlen sich die Vertreter dieser Theorien bestätigt. Ebenso wird die aktuelle politische Nähe des saudischen Königshauses zu den USA und zu Großbritannien gern zur Untermauerung dieser Theorie herangezogen. Der Salafismus weist in seiner Rhetorik, Symbolik und seinen theologischen Quellen tatsächlich eine starke geistige Affinität zum saudischen Wahhabismus auf. Die Biografien vieler Salafisten und auch populärer Prediger zeigen zudem, dass sie in Saudi-Arabien studiert haben und dort weltanschaulich beeinflusst wurden. Der große Einfluss der wahhabitischen Fakultäten ist hierbei sicherlich nicht von der Hand zu weisen. Überdies führt das Studium dazu, dass in Saudi-Arabien Netzwerke aufgebaut, die nach Absolvierung der Lehre weiterhin gepflegt werden. Über diese Netzwerke werden u.a. interessierte Jugendliche aus Deutschland für das Studium in Saudi-Arabien begeistert.

Wie allgemein im neo-salafistischen Milieu üblich werden die Einfachheit und Reinheit der Religion, die dazugehörigen Gottesdienste, der architektonische Stil sowie die Inneneinrichtung der Gotteshäuser etc. mit Verweis auf die Zeit des Propheten Muhammad begründet. So wird in Abgrenzung zum Volksislam auf die schlichte Ausstattung der Moscheen Wert gelegt, zusätzliche Rituale, wie etwa das traditionelle Feiern des Geburtstags des Propheten (Mawlid an-Nabi), als Erneuerung abgelehnt. Ebenso ist eine starke Fokussierung auf den Koran-Text und die Sunna festzustellen, die damit begründet wird, dass jeder Laie seine Lehren ohne Anleitung direkt aus den Primärquellen beziehen kann. Besonders kennzeichnend für die puristischen Neo-Salafisten – und damit in Abgrenzung zu den anderen Typen der Fundamentalisten – ist jedoch das Ziel, die Bekehrung der Menschen zum Islam sowie die Umwandlung der gesamten Gesellschaft in ein „islamisches System“ durch folgende apolitische Methoden zu erreichen:

- die Da‘wa (wörtlich: Einladung)
- die Tasfiya (Reinigung)
- sowie die Tarbiya (religiöse Bildung) (vgl. Wiktorowicz 2006, S. 217).

Durch frommes Handeln nach dem Vorbild des Propheten Muhammad in allen Lebenslagen soll die gesellschaftliche Frömmigkeit angehoben und somit das „Goldene Zeitalter“ eingeleitet werden. Als Maximen gelten die Koranverse: „Dies, weil Allah nimmer eine Gunst, die Er einem Volk erwiesen hat, ändert, bis sie das ändern, was in ihnen selbst ist, und weil Allah Allhörend und Allwissend ist“ (Koran, 8/53), und: „Aus euch soll eine Gemeinschaft (von Leuten) werden, die zum Guten aufrufen, gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist. Denen wird es wohl ergehen“ (Koran, 3/104). Daher verstehen sie sich als Avantgarde, die die Gesellschaft durch einen religiösen Wandel der Individuen transformieren möchte. Die Entwicklung soll also – anders als bei politischen Bewegungen – von unten nach oben stattfinden. Erst wenn sich die Individuen, Familien und Gruppen ändern, wird sich – als *Conditio sine qua non* – ein islamisches System etablieren. Dieses langfristige Ziel kann weder durch politische Partizipation noch durch militante bzw. gewalttätige Aktionen erreicht werden. Beide Methoden werden daher strikt abgelehnt. Insofern definieren sich die puristischen Neo-Salafisten einerseits apolitisch, andererseits antimilitant. Allerdings besteht der Widerspruch hinsichtlich dieser apolitischen Selbstbeschreibung darin, dass das langfristige Ziel der kompletten Umwandlung der Gesellschaft im Grunde doch eine politische Vision darstellt. Ein wichtiger zeitgenössischer Vertreter dieser Strömung war der Gelehrte Muhammad Nasiruddin al-Albani (1914 – 1999), der politisches Engagement strikt ablehnte und in seinen Schriften und Predigten die Bedeutung der reinen Da’wa hervorhob.

b) Politischer Neo-Salafismus: ein islamischer Staat durch politischen Aktivismus

Der politische Neo-Salafismus sieht sein Ziel ebenso in der Gründung eines schariakonformen politischen Systems, allerdings ist dieses nicht allein durch individuelle Frömmigkeit zu erreichen. Wie bei den puristischen Neo-Salafisten wird Gewalt ebenfalls als Strategie verneint, sodass sich Prediger aus diesem Milieu auch öffentlich von Terrorakten distanzieren.

*„Politische Salafisten versuchen, ihre islamistische Ideologie durch intensive Propagandaaktivitäten – die sie als ‚Missionierung‘ (arab. Da’wa) bezeichnen – zu verbreiten und die Gesellschaft in einem langfristig angelegten Prozess nach salafistischen Normen zu verändern. In Teilbereichen positionieren sich die Anhänger des politischen Salafismus ostentativ gegen Terrorismus, heben den friedfertigen Charakter des Islams hervor und vermeiden offene Aufrufe zur Gewalt“ (Bundesamt für Verfassungsschutz 2012, S. 8; Hervorhebung im Original).*

Diese Definition seitens des Verfassungsschutzes greift zu kurz, da sie eher auf die puristischen Neo-Salafisten zutrifft. Mit den puristischen Neo-Salafisten ha-

ben sie vor allem die strenge, individuell-religiöse Lebensführung gemein. Zentrales Merkmal dieser Gruppierung ist jedoch, dass sie sich für die Etablierung eines islamisch-politischen Systems politisch engagieren. Sie versuchen, aktiv politischen Einfluss auf die Gesellschaft auszuüben. Anders als die Puristen werden in der religiösen Rhetorik stärker tagespolitische, weltpolitische bzw. soziale Missstände aufgegriffen, um die Richtigkeit der eigenen Ideologie der „gerechten Gesellschaft“ zu bestätigen. Die Entwicklung soll dabei von „oben nach unten“ stattfinden, und erst die Etablierung eines politischen Systems wird als Garant für eine fromme Lebensführung betrachtet. Die politische Herrschaft bewirke erst die Reformen des Bildungswesens, der Wirtschaft, der öffentlichen Moral etc. nach islamischen Ethikstandards, sodass die religiöse Sozialisation in diesem System automatisch zur individuell-frommen Lebensführung führe.

Die Gruppe der politischen Neo-Salafisten kann man wiederum in zwei Fraktionen aufteilen. Die erste Gruppe lehnt eine politische Partizipation innerhalb eines demokratischen bzw. säkularen politischen Systems strikt ab und agiert außerhalb dieser Ordnung dennoch politisch; die andere Gruppe hingegen sieht in der politischen Partizipation und auch Parteipolitik Instrumente zum Erreichen ihrer religiösen Ziele. Dies ist gegenwärtig am Beispiel der salafistischen Partei „al-Nour“ (Partei des Lichts) in Ägypten erkennbar. In Deutschland sind beide Gruppen vertreten, wobei anzunehmen ist, dass sich die meisten Anhänger eher aus der ersten Kategorie rekrutieren.

### c) Dschihadistische Neo-Salafisten: Der Kampf ist das Ziel

Diese Strömung stellt eine Minderheit unter den Neo-Salafisten in Deutschland dar und befürwortet weder die Missionsarbeit noch politische Aktivitäten, sondern sieht in der Strategie der Gewaltanwendung die Lösung. Mehrere Attentatsversuche, wie solche der Sauerland-Gruppe oder der Kofferbomber von Köln, zeigen, dass in Deutschland gewaltbereite Neo-Salafisten leben. Dass hierzulande Netzwerke existieren, belegen auch die Video-Botschaften aus Afghanistan bzw. Pakistan, in denen aus Deutschland stammende junge Männer mit Anschlägen drohten. Im Vergleich zu den beiden anderen Gruppierungen spielte die Sehnsucht nach bzw. das Ziel der Gründung einer islamischen Gesellschaft nur eine untergeordnete Rolle, denn die militärische Auseinandersetzung allein wird als Gottesdienst gedeutet. Ihre Geschichtsphilosophie basiert auf der Überzeugung, dass seit den Kindern Adams – Kain und Abel – auf der Erde ein Kampf zwischen Tauhid und Schirk ausgetragen wird (vgl. hierzu Seriaty 1980). In diesem Sinne ist die „Krönung“ für den Gläubigen in diesem Kampf die Schahadah, das



Märtyrertum. Die Dschihad-Ideologie wurde vor allem durch den Einmarsch der Roten Armee in Afghanistan und der Mobilisierung des Widerstandes der Mudschahidin im Laufe der 1980er Jahre mit der Hilfe der USA, Pakistan und Saudi-Arabien verbreitet und damit wurden auch unbeabsichtigt die Grundlagen für den globalen Dschihad geschaffen (vgl. Lia 2008). Infolgedessen konnten mit dieser Ideologie Tausende von jungen Männern für diesen Krieg mobilisiert werden. Der internationale Dschihad wurde aufgrund des Rückzugs der Roten Armee im Jahre 1989 und dem Fall des Eisernen Vorhanges als Erfolgskonzept gefeiert, wobei der Ideologe Abdullah Azzam (1941-1989) eine zentrale Rolle spielte (vgl. Hegghammer 2006). Daher wird von militant orientierten Gelehrten der Kampf als sechste Glaubenssäule titulierte (vgl. Mokrosch, S. 180f.).

Aufgrund neuer Krisenherde im Irak, in Zentralasien, in Syrien und einigen afrikanischen Ländern sind neue Operationsräume entstanden. Nach dem 11. September 2011 sind zahlreiche Anschläge verübt worden, bei denen am meisten die islamischen Länder (sogar das wahhabitische Saudi-Arabien) selbst betroffen waren, denn ein methodisches Instrument in der Konstruktion von Feinden ist die Takfir, mit der ihre muslimischen Gegner zu Nicht-Muslimen erklärt und ihre Ermordungen gerechtfertigt werden. Dabei brechen die Dschihadisten auch mit in Bezug auf eine humane Kriegsführung bestehenden islamischen Normen, wenn sie bei Anschlägen bewusst den Tod von Frauen, Älteren, Kinder sowie unbeteiligten Zivilisten generell in Kauf nehmen. Am Beispiel der junger Menschen, die sich Al-Qaida oder anderen dschihadistisch-salafistisch orientierten Bewegungen anschließen, zeigt Olivier Roy, dass ihre Entscheidung für diese Gesinnung nicht nur Brüche mit der eigenen religiösen Tradition mit sich bringt:

„[...] den Bruch mit der Familie, ihrem Umfeld, ihrem Herkunftsland wie auch mit dem Land, in dem sie leben. [...] Fast alle führten ein durch und durch westliches Leben, bevor sie sich schlagartig auf eine streng religiöse Praxis besannen. Der Schritt zur Gewalttat folgte dann meist sehr rasch auf die Rückkehr zur Religion beziehungsweise auf die Konversion. [...] Seit den Anschlägen von London ist für Journalisten die Befragung des Umfelds absolut obligatorisch, und dort wird regelmäßig betont, wie gut integriert der junge Mann war, dass er flirtete, Alkohol trank und so weiter, bis zu jenem Tag ... Fast alle Terroristen haben im Westen den Islam wiederentdeckt und im Umkreis einer Moschee zum Islam gefunden, zunehmend häufiger auch unter dem Einfluss eines lokalen ‚Gurus‘ wie des Straßenpredigers Farid Benyettou, der im Januar 2005 im Alter von 23 Jahren festgenommen wurde, nachdem er eine Gruppe junger Leute aus der Cité Curial im 19. Pariser Arrondissement für den Einsatz im Irak rekrutiert hatte“ (Roy 2010, S. 164f.).

Der Terror selbst ist also sowohl Mittel zum Zweck als auch der Zweck selbst. Zum anderen geht es in der Tat für die Dschihadisten auch um weltliche Ziele wie etwa:

- die Befreiung islamischer Staaten von „gottlosen“ Regierungen,
- die Vertreibung westlicher Besatzungsmächte wie z.B. aus dem Irak oder Afghanistan,
- die Befreiung Palästinas,
- die Kontrollen über Ressourcen (Öl der „Umma“),
- Zurückdrängung des kulturellen Einflusses des Westens,
- sowie die Errichtung eines islamischen Staates bzw. Reichs etc.

Eine weitere Strategie ist dabei die gezielte Eskalation, wie beim Karikaturenstreit in Deutschland deutlich wurde. Die selektive Wahrnehmung des Westens wird von Militanten dazu genutzt, um die angebliche militärische und kulturelle Bekämpfung der islamischen Welt zu belegen. Mit einer ausgewählten Rhetorik versuchen sie, an das historisch-kollektive Gedächtnis der Muslime zu appellieren, indem sie etwa von Kreuzzüglern sprechen.

### **3.3.2 *Homogenität trotz Heterogenität***

Die Differenzierung der drei Strömungen auf Basis der wesentlichen Charakteristika zeigt, wie mit unterschiedlichen Methoden und Strategien das Ziel der Etablierung eines authentischen, islamischen Staates erreicht werden soll. Aus sicherheits- und ordnungspolitischer Sicht ist diese Kategorisierung relevant, um das Gefahrenpotenzial effizienter und realistischer einzuschätzen und entsprechend intervenieren zu können. Aus der Perspektive einer integrationspolitischen und religionspädagogischen Präventionsstrategie sind diese Differenzierungen hinsichtlich ihrer Methodiken aber eher sekundär. Unabhängig von der puristischen, politischen oder dschihadistischen Orientierung, teilen diese Strömungen dieselben ideologischen Grundlagen, die mit zentralen demokratischen Grundwerten inkompatibel sind. Trotz der unterschiedlichen Ausrichtungen, konträren Meinungen sowie konzeptionellen und strategischen Unterschiede haben sie gemeinsam, dass die Grundzüge ihrer Ideologien zu großen Teilen auf den gleichen Grundannahmen basieren. Unabhängig davon, ob zeitgenössische Gelehrte wie Muhammad Nasiruddin al-Albani (1914-1999) Abd al-Aziz ibn Baz (1910-1999) oder Muhammad ibn al-Uthaymin (1925-2001) rezipiert werden und unabhängig von zum Teil diametralen theologischen Annahmen und politischem Antagonismus, existiert so etwas wie ein Grundkonsens. Insbesondere spiegelt sich Maududis Idee bei allen wider. Maududi hatte wiederum historische Persönlichkeiten rezipiert und deren Gedanken unter aktuellen politischen Bedingungen verbreitet. Er hat mit der Umdefinition zentraler koranischer Begriffe dazu beigetragen, dass

der gesamte koranische Text in einem religiös-politischen Licht erscheinen konnte. Die Entfremdung der Schlüsselbegriffe des Korans hat vor allem den Zweck, den Unterschied zwischen einer Gottes- und einer Volksherrschaft theologisch zu untermauern. So kann es so erscheinen, als ob nur eine Handvoll Muslime aufgrund dieser Elitisierung des Glaubens ganz nach den wahren Bedeutungen der koranischen Terminologien leben.

Maududi zufolge waren die authentischen Terminologien zur Zeit des Wirkens Muhammads auf der Arabischen Halbinsel allen sehr wohl bekannt – sowohl den Anhängern der neuen Religion als auch seinen Gegnern. Nach Maududi wussten die Bewohner der Arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert, dass es sich um keine rein religiösen, sondern ebenso soziopolitischen Bedeutungen handelte, die unmittelbare Konsequenzen für ihre gesamte wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Lebensweise haben konnten. Daher sah der Autor seine Aufgabe darin, die begrifflichen Wurzeln des Koran wieder freizulegen. Er wies explizit darauf hin, dass der Koran ohne das tiefgründige Verständnis dieser zentralen Terminologien, in seiner Gesamtheit und Botschaft nicht zu verstehen sei. Trotz der Selbstbehauptung ein Muslim zu sein, wäre der Iman (Glaube) ohne das Verständnis dieser zentralen Terminologien nicht vollkommen. Sowohl die Aqida (Glaubensbasis) als auch die Amal (religiöse Praxis) seien in diesem Falle defizitär. In diesem Kontext setzt Maududi in der Interpretation an der Wurzel des Glaubens, und zwar an dem Glaubensbekenntnis (La ilaha illallah) an. Der traditionelle Muslim versteht darunter, dass er oder sie keine Gottheit außer dem einen Gott anzubeten und zu verehren habe. Doch für Maududi greift diese Definition zu kurz. Trotz dieses Bekenntnisses und der Intention sei der Gläubige nicht von der Gefahr des Schirk (Polytheismus) befreit. Auf der Basis seiner Koranexegese Tefhimu'l Kur'an sowie weiterer Schriften soll im Folgenden die Interpretation der vier zentralen koranischen Terminologien zusammengefasst erörtert werden.

#### a) Ilah (Gott, Gottheit)

Der koranische Begriff Ilah bezeichne nicht nur eine transzendente Gottheit bzw. einen Götzen, sondern auch Menschen, denen eine bestimmte Autorität, Macht und Souveränität zugewiesen wird. Die zugeschriebene Göttlichkeit umfasse folglich keine übernatürlichen Kräfte. Vielmehr würden diese Menschen zu Gottheiten gemacht, weil deren eingeführten Urteile und Regelungen als Gesetze akzeptiert, ihre festgelegten Gebote und Verbote befolgt und angeeignet würden. In diesem Sinne können nach Maududi Personen, die Traditionen, Bräuche, Gesetze und politische Systeme konträr zum „göttlichen Gesetz“ einführen, die Rolle von

„Gottheiten“ einnehmen. Allerdings stelle nur Gott die absolute Autorität über Natur, aber auch über das soziale und politische Leben der Menschen dar. Die rationale Schlussfolgerung daraus lautet: Wenn Gott der Erschaffer der Menschheit ist, dann weiß er auch am besten, welches politische System für ihn geeignet ist. Daher sei „Herrschaft“ das grundlegende Wesen der Gottheit (Uluhiyya).

#### b) Rabb (Herr)

In die Definition von Ilah fügt sich der Begriff Rabb ein, der im klassischen Sinn Gott als den Herren akzeptiert. Maududi erweitert die Bedeutung dieses Begriffes, indem er darunter Führungspersonen von Gemeinschaften und Gesellschaften versteht, deren Gebote und Verbote, Gesetze und Ordnungen akzeptiert werden, ohne dass man hierfür Beweise verlangen muss, d.h. sie werden als absolute Autoritäten anerkannt, die auch absolut regieren können.

#### c) Ibadat (Gottesdienst bzw. gottesdienstlicher Akt)

In seiner traditionellen Bedeutung wird unter Ibadat Gottesdienst verstanden. Doch legt man die Definition der Begriffe Ilah und Rabb zugrunde, dann kann Ibadat auch von Personen und Herrschaftssystemen verrichtet werden, die sich als Gesetzgeber oder absolute Autoritäten ausgeben. Die Hingabe sei jedoch einzig und allein für Gott bestimmt, da man ansonsten dem Taghut diene. Unter dem Begriff Taghut werden im religiös-politischen Milieu Objekte und Subjekte verstanden, die dazu verleiten, Gottes Gesetze zu übertreten, die konträr zur Scharia Gesetze erlassen oder die den Gottesdienst bzw. die Anbetung Gottes verhindern.

#### d) Din (Religion)

Nach Maududi bezeichnet der Begriff Din: das Gesetz, Denk- und Lebenssystem bzw. die umfassende Lebensweise und -ordnung. Wenn eine Person sein gesamtes religiöses, politisches und soziales Leben nach den Gesetzen Gottes ausrichtet, dann habe sie sich nur Gott unterworfen, weil sie seinem Din folge. Wenn man diese Hoheit einem Despoten, Tyrannen, König oder sonstigem Herrscher zuschreibe, dann lebe man nach dem Din dieser Sterblichen und könne sich kaum als Muslim bezeichnen (vgl. zu allen dargestellten Begriffen Mevdudi 1995, S. 28ff.; 2003, S. 14ff.; 2012, S. 301ff.).

Gemäß diesem Verständnis von Ilah, Rabb, Ibadat und Din soll also das wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Leben ausgerichtet werden, was

die Neo-Salafisten aller drei Kategorien in den Grundzügen befürworten würden. Hinzu kommen weitere Merkmale, die zwar vereinzelt auch in anderen orthodoxen, konservativen bzw. traditionell-konventionellen muslimischen Strömungen vorkommen können, allerdings nicht in ihrer Summe und insbesondere nicht in ihrer religiös-politischen Dimension. Die Neo-Salafisten

- fühlen sich als Avantgarde, zählen sich zu der al-Firqa al-Najiya (der erreteten Gruppe),
- haben ein starkes Sendungsbewusstsein,
- zeichnen sich durch einen Totalitätsanspruch aus,
- praktizieren einen „Pathos der strikten Einwertigkeit“ (Sloterdijk 2007, S. 157),
- ihr Weltbild ist dualistisch geprägt und alle Ereignisse werden in den Dimensionen des Tauhid und Schirk (das Gute gegen das Böse) bewertet,
- inszenieren ihren Glauben als Überwältigung und Verlangen,
- konstituieren sich als Eifererkollektiv, in dem es stets darum geht den „richtigen Din“ zu leben,
- legen eine starke Jenseitsorientierung an den Tag (Ausschmückungen des Jüngsten Gerichts, der Verdammnis und der Verlockungen des Paradieses),
- rezipieren den Koran wortwörtlich und negieren die Möglichkeit einer metaphorischen Auslegung,
- weisen eine antischiitische, antimystische und antisemitische Orientierung auf,
- sind gegen eine (spekulative) Philosophie im theologischen Kontext gerichtet,
- bekämpfen die Bid'a (Erneuerungen in der Religion), sodass traditionelle und kulturelle Einflüsse grundsätzlich kritisch gesehen werden (statisches Religionsverständnis),
- richten sich vehement gegen den „Volksislam“ und seine Praktiken (wie z.B. Gräberbesuche, Heiligenverehrung etc.),
- sanktionieren sich zum Islam bekennende, aber nicht praktizierende Muslime in sozialer Hinsicht,
- vertreten den theologischen Standpunkt der Todesstrafe bei Apostasie,
- vertreten das patriarchalische System und entsprechend die benachteiligte gesellschaftliche Stellung der Frau,
- treten für die Vollverschleierung der Frau (Gesichtsschleier, Burka) sowie Geschlechter-Segregation in der Öffentlichkeit ein,
- zeigen in ihrer Ideologie, dass die Grenzen zwischen normativer, kultureller und individueller Sunna des Propheten fließend sind, sodass u.a. äußere

Merkmale wie Vollbart oder Tracht als Indikatoren für Frömmigkeit fungieren bzw. als religiöse Pflichten betrachtet werden und den gesamten Lebensstil prägen,

- zeigen in ihrem Verhalten, dass ihre „Wir-Konstruktion“ in negativer Abgrenzung zu „den Anderen“ erfolgt, wobei die äußerlichen Merkmale auch bewusst als Abgrenzungsmittel genutzt werden,
- richten sich gegen die Moderne und ihren Folgen (Säkularisierung, Individualisierung etc.),
- lehnen demokratische Systeme ab, weil mit ihnen die Volksherrschaft nach „menschlichen Gesetzen“ über die Gottesherrschaft gestellt würde (oder sie betrachten Parteipolitik nur als Mittel zum Zweck, ohne demokratische Grundwerte anzuerkennen),
- lehnen den interreligiösen Dialog ab,
- verwerfen den Gedanken von Nationalstaaten und proklamieren die transnationale Gemeinschaft (Umma),
- postulieren eine „schariakonforme“ Gesellschaft mit einem Kalifen als geistigen und politischen Führer,
- akzeptieren das Leben in nicht-muslimischen Gesellschaften nur unter der Bedingung der Da’wa oder einer temporären Migration aufgrund von Lebensgefahr im Herkunftsland, ansonsten bestehe keine theologische Legitimation für einen dauerhaften Aufenthalt,
- verlautbaren, dass der Gedanke der Hidschra – nach dem Vorbild der Auswanderung der Muslime nach Medina – als Option präsent und realistisch ist (falls ein idealer islamischer Staat irgendwo auf dem Globus errichtet werden sollte, bestehe die Pflicht zur Auswanderung).

### **3.4 Neo-salafistische Milieuzugehörigkeit und religionspädagogische Herausforderungen**

#### **3.4.1 *Attraktivität von Identifikationsangeboten und Missionierung***

Die theologischen Stützpfeiler der neo-salafistischen Ideologie nach Maududi sowie die oben genannten Merkmale in der religiösen Orientierung von jungen Menschen in Deutschland stellen eine zentrale religionspädagogische Herausforderung der Zukunft dar. Hinsichtlich der Attraktivität dieser Strömung muss die Frage gestellt werden: Was bieten diese Randgruppen für Identifikationskonzepte sowie soziale Angebote an, die anscheinend die Familien, die Gemeinden, Bildungsinstitutionen sowie Jugendeinrichtungen nicht oder nur bedingt offerieren

können? Sicherlich ist der Fokus primär auf die jungen Menschen zu richten, die in dieses Milieu eintreten. In diesem Zusammenhang ist ein Ursachenbündel von spezifischen biografischen Aspekten, sozialen und politischen Faktoren (wie z.B. individuelle Krisen, familiäre Situation, mangelnde Systemintegration, Diskriminierungserfahrungen, Einsamkeit und Isolation etc.) anzunehmen und zu analysieren. Individualbiografische Gründe können sehr facettenreich sein, sodass bei jedem Jugendlichen jeweils spezifische Motive und persönliche Umstände beim Einstieg in dieses Milieu eine Rolle spielen.

Auf der anderen Seite stehen die salafistischen Strukturen, die u.a. folgende theologische, politische und soziale Konzepte bzw. Angebote bieten, die junge Menschen für ihre Lebensführung funktionalisieren können:

- einen festen transzendentalen Bezugspunkt und Orientierungshilfen,
- eine vereinfachte, reduktionistische theologische Lehre und damit Klarheit im Gegensatz zur traditionellen, komplexen islamischen Lehren<sup>13</sup>,
- Orientierung(shilfe) durch einen strikten, ritualisierten Alltag nach den Kriterien von Halal (erlaubt) und Haram (verwehrt),
- das Gefühl, zur Avantgarde zu gehören und damit Teil einer „höheren, spirituellen“ Sache zu sein (damit wird das Selbstwertgefühl gesteigert),
- ein enges Gemeinschaftsleben, soziale Netzwerke und emotionale Zufluchtsorte,
- Vermittlung eines Gefühls der Gleichheit unter den multiethnischen Gemeinden sowie der Anerkennung/Akzeptanz jedes einzelnen Mitglieds.

Im Vergleich zu den über 2000 Moscheen in Deutschland verfügen die Neo-Salafisten zudem über charismatische, deutschsprachige Imame, die nicht nur sprachlich die jungen Menschen besser erreichen können, sondern auch geistig. Da sie die Lebensrealität der Jugendlichen kennen, können sie entsprechend auf ihre Bedürfnisse eingehen. Dadurch entsteht auch ein enges Lehrer-Schüler-Verhältnis, sodass die Prediger bei wichtigen theologischen Anliegen, aber auch bei Lebensfragen aller Art konsultiert werden können. Neben diesem Gemeinschaftsleben sowie der Face-to-Face-Kommunikation spielt weiterhin die virtuelle Welt eine entscheidende Rolle. Im Vergleich zu den muslimischen „Mainstream-Gemeinden“, erreichen die neo-salafistischen Gruppen die jungen Menschen über eigene Internetseiten, Diskussionsforen sowie You-Toube-Videos und der Bekanntheits-

---

13 Dies ist nach wie vor ein Problem bei Imamen in den etablierten Moscheegemeinden, weil sie bei Anfragen junger Menschen nicht in der Lage sind, ebenso eine einfache und dennoch – im Gegensatz zu den Neo-Salafisten – eine konstruktive Lösung bei theologischen Fragen rund um den Alltag anzubieten.

grad der Prediger kann mithin ansteigen. Die Predigten werden auf dem Niveau der Jugendsprache mit entsprechendem Wortschatz und in Kombination mit ausgewählten islamischen Terminologien gehalten. Dadurch werden sie von den Jugendlichen leichter und eher rezipiert, was wiederum ein Anreiz für sie ist, sich bei religiösen Fragen entsprechende Fatwas einzuholen. Zu unterstreichen ist, dass man nicht unbedingt Mitglied in einem neo-salafistischen Verein sein muss, um über virtuelle Netzwerke entsprechendes Gedankengut vermittelt zu bekommen.

### **3.4.2 Die Rolle der Gemeinden und Imame**

Bevor auf die mögliche Rolle der muslimischen Gemeinden im Kontext von religionspädagogischen Maßnahmen eingegangen wird, muss der Blick auf die religiöse Sozialisation und Bildung in muslimischen Familien gerichtet werden. Dieser Fokus ist wichtig, um festzustellen, mit welchen religiösen Vorkenntnissen junge Muslime ausgestattet und inwieweit sie durch solide religiöse Grundkenntnisse „immunisiert“ sind. Diese Frage lässt sich relativ schnell beantworten, da diesbezüglich kaum Informationen vorliegen. Es existieren nur geringe empirische Erkenntnisse über die religiöse Bildung, wie die Tübinger Studie zur religiösen Kommunikation zusammenfasst:

„Die (wenigen) in die Untersuchung einbezogenen Familien (Jugendliche und Erwachsene) lassen ein im Vergleich zum – im weitesten Sinne – christlichen Bereich deutlich anderes Gepräge erkennen. Bezeichnend sind hier starke Spannungen zwischen der von den Jugendlichen angeeigneten Religion und der in den Familien tradierten Religion, deren Realisierung gleichwohl nur auf Zeit abgelehnt bzw. ‚für jetzt‘ noch zurückgestellt wird. Auch das Bild von einem strafenden Gott tritt hier häufiger hervor. Weiter zu prüfen wäre der Eindruck, dass die religiöse Kindererziehung im Islam zumindestens in Deutschland – wieder im Vergleich zum Christentum – weit weniger institutionell und also weit mehr allein auf die Familie und die Familienerziehung angewiesen ist“ (Biesinger u.a. 2005, S. 158).

Es ist richtig, dass muslimische Familien weniger auf institutionelle Hilfen zurückgreifen können, wie etwa auf Schulen, allerdings bieten die Moscheegemeinden seit der Familienzusammenführung in den 1970er Jahren Islamkurse an und üben Einfluss auf die religiöse Orientierung junger Muslime aus. Wie Nicole Piroth in ihrer Studie für den christlichen Kontext zeigt, kann die Gemeindepädagogik – wenn eine „unaufdringliche Pädagogik“ und eine „unaufdringliche Kirche“ erlebbar gemacht werden können – das biografische Lernen unterstützen (vgl. Piroth 2004). Ähnliche Studien existieren über den Einfluss einer islamischen Gemeindepädagogik auf biografische Verläufe muslimischer Jugendlicher nicht,



allerdings sind die Unterrichtsinhalte der Moscheen bekannt. Deren Ziele sehen wie folgt aus:

- korrekte Artikulation und Rezitation des Korans (in arabischer Sprache),
- Memorieren von ausgewählten und in Ritualen oft verwendeten (kürzen oder längeren) Korantexten,
- Memorieren von Bittgebeten,
- Erlernen der Liturgie,
- Erlernen der islamischen Glaubenspraxis/Glaubensgrundlagen,
- Erlernen islamisch-ethischer Verhaltensregeln (vgl. Ceylan 2008, S. 55ff.).

Wie aus den Inhalten ableitbar, liegt der Schwerpunkt der religiösen Bildung primär auf dem Memorieren und Rezitieren von Texten sowie dem Erlernen von rituellen Abläufen bei Gottesdiensten. Eine inhaltliche Auseinandersetzung, wie etwa mit Terminologien, die von Neo-Salafisten umgedeutet werden, ist nicht gegeben. Zudem wird die Lebensrealität der muslimischen Kinder und Jugendlichen kaum berücksichtigt, während sie hingegen von neo-salafistischen Predigern aufgegriffen wird. Zu diesen Defiziten tragen auch Imame bei, die zwar als theologische Autoritäten fungieren, jedoch nur beschränkt auf die religiösen und weltlichen Bedürfnisse junger Menschen eingehen können. Ein großer Teil der über 2000 Imame kommt aus dem Ausland, und zwar nach dem Rotationsverfahren. Das bedeutet, dass die theologische und religionspädagogische Ausbildung nicht auf die Situation in Deutschland und somit auf die Bedürfnisse der jungen Muslime ausgerichtet ist. Des Weiteren sind die Imame jahrelang mit ihrer eigenen Orientierung und Integration in der Aufnahmegesellschaft beschäftigt. Ihre Sozialisation im Herkunftskontext und der temporäre Dienst hierzulande erlauben es weder die Sprache zu erlernen noch sich in der hiesigen Gesellschaft einzuleben. Während neo-salafistische Prediger ein enges Lehrer-Schüler-Verhältnis aufbauen können, sind Imame aufgrund der sprachlichen Hürden und ihrer Aufenthaltssituation dazu nicht in der Lage (vgl. Ceylan 2010). Vor diesem Hintergrund sind die Moscheegemeinden hinsichtlich einer effektiven Präventionsarbeit auf externe, professionelle Hilfen angewiesen.

### **3.4.3 *Schule und islamischer Religionsunterricht***

In einer plural verfassten, heterogenen Gesellschaft ist Schule der Ort, wo junge Menschen mit unterschiedlichsten Weltanschauungen, ethnisch-kulturellen Wurzeln sowie Lebensstilen zusammenkommen. Insofern muss die Schule eine

interkulturelle Ausrichtung als eine Querschnittsaufgabe verstehen, um die vorhandene Vielfalt als Selbstverständlichkeit zu vermitteln. Im Kontext von Gegenstrategien zu Radikalisierungsprozessen spielt dabei u.a. der Religionsunterricht eine Rolle. Die Funktion eines Religionsunterrichts ist zwar nicht primär eine präventive, doch kann ein Unterricht nach Art. 7 Abs. 3 Grundgesetz folgende Ziele erreichen:

- Kompensation der erzieherischen Defizite im Elternhaus,
- Ergänzung der religiösen Erziehung in den Moscheen,
- Aufklärungsarbeit, Friedenspädagogik/-erziehung,
- Unterbindung von Extremismus,
- Ganzheitliches Lernen,
- Erziehung zur (kritischen) Reflexion,
- sowie Eigenständigkeit und Berücksichtigung der Lebenswirklichkeit (vgl. Ucar 2007, S. 22f.).

Vor dem Hintergrund der besonderen Bedeutung des Religionsunterrichts konstatiert Joachim Kunstmann:

„Die sinnvollste und plausibelste Begründung für den heutigen RU geht also, wenn sie denn eine pädagogische sein will, von den Schülern aus. Sie sollte aufzeigen können, dass ohne genaue Kenntnis des Phänomens Religion wichtige gesellschaftliche und lebensbezogene Kompetenzen fehlen. Daraus ergeben sich religionsdidaktische Konsequenzen“ (Kunstmann 2004, S. 102).

Im Gegensatz zu den Moscheevereinen setzt der islamische Religionsunterricht an der Lebensrealität der jungen Menschen an, greift die gesellschaftliche Heterogenität wie auch den innerislamischen Pluralismus konstruktiv auf. Während in den letzten Jahren im Hinblick auf einen interreligiösen Dialog viele Fortschritte gemacht wurden, ist der intrareligiöse Dialog bei den Muslimen defizitär. Daher könnte der islamische Religionsunterricht eine notwendige Plattform hierfür bieten. Denn bei etwa 900.000 muslimischen Schülerinnen und Schülern im Bildungssystem sind alle muslimischen Differenzlinien entlang folgender Merkmale anzutreffen:

- ethnische Herkunft,
- konfessionelle (Sunniten, Schiiten),
- Rechtsschulen (Hanafiten, Schafiiten, Hanbaliten, Malikiten, Dschafariten),
- religiös-politische Orientierungen (vermittelt durch Eltern und (deren Verbandsorientierung),
- mystische, liberale oder orthodoxe Strömungen,

- erfolgte oder nicht erfolgte Moscheesozialisation,
- praktizierende und nicht praktizierende Muslime,
- Grad und Qualität der religiösen Erziehung in den Familien.

Die Einführung eines flächendeckenden Religionsunterrichts wird noch eine lange Zeit beanspruchen, da hierfür u.a. das religionspädagogische Lehrpersonal ausgebildet werden muss. Bisherige Untersuchungen zeigen allerdings, dass die Resonanz unter den muslimischen Eltern groß und durchaus positiv ist und entsprechend mit der Unterstützung des Ausbaus dieser Unterrichtsform zu rechnen ist. Dieses zeigen beispielsweise Studien zum Schulversuch in Nordrhein-Westfalen, wo das Angebot einer islamischen Unterweisung sukzessiv ausgebaut wurde und parallel die Anmeldezahlen zunahm (vgl. Kiefer 2005, S. 171ff.). Im Kontext von neo-salafistischer Missionsarbeit bringt diese junge Phase der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts die Chance mit sich, sowohl in der Ausbildung der angehenden Religionspädagog(inn)en als auch in der Entwicklung von Schulmaterialien für eine wirksame Radikalisierungsprävention relevante Aspekte zu berücksichtigen.

## 4 Radikalisierungsprävention – eine schwierige Aufgabe

### 4.1 Was ist Prävention?

Die dargestellten Formen des Neo-Salafismus – wie auch andere Ideologien der Ungleichwertigkeit – stellen für die Zivilgesellschaft ohne jede Frage eine komplexe Herausforderung dar. Besorgniserregend ist vor allem das schnelle Wachstum der neo-salafistischen Stömungen in den zurückliegenden fünf Jahren. Nach Angaben des nordrhein-westfälischen Innenministeriums hat sich alleine im Jahr 2012 die Zahl der Salafisten in Nordrhein-Westfalen verdoppelt. Der Verfassungsschutz geht derzeit von 1.000 Akteuren aus. Hiervon gelten 100 als gewaltbereit. Für das ganze Bundesgebiet gehen die deutschen Sicherheitsbehörden von 900 Personen mit dschihadistischen Ambitionen aus (vgl. Diehl / Schmid 2012). Auffällig ist der hohe Anteil an Konvertiten. Wie eine Studie des nordrhein-westfälischen Verfassungsschutzes zeigt, sollen insbesondere junge Männer aus instabilen Familienverhältnissen anfällig sein für die sozialen und ideologischen Vergemeinschaftungsangebote neo-salafistischer Gruppen (vgl. Diehl / Schmid 2012). Angesichts dieser Zahlen scheint eine umfassende Radikalisierungsprävention in allen relevanten gesellschaftlichen Bereichen, insbesondere in der Gemeinde, Schule und Jugendhilfe dringend geboten. Doch was ist in diesem Kontext unter Prävention zu verstehen? Was hat eine Präventionsstrategie zum Ziel? Wird nur der Dschihadismus bekämpft oder gelten die Präventionsmaßnahmen auch islamischen Fundamentalisten, die keine Gewaltorientierung aufweisen? Wer ist zuständig für die Radikalisierungsprävention? Was sind die Prämissen einer erfolgreichen Präventionsarbeit und wo liegen die Grenzen und möglichen Gefahren?

Zunächst kann konstatiert werden, dass die Radikalisierungsprävention, die sich gegen islamistische Ungleichwertigkeitsideologien richtet, eine sehr junge und in Deutschland nahezu unbekanntes Disziplin darstellt. Erste landesweite