

Inhalt

Einleitung	7
<i>Janusz Biene, Christopher Daase, Julian Junk und Harald Müller</i>	
Datenlage und Herausforderungen empirischer Forschung	43
<i>Klaus Hummel, Melanie Kamp, Riem Spielhaus, Lina-Maraïke Stetten und Andreas Zick</i>	
Anwerbungspraxis und Organisationsstruktur	79
<i>Marwan Abou Taam, Claudia Dantschke, Michael Kreutz und Aladdin Sarhan</i>	
Motivationen und Karrieren salafistischer Dschihadistinnen und Dschihadisten	117
<i>Wolfgang Frindte, Brahim Ben Slama, Nico Dietrich, Daniela PISOIU, Milena Uhlmann und Melanie Kausch</i>	
Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und ihre Angriffsflächen	159
<i>Christoph Günther, Mariella Ourghi, Susanne Schröter und Nina Wiedl</i>	
Transnationale Welten	199
<i>Rüdiger Lohlker, Amr El Hadad, Philipp Holtmann und Nico Prucha</i>	
Prävention und Deradikalisierung	233
<i>Aladin El-Mafaalani, Alma Fathi, Ahmad Mansour, Jochen Müller, Götz Nordbruch und Julian Waleciak</i>	
Herausforderungen des Wissenstransfers	271
<i>Christopher Daase, Svenja Gertheiss, Julian Junk und Johannes Klassen</i>	
Autorinnen und Autoren	297

Einleitung

Janusz Biene, Christopher Daase, Julian Junk und Harald Müller

Dieses Buch hat den Zweck, das, was wir über Salafismus und Dschihadismus in Deutschland wissen, zusammenzutragen und systematisch aufzubereiten.¹ Die praktischen Erkenntnisse und die wissenschaftliche Forschung zu diesem Sachgebiet sind zugleich reich und fragmentiert. Den Reichtum an Wissen, der in zahlreichen Fachgebieten und in unterschiedlichen Typen von Wissensbeständen vorliegt, zusammenzuführen, verspricht zur Aufklärung unserer Gesellschaft über sich selbst beizutragen und den Praktikerinnen und Praktikern bei der Entwicklung von Handlungsoptionen zu helfen. Dies ist wichtig, denn der Problemdruck ist hoch.

1. Die öffentliche Virulenz von Salafismus und Dschihadismus in Deutschland

Salafismus ist für die bundesdeutsche Gesellschaft zu einem Alltagsphänomen und für Medien, Politik und Bevölkerung zu einem Dauerthema geworden. Symptome dieser Situation sind mit Blick auf die jüngere Vergangenheit augenfällig: So finden gewisse, gemeinhin mit Salafismus assoziierte Kleidercodes zunehmend Verbreitung und sorgen für öffentliches Aufsehen. Zum Beispiel scheint die Zahl (oftmals junger) Männer mit langen Bärten und rasierten Oberlippen sowie weißer, kittelartiger Bekleidung und über den Knöcheln endenden Hosen zuzunehmen. In Analogie dazu scheint eine zahlenmäßig geringe, aber wohlmöglich wachsende Anzahl junger Frauen, (vermeintlich) traditionelle, schwarze Gewänder und strenge Bedeckung des Haupthaars, gelegentlich auch Verschleierung des Gesichts bis auf einen Augenschlitz zu tragen. Die Auftritte von Predigern wie der Konvertiten Sven Lau und Pierre Vogel erleben immer wieder große mediale Resonanz und locken seit Jah-

¹ Wir danken Klaus Hummel und Christoph Günther für ihre kritische Durchsicht von Teilen dieser Einleitung. Unser besonderer Dank gilt Manjana Pecht, für ihren unermüdlichen, kritischen und konstruktiven Einsatz in der Überarbeitung dieses Bandes.

ren (mal mehr oder mal weniger) Jugendliche auf öffentliche Plätze.² Im September 2014 traten in Wuppertal und Düsseldorf selbsternannte »Scharia-Polizeien« auf und belästigten Menschen, die ihren Vorstellungen von korrektem Verhalten nicht entsprachen, mit unerbetenen Anweisungen.³ Schließlich erregen bundesweit salafistische Werbeaktionen wie die vieldiskutierte »Lies!«-Kampagne Aufmerksamkeit, deren Mitglieder in Fußgängerzonen den Koran in deutscher, türkischer, albanischer und in weiteren Übersetzungen verteilen.

Die Quantität und Qualität der salafistischen Bewegung in Deutschland ist nur schwer einzuschätzen. Die Generierung von robusten Daten ist notorisch schwierig, unter anderem weil sich religiöse oder politische Einstellungen nur mit erheblichen Aufwand messen lassen, Salafismus keine Mitgliedschaft kennt und die salafistische Bewegung einen dezentralen Charakter aufweist (Spielhaus 2014: 23; Biene et al. 2015: 2). Die verlässlichsten Angaben über die Anzahl politisch aktiver Salafistinnen und Salafisten beruhen auf Einschätzungen der Verfassungsschutzbehörden. Demnach stuft das Bundesamt für Verfassungsschutz im August 2016 auf Grundlage der von den 16 Landesämtern für Verfassungsschutz gelieferten Zahlen 8.900 Personen in der Bundesrepublik als salafistisch ein.⁴ Dabei ist zu beachten, dass es sich um *Einschätzungen* handelt, die je nach Vorgehen der Landesbehörden für Verfassungsschutz auf Zählungen namentlich bekannter Personen oder auf (nach Angaben von Mitarbeitenden in Landesämtern für Verfassungsschutz in der Regel konservativen) Beobachtungen und Schätzungen beruhen; sie erfassen nur solche *politischen* Salafistinnen und Salafisten, die sich an salafistischen »Bestrebungen« beteiligen, welche »gegen die freiheitlich demokratische Grundordnung, den Bestand oder die Sicherheit des Bundes oder eines Landes gerichtet sind« (§ 3 des Bundesverfassungsschutzgesetzes). Diese dem Auftrag des Verfassungsschutzes entsprechende Fokussierung schließt Musliminnen und Muslime aus, die lediglich salafistisch glauben oder eine salafistisch geprägte politische Einstellung haben, aber keine »Aktivitäten« (»Bestrebungen«)

2 Während Vogel im April 2011 in Frankfurt am Main Medienberichten zu Folge 2.000 Menschen versammeln konnte, waren es im September 2013 an gleicher Stelle 700, in Köln im Juni 2012 300 Menschen (Müller 2012; Scheh 2013).

3 Anfang September 2012 trat eine kleine Gruppe um den salafistischen Aktivistin Sven Lau in Wuppertal als »Scharia-Polizei« auf, wenige Wochen später fanden ähnliche Aktivitäten unter dem Namen »Pro Halal« in Düsseldorf statt. Dabei wurde angekündigt derlei Aktivitäten in Zukunft in verschiedenen Städten zu wiederholen. Die Aktionsform wurde, vorgeblich als Reaktion auf die »Scharia-Polizei«, in der Folge von Rechtsextremen als »Stadtschutz« in Wuppertal übernommen (Laurenz 2014).

4 Für das Jahr 2011 lautete die Schätzung 3.800, für 2015 7.500 Personen (BfV 2016a). Der offensichtliche Anstieg der Zahlen kann unterschiedlich erklärt werden. Beispielsweise mit einem Anwachsen der Bewegung und mit einer, dem politischen, behördlichen und öffentlichen Interesse entsprechenden, sich stetig intensivierenden Beobachtung durch die Verfassungsschutzbehörden (RBB 2016: Minute 13.21).

unternehmen (Said/Fouad 2014b: 49; siehe auch das Kapitel von Hummel et al. in diesem Band).

Zur Sorge über Salafismus tritt die diffuse, ängstliche Unruhe, die der mörderische Dschihadismus der Organisationen »Islamischer Staat« (IS) und al-Qaida sowie ihrer militanten Sympathisantinnen und Sympathisanten in Westeuropa und anderen Teilen der Welt verbreitet.⁵ So wurden in Frankreich seit Januar 2015 insgesamt ein Dutzend dschihadistisch motivierte Anschläge verzeichnet (Stand Juli 2016). In Deutschland gelten fünf Attentate als dschihadistisch motiviert (Stand: Juli 2016): Am 02. März 2011 ermordete der 21-jährige Arid Uka am Frankfurter Flughafen zwei US-amerikanische Soldaten, zwei weitere wurden verletzt; am 26. Februar 2016 stach ein 15-jähriges Mädchen, das bereits in jungen Jahren in Rekrutierungsvideos des Aktivisten Pierre Vogel als salafistische Musterschülerin inszeniert wurde, einen Polizisten nieder; am 20. April verübten drei männliche Jugendliche einen Bombenanschlag auf einen Tempel der Sikh-Gemeinde in Essen, bei dem drei Personen verletzt wurden; am 18. Juli attackierte ein 17-jähriger Jugendlicher Passagiere eines Regionalzugs in Würzburg und verletzte fünf Personen schwer; am 24. Juli verübte ein 27-jähriger Mann einen Sprengstoffanschlag im bayerischen Ansbach bei dem er selbst getötet wurde und 14 Menschen verletzte (BfV 2016b).⁶ Die Wahlllosigkeit der Morde und Mordversuche, das erschreckend Plötzliche des Geschehens, das Bewusstsein des Risikos, jederzeit überall Opfer eines Anschlags werden zu können, unabhängig von gesellschaftlicher Rolle, Alter, Religion und Gesinnung, addiert zu den allfälligen Ungewissheiten des Lebens eine besonders beunruhigende.

Die Wahrnehmung dieser Ungewissheit wird dadurch verstärkt, dass das Ferne plötzlich in den hiesigen Alltag einbricht: Die dschihadistische Radikalisierung von (meist jungen) Männern und Frauen endet in zahlreichen Fällen in der Ausreise nach Syrien und Irak (siehe auch das Kapitel von Abou Taam et al. in diesem Band; Abou Taam 2015). Die Mehrheit der Ausgereisten hat sich dort dem IS angeschlossen. Im Juni 2016 galten nach Angaben der Sicherheitsbehörden 820 Personen als ausgereist, ein Drittel davon soll inzwischen wieder zurückgekehrt sein.⁷ Während diese Personen in Syrien und Irak an Krieg, Mord und

5 Mehr als die Hälfte aller terroristischen Anschläge weltweit wurde im Jahr 2015 in Irak, Nigeria, Afghanistan, Pakistan und Syrien verübt. Dabei kamen in diesen fünf Staaten 78 Prozent aller Opfer von Terrorismus zu Tode (IEP 2015: 4).

6 Nicht aufgeführt sind misslungene und verhinderte Anschläge in Deutschland, wie beispielsweise die Anschlagversuche der sogenannten »Sauerlandgruppe« und der »Kölner Kofferbomber«. Siehe dazu Steinberg (2014). Auch sind einige der Ermittlungen zu den Fällen im Herbst 2016 nicht abgeschlossen und so die Einordnung für diesen Band schwierig. Nach Angaben des Bundesamtes für Verfassungsschutz sind die Attentate bzw. Anschläge von Hannover, Essen, Würzburg und Ansbach von mutmaßlichen Sympathisanten des IS begangen worden (BfV 2016b).

7 Siehe Spiegel Online 2016: Innenminister de Maizière: Weniger Islamisten aus Deutschland ziehen in den Dschihad, 31.05.2016, in: <http://bit.ly/2b6yc8J> (18.8.2016).

Folter beteiligt sein können, birgt die Rückkehr von Traumatisierten, aber auch von gewaltbereiten erfahrenen Kämpfern oder gar geschulten potenziellen Attentätern Sicherheitsrisiken in Deutschland (Lister 2015). Einer gemeinsamen Auswertung deutscher Sicherheitsbehörden zufolge, lassen sich 68 Prozent der insgesamt 677 bis Juni 2015 ausgeweisten Personen »dem Umfeld bekannter Islamisten/Salafisten bzw. entsprechenden Gruppierungen zuordnen« (IMK 2015: 16). Diese Zahl korrespondiert mit dem weit verbreiteten Eindruck von Salafismus als Nährboden oder gar »Durchlauferhitzer« für militanten, religiösen Extremismus (kritisch dazu Hummel/Logvinov 2014).

Trotzdem bleibt der Dschihadismus bis zu dem Moment seiner gewaltsamen Manifestation in unserer Lebenswelt weitgehend unsichtbar, droht nur in grausamen und unflätigen Videos mit Unheil – oder auch in Warnungen von Sicherheitsbehörden oder politischen Akteuren und in medialer Berichterstattung.⁸ Die Anhängerinnen und Anhänger des Salafismus sind hingegen sichtbar und hörbar als befremdliche Erscheinung des Alltags. Diese Greifbarkeit vermindert nicht, sie vermehrt die Unsicherheiten: Hängt das Phänomen des Salafismus mit der Bedrohung durch terroristische Anschläge zusammen? Gehören Salafismus und Terrorismus womöglich zusammen? Und was hat Salafismus mit Islam im Allgemeinen und Musliminnen und Muslimen (in Deutschland) im Besonderen zu tun?

Für die Politik und die Sicherheitsbehörden stellen sowohl die Verunsicherung der Bevölkerung (dies schließt fraglos die große Mehrheit der in Deutschland lebenden Musliminnen und Muslime ein) als auch die Frage des Zusammenhangs zwischen Salafismus und Gewalt ernste und schwere Aufgaben. Ruhiges, angemessenes und erfolgreiches Handeln und eine entsprechende Kommunikationspraxis sind die Voraussetzungen dafür, dass die Bevölkerung ohne Panik ihr Leben im Dauerzustand latenter Gefährdung lebt. Die Menschen müssen den begründeten Eindruck haben, dass die Verantwortlichen die Lage im Griff haben und wissen, wie sie ihre Aufgaben dahingehend zu bewältigen haben. Dazu gilt es, die gesamte Problematik zunächst einmal zu verstehen.

⁸ Für kritische Überlegungen zur Rolle der Medien, siehe beispielsweise Schneiders 2016. Als ein positives Beispiel für die journalistische Bearbeitung des Themas Dschihadismus gilt das Weblog »Radikale Ansichten« von Yassin Musharbash (Die Zeit), das unter <http://blog.zeit.de/radikale-ansichten/> zu finden ist.

2. Die politische Relevanz: Gesellschaftlicher Zusammenhalt und innere Sicherheit

Wie immer man es dreht und wendet, Salafismus in Deutschland ist ein gesellschaftspolitisches Problem. Selbst wenn man den direkten Zusammenhang mit dem Dschihadismus in Frage stellt, so ist doch unverkennbar, dass die Aktivitäten der salafistischen Bewegung die Gesellschaft in doppelter Weise spalten: sie spalten einen Teil des muslimisch-sunnitischen Spektrums vom Rest ab. Denn die Abgrenzung unter den Auspizien einer empfundenen moralischen Überlegenheit nehmen Salafistinnen und Salafisten nicht nur gegenüber den »Ungläubigen« der nichtmuslimischen Mehrheit, sondern auch gegenüber den eigenen Glaubensschwestern und -brüdern vor. Und sie konditioniert die jungen Anhängerinnen und Anhänger, die Werte, Prinzipien und Institutionen einer pluralistischen Gesellschaft und des demokratischen Verfassungsstaats zu verachten, besonders greifbar in der Gestaltung des Geschlechterverhältnisses und im ausgeprägten Schwarz-Weiß-Denken. Salafismus scheint daher einerseits ein Ergebnis gesellschaftlicher Polarisierung, andererseits selbst ein Motor solcher Prozesse zu sein.

Im Kontext gesellschaftlicher Polarisierung ist auch Islam- bzw. Muslimfeindlichkeit ein zwar anhaltendes, aber in jüngerer Zeit zunehmend virulentes Problem.⁹ Laut einer für den Religionsmonitor 2015 der Bertelsmann Stiftung ausgewerteten, repräsentativen Umfrage nehmen 53 Prozent der befragten Nicht-Musliminnen und Nicht-Muslime den Islam als Bedrohung wahr (Hafez/Schmidt 2015: 17). Etwa der gleiche Anteil (52 Prozent) ist der Ansicht, der Islam passe nicht in die »westliche Welt« (Hafez/Schmidt 2015: 25; siehe auch Bielefeldt 2008; Foroutan et al. 2014; Zick/Küpper 2015). Islamfeindlichkeit geht nicht selten mit Fremdenfeindlichkeit einher. Ausdruck dessen sind beispielsweise gewalttätige Bünde wie Hogesa, rechtspopulistische Bewegungen wie Pegida bzw. Parteien wie die AfD und muslimfeindliche Gruppen der internationalen »Counter-Jihad«-Szene (Kronauer 2016; Macklin 2016). Zwar sind Islamfeindlichkeit und Islamismus bzw. politischer Salafismus »nicht direkt miteinander verbunden« (Molthagen 2015: 7). Dennoch sind diskursive Bezüge zwischen Akteuren dieser gesellschaftlichen Spektren offensichtlich und es lassen sich Tendenzen der wechselseitigen Radikalisierung ausmachen (Häusler 2014; Günther 2015; Körting et al. 2015: Kapitel 2).

Um derlei Tendenzen zur Polarisierung im Allgemeinen und Salafismus im Besonderen zu begegnen, bedarf es eines Ansatzes, der präventive und reaktive Maßnahmen vereint und staatliche wie nicht-staatliche Institutionen und Akteure ein-

⁹ Zu den Merkmalen von Islamfeindlichkeit, siehe Farschid 2012, zu ihren Manifestationen Schneiders 2009. Für einen informativen Blick in Geschichte und Gegenwart von Islam bzw. Musliminnen und Muslimen in Deutschland, siehe Schröter 2016: Teil 1.

bezieht – ein Plädoyer, das sich durch die meisten Kapitel in diesem Buch zieht. Ziel sollte sein, den Zusammenhalt in einer pluralistischen Gesellschaft zu stärken. Forcierte Anstrengungen zur Deradikalisierung sowie eine Sicherheitspolitik mit Augenmaß sind notwendig in der Reaktion auf extremistische Bestrebungen. Integrationsarbeit, verstanden als wechselseitiger Prozess, der die Teilhabechancen aller unabhängig von ihrer Herkunft erweitert, bleibt in der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung mit Salafismus von besonderer Bedeutung: Eine misslingende Integration von Migrantinnen und Migranten sowie eine misslingende gesellschaftliche Einbindung von Deutschen mit Migrationshintergrund kann nicht nur Radikalisierungsprozesse, sondern auch Desintegrationsprozesse in der Einwanderungsgesellschaft in Gang setzen oder bereits vorhandenen Prozesse von Islamfeindlichkeit und ihrer Politisierung verstärken. Die Ablehnung durch die Aufnahmegesellschaft vergrößert die gefühlte Fremdheit und die Gefährdung von Migrantinnen und Migranten. Dies motiviert wiederum Abkapselungsbewegungen und verschärft konstruierte Identitäten, die sie anschlussfähig für Salafismus oder gar Dschihadismus machen. Diese Dialektik kann für demokratische, auf Toleranz, Vielfalt und Rechtsstaatlichkeit gebaute Ordnungen lebensgefährliche Ausmaße annehmen. Es ist unerlässlich, dieser Tendenz der Polarisierung zu wehren.

Zu diesen gesellschaftspolitischen Herausforderungen tritt die damit zusammenhängende Herausforderung an die Politik der inneren Sicherheit. Natürlich steht hierbei das Problem des Zusammenhangs von Salafismus und Dschihadismus, also der organisierten Bereitschaft zur gewaltsamen Bekämpfung der angeblichen Feinde des Islam, im Vordergrund. Dieser vermeintliche und wirkliche Zusammenhang wird in den folgenden Sektionen und in größerem Detail in den folgenden Kapiteln diskutiert. Hier genügt die Feststellung, dass die Rede von *dem* Salafismus in die Irre zu führen droht, da es mehrere »Salafismen« gibt: nur ein Bruchteil der jungen salafistischen Anhänger beiderlei Geschlechts wandert in den Dschihadismus, namhafte salafistische Lehrer sagen der Gewalt als »Missionierungsinstrument« ausdrücklich ab. Auch ist die salafistische Karriere keine Einbahnstraße. Es gibt Aussteiger, und dazu zählen in Einzelfällen auch frühere salafistische Prediger. Andererseits ist auffällig, dass viele junge Leute, die dschihadistische Karrieren durchmachen, zuvor in salafistischen Gruppierungen Sozialisierungsprozesse als Grundlage späterer Radikalisierung durchlaufen haben. Offensichtlich bedarf das Phänomen einer detaillierteren Aufhellung.

Denn es stellen sich eine Reihe von praktisch-operativen Fragen, die nur auf der Grundlage soliden, belastbaren Wissens gelöst werden können. Dabei geht es um die geeignete Mischung der Instrumente. Wie viel Repression ist unvermeidlich, wo ist die Grenze des kontraproduktiven, Radikalisierung fördernden Effekts? Wie viel Toleranz als Integrationsmittel ist vertretbar, wo offeriert sie dem Radikalismus ausbeutbare Handlungsspielräume? Ist der Salafismus wegen seiner

»Durchlauferhitzer«-Funktion in Radikalisierungsprozessen pauschal zu bekämpfen, oder sind Teile des salafistischen Spektrums gerade wegen ihrer theologischen Nähe zu jungen Menschen auf dem Weg in den Dschihadismus eher in der Lage, diese wieder zurück zu holen – bei aller Problematik, die sich gesellschaftspolitisch aus den Handlungen »gemäßigter«, gewaltaverser Salafistinnen und Salafisten ergibt? Welche Chancen bietet die Prävention? Machen »Gegennarrative« gegen die salafistische Weltsicht, einschließlich ihrer Lesart des Islam, Sinn? Welche Gegennarrative wären das, und in welchen Kommunikationsformen und Medien versprechen sie die besten Erfolge? Können materielle Anreize eine Rolle spielen? Die Aufzählung ist keineswegs vollständig, sondern nur illustrativ: Die Anzahl solcher Fragen mit hoher operativer Wichtigkeit ließe sich noch beträchtlich vermehren. Die spätere Vorstellung der Thematik der einzelnen Kapitel dieses Bandes gibt dazu einen vollständigeren Überblick. Klar ist jedoch: Die Antworten können nicht auf improvisierten fragmentierten Wissensbeständen aufbauen. Sie bedürfen eines in der Grundlagenforschung gebildeten und durch Systematisierung praktischer Erfahrung ergänzten Wissens.

3. Die wissenschaftliche Relevanz und die Erfordernis vielfältiger Perspektiven

Die Wissenschaft hat die hier thematisierten Phänomene keineswegs verschlafen.¹⁰ Zwar hat sich der Salafismusbegriff erst in den vergangenen zehn Jahren etabliert, der erweiterte Phänomenbereich wurde aber bereits unter den Begrifflichkeiten Islamismus, (islamischer) Fundamentalismus, radikaler Islam und religiöser Extremismus sowie islamistischer Terrorismus in der Forschung behandelt. Auch abseits des Fokus auf Fundamentalismus und Extremismus kann die Forschung zu Salafismus und Dschihadismus an eine Reihe von bewährten Forschungssträngen anknüpfen. Einige sollen bereits hier exemplarisch, aber keineswegs vollständig und erschöpfend genannt werden. Andere werden in den nachfolgenden Kapiteln referiert.

Salafismus schreibt beispielsweise ein weiteres Kapitel zum Verhältnis Religion und Moderne. Die einschlägige Forschung hat eine lange Pedigrée. Das Paradigma der Säkularisierungsthese, des Bedeutungsverlusts der Religion im Leben der Menschen und als zentraler gemeinschafts- und identitätsbildender Faktor (Durkheim 2007; Pollack 2009), wird heute verstärkt in Frage gestellt (Berger

¹⁰ Einschlägige Sammelbände und Monographien umfassen beispielsweise Rougier 2008, Meijer 2009, Ceylan/Kiefer 2013, Ceylan/Jokisch 2014, El-Gayar/Strunk 2014, Hummel/Logvinov 2014, Kraetzer 2014, Said/Fouad 2014a, Schneiders 2014a.

1999; Davie 2010). Vor allem die Fragen nach der Beziehung zwischen Religion und Politik und Religion und Gewalt sind nachdrücklich bearbeitet worden (Kippenberg 2008; Krämer 2011; Willems/Minkenberg 2003; Hasenclever/Rittberger 2000).

Viel lässt sich auch von der sozialen Bewegungsforschung über den Salafismus lernen – wie auch die Salafismusforschung die einschlägigen Erkenntnisse bereichern wird. Fruchtbar ist der Blick auf das Phänomen aus der Perspektive der Analyse von Jugend-Protestbewegungen. Dieses Element ist im Salafismus ganz unverkennbar vorhanden, setzt sich doch die Theologie und Lebenspraxis seiner Anhängerinnen und Anhänger sehr bewusst – und mit ständig präsenter optischer Ausprägung – von der Tradition des Islam früherer Migrantengenerationen ab. Im Lichte der spätestens seit den 60er Jahren für Jugend typischen libertären Haltung zur Sexualität kennzeichnet die jungen Salafistinnen und Salafisten eine Regression in der Behandlung des Geschlechterverhältnisses und eine puritanische Haltung zur Sexualität, die der biologischen Bedürfnisstruktur dieses Lebensalters eher widerspricht (El-Mafaalani 2014). Auch dieses Phänomen ist nicht neu, sondern beispielsweise aus dem evangelikalen Fundamentalismus bekannt, der freilich hierzulande nie die Virulenz der salafistischen Bewegung erreicht hat.

Die Bewegungsforschung steuert auch wichtige Erkenntnisse zur Radikalisierung und zur Deradikalisierung bei. Insbesondere zur Frage, wie weit es sich um ein Gemeinschaftsphänomen handelt und wie weit es um individuelle, biographisch bedingte Dispositionen geht, lassen sich aus vorliegenden Erkenntnissen begründete Vermutungen entwickeln (siehe beispielsweise della Porta 2013). Wo die Salafismusforschung vermutlich am fruchtbarsten für die Bewegungsforschung sein wird, ist die Rolle der neuen Medien in der Missionierung, Propaganda, Gemeinschaftsbildung, Mobilisierung und Radikalisierung. Vor allem die hochprofessionelle Internetnutzung durch den IS ist ein äußerst lohnendes Studienobjekt.

Eine Schlüsselfrage, die weit über das konkrete Gebiet hinausreicht, ist die nach den unterschiedlichen biographischen Verläufen: Warum bleiben – bei vergleichbaren Ausgangsmilieus – manche Jugendliche areligiös, manche traditionell, während andere sich der salafistischen Glaubensrichtung widmen? Warum geben sich manche junge Salafistinnen und Salafisten mit dem vorschriftsgetreuen Leben zufrieden, ohne ihre nicht-salafistische Umgebung radikal und aggressiv in Zweifel zu stellen, während andere die Bereitschaft entwickeln, vermeintlich im Dienste ihrer Religion unvorstellbare Verbrechen und Grausamkeiten zu begehen?

Antworten auf diese und andere komplexe Fragen, die die Erforschung des Salafismus stellen muss, verlangen die Anstrengung zahlreicher Disziplinen. Theologie, Religionswissenschaft, Soziologie, Sozialpsychologie, Kulturwissenschaft, Anthropologie, Ethnologie, Politikwissenschaft und andere sind gefragt. Salafismusforschung ist entweder multidisziplinär oder unproduktiv. Nur die

Zusammenschau vieler Perspektiven ergibt ein Bild, das vollständig genug ist, um einer vernünftigen, wohlbegründeten Praxis die Grundlage zu geben. Diesen Fächerpluralismus bildet die Gemeinschaft der Autorinnen und Autoren dieses Bandes ab.

Dieses Wissen wird nun keineswegs bloß an den designierten Orten wissenschaftlicher Arbeit, an Universitäten und außeruniversitären Instituten, erzeugt. Sicherheitsbehörden und zivilgesellschaftliche Präventions- und Deradikalisierungsinitiativen erheben nicht nur den größten Teil der Daten, auf den auch die institutionelle Wissenschaft angewiesen ist. Ihren Aufgaben gemäß vollziehen sie auch die systematische Analyse dieser Daten und tragen damit wesentlich zur Wissensproduktion im wissenschaftlichen Sinne dar. Dieses Buch reflektiert diese Vielfalt der wissenschaftlichen Wissensquellen, die in unserem Projekt produktiv und kooperativ tätig waren. Unter den Autorinnen und Autoren befinden sich Berufswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, Analysten der Sicherheitsbehörden sowie Praktikerinnen und Praktiker zivilgesellschaftlicher Organisationen.

Angesichts dieser Vielfalt und angesichts der Komplexität des Gegenstandes ist es notwendig, zunächst einmal zu einer näheren Beschreibung des Sachgebiets zu schreiten und die verwendeten Begriffe und Konzepte zu erläutern. Dieser Aufgabe widmet sich der nächste Abschnitt.

4. Herausforderungen der Begriffsbildung

Zur konstruktiven Auseinandersetzung mit Salafismus als gesellschaftspolitischer Herausforderung bedarf es einer Verständigung darüber, worüber wir (nicht) reden, wenn wir »Salafismus« sagen. Zwar suggeriert der Begriff eine gewisse Eindeutigkeit, die ihn vom Bundestag bis zum Stammtisch hoffähig gemacht hat. Obgleich (oder gerade weil) er seit wenigen Jahren in aller Munde ist, bleibt aber häufig unklar, was damit gemeint ist.¹¹ Dies liegt zum einen daran, dass mitunter auf eine begriffliche Bestimmung verzichtet wird, als sei der Begriff selbsterklärend, oder dass er mit Begriffen wie Islamismus und Dschihadismus leichtfertig

¹¹ Im französisch- und englischsprachigen wissenschaftlichen Diskurs wurde der Begriff durch Rougier (2008) und Meijer (2009) eingeführt (siehe auch Seidensticker 2014: 24 und Clément 2016). Im deutschen (öffentlichen) Diskurs kommt der Begriff »Salafismus« erst 2011 auf (Friedrich/Schultes 2012). So thematisieren beispielsweise die Verfassungsschutzämter der Länder in dem Berichtsjahr 2010 erstmals »salafistische Bestrebungen« in Deutschland (siehe Kapitel 1 in diesem Buch). Vor 2011 waren eher die Begriffe »Islamismus« und »islamischer Fundamentalismus« einschlägig (Biene/Junk 2016: 5).

synonym verwendet wird.¹² Zum anderen weisen die als salafistisch bezeichneten Phänomene eine hohe Komplexität, Heterogenität und Wandlungsfähigkeit auf. Infolgedessen wird erstens eine Vielzahl unterschiedlicher Phänomene als »salafistisch« bezeichnet; zweitens werden – je nach Perspektive der Beobachtenden – bestimmte Aspekte von Salafismus in den Blick genommen und als *das* Phänomen (miss)verstanden.

Dies trifft insbesondere auf die Frage nach dem Zusammenhang von Salafismus und Gewalt zu. Zweifellos erfordern es die Erkenntnisse über die salafistische Milieuzugehörigkeit vieler Dschihad-Reisender der letzten Jahre (IMK 2015) oder über die »strukturellen Ähnlichkeiten« (Lohlker 2015: 7) salafistischer und dschihadistischer Diskurse, Zusammenhänge von Salafismus, Dschihadismus und Gewalt zu ergründen. Es gilt jedoch auch andere, beispielsweise religiöse, lebensweltliche und gewaltlose Dimensionen von Salafismus in den Blick zu nehmen, um ein besseres Verständnis des Phänomens zu erreichen (Spielhaus 2016; für eine religiöse Perspektive, siehe Olsson/Poljarevic 2012).

Wenig hilfreich erscheint eine Wahrnehmung von Salafismus als »schlimmster Bedrohung unserer Zeit«, die »unsere Zivilisation« zerstören könne (stellvertretend für andere: Schümer 2016). Natürlich fordert die von salafistischen und dschihadistischen Aktivistinnen und Aktivisten verbreitete Ideologie ein friedliches und tolerantes Zusammenleben ernsthaft heraus. Salafismus aber als eine »veritable Verkörperung des Bösen« (kritisch dazu: Lohlker 2014: 173) zu dämonisieren, ist einer konstruktiven Auseinandersetzung nicht zuträglich. Nicht nur handelt es sich um eine zahlenmäßig geringe Bewegung in Deutschland und nur *eine* – wenn auch ernstzunehmende – gesellschaftliche Herausforderung unter anderen. Eine undifferenzierte Markierung von *dem* Salafismus als *der* Bedrohung läuft auch Gefahr, eine soziale Gruppe zu stigmatisieren, Solidarisierungseffekte zu provozieren oder die politisierte salafistische Bewegung aufzuwerten und unbeabsichtigt zu ihrer Mobilisierung beizutragen (Kemmesies 2006: 231; Logvinov 2014: 137–144).

Aufgrund der Komplexität des Gegenstandes wird der Begriff »Salafismus« von vielen Beobachtenden kritisch gesehen, manche ziehen es gar vor, ihn gänzlich zu vermeiden (Damir-Geilsdorf 2014; van Ess in Schneiders 2014b: 9–10). Dennoch hat er sich in der Wissenschaft sowie in der zivilgesellschaftlichen, behördlichen und politischen Praxis durchgesetzt (Said/Fouad 2014b: 29).

Um der Pluralität der Perspektiven in diesem Band gerecht zu werden, aber gleichzeitig eine terminologische Grundlage zu schaffen, müssen wir den Salafis-

12 Alternativ wird auch von *Salafiyya*, *Neo-Salafiyya*, *Neo-Salafismus* gesprochen (Abou Taam 2012; Wiedl 2012; Ceylan/Kiefer 2013). Obgleich diese Begriffe mitunter noch Verwendung finden, hat sich (nicht nur) im deutschsprachigen Diskurs der Begriff »Salafismus« durchgesetzt (zur Begründung, siehe Said/Fouad 2014a; Schneiders 2014b). Zur Begriffsgeschichte von »Salafismus« lesenswert ist Lauzière 2016.

mus-Begriff für die Analysen der nächsten Kapitel inhaltlich füllen und von anderen Konzepten unterscheiden. Dabei gilt es erstens, ausreichend spezifisch zu sein, um Phänomene von Salafismus von anderen, unter Umständen komplementären Phänomenen abzugrenzen. Zweitens muss er allgemein genug sein, um nicht nur einen Einzelfall zu bezeichnen, sondern auf eine größere Gesamtheit von Fällen anwendbar zu sein. Schließlich sollte er unterschiedliche Perspektiven auf das Phänomen ermöglichen. Dies ist im Fall von Salafismus von besonderer Bedeutung, da je nach Betrachtungsweise religiöse, politische oder soziale Aspekte in den Vordergrund rücken können. Das ist wichtig, weil für manche Salafistinnen und Salafisten – für das Gros des dschihadistischen Spektrums allemal – religiöse Motivation und theologische Fragen nicht unbedingt im Vordergrund stehen; vielmehr rechtfertigen sie politischen Aktivismus oder Abenteuerertum mit theologischen Versatzstücken. Man kann Salafismus demnach je nach Erkenntnisinteresse als eine religiöse Auslegung, eine theo-politische Ideologie oder als eine Szene oder Bewegung betrachten.

5. Salafismus und Dschihadismus: Was ist das eigentlich?

Etymologisch lässt sich »Salafismus« auf den arabischen Begriff *as-salaf as-salih* (die frommen Altvorderen), zurückführen. Als solche werden gemeinhin der Prophet Mohammed (gestorben 632 in Medina) und die ihm nachfolgenden drei Generationen von Muslimen bezeichnet, von denen angenommen wird, dass sie aufgrund der räumlichen und zeitlichen Nähe zum Propheten ein besonders gottgefälliges Leben geführt hätten (Haykel 2009: 34).¹³ Daher nehmen alle Musliminnen und Muslime für sich in Anspruch, ihrem Vorbild zu folgen (Ceylan/Kiefer 2013: 42). Eine positive Bezugnahme von Musliminnen und Muslimen auf ebendiese *salaf*, erlaubt also noch keine Schlüsse auf eine salafistische Orientierung.

Als Salafistinnen und Salafisten bezeichnete Musliminnen und Muslime unterscheiden sich in ihrer Bezugnahme auf die frommen Altvorderen in zweierlei Hinsicht von der großen (und in sich wiederum sehr heterogenen) Mehrheit der Muslime: Erstens sehen sie anders als nicht-salafistische Musliminnen und Muslime nicht alle Gefährten des Propheten als *salaf* an. Die Gefährten, die sich nach dem Tod des Propheten Mohammed (632 nach Christus) im Streit um dessen Nachfolge als religiöser und weltlicher Führer der Musliminnen und Muslime der Mehrheitsmeinung widersetzen und so zur Bildung der Schia beigetragen

¹³ Zu unterschiedlichen muslimischen und salafistischen Vorstellungen über die frommen Altvorderen, siehe beispielsweise Seidensticker (2014) und Nedza (2014).

haben, gelten ihnen als abtrünnig (Nedza 2014: 98; zur Schia im Allgemeinen, siehe Halm 2005). Der Glaube, die Schia sei eine Manifestation des Unglaubens, ist daher im Salafismus verankert. Zweitens unterscheiden sich Salafistinnen und Salafisten von ihren sunnitischen Glaubensschwestern und -brüdern durch die Behauptung, dass nur sie selbst dem Vorbild der *salaf* tatsächlich folgen würden und daher »wahre Muslime« seien. Freilich handelt es sich bei der Behauptung, genau zu wissen, wie Muhammad, seine Gefährten und ihre Nachfolger tatsächlich gehandelt haben, aufgrund der über die Sunna hinaus mangelhaften Datenlage aus geschichtswissenschaftlicher Sicht um eine »Fiktion und Rückprojektion« (Görke/Melchert 2014: 40; siehe auch Ceylan/Kiefer 2013: 41–44). Dennoch stellt sie für den Salafismus die zentrale Rechtfertigung des Glaubens und Handelns dar.

Der kurze Verweis auf die Begriffsgeschichte und die salafistische Selbstversicherung sagt allerdings noch nichts darüber aus, was heute als Salafismus bezeichnet werden kann. Eine eindeutige Konzeptionalisierung wird überdies dadurch erschwert, dass Salafistinnen und Salafisten meist betonen, wogegen sie sich richten, aber nur selten, wofür sie stehen. Mit Blick auf die ideelle und soziologische Verfasstheit von Salafismus lässt sich aber eine erste Begriffsbestimmung vornehmen, die den Ausführungen in diesem Buch zu Grunde liegt.

Wir definieren Salafismus als eine moderne, fundamentalistische und transnationale Strömung im sunnitischen Islam, die eine strikte Orientierung am Wortlaut von Koran und Sunna und am Vorbild der frommen Altvorderen propagiert. Ziel ist es, sowohl die *individuellen* Gläubigen als auch die *Gemeinschaft* der Musliminnen und Muslime (*umma*) zu »reinigen« und zurück zum »wahren Glauben« zu führen (Haykel 2009: 35). Je nach Kontext und Akteur kann Salafismus eine religiöse und/oder ideologisch/politische, mitunter sogar eine militante Ausprägung annehmen.

Eine Erläuterung der in der obigen Definition benannten Charakteristika erlaubt, sich dem Phänomen weiter zu nähern. Der Begriff der *Strömung* weist darauf hin, dass es sich um einen heterogenen Zusammenhang von ideellen Prinzipien, Diskursen und Praktiken auf der einen Seite und Individuen, Gruppen und Bewegungen auf der anderen Seite handelt. Die Anhängerinnen und Anhänger dieser minoritären Richtung im sunnitischen Islam versuchen sich in theologischen Fragen von anderen sunnitischen Glaubensauslegungen zu unterscheiden und grenzen sich (gelegentlich aktiv bis aggressiv) von nicht-salafistischen Musliminnen und Muslimen ab. Die Rede vom *dem* Salafismus kann indes in die Irre führen. Zwar teilen alle Ausprägungen des Salafismus in ihrer Glaubenslehre oder Ideologie gewisse Prinzipien, doch aufgrund theologischer und politischer Differenzen und der Anpassung salafistischer Akteure an den jeweiligen zeitlichen und räumlichen Kontext lassen sich unterschiedliche Ausprägungen von Salafismus unterscheiden. Des Weiteren lässt sich die Strömung nicht leicht eingrenzen: Als

eine Glaubensrichtung unter anderen ist Salafismus von nicht-salafistischen Richtungen beeinflusst. Umgekehrt können gewisse salafistische Prinzipien auch bei nicht-salafistischen Muslimen Anklang finden (Haykel 2009: 35).

Obwohl sich Salafismus als eine »rückwärtsgewandte Utopie« (Berger 2010: 110) verstehen lässt, handelt es sich um ein *modernes* Phänomen, keine einem »Ur-Islam« entsprungene Strömung. Salafistinnen und Salafisten bewerten die (westliche) Moderne als negativ und berufen sich in ihrem Streben nach einem »Ur-Islam« auf Aussprüche der frommen Altvorderen sowie auf Schriften ausgewählter Referenzgelehrte der islamischen Geschichte (Berger 2010: 150; Abou Taam/Sarhan 2016: 54). Dabei adaptieren sie jedoch erstens ideelle Versatzstücke aus politisch-theologischen Debatten unterschiedlicher historischer Epochen in einer innovativen Weise (Jokisch 2014: 33; Ulph 2010: 8). Zweitens reagieren Salafistinnen und Salafisten auf zeitgenössische (politische) Entwicklungen. Dabei wird der Bezug auf die heilsbringende Vergangenheit als einziges Mittel dargestellt, gegenwärtige gesellschaftliche und politische Konflikte zu lösen und zugleich in der Gegenwart ein sinnvolles und erfülltes Leben zu leben. Auch lehnt die salafistische Bewegung zwar ideelle Aspekte der Moderne (beispielsweise Demokratie, Menschenrechte, Emanzipation) ab, bedient sich aber virtuos moderner (Kommunikations-)Technologien und weist ein modernes, systembezogenes Denken auf.

Salafismus ist des Weiteren als *fundamentalistisch* zu bezeichnen. Obgleich dieser Begriff im politischen Sprachgebrauch oft eher der pauschalen Diffamierung als der Typisierung zu dienen scheint, bietet er in einer analytischen Verwendung doch die Möglichkeit, gewisse Merkmale von Salafismus zu identifizieren.¹⁴ Die strikte Rückbesinnung auf die (vermeintlichen) Lehren der Frühzeit des Islam beruht demnach erstens auf einem literalen, also buchstabengetreuen Verständnis ausgewählter Stellen aus Koran und Sunna. Demnach bedürften die darin enthaltenen Suren (Koran) bzw. Hadithe (Sunna) keiner Kontextualisierung und Interpretation, sondern allein des wortwörtlichen Verständnisses und der strikten Befolgung, da sie als »universalistisch, statisch und unveränderlich« gelten (Lohlker 2016a: 20). Salafismus wendet sich gegen die 1.400 Jahre währende islamische Tradition, also gegen die Entwicklung der Glaubenspraxis über Zeit. Insbesondere lehnt er die über die Jahrhunderte entstandenen Rechtsschulen ab, die sich der Auslegung von Koran und Sunna zur Anleitung der muslimischen Glaubenspraxis verschrieben haben.¹⁵ Ebenso verhält es sich mit vielen der mannigfal-

¹⁴ Zur Kritik des Fundamentalismus-Begriffs, siehe beispielsweise Schiffauer 1995; Krämer 1999: 29–32.

¹⁵ Es gab in der islamischen Geschichte viele Rechtsschulen, also Gelehrten-Netzwerke, die in der Auslegung und Fortentwicklung des Rechts aktiv waren. Heute gelten vier von ihnen, nämlich die hanafitische, hanbalitische, malikitische und schafitische Rechtsschulen, als maßgeblich. Musliminnen und Muslime sind in ihrer Wahl, welcher Rechtstradition sie fol-

tigen, volkstümlichen Glaubenspraktiken, insbesondere in muslimisch geprägten Ländern. Tradition gilt Salafistinnen und Salafisten als Ausgeburt unerlaubter Neuerungen (*bid'at*). Damit stellt sich die salafistische Lehre außerhalb des muslimischen Mainstreams. Der fundamentalistische Charakter des Salafismus bringt notwendigerweise eine Ablehnung des »falschen«, nicht auf den vermeintlichen Fundamenten der Religion fußenden Glaubens mit sich und kann in politisierter Form in Extremismus und Gewalt münden (Krämer 1999: 31; Riesebrodt 1990). Diese Entwicklung kommt zu Stande, wenn Aktivisten die Glaubensprinzipien ideologisch aufladen (Farschid 2014: 167), um »gegen die Minimalbedingungen einer offenen Gesellschaft und eines demokratischen Verfassungsstaates« zu agieren (Pfahl-Traubher 2014: 164).¹⁶

Schließlich ist Salafismus ein *transnationales* Phänomen, da seine Anhängerschaft multinational und multiethnisch ist und die diskursiven Bezüge und sozialen Netzwerke nationalstaatliche Grenzen überschreiten (siehe auch Lohlker et al. in diesem Band). Salafismus wirkt inklusiv, da Zugehörigkeit nicht von Nationalität und Ethnizität abhängig ist. Die Tatsache, dass Salafismus nicht territorial verankert ist, erlaubt einen fortwährenden persönlichen Austausch über Grenzen hinweg, beispielsweise in Studienaufenthalten junger Anhänger und Vortragsreisen etablierter Gelehrter. Der transnationale Charakter der Strömung vereinfacht die Übersetzung der meist in Arabisch verfassten salafistischen Schriften. So ist Salafismus in Deutschland heute beispielsweise nicht mehr nur arabisch-, sondern auch deutschsprachig. Als Folge der Transnationalität unterscheiden sich je nach Kontext und Genealogie die Ausprägungen von Salafismus in Aspekten der propagierten Lehre und in Fragen der Politik (Amghar 2014: 383). Salafismus in Deutschland und anderswo ist daher eine ambivalente und fragmentierte Strömung (Meijer 2009: 29).

Für den Zusammenhang von Salafismus und Gewalt lässt sich an dieser Stelle eine zentrale begriffliche Unterscheidung vornehmen. Obgleich Salafismus und die Militanz predigende Ideologie des Dschihadismus offensichtliche Überschneidungen aufweisen, sollte doch zwischen diesen beiden Phänomenen unterschieden werden (siehe auch Hummel/Logvinov 2014: 10). Unter Dschihadis-

gen frei. Oftmals fällt die Wahl auf die Rechtsschule, die am Geburtsort oder dauerhaften Aufenthaltsort dominant ist. Die Wahl einer Rechtstradition schließt damals wie heute nicht aus, auch Auslegungen einer anderen Tradition zu folgen oder die Rechtstradition zu wechseln (Dziri 2014: 135).

¹⁶ Auf Grundlage dieser allgemeinen Extremismusdefinition gelten für Pfahl-Traubher »politischen Bestrebungen« als religiöser Extremismus, die »im Namen einer Religion die Grundlagen von Demokratie und Menschenrechten zugunsten einer diktatorischen theokratischen Ordnung zu beseitigen« suchen (Pfahl-Traubher 2014: 164). Als »Grundlagen« oder »Minimalbedingungen« benennt er »Abwahlmöglichkeiten und Gewaltenteilung, Individualitätsprinzip und Menschenrechte, Minderheitenschutz und Pluralismus, Rechtsstaatlichkeit und Volkssouveränität« (Pfahl-Traubher 2014: 164).