



Schriftenreihe

63

Brühl 2022

Oliver Bossert, Michael Gerland, Thorsten Kruijer
mit einem Vorwort von Hazim Fouad

Neosalafismus

Historisierung und Kontextualisierung eines
zeitgenössischen Phänomens



Oliver Bossert, Michael Gerland, Thorsten Kruijer
mit einem Vorwort von Hazim Fouad

Neosalafismus

**Historisierung und Kontextualisierung eines
zeitgenössischen Phänomens**

Brühl/Rheinland 2022

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-96744-004-1

Impressum:
Hochschule des Bundes
für öffentliche Verwaltung
Willy-Brandt-Str. 1
50321 Brühl

www.hsbund.de

Einleitende Worte

Nicht erst seit der damalige Bundesinnenminister, Hans-Peter Friedrich, in einem Interview mit einer Boulevardzeitung im Jahr 2012 den Satz prägte, dass „...*nicht jeder Salafist ein Terrorist ist, aber fast jeder islamistische Terrorist einen irgendwie gearteten salafistischen Bezug hat...*“ (zitiert nach: Bild am Sonntag vom 5. Mai 2012), ist der Salafismus als globale Bedrohungsform in die sicherheitspolitische Wahrnehmung getreten. Hierzulande führten insbesondere öffentlichkeitswirksame Aktionen sogenannter Salafisten bei Demonstrationen oder Koran-Verteilaktionen, aber auch Ausreisen in die Konflikt- und Kriegsgebiete des Nahen und Mittleren Ostens dazu, dass der Salafismus als Gefahr für den demokratischen Rechtsstaat in den Fokus der Sicherheitsbehörden gelangte (vgl. Bundesministerium des Innern (2014): Verfassungsschutzbericht 2013, Berlin, Seite 192 ff.). Gleichzeitig wurde allerdings deutlich, dass trotz der weit verbreiteten Nutzung des Begriffs Salafismus keine klare Begriffsbestimmung in der Öffentlichkeit einherging und fortwährend dieses Phänomen oftmals mit Terrorismus, respektive Jihadismus sowie den verallgemeinernden Begriff des Islamismus in eins gesetzt wird.

Der vorliegende Sammelband versteht sich als ein Versuch, den Begriff Salafismus multiperspektivisch, historisch und im Kontext postmoderner Gesellschaftsverhältnisse zu betrachten und einzuordnen. Hierfür haben sich drei Kriminologen, zwei aus dem Polizeidienst und einer aus der zivilgesellschaftlichen Präventionsarbeit, zusammengetan und ausgetauscht. Im Mittelpunkt dieses Buches steht dabei das neue Gesicht des Salafismus: der Neosalafismus, der mit seinen verschiedenen Facetten und Akteuren an ideologischem Einfluss im islamistischen Milieu gewonnen hat und eine erhebliche Herausforderung für das Sicherheitsempfinden der Gesellschaft darstellt. Dass die Wahrnehmungs- und Deutungsweisen von Akteuren der Sicherheitsbehörden einerseits und des zivilgesellschaftlichen Engagements andererseits voneinander abweichen, ist vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Arbeitsaufgaben naturgemäß. So sind auch die unterschiedlichen Konnotationen der drei Beiträge zu verstehen. Das gemeinsame Anliegen der Autoren besteht darin, dass die verschiedenen Beiträge

ein makro-perspektivisches Gesamtbild für das Phänomen Neosalafismus herstellen können.

Für die Umsetzung einer solchen grundlegenden Publikation bedarf es einer Vielzahl von Unterstützerinnen und Unterstützern. An erster Stelle ist Herrn Dr. Hazim Fouad sehr herzlich für seine umfassende Beratung und sein Vorwort zu danken. Seine einleitenden Worte unterstreichen einmal mehr seine herausgehobene Stellung als Experte für die salafistische Ideologie und sind ein hervorragender fachlicher Einstieg in die Thematik.

Unser besonderer Dank gilt aber auch Frau Theresa Ohmie sowie Frau Mona el-Omari, die mit ihrer Expertise in diversen Gesprächen zur Seite stand, sowie der Hochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, wobei hier insbesondere die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Referates W hervorzuheben sind. Für das ausdrucksstarke Titelbild zeichnet Marina Schwarzmeier verantwortlich, der ebenfalls unser herzlicher Dank gilt. Die Veröffentlichung wäre ohne die tatkräftige Unterstützung der oben genannten Personen nicht möglich gewesen.

Brühl, im März 2022

Oliver Bossert

Michael Gerland

Thorsten Kruijer

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	10
Vorwort.....	12
I. Neosalafismus – Ein postmodernes Heilsangebot	15
1 Einführung.....	16
1.1 Gegenstand und Struktur des Beitrags.....	16
1.2 Islam und Islamismus: Problematik der kategorialen Differenzierung	18
1.3 Etymologie der Termini 'Salafismus' und 'Neosalafismus'	25
2 Historisches und theologisches Fundament des Neosalafismus ..	29
2.1 <i>Hijra</i> : 'Stunde Null' der Politisierung des Islam.....	29
2.2 Abgrenzung des zeitgenössischen vom historischen Salafismus	33
2.2.1 Klassischer Salafismus	34
2.2.2 Vormoderner Salafismus.....	35
2.2.3 Salafiyya – Moderner Salafismus.....	36
2.2.4 Zeitgenössischer Salafismus (Neosalafismus)	39
2.3 Prägung des Neosalafismus durch die 'Wahhābiyya'	43
2.4 Neosalafistische Interpretation der islamischen Jurisprudenz	49
3 Wissenschaftstheoretische Einordnung des Neosalafismus.....	54
3.1 Typologisierung neosalafistischer Strukturen	54
3.1.1 Puristischer (Quietistischer) Neosalafismus.....	55
3.1.2 Politischer Neosalafismus.....	56
3.1.3 Jihadistischer Neosalafismus	59
3.2 Inhomogenität der wissenschaftlichen Kategorisierung.....	62
3.3 Mehrebenenzentrierung neosalafistischer Agitation	65

3.4	Neosalafistische Binnenperspektive: Blinder Fleck der Extremismusforschung	68
4	Ideologische Kernelemente neosalafistischer Doktrinen.....	72
4.1	Verhältnis des Neosalafismus zu westlich-demokratischen Werteordnungen	72
4.2	Opfermythos als Metanarrativ	75
4.3	Tauhid-Konzept: Politisches Paradigma der Einheit und Einzigkeit Gottes.....	76
4.4	'Shirk' und 'Bid'a': Polytheismus als Inbegriff des Unglaubens.....	78
4.5	Umma-Konzept: Utopie einer homogenen Gemeinschaft der Gläubigen.....	81
4.6	Neosalafistische Legitimationsnarrative.....	82
4.6.1	'al-haqq wa' l-batil'	83
4.6.2	'dar al-Islam, dar al-harb'	84
4.6.3	'al-islam din wa'l-dawla', 'al-islam din wa'l-dunya'	85
4.6.4	'al-qur'an dusturuna'	87
4.6.5	'al-dimuqratiyya din'	88
4.6.6	'al-aman', 'al-dhimma'	89
4.6.7	'al-walā' wa-l-barā'	90
4.6.8	'al-malhama al-kubra'	93
4.6.9	'al-ghuraba', 'al-ghurba'	94
5	Neosalafismus in Deutschland	98
5.1	Zielgruppe neosalafistischer Agitation	98
5.2	Skizzierung der Genese des Neosalafismus in Deutschland.....	102
5.2.1	Frühe Phase.....	103
5.2.2	Phase der ersten Predigergeneration.....	106
5.2.3	Phase der zweiten Predigergeneration.....	112

5.3	Selbstlegitimierung neosalafistischer Prediger.....	119
5.4	Virtueller Neosalafismus.....	121
5.4.1	Funktionalität moderner Kommunikationsmedien.....	122
5.4.2	Adaption juvenilen Medienkonsumverhaltens.....	123
5.4.3	Wirkungsgrad neosalafistischer Propaganda.....	126
6	Multiperspektivische Analyse des Neosalafismus	127
6.1	Neosalafismus unter religionssoziologischer Perspektive	127
6.1.1	Differenzierung von Religion und Religiosität	128
6.1.2	Der kollektivistische Religionsbegriff Emile Durkheims	130
6.1.3	Der ontologische Religionsbegriff Paul Tillichs	132
6.1.4	Religiöse Pluralisierung in der säkularisierten Postmoderne.....	133
6.1.5	Religionssubstitutionspotential des Neosalafismus	136
6.1.6	Neosalafismus als neoreligiöse Bewegung	138
6.2	Neosalafismus als merkantile Variante religiöser Spiritualität.....	140
6.3	Neosalafismus im Lichte der Feldtheorie Pierre Bourdieus	143
6.4	Neosalafismus unter subkultureller Perspektive	148
6.5	Neosalafismus unter der Perspektive einer Avantgarde-Logik	152
7	Neosalafismus im Kontext postmoderner Gesellschaftsverhältnisse.....	156
7.1	Das Konzept der 'Postmoderne'	157
7.1.1	Konstruktion eines problematischen Begriffs	157
7.1.2	Soziologisches Postmoderne-Verständnis	159
7.1.3	Indifferenz und Wertepluralisierung als Signum der Postmoderne.....	162
7.2	Postmoderne Gesellschaftsverhältnisse.....	166

7.2.1	Postmodernes Arbeitsregime	166
7.2.2	Risikogesellschaft	173
7.2.3	Der Staat als Akteur in der Postmoderne.....	176
7.2.4	Postmoderne deutsche Agenda	180
7.2.5	Sozio-kulturelle Folgen postmoderner Risikoumverteilung.....	183
7.2.6	Postmoderne Verunsicherung	189
7.3	Neosalafismus als anti-postmoderne Gegenkultur	195
8	Neosalafismus – Ein postmodernes Heilsangebot	199
	Literatur- und Quellenverzeichnis	208
II.	Neosalafismus – Ein Beispiel warenförmiger Zurichtung und Aneignung des Religiösen.....	235
1.	Postmodernes Denken - neoliberale Ideologie – religiöser Fundamentalismus	236
2.	Pierre Vogel und Martin Luther	242
3.	Prosperitätsreligionen	244
4.	Gelingende und misslingende Reformbemühungen	245
5.	Religionsfreiheit und Genese des religiösen Marktes.....	248
6.	Die Entfesselung des Konsumismus und der Privatreligionen..	256
7.	Moderne- und/oder postmoderne Religiosität.....	263
8.	Normkonformität, Diversität und Devianz	269
9.	Fundamentalismus und jugendkulturelle Aneignungsweisen....	273
10.	Religion und Radikalisierung: eine abschließende Betrachtung.....	279
	Literatur und Quellenverzeichnis	285
III.	Terroristischer Salafist oder salafistischer Terrorismus: Über das Verhältnis von Salafismus und Terrorismus	290

1. Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Salafismus und Terrorismus	291
2. Der Salafismus	293
3. Ausprägungsformen des Salafismus	295
3.1 Puristischer Salafismus.....	295
3.2 Politischer Salafismus	297
3.3 Terroristischer Salafismus	301
4. Fazit.....	313
 Literatur- und Quellenverzeichnis	 316
 Autorenverzeichnis	 322

Abkürzungsverzeichnis

a.a.S.	an anderer Stelle
Anm.d.Verf.	Anmerkung des Verfassers
arab.	arabisch
Art.	Artikel
ausschl.	ausschließlich
Bayer. StMI	Bayerisches Staatsministerium des Innern
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
BfV	Bundesamt für Verfassungsschutz
BKA	Bundeskriminalamt
BMI	Bundesministerium des Innern (bis 2018) Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (2018 bis 2021) Bundesministerium des Innern und für Heimat (seit 2021)
bspw.	beispielsweise
d.h.	das heißt
ebd.	ebenda
et.al.	et alia (und andere)
e.V.	eingetragener Verein
f.	folgende
ff.	fortfolgende
GG	Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland
grds.	grundsätzlich
incl.	inclusive
insb.	insbesondere
Jh./Jhdt.	Jahrhundert
LfV	Landesamt für Verfassungsschutz
NRB	Neoreligiöse Bewegung
NS	Nationalsozialismus
n.Chr.	nach Christus
OSCE	Organisation for Security and Co-operation in Europe
pl.	Plural
resp.	respektive
S.	Seite

s.Kap.	siehe Kapitel
sing.	Singular
SS	Schutzstaffel
USA	United States of America
usf.	und so fort
usw.	und so weiter
vgl.	vergleiche
zit.b.	zitiert bei
ZMD	Zentralrat der Muslime in Deutschland

Vorwort

Hazim Fouad

Ziemlich genau zehn Jahre ist es her, dass Salafisten der 2016 verbotenen Gruppierung „Die wahre Religion“ damit begannen, in deutschen Innenstädten kostenlose Exemplare des Korans zu verteilen und damit den deutschen Salafismus in den Fokus rückten. Daraufhin entbrannte eine, häufig äußerst hitzig geführte, öffentliche Debatte über die Hintergründe und den Umgang mit dieser bis dato relativ unbekanntem religiös motivierten sozialen Bewegung. Gleichzeitig erschienen in den Folgejahren Dutzende Veröffentlichungen, die versucht haben, das Phänomen aus unterschiedlichen Perspektiven zu analysieren.

Heute, im Jahr 2022, hat sich die salafistische Szene aus verschiedenen Gründen in vieler Hinsicht verändert. Einst populäre Prediger haben an Bedeutung verloren oder sind untereinander zerstritten. Ein Teil der militanten Szene ist aus Deutschland ausgereist und bei Kämpfen ums Leben gekommen. Und nicht wenige haben sich aus ihrem ideologischen Umfeld gelöst und blicken kritisch auf ihre Zeit in der Szene zurück. Staatliche Repressionsmaßnahmen, zivilgesellschaftliche Präventionsprogramme sowie szeninterne Dynamiken und Zerwürfnisse haben zu einem Rückgang offener salafistischer Agitation geführt.

Obwohl der öffentliche Diskurs dem Thema Salafismus inzwischen weniger Beachtung schenkt, ist das Phänomen bei genauerer Betrachtung jedoch nicht von der Bildfläche verschwunden. Insbesondere mit Blick auf salafistische Onlinepräsenzen ist eine Professionalisierung und Diversifizierung salafistischer Angebote festzustellen. Entsprechende Akteure präsentieren sich im Vergleich zur Frühphase salafistischer Propagandaarbeit seriöser und weniger gesellschaftlich anstößig.

Die nach wie vor hohe Zahl der Konsumenten propagandistischer Inhalte verdeutlicht, dass die Faktoren, die insbesondere junge Menschen dazu veranlassen, sich einer antidemokratischen Religionsauslegung zuzuwenden, ungebrochen vorhanden und virulent sind. Anders ausgedrückt: Solange die sozialen und gesellschaftlichen

Misstände, welche eine Radikalisierung begünstigen können, bestehen bleiben, werden extremistische Ideologien wie der Salafismus weiterhin attraktiv bleiben.

Aus diesem Grund besteht weiterhin Bedarf an aktuellen Publikationen zu dem Themenfeld. Gerade denjenigen, die sich bisher kaum oder überhaupt nicht mit der Materie befasst haben, hilft das vorliegende Buch weiter. Insbesondere der erste Beitrag „Neosalafismus – Ein postmodernes Heilsangebot“ von Thorsten Kruijer fasst die wichtigsten bis dato bekannten Erkenntnisse aus Wissenschaft und Forschung prägnant zusammen und bietet eine umfangreiche Rückschau auf die Entwicklungen der letzten Jahre.

Das Verständnis von Salafismus als alternatives postmodernes Heilsangebot ist zwar in einigen wissenschaftlichen Publikationen bereits angetastet, jedoch nicht derart ausdifferenziert worden wie in dem zweiten Aufsatz „Neosalafismus – Ein Beispiel warenförmiger Zurichtung und Aneignung des Religiösen“ von Michael Gerland. Hiermit wird der Exotisierung des Salafismus als etwas Fremdem, einer anderen Kultur Zugehörigem, entgegengewirkt und in Erinnerung gerufen, dass es sich um einen deutschen Extremismus handelt, wie der Islamwissenschaftler Behnam Said schon 2013 in einem Artikel für das SIAK-Journal für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis herausgestellt hat.

Im Gegensatz zum Verfassungsschutz besteht für die Polizei beim Thema Salafismus stets nur eine partielle Zuständigkeit, da sich die meisten Handlungen seiner Akteure jenseits der Strafbarkeit bewegen. Strittig blieb zudem oft die Frage, ob der Salafismus der Wegbereiter in den gewaltbereiten Jihadismus darstelle, oder ob man die religiös-fundamentalistische und die terroristische Szene analytisch nicht strenger voneinander trennen müsse. Anhand von Fallbeispielen zeigt der dritte Aufsatz dieses Buches „Terroristischer Salafist oder salafistischer Terrorismus: Über das Verhältnis von Salafismus und Terrorismus“ von Oliver Bossert auf, dass es für beide Sichtweisen überzeugende Argumente gibt und sich die Frage daher nicht eindeutig beantworten lässt.

So unbefriedigend es auf den ersten Blick erscheinen mag, dass nach über zehn Jahren Salafismusforschung über viele Fragen nach wie vor

kontrovers gestritten wird, so deutlich wird dadurch aber auch die Komplexität des Forschungsfelds und die Unangemessenheit populistischer, als vermeintlich schnelle und einfache Lösungen camouflierter, Parolen. Wissenschaft lebt von der permanenten Auseinandersetzung mit und dem ständigen Hinterfragen von bereits gewonnenen Erkenntnissen. Sie steht somit in klarer Opposition zu komplexitätsreduzierenden Ideologien, welche mittels zeitlos gültiger Dogmen eine „Vereindeutigung der Welt“ zum Ziel haben, um den Titel eines Buches des Islamwissenschaftlers Thomas Bauer zu zitieren. Eine wissenschaftliche Kritik des Salafismus kann nur dann seriös wirken, wenn sie jedweder Form gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit ablehnend gegenübersteht. Dies ist dem vorliegenden Sammelband in authentischer Weise gelungen.

Thorsten Kruijer

I. Neosalafismus – Ein postmodernes Heilsangebot

1 Einführung

1.1 Gegenstand und Struktur des Beitrags

Vorliegender Beitrag thematisiert das Phänomen des Salafismus, in dessen zeitgenössischer, in der westlichen Welt virulenten Erscheinungsform auch als 'Neosalafismus' bezeichnet (vgl. Volk 2014: 7 ff.; Dziri 2014: 50 ff.; Ceylan, Kiefer 2013: 71 ff.), im Kontext postmoderner Gesellschaftsverhältnisse. Es kann als deren marktförmiges Produkt und zugleich als deren sinn- und heilstiftende Replik verstanden werden. Im Neosalafismus werden ideologiegeleitete, sinn- und identitätsstiftende Narrative zur Mobilisierung insbesondere junger Menschen genutzt. „Die Attraktivität von Salafismus und Dschihadismus beruht auch auf Rechtfertigungsnarrativen, die normative Ordnungen begründen oder zurückzuweisen helfen und für das eigene Denken und Handeln Sinn stiften“ (Günther, Ourghi, et.al. 2016 a: III). Unter selektiver Verwendung von Koranversen vorzugsweise aus der medinensischen Wirkensperiode des Propheten Mohammed sowie ausgewählten 'hadithen' der Prophetentradition verstärken neosalafistische Prediger islamische Narrative für ihre ideologischen Ziele. Die Verwendung des Terminus 'Neosalafismus' soll verdeutlichen, dass es sich um ein von historischen Salafismusbewegungen (s.Kap. 2.2) abzugrenzendes neuzeitliches Phänomen handelt (vgl. Dziri 2014: 50).

Die aus dem Koran Sure 3 Vers 110 abgeleitete salafistische Weltansicht, nach welcher die MuslimInnen als *'beste Gemeinschaft, die unter den Menschen hervorgebracht worden ist'* bezeichnet werden, stilisiert die Eigengruppe ('ingroup') zu einer auserwählten, wahrhaft gläubigen Avantgarde der Menschheit und inszeniert eine konsequente Abwertung und Ausgrenzung Anders- und vermeintlich Nichtgläubiger ('outgroup'). Selbst nicht-salafistisch orientierte MuslimInnen werden der 'outgroup' zugerechnet. Ausgrenzungsnarrative wie 'Loyalität und Lossagung' (arab. *'al-wala' wa-l bara'*) (vgl. Wagemakers 2014: 55 – 77, s.Kap. 4.6.7) werden von Salafisten aller Kategorien instrumentalisiert. Neosalafistische Narrative stehen dabei häufig in Zusammenhang mit jihadistischen Gewaltideologien. Das mit Rückbezug auf Koran und Prophetentradition (arab. *'sunna'*) konstruierte Narrativ eines immerwährenden Menschheitskonflikts

zwischen der Wahrheit (arab. 'al-haqq') und der Falschheit (arab. 'al-batil'), projiziert auf den Islam und den Unglauben (arab. 'al-kufr'), bildet das ideologische Fundament der Legitimierung jihadistischer Anschläge in westlich-demokratischen Ländern. Das Narrativ der notwendigen Verteidigung der 'wahrhaft Gläubigen' gegen die unterstellte aggressive Ausdehnung westlicher Herrschaftsansprüche über die islamische Welt im Sinne des Motivs modernen Kreuzrittertums stabilisiert und verstärkt neosalafistische Legitimationskonstrukte (vgl. Wiedl 2016: 45, s.Kap. 4.6).

In der Forschung wird beklagt, dass der offenkundigen Anziehungskraft salafistischer Narrative kaum wirksame Gegen Narrative entgegenstünden. In diesem Zusammenhang wird u.a. problematisiert, dass zum Zwecke der Radikalisierungsprävention generierte Gegen Narrative die Zielgruppe aufgrund der Schnelllebigkeit der digitalen Medien kaum erreichten bzw. nur beschränkte Wirkung entfalteten. Gegen Narrative zielen auf Deradikalisierung und Abkehr von der salafistischen Ideologie ab. Die Funktionalität der insbesondere durch selbsternannte salafistische Prediger für ihre ideologischen Legitimationskonstruktionen genutzten Narrative und Narrationselemente sowie die entsprechende Rezeptivität ihrer überwiegend jungen Zielgruppe wird zusehends in den Fokus wissenschaftlicher Untersuchungen genommen. Insbesondere diese für die Verbreitung der neosalafistischen Ideologie wichtigen und maßgeblich verantwortlichen Akteure generieren in Deutschland Sicherheitsprobleme, welchen die Gesellschaft unter anderem mit formaler sozialer Kontrolle einschließlich negativer Sanktionierung begegnet. Infolge dessen werden PolizeivollzugsbeamtenInnen mit neosalafistischer Agitation konfrontiert.

Vor diesem Hintergrund verfolgt vorliegender Beitrag die Zielrichtung, Angehörigen der Polizei Grundlagenwissen zum Phänomen des Neosalafismus zu vermitteln. Dessen Attraktivität wird im Zusammenhang mit postmodernen Gesellschaftsverhältnissen in der westlichen Welt erklärt. In Kapitel 1 erfolgt zunächst eine begriffliche Erfassung des Neosalafismus in Abgrenzung zu anderen begrifflichen Kategorien des Themenfeldes. In Kapitel 2 wird das wesentliche historische und theologische Fundament des Neosalafismus in Abgrenzung zu früheren Salafismusbewegungen herausgearbeitet. In

Kapitel 3 erfolgt eine wissenschaftstheoretische Einordnung des Neosalafismus einschließlich der Darlegung der dem aktuellen Stand der Wissenschaft entsprechenden Typologisierung des Phänomens. Kapitel 4 greift die ideologischen Doktrinen des Neosalafismus auf. Hierfür wird dessen weitgehende Inkompatibilität zu westlich-demokratischen Werteordnungen im Lichte neosalafistischer Kernkonzepte und essentieller Legitimationsnarrative erklärt. Kapitel 5 beschreibt Zielgruppen und Genese des Neosalafismus in Deutschland, fokussiert die selbsternannten Prediger und thematisiert den 'virtuellen Neosalafismus'. In Kapitel 6 wird das Phänomen multiperspektivisch, insbesondere religionssoziologisch analysiert. Die bis hierhin vorgenommene Einordnung legt das Fundament für die beiden Kernkapitel. In Kapitel 7 wird der Neosalafismus in den Kontext postmoderner Gesellschaftsverhältnisse gestellt, die der Verfasser für *die* wesentliche Ursache der Entstehung und Verbreitung des Phänomens hält. Im Schlusskapitel 8 wird die in den Vorkapiteln vorgenommene Herleitung in dem Befund synthetisiert, dass es sich beim Neosalafismus um ein authentisches Heilsversprechen gegen soziale Verletzungen handelt, die vielen Individuen in postmodernen, postindustriellen, globalisierten Leistungsgesellschaften zugefügt werden.

1.2 Islam und Islamismus: Problematik der kategorialen Differenzierung

Der Islam wird in Deutschland überwiegend als mit westlichen Werten unvereinbar betrachtet. Die dieser Sicht entsprechenden Auffassungen laufen verbreitet auf die Deutung hinaus, „muslimische Religiosität sei weitgehend ungeeignet, die habituellen Anforderungen für die Lebensführung in einer europäischen Gesellschaft zu stützen und zementiere die Existenz in „Parallelgesellschaften““ (Kutzner 2017: 243 f., Hervorhebung im Original). „Kultureller Rassismus und Orientalismus bestimmen die öffentliche Wahrnehmung von Muslimen maßgeblich“ (Henning 2017: 197). Die stereotype Abgrenzung des Islam von einer vermeintlich homogenen, westlichen Kultur bewirkt die Ausgrenzung der in Deutschland lebenden MuslimInnen und generiert ein spannungsgeladenes Gesellschaftsklima. In der deutschen Mehrheitsgesellschaft besteht weithin Unkenntnis über alltägliche und

religiöse Lebensrealitäten der in Deutschland lebenden Menschen muslimischen Glaubens. Selbst in liberal-bürgerlichen Gesellschaftskreisen mit höherem Bildungsniveau und einem Selbstbild praktizierter religiöser Toleranz begegnet der Islam ausgeprägten Abwertungstereotypen. Lediglich ein sehr kleiner Teil der nichtmuslimischen deutschen Mehrheitsgesellschaft (5 – 8 %) schreibt dem Islam positive Werte wie Toleranz, Friedfertigkeit, Solidarität und Achtung der Menschenrechte zu. Währenddessen attestieren ihm 62 % Gewaltbereitschaft, 72 % Fanatismus und 82 % Benachteiligung der Frau (vgl. Pollack, Müller 2017: 43).

Die Ursache hierfür liegt vermutlich in der weithin verbreiteten Wahrnehmung des Islam weniger als Religion und Kultur, denn vielmehr als politische und extremistische Ideologie (vgl. Hafez, Schmidt 2015: 64 f.). Etwa 4,4 bis 4,7 Millionen Menschen bekennen sich in Deutschland zum Islam (Stand 31.12.2015, vgl. Stichs 2016: 5). Die Freiheit ihres religiösen Bekenntnisses sowie ihre ungestörte Religionsausübung sind durch Art. 4 des Grundgesetzes als Grundrecht geschützt. Nicht vom Grundgesetz geschützt sind hingegen politische Bestrebungen unter Berufung auf den Islam, die der freiheitlich demokratischen Grundordnung widersprechen. Eine eindeutige kategoriale Differenzierung ist allerdings nicht unproblematisch. Die Demarkationslinie zwischen Islam und Islamismus, mithin zwischen Religion und politischer Doktrin, ist für weite Teile der deutschen Mehrheitsgesellschaft nicht präzise auszumachen. Dabei sind die Kenntnisse über den Islam und die Lebensrealitäten in Deutschland lebender MuslimInnen außerhalb der islamischen Diaspora nur schwach ausgeprägt. Nicht selten werden Islam und Islamismus synonym verstanden, die MuslimInnen in Deutschland dadurch pauschal diskreditiert und kollektiv abgewertet. Bereits Anfang des Jahrtausends konstatierte der Deutsche Bundestag:

„Im Bereich der muslimischen Religionsgemeinschaften gibt es einen dringenden Handlungsbedarf auf Seiten staatlicher Institutionen und der Wissenschaft, das bestehende, nahezu vollständige Informationsdefizit zu beheben. Es gibt wenig verlässliche Informationen über die Lebenswirklichkeit eines wachsenden und wichtigen Teiles der Bürgerinnen und Bürger in dieser Gesellschaft. Das Wissensdefizit zum bürgerschaftlichen

Engagement ist nur ein kleiner Teil einer umfassenderen gesellschaftlichen Unwissenheit hinsichtlich dieser Bevölkerungsgruppe“ (Deutscher Bundestag 2002: 86).

Soweit keine Unterscheidung zwischen der religiösen Kategorie 'Islam' und der politisch-ideologischen Kategorie 'Islamismus' vorgenommen wird, werden der weit überwiegend friedliebenden Mehrheit der in Deutschland lebenden MuslimInnen im Hinblick auf ihren Glauben latent vorhandene extremistische Einstellungen unterstellt, da islamistische Auffassungen regelmäßig die öffentliche Außenwahrnehmung 'des Islam' und 'der MuslimInnen' prägen. Extremistische Auslegungen des Islam, insbesondere religiös legitimierte Terrorakte bewirken, dass Islam und MuslimInnen in einer breiten Öffentlichkeit mit Negativklischees wie vermeintlicher Demokratiefeindlichkeit, Gewaltförderung und Integrationsunfähigkeit verbunden werden. Diese Merkmale lassen sich jedoch nicht per se durch normative islamische Bestimmungen belegen und können daher nicht verallgemeinert werden. Ein konstruktiver, von Integrationswillen getragener Umgang mit dem Themen- und Spannungsfeld 'Islam' und 'Islamismus' setzt einen sensiblen Sprachgebrauch auf der Grundlage einer eindeutigen Differenzierung beider Kategorien voraus (vgl. Farschid 2015: 143 f.). Der Versuch der Differenzierung zwischen 'Islam' und 'Islamismus' im Sinne einer eindeutigen Zuordnung zu den Kategorien Religion und Politik ist allerdings Gegenstand gesellschaftlicher und akademischer Kontroversen, da die Begrifflichkeit 'Islamismus' vielgestaltige Interpretationen zulässt. Eine einheitlich und verbindlich gültige Definition existiert weder im deutschsprachigen, noch im internationalen Raum. Erschwert wird die Situation durch die Existenz weiterer Begriffskategorien, die regelmäßig synonym für die Begrifflichkeit 'Islamismus', mitunter aber auch ausdrücklich distinktiv verwendet werden. Gebräuchlich sind u.a. die Formulierungen 'Islamischer Fundamentalismus' (vgl. bspw. Schröter 2019: 11 ff.), 'Islamischer Extremismus', 'Radikaler Islam' und 'Politisierter Islam' sowie insbesondere der Terminus 'Politischer Islam' (vgl. ebd.: Buchtitel).

Die beiden letztgenannten Begrifflichkeiten verdeutlichen den begrifflichen Rückbezug auf die Religion im Rahmen der inhaltlichen Erfassung des hier diskutierten politischen Phänomens. Diese religiöse

und zugleich politische Konnotation der Begrifflichkeit 'Islamismus' dürfte in wissenschaftlichen und sicherheitspolitischen Diskursen gegenwärtig mehrheitsfähig sein.

„Konsens der Fachwissenschaften und der Sicherheitsbehörden ist die Auffassung, dass Islamismus den Versuch politischer Bewegungen des 20. Jahrhunderts darstellt, den Islam zu ideologisieren und dort, wo dies möglich ist, eine islamistische Herrschaftsordnung zu errichten oder die Gesellschaft zu islamisieren. Islamisten begreifen den Islam insofern nicht allein als eine Religion, sondern als eine Herrschaftsideologie und als ein Gesellschaftssystem und versuchen, ihre Vorstellungen gewaltsam oder auf gesellschaftspolitischem Wege durchzusetzen. Das wichtigste Kennzeichen islamistischer Ideologie ist die Behauptung, dass der Islam nicht allein „Religion und Welt“ (arab. al-islam din wa dunya) verkörpere, sondern darüber hinaus eine unteilbare Einheit von „Religion“ (din) und „Staat“ (daula) bilde. Dem hieraus abgeleiteten politischen Anspruch, der im Logos islamistischer Organisationen häufig mit Koran (für Religion) und Schwert (für staatliche Macht) symbolisiert wird, versuchen Islamisten mit dem Slogan, der Islam sei „Religion und Staat“ (arab. al-islam din wa daula) Nachdruck zu verleihen. Sie fassen den Islam nicht allein als Glaube und Ethik auf, sondern als vollkommene Lebensform und Weltanschauung. Für sie bildet der Islam vor allem ein Gesellschaftssystem („Ordnung des Islam“), das sämtliche Lebensbereiche durchdringen müsse“ (Farschid 2015: 145, Hervorhebungen im Original, s.Kap. 4.6.3).

Diesem Begriffsverständnis folgend, definieren deutsche Sicherheitsbehörden 'Islamismus' weitgehend kongruent, fokussieren jedoch mitunter variierende Definitionsschwerpunkte. Das BfV legt sich folgendermaßen fest:

„Der Begriff „Islamismus“ bezeichnet eine Form des politischen Extremismus. Unter Berufung auf den Islam zielt der Islamismus auf die teilweise oder vollständige Abschaffung der freiheitlichen demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland ab. Der Islamismus basiert auf der Überzeugung, dass der Islam nicht nur eine persönliche, private „Angelegenheit“ ist, sondern

auch das gesellschaftliche Leben und die politische Ordnung bestimmt oder zumindest teilweise regelt. Der Islamismus postuliert die Existenz einer gottgewollten und daher „wahren“ und absoluten Ordnung, die über den von Menschen gemachten Ordnungen steht“ (BfV 2019: 170, Hervorhebungen im Original).

Das LfV Niedersachsen formuliert:

„Der Islamismus ist eine politische Ideologie, deren Anhänger sich auf religiöse Normen des Islams berufen und diese politisch ausdeuten. [...] Islamismus beginnt dort, wo religiöse islamische Normen als für alle Menschen verbindliche Handlungsweisen gedeutet und – bisweilen unter Zuhilfenahme von Gewalt – durchgesetzt werden sollen. [...] Islamisten streben Gesellschaften an, die strikt durch die Scharia, die sie als ganzheitliche islamische Rechtsordnung verstehen, organisiert sind“ (LfV NI 2018: 5 f., Hervorhebung im Original).

Ergänzend erfolgt der Hinweis, es sei wichtig, Islam und Islamismus nicht gleichzusetzen, denn auch wenn der Begriff Islamismus auf den Islam hindeute, unterscheide der Verfassungsschutz „deutlich“ zwischen der politischen Ideologie des Islamismus und der durch das Grundgesetz geschützten Religion des Islam (ebd.: 6).

Im englischsprachigen wissenschaftlichen Raum finden sich Definitionen, die ebenfalls eine gebotene Differenzierung zwischen den Kategorien 'Islam' und 'Islamismus' herausstellen. Das 'Washington Institute' bspw. formuliert:

„While Islam is the faith of 1.4 billion people, Islamism is not a form of the Muslim faith or an expression of Muslim piety. Rather, it is a political ideology that strives to derive legitimacy from Islam. Islam and Islamism are not synonymous, and there is even a tension between the two [...]. So if Islam is a faith (Islamism) can be best described as an "anti-" ideology, in the sense that it defines itself only in opposition to things. That is, Islamism stands not for but against [...] Islamism is anti-Semitic [...] and also anti-Christian, having a perverted view of the religion as well. And since Jews and Christians live in the West, many Islamists are anti-Western. They likewise oppose liberal democracy and secularism,

as these institutions originated in the West.“ (The Washington Institute 2018, Hervorhebungen im Original).

Im deutschen wissenschaftlichen Raum findet sich eine differenzierende Begriffsbestimmung, die den wesentlichen Aspekt berücksichtigt, dass es sich beim Islamismus nicht um ein monolithisches Phänomen, sondern vielmehr um einen Fundus pluraler und heterogener Geisteshaltungen handelt. Das Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg (IFSH) definiert 'Islamismus' als eine „Sammelbezeichnung für alle politischen Auffassungen und Handlungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur, Staat oder Politik anhand von Werten und Normen, die sich auf die Religion des Islam berufen“ (IFSH 2017: 11). Nahezu gleichlautend definiert der Islamwissenschaftler Tilman Seidensticker 'Islamismus' als „Bestrebungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur, Staat oder Politik anhand von Werten und Normen, die als islamisch angesehen werden“ (Seidensticker 2014: 9). Damit inhaltlich übereinstimmend bedeutet 'Islamismus' für die Ethnologin Susanne Schröter „einen politischen Islam, dessen Herrschaftsanspruch die gesamte Gesellschaft mit all ihren Teilbereichen umfasst. Diese Politisierung der Religion bedeutet im Einzelnen u.a. die Reglementierung der Lebensführung von Muslimen anhand der Kategorien des Erlaubten (*halal*) und Verbotenen (*haram*)“ (Schröter 2014: 13, Hervorhebungen im Original). Für Schröter fallen die Begrifflichkeiten 'Politischer Islam' und 'Islamismus' weitgehend zusammen, weshalb sie diese synonym verwendet (vgl. ebd.: 15 f.). Aus den dargelegten Definitionsvarianten lassen sich folgende, auf eine totalitäre Ideologie hindeutende Merkmale synthetisieren: Zielvorstellung der Errichtung einer umfassenden Gemeinschaft der wahren Gläubigen ('umma', s.Kap.4.5), Anerkennung des Koran und der Scharia als absolute Gesellschaftsgrundlagen, Betrachtung des Islam als Religion und politische Ideologie, Durchdringung aller individuellen und gesellschaftlichen Sphären durch den Islam, Nichtanerkennung bzw. Aufhebung der Trennung zwischen Staat und Religion, Ablehnung der Prinzipien des Rechtsstaats und der Volkssouveränität sowie religiöse Legitimierung der Gesellschafts- und Staatsordnung nach dem vermeintlichen Willen Allahs (vgl. Cavallar 2017: 20). Den gängigen Definitionsvarianten liegt übereinstimmend

die paradigmatische begriffliche Abgrenzung des politischen Phänomens 'Islamismus' von der Religion des 'Islam' zugrunde. Diese wohl mehrheitsfähige Differenzierungsthese begegnet allerdings Widerspruch. Kritiker betonen, die Entwicklungsgeschichte des Islam und das Handeln des Propheten Mohammed v.a. in dessen medinensischer Wirkensperiode (622 – 632 n.Chr.) verdeutlichten per se eine politische Agenda des Islam. Es wird bspw. argumentiert:

„Die Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus ist eine künstliche, politisch gewollte und schönfärberische. Sie verleitet zu der falschen Schlussfolgerung, als gäbe es einen „guten wahren Islam“ und einen „verfälschten böartigen Islam“. In der islamischen Welt ist der Begriff des „Islamismus“ unbekannt und islamische Autoritäten haben wiederholt festgestellt, dass es nur einen gesamten Islam gibt und man auch den „Gottes-Kämpfern“ (Dschihadisten) nicht den Islam absprechen könne“ (Löhde 2019, Hervorhebungen im Original).

Das Phänomen des Islamismus wird in drei als verfassungswidrig bzw. verfassungsfeindlich eingestufte Kategorien differenziert: Den legalistischen, den gewaltorientierten und den jihadistischen Islamismus (vgl. BfV 2013: 16 ff.). Dem islamistischen Personenpotential in Deutschland wurden mit Stand des Jahres 2018 insgesamt 25.810 Personen, davon dem jihadistischen Personenpotential 2.240 Personen zugerechnet (vgl. Deutscher Bundestag 2018a: 10 f.). Der Verfassungsschutz beziffert das islamistische Personenpotential für das Jahr 2018 auf 26.560 Personen, für das Jahr 2019 auf 28.020 Personen (vgl. BfV 2020a: 181). Das in islamistischer Geisteshaltung wurzelnde Phänomen des Neosalafismus gilt den Verfassungsschutzbehörden als eine seit mehreren Jahren erheblich an Bedeutung zunehmende Ideologie und zugleich inhomogene Bewegung innerhalb des Islamismus (vgl. BfV 2013: 26). Mit Stand 2018 wird ihm ein Personenpotential von 11.300 Personen (vgl. BfV 2019) und mit Stand 2019 ein Personenpotential von 12.150 Personen zugerechnet (vgl. BfV 2020a: 181). In diesem Zusammenhang ist kritisch anzumerken, dass die in behördlichen Verlautbarungen genannten Zahlenangaben einer öffentlichen, wissenschaftlichen Überprüfung nicht zugänglich sind. Verfassungsschutzbehörden geben keine Auskunft über ihre Quellen

und angewandten Erhebungsmethoden. Sie verweisen darauf, dass die veröffentlichten Zahlenangaben 'zum Teil geschätzt und gerundet' (ebd.) seien. Es bleibt offen, wie auf den Zehner genau berechnete Zahlenangaben zustande kommen.

Der Neosalafismus zieht hauptsächlich junge Menschen an (vgl. Steffen 2016), insbesondere junge muslimische Männer und Frauen sowie Konvertiten (vgl. Deutscher Bundestag 2017 b: 14; zur Abgrenzung von Islamismus und Neosalafismus s.Kap. 2.2.4). Bei denjenigen, die aufgrund neosalafistischer Indoktrination schließlich in die Jihadgebiete ausreisen, handelt es sich überwiegend um alleinstehende, junge, männliche, Lebenssinn und Gruppenerlebnisse suchende Schulbildungsverlierer mit Identitätsproblemen (vgl. Abou-Taam 2015: 1). Der Bekämpfung des als gesellschaftlich bedrohlich wahrgenommenen, in unterschiedlichen Erscheinungsformen virulenten Phänomens des Islamismus wird indes der Rang eines prioritären Staatsziels zugemessen. In ihrem Koalitionsvertrag [2018] proklamiert die Bundesregierung:

„Gerade im weiter wachsenden Bereich des islamistischen Extremismus und Terrorismus wollen wir Prävention und Deradikalisierung weiter stärken, national und auf EU-Ebene. Wir werden den radikalen Islam [synonym für Islamismus, Anm. d. Verf.] in Deutschland zurückdrängen. Wir erwarten, dass Imame aus dem Ausland Deutsch sprechen. Radikalisierte Moscheen werden wir beobachten und ggfs. schließen. [...] Wir stellen sicher, dass öffentliche Gelder des Bundes nicht an Einrichtungen und Initiativen vergeben werden, die verfassungsfeindliche Tendenzen aufweisen“ [...] (Bundesregierung 2018: 134).

1.3 Etymologie der Termini 'Salafismus' und 'Neosalafismus'

Unter 'Salafismus' werden in seiner zeitgenössischen Variante (mithin dem 'Neosalafismus') streng konservative, fundamentalistische, transnationale, von der radikal-islamischen Ideologie des 'Wahhabismus' geprägte Strömungen im Islam verstanden, die eine Rückbesinnung auf die idealisierte frühislamische Gesellschaftsordnung fordern. Die Begrifflichkeit 'Salafismus' wird in Deutschland erst seit dem Jahr 2009 verwendet (vgl. Deutscher

Bundestag 2017 b: 14). Der Verfassungsschutz beschreibt 'Salafismus' als „besonders radikale und [die] derzeit dynamischste islamistische Bewegung in Deutschland, aber auch international“ (LfV NI 2018: 9). Er wird als islamistische Ideologie und zugleich extremistische Gegenkultur definiert, welcher ein abgrenzender Lebensstil durch markante Alleinstellungsmerkmale (Kleidung und Sprache) eigen ist (vgl. BfV 2019: 194). Der Salafismus wird in der Literatur sowie im gesellschaftlichen Diskurs häufig als besonders radikale Strömung des Islamismus oder auch als besonders gewalttätige Ausrichtung des Islam beschrieben. Eine solchermaßen pauschale Kategorisierung birgt die Gefahr einer unzutreffenden Verkürzung, da innerhalb der Neosalafiyya Strömungen existieren, die weitaus weniger radikal und militant sind, als einige nichtsalafistische islamistische Organisationen, wie bspw. die schiitische Hizb-Allah (vgl. Fouad 2015: 5). Es ist daher von Bedeutung, die Neosalafiyya nicht als einheitliche, monolithische Doktrin bzw. homogene Bewegung zu verstehen, sondern als plurale politische Ideologie mit einer Vielzahl alternierender Strömungen, einschließlich nichtgewalttätiger Ausrichtungen (s.Kap. 3.1). Ein wesentliches Merkmal salafistischer Islaminterpretation ist die strikte Orientierung der Lebens- und Glaubenspraxis am Vorbild der frühislamischen Urgemeinde, die als sog. 'rechtschaffene Altvordere' (arab. 'as-Salaf aṣ-Ṣāliḥ') idealisiert wird. Im engeren Sinn bezieht sich dieser Terminus auf die Generation der 'Weggefährten des Propheten' (arab. 'as-Sahāba', 1. Generation, Zeitraum 610 bis 661 n.Chr.). Im weiteren Sinn werden – unter Berufung auf Hadith 3450 bei Salih al-Bukhari – hierunter die als besonders vorbildhaft geltenden 'ersten drei Generationen' nach dem Propheten Mohammed (arab. 'tabi'un', 2. Generation; 'tabi'at-tabi'in', 3. Generation), mithin der Zeitraum 610 bis 855 n.Chr. (Tod des Rechtsgelehrten *Ahmad Ibn Hanbal*, Gründer der hanbalitisch-sunnitischen Rechtsschule) verstanden (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 42, 77 ff.; Fouad 2015: 5). Der salafistischen Ideologie nach praktizierten die MuslimInnen dieser Epoche zuletzt einen unverfälschten, reinen Islam. Seither sei der Islam durch unerlaubte Neuerungen (arab. 'bid'a', s.Kap. 4.4) entstellt worden. Die Bezeichnung 'Salafismus' bzw. 'Salafisten' leitet sich aus der o.g. Bezeichnung 'as-Salaf aṣ-Ṣāliḥ' ab (vgl. LfV NI 2018: 9). Mitunter werden 'Salafisten' auch als 'Salafiten' oder 'Salafis' bezeichnet. Salafisten selbst lehnen diese Bezeichnungen allerdings überwiegend

ab. Sie bezeichnen sich in der Regel als Muslime oder als 'wahre Muslime'. Mitunter verwenden sie auch die Selbstbezeichnung als 'Leute der Tradition und der Gemeinschaft' (arab. 'ahl al-sunna wa-l-jama'a') (vgl. ebd.: 10), denn ihrem Selbstverständnis nach sind Neosalafisten die Bewahrer der islamischen Tradition im Sinne eines reinen, unverfälschten Islam, orientiert an der vorbildgebenden Lebensweise der frommen Wegbereiter des Ur-Islam (arab. 'as-Salaf aṣ-Ṣāliḥ').

Koranisch ist der Begriff 'Salaf' in Sure 43 belegt, wo dieser als 'Vorgänger' oder 'Wegbereiter' im Sinne eines 'Beispiels für spätere Geschlechter / Generationen' verwendet wird (vgl. Koran Sure 43, Vers 56; Kozalt 2014: 37). Die Übersetzung der Begrifflichkeit 'as-Salaf aṣ-Ṣāliḥ' als 'die frommen Altvorderen' kommt der arabischen Bezeichnung nahe. Die Berufung auf das Vorbild der frommen Altvorderen allein kann als Kategorisierungskriterium jedoch nicht genügen. In Abgrenzung von der historischen arabischen 'Salafismus'-Bewegung, der sog. 'Salafiyya' (s.Kap. 2.2), wird die in der westlichen Welt virulente, zeitgenössische Variante des Salafismus auch als 'Neosalafismus' bezeichnet (vgl. Volk 2014: 7 ff.; Ceylan, Kiefer 2013: 71 ff; s.Kap. 2.2.4). Im Neosalafismus werden ausschließlich die beiden kanonischen Rechtsquellen der islamischen Jurisprudenz (arab. 'usul al-fiqh'), Koran (arab. 'al-qur'an al-karim') und als authentisch geltende Erzählungen (arab. 'hadithe') der überlieferten Prophetentradition (arab. 'sunna') anerkannt (s.Kap. 2.4). Eine weitere maßgebliche Erkenntnisquelle neosalafistischer Islamauslegungen ist die Schilderung des beispielgebenden Lebens des Propheten Mohammed (arab. 'al-sira'). Die weiteren Methoden islamischer Rechtsfindung ('ijma': Gelehrtenkonsens, 'qiyas': Analogieschluss; s.Kap. 2.4) werden abgelehnt (vgl. Wiktorowicz 2001: 111, 112). Im Neosalafismus wird zum Zwecke der Rechtsfindung ein unmittelbarer normativer Zugang zu den kanonischen Rechtsquellen propagiert (vgl. Krausen, Drechsler 2016: 6 f.) und in Abgrenzung von den im sunnitischen Islam anerkannten Methoden (arab. 'manhaj') der traditionellen islamischen Rechtsschulen (arab. 'maddahib') die Bedeutung der eigenständigen, vernunftgeleiteten Rechtsfindung (arab. 'ijtihad', auch 'ejtihad') hervorgehoben (vgl. Jokisch 2014: 24). Die sich aus den kanonischen Rechtsquellen ergebenden religiösen

Vorschriften werden in literalistischem Sinn rezipiert und sollen sämtliche Lebensbereiche einschließlich der Politik und Gesetzgebung durchdringen. Allerdings ist zu konstatieren, dass es sich bei Kategorisierungen wie 'islamistisch', 'salafistisch', 'wahhabitisch' und 'jihadistisch' um Abstraktionen handelt, die nicht ohne Schwierigkeiten voneinander abzugrenzen sind und in der Literatur nicht einheitlich verwendet werden. Selbst innerhalb dieser Begrifflichkeiten sind Differenzierungen geboten (vgl. Krausen, Drechsler 2017: 5; Jokisch 2014: 16). Der Terminus '(Neo)Salafismus' ist nicht vorbehaltlos zu verwenden, denn

„[d]ie Existenz einer islamischen Sonderrichtung namens Salafismus ist in hohem Maße konstruiert. Konstruiert von Wissenschaftlern, aber auch von staatlichen und zivilgesellschaftlichen Akteuren, die das Bedürfnis hatten, Extremisten theoretisch dingfest zu machen, ohne die Befindlichkeiten islamistischer Akteure zu verletzen. Man wollte gern weiterhin mit Organisationen zusammenarbeiten, die eindeutig einem islamistischen Spektrum zugeordnet waren, aber keine Gewalttäter legitimieren“ (Schröter 2019: 205).

Das Phänomen des Neosalafismus ist Gegenstand vorliegenden Beitrags. Dieses bedient sich Rechtfertigungskonstruktionen, bei denen es sich in Anlehnung an Günther, Ourghi et.al. um aus kohärenten Narrativen bestehende Argumentationsgeflechte handelt, deren Wirkmächtigkeit auf die Überzeugung insbesondere junger, in westlichen Staaten lebender Menschen von der Legitimität salafistischer Interpretationen lebensweltlicher Ereignisse zielt. Neosalafistische Rechtfertigungsnarrative (s.Kap. 4.6) erklären die vermeintliche Fehlleitung westlicher Gesellschaftsordnungen und generieren das Gegenmodell einer moralisch überlegenen, islamisch-theokratischen Weltordnung. Unter Instrumentalisierung einer simplifizierenden Täter-/Opfer-Dichotomie wird ein vermeintlicher Opferstatus der MuslimInnen herausgestellt und dabei bewusst an das Gerechtigkeitsbedürfnis junger Menschen appelliert (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 190 f.; s.Kap. 4.2).

Unter der Wirkung postmoderner, globalisierter, digitalisierter, urbanisierter, für weite Teile insbesondere der unteren Gesellschaftsschichten prekarisierender und verunsichernder sozialer

Verhältnisse stellt der Neosalafismus ein offenbar authentisches und attraktives Sinn- und Heilsangebot bereit, das seinerseits den Gesetzen globalisierter Märkte folgt. Die Beleuchtung dieser Zusammenhänge hat sich der Verfasser mit vorliegendem Beitrag zur Aufgabe gemacht.

2 Historisches und theologisches Fundament des Neosalafismus

2.1 *Hijra*: 'Stunde Null' der Politisierung des Islam

Im Jahr 610 n.Chr., im Alter von 40 Jahren, war dem in den Bergen vor den Toren seiner Heimatstadt Mekka meditierenden Mohammed die erste Offenbarung zuteilgeworden. Von diesem Moment an wurde aus dem reisenden Händler, geboren in einer mäßig einflussreichen Sippe ('banu-hashim') des mächtigen mekkanischen Stammes der 'Quraish' und verheiratet mit Khadiya, einer älteren Frau aus der Spitze der Oberschicht der mekkanischen Feudalgesellschaft, der Prophet und Stifter einer Ideologie, die sich schließlich zur zweitgrößten Weltreligion entwickelte. Zwölf Jahre lang (610 – 622 n.Chr.) verkündete Mohammed den Mekkanern die ihm durch den Erzengel Gabriel im Auftrag Gottes eingegebenen Botschaften. Es wird davon ausgegangen, dass es ihm in dieser Zeit nicht gelungen ist, eine Gefolgschaft in nennenswerter Größenordnung zu generieren. Zu radikal nahmen sich seine Verkündigungen in der Wahrnehmung seiner Zeitgenossen aus, vermeintlich existentiell bedrohlich waren sie obendrein. Mohammed prangerte das feudalistische mekkanische Gesellschaftsmodell an, in welchem wenige einflussreiche Sippen mächtiger Stämme, insbesondere sein eigener Stamm, Angehörige sozial tiefer stehender Schichten hemmungslos ausbeuteten. Stämme und Sippen waren untereinander regelmäßig in Blutfehden verstrickt. An den Kultstätten, auch an der Ka'aba, wurden Bildnisse heidnischer arabischer Gottheiten feilgeboten, deren es Hunderte gab.

Mohammed kritisierte die Verquickung von Religion und Kommerz und den seit Epochen tradierten Polytheismus, den er als unislamische 'Beigesellung' (arab. 'shirk', s.Kap. 4.4) zu 'Allah' und Werk Satans (arab. 'shaitan') geißelte. Er bezichtigte seine Mitmenschen, vom rechten Weg Gottes abgekommen zu sein und forderte sie auf, der Vielgötterei abzuschwören und sich dem 'einen und einzigen Gott' zu

unterwerfen (arab. 'tauhid', s.Kap. 4.3). Die Menschen sollten sich in Barmherzigkeit und Friedfertigkeit üben und die Armen durch Almosen unterstützen. Diese Aufforderung kam einem Affront gleich, stellte sie doch die bis dahin selbstverständliche Gesellschaftsordnung in Frage, von welcher die mächtigen Sippen zulasten der niederen profitierten. Insbesondere der heidnische Götzenkult war diesen eine lukrative Einnahmequelle und sicherte ihre soziale Vormachtstellung. Mohammed – eigentlich *einer der ihren* – verstärkte seine prophetische Aktivität trotz zunehmender Anfeindungen, die sich über die Jahre schließlich zu einer ernst zu nehmenden Gefahr für sein Leben auswuchsen. Bis zum Jahr 619 n.Chr. hatten ihn seine Frau Kadiyya und sein Onkel (zugleich Stiefvater) 'Abu Talib', beide hoch angesehene Persönlichkeiten in der mekkanischen Gesellschaft vom Stamm der Quraish, vor Übergriffen geschützt. Beide starben jedoch im selben Jahr (619 n.Chr.).

Ab diesem Zeitpunkt spitzte sich Mohammeds Situation zu. Bereits im Jahr 615 n.Chr. hatte der auf ihn und seine wenigen Gefolgsleute ausgeübte soziale Druck derart zugenommen, dass die Mehrheit der kleinen Gruppe der ersten Muslime – nicht jedoch Mohammed selbst – temporär über das Rote Meer in das von dem christlichen König Negus regierte Abessinien, das heutige Äthiopien, flüchtete. Dieser ersten Migrationsbewegung der islamischen Ursprungsgeschichte wird im Islam bis heute durchaus Bedeutung beigemessen, jedoch nicht annähernd in gleichem Ausmaß wie der Migration Mohammeds sieben Jahre später. Im Jahr 622 n.Chr. waren der Überlieferung nach die Repressionen gegen Mohammed und seine Getreuen so massiv geworden, dass er seine Ermordung befürchtete und sich daher entschloss, in die etwa 350 km entfernte Oasenstadt 'Yathrib' zu fliehen (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 27). Die dort dominierenden, jedoch in Blutfehde entzweiten arabischen Stämme gewährten ihm Zuflucht und binnen kurzer Zeit gelang es ihm, die Stämme nicht nur zu einen, sondern ihre Gefolgschaft zu gewinnen. Die arabischen Stämme der zu seinen Ehren in 'Medina' (kurz für arab. 'medinat an-nabi', Stadt des Gesandten) umbenannten Oasenstadt unterwarfen sich Mohammeds Führung und zugleich dem 'einen und einzigen Gott', in dessen Namen dieser predigte. In der Folge entwickelte Mohammed ein Regelwerk für das medinensische Gemeinwesen, mit welchem er die Überwindung

der seiner Wahrnehmung nach wesentlichen Ursachen sozialer Probleme seiner Zeit und die „Realisierung einer gerechteren Gesellschaft nach Maßgabe einer transzendenten Vision“ (ebd.: 28) anstrebte. In dieses heute als ‚Gemeindeordnung von Medina‘ bezeichnete Regelwerk fanden jüdische und christliche Einflüsse ebenso Eingang wie diverse vorislamisch-atarabische Kulturelemente. Es bekundete die Ablösung der bestehenden Stammesloyalitäten durch Einführung einer theozentrischen Glaubensgemeinschaft (arab. ‚al-umma‘, s.Kap. 4.5) (vgl. ebd.: 30). Ausgestattet mit spiritueller und weltlicher, insbesondere militärischer Macht, entwickelte Mohammed von diesem Zeitpunkt an erhebliche Ambitionen, die ‚Ungläubigen‘ seiner Heimatstadt Mekka, die die Botschaft Gottes nicht glauben wollten und ihn wegen seiner Prophetie bedroht und vertrieben hatten, kriegerisch zu unterwerfen. Nach mehreren erfolglosen Anläufen gelang ihm dies schließlich im Jahr 630 n.Chr., zwei Jahre vor seinem Tod.

Der Zeitpunkt Mohammeds‘ Flucht von Mekka nach Medina im Jahr 622 n.Chr. – als ‚Auswanderung‘ (arab. ‚hijra‘, auch: ‚hedschra‘) bezeichnet – wird von MuslimInnen seit 1400 Jahren zum Ursprungsmoment des Islam stilisiert. „Die Hedschra, die Auswanderung des Propheten von Mekka nach Medina, stellt nach Überzeugung der muslimischen Tradition wie der modernen Forschung den entscheidenden Wendepunkt im Schicksal seiner Gemeinde dar“ (Berger 2016: 120, s.Kap. 2.1). Das Jahr 622 n.Chr. ist daher die ‚Stunde Null‘ der islamischen Zeitrechnung. Ab diesem Wendepunkt seines Lebens vollzog Mohammed eine Metamorphose vom erfolglosen pazifistischen Prediger der universellen Botschaft des ‚einen und einzigen Gottes‘ zum mächtigen religiösen und weltlichen, auch militärischen Führer des medinensischen Stadtstaates. Vereint unter dem Banner des ‚einen und einzigen Gottes‘ und im Versprechen auf lukrative Beute, führte Mohammed eine stetig wachsende Zahl arabischer Stämme und Sippen kriegerisch gegen benachbarte Stämme, einschließlich des reichen Mekka. Deren Unterwerfung ging mit der Ausweitung des Islam einher, die – der angeblich ausgesprochen charismatische – Mohammed durch eine geschickte Kombination aus Zwang und Überzeugung erreichte. Den unterworfenen arabischen und jüdischen Stämmen wurde die Möglichkeit eröffnet, ihren aus

Mohammeds Perspektive heidnischen Gottheiten abzuschwören und sich zu dem *einen und einzigen Gott* zu bekennen. Der proklamierte sozial gleiche Status aller Individuen in der neuen 'Gemeinschaft der Gläubigen' (arab. 'al-umma', s.Kap. 4.5) wurde an dieses Bekenntnis geknüpft und sollte die bis dahin geltenden, historisch tradierten sozialen, ethnischen, religiösen und feudalwirtschaftlichen Unterschiede zwischen den Menschen überwinden. Die Alternative bestand regelmäßig in der Hinrichtung. Nicht konversionsbereiten jüdischen Stämmen und Sippen wurde jedoch die Möglichkeit gewährt, durch Entrichtung einer Kopfsteuer (arab. 'al-dschiziya') unter gleichzeitig weitgehender Entrechtung als sog. 'Schutzbefohlene' (arab. 'dhimmi', s.Kap. 4.6.6) dem Tode zu entgehen und ein Leben mit marginalisiertem sozialen Status zu fristen. In den nur zehn Jahren von der 'hijra' im Jahr 622 n.Chr. bis zu seinem Tod im Jahr 632 n.Chr. war es Mohammed auf diese Weise gelungen, etwa die Hälfte des Territoriums der arabischen Halbinsel zu islamisieren. Auf das Vorbild des Propheten verweisend, proklamieren jihadistische Neosalafiten und Jihadisten heutzutage regelmäßig die Pflicht zur Auswanderung in islamische Länder, in denen der Islam gegen vermeintliche Angriffe des Westens zu verteidigen sei. Die insbesondere über die sozialen Medien imperativ kolportierten Appelle werden als 'Aufruf zur hijra' formuliert und nachdrücklich mit einer vermeintlich individuellen Pflicht zum 'Jihad' verbunden. Sie sind geeignet, erheblichen sozialen Druck auf die avisierte junge Zielgruppe zu bewirken.

Welthistorisch markiert die 'hijra' des Jahres 622 n.Chr. einen theologisch, kulturell und politisch überaus bedeutsamen Meilenstein. Wenngleich Mohammed bereits ab dem Jahr 610 n.Chr. als Prophet auftrat, verdichtete sich der Fundus der durch ihn verkündeten Worte Gottes an die Menschen erst ab dem Jahr 622 n.Chr. zu einer neuen sozialen und – damit eng verknüpft – religiösen Ordnung, die schließlich das Fundament einer neuen theozentrischen Ideologie bildete. Die von Mohammed in Medina verkörperte Führerschaft implizierte zugleich weltliche wie religiös-spirituelle Macht. Die Verbreitung des Islam erfolgte nicht, wie bspw. das Christentum in seinem Ursprung, friedlich-missionarisch, sondern von Anfang an auch militant-aggressiv. Die von Mohammed verfasste 'Gemeindeordnung von Medina' ist zwar nicht als Einführungsakt eines theokratischen

Systems zu verstehen, sondern ausschließlich als Regelwerk zur Ordnung der sozialen und politischen Verhältnisse der neuen muslimischen Gesellschaft. Dennoch nehmen – auch angesichts der Tatsache, dass der Koran selbst so gut wie keine Hinweise auf die Anatomie einer islamischen Staatstheorie enthält – fundamentalistische Strömungen im Islam (insbesondere auch Neosalafisten) seit jeher Rückbezug auf diese Gründungsurkunde der islamischen Frühgemeinde. Sie messen ihr den Rang einer normativen Blaupause für ein islamisch-theokratisches Gesellschaftsmodell zu und leiten daraus den vermeintlich überzeitlich bestehenden Anspruch ab, gesellschaftliche Transformationen mit dem Ziel der Etablierung islamischer Gottesstaaten zu betreiben (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 28 f., 32). Islamapologeten hingegen stilisieren die 'Gemeindeordnung von Medina' unter Verweis auf darin konstituierte, modernistisch anmutende Aspekte wie Minderheitenschutz, Religionsfreiheit und Frauenrechte regelmäßig zu einer libertär-progressiven Staatskonzeption (vgl. ebd.: 30). Das Jahr 622 n.Chr. gilt bis heute nicht nur als die 'Stunde Null' des Islam, sondern kann durchaus auch als 'Stunde Null' der Politisierung des Islam verstanden werden. Das islamische Narrativ 'dar al-Islam, dar al-harb' (s.Kap. 4.6.2) sowie die Problematik der kategorialen Differenzierung zwischen Islam und Islamismus (s.Kap. 1.2) finden an dieser Stelle ihre Anschlusspunkte (vgl. Krausen, Drechsler 2017: 20).

2.2 Abgrenzung des zeitgenössischen vom historischen Salafismus

Der (Neo)Salafismus greift islamische Narrative auf, die im Zuge der historischen Entwicklung des Islam bereits seit dessen Frühzeit permanent ideologisch verarbeitet werden. Insbesondere eine islamische Lebensgestaltung unter Bezugnahme auf das idealisierte sog. 'Goldene Zeitalter' der als vorbildlich geltenden 'frommen Altvorderen' (arab. 'as-salaf as-salih') gilt weithin als Ausweis sog. (Neo)Salafisten. Dies ist problematisch, da auch nicht-fundamentalistische und orthodoxe MuslimInnen sich häufig an diesem Ideal orientieren. In der Islamforschung wurden ideologisch von diesem historischen Rückgriff geprägte und eine Restauration des Islam fordernde Bewegungen unter Verwendung des eine Strömung oder

Bewegung anzeigenden arabischen Suffix 'iyya' regelmäßig als 'Salafiyya' bezeichnet. So wurde die historische Gründungs- und Frühzeit des Islam, die sog. 'Epoche der ersten drei Generationen' der Muslime (Zeitraum 610 – etwa 855 n.Chr.), lange Zeit als 'Klassische Salafiyya' bezeichnet (s.Kap. 2.2.1). Nach aktuellem Stand der Forschung wird jedoch davon ausgegangen, dass die Bezeichnung früher islamischer Reformbewegungen als 'Salafiyya' unzutreffend war und dieser Begriff innerhalb der islamischen Geistesgeschichte vor dem 20. Jhd. nicht existiert hat (vgl. Lauzière 2010). In der islamischen Geschichte existierten mehrere (prä)salafistische Strömungen, die vom zeitgenössischen Salafismus (s.Kap. 2.2.4) zu unterscheiden sind (vgl. Logvinov 2017: 10).

2.2.1 Klassischer Salafismus

Die Epoche des Ur-Islam (frühes 7. bis etwa Mitte 9. Jhdt. n.Chr.) wird bis heute nicht nur von Islamisten und Salafisten, sondern auch außerhalb fundamentalistischer Strömungen im Islam weithin als maßgebliches Zeitalter rechtgeleiteter, reiner islamischer Lebensführung idealisiert. „Für viele Muslime (liegt) die Utopie nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit“ (Ceylan, Kiefer 2013: 46). In dieses Zeitalter fällt im 9. Jhdt. die Gründung der bis heute im sunnitischen Islam maßgeblichen, jeweils auf frühislamische Rechtsgelehrte (arab. 'ulama') zurückgehenden vier orthodoxen Rechtsschulen (arab. 'maddhab'). Insbesondere die sich auf Ahmad Ibn-Hanbal berufende 'hanbalitische Rechtsschule' bietet modernen islamistischen und neosalafistischen Doktrinen ein geeignetes ideologisches Fundament. Neben der Berufung auf das idealisierte Vorbild der 'as-salaf as-salih' beinhaltet die hanbalitische Lehre eine ausgeprägte Pointierung des theologischen Konzepts der 'Einheit und Einzigkeit Gottes' (arab. 'tauhid', s.Kap. 4.3), der Vorgabe der literalistischen Rezeption von Koran und Sunna, der Ablehnung des als Unglaube bzw. satanisches Werk geschmähten Polytheismus (arab. 'shirk') sowie der Zurückweisung als unerlaubt und daher als unislamisch geltender, über Jahrhunderte in den Islam eingeführter Handlungsweisen (arab. 'bid'a') (vgl. Weismann 2014: 103). Eine metaphorische Verarbeitung oder hermeneutische Analyse der koranischen Botschaft lehnt die hanbalitische Lehre kategorisch ab. Der

Jihad in seiner militant-aggressiven Variante (sog. 'Kleiner Jihad') wird zur individuellen religiösen Pflicht erhoben (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 46 f.). Heutzutage ist eine etwaige Individualpflicht zum Jihad jedoch umstritten. Vielmehr besteht in der Islamwissenschaft weithin Konsens darüber, dass lediglich eine Kollektivpflicht zum Jihad im Sinne der gebotenen militanten Verteidigung des Islam gegen aktive Angriffe der 'Ungläubigen' bestehe (vgl. Jokisch 2014: 22).

2.2.2 Vormoderner Salafismus

Zeitgenössische salafistische Konzepte weisen mitunter Bezüge zu verschiedenen früheren, vormodernen Konzepten der islamischen Geschichte auf, wenngleich regelmäßig inhaltliche Abweichungen bestehen (vgl. ebd.: 25). Sie können keinen legitimen ideologischen Rückgriff auf einzelne vormoderne islamische Konzepte oder Bewegungen beanspruchen. Der sich über einen historisch längeren Zeitraum erstreckenden Epoche des 'Vormodernen Salafismus' sind insbesondere die hanbalitischen Gelehrten Taqi ad-Din Ahmad Ibn Taymiyya (1263 – 1328) und Muhammad Ibn Abd'al-Wahhāb (1702/03 – 1792) zuzurechnen, die vornehmlich für reformistische Bewegungen auf der arabischen Halbinsel bedeutsam waren und deren ideologisches Wirken bis in die Gegenwart hinein weltweit maßgebliche Inspirationsquelle radikal-islamischer Akteure ist (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 46; Berger 2010: 107). Ibn Taymiyya bekämpfte die in islamischen Gesellschaften üblich gewordenen, von ihm als heidnisch gebrandmarkten Heiligenverehrungen und mystischen Gräberkulte ebenso wie die Übernahme kultischer Bräuche aus anderen Religionen. Er distanzierte sich von als unislamisch bewerteten Praktiken wie dem Schiismus, der islamischen Philosophie (arab. 'falsafah') und der islamischen Mystik ('Sufismus'). Überdies forderte er die Unabhängigkeit von der Rechtsfindungsmethode des Gelehrtenkonsens' (arab. 'ijma') zugunsten einer eigenständigen, kreativen, vernunftgeleiteten Rechtsfindung auf der Grundlage der in Koran und Sunna gründenden Scharia (arab. 'ijtihad'). Diese Forderung bedeutete eine konsequente Abwendung von der starren Imitation der Rechtsfindungsmethoden der traditionellen Rechtsschulen (arab. 'taqlid', vgl. Logvinov 2017: 12, s.Kap. 2.4). Während Ibn Taymiyya mit seiner strikten Erneuerungslehre bis in die Gegenwart hinein als

spiritus rector aller historischen und modernen islamistischen Doktrinen und radikal-islamischen Bewegungen gelten kann, findet der Neosalafismus seinen ideologischen Nährboden insbesondere in der moralisch äußerst kompromisslosen, in der hanbalitischen Rechtstradition fußenden Lehre Abd' al-Wahhāb's: Dem Wahhabismus (s.Kap. 2.3). Wahhabitische Gelehrte denunzierten sogar Muslime als Apostaten und damit als Ungläubige, die ihrer Ansicht nach vom 'reinen Islam' im Sinne des ihrer Auffassung nach rechten Weges Gottes abgekommen seien (vgl. ebd.: 13). Diese belegten sie mit der Exkommunizierung aus der Gemeinschaft der Gläubigen (arab. 'umma'). Diesem Konzept der Exkommunizierung (arab. 'takfir') kommt im zeitgenössischen Salafismus (Neosalafismus) besondere Bedeutung zu (s.Kap. 5.2.3).

2.2.3 Salafiyya – Moderner Salafismus

In der zweiten Hälfte des 19. Jhdt. entstand eine salafistische Reformbewegung, die die vollständige Abschaffung der traditionellen Rechtsschulen und ausschließliche Nutzung der islamischen Grundquellen – teilweise in literalistischer Lesart – forderte (vgl. Reidegeld 2008: 116). Diesem Zeitalter des historisch-modernistischen oder 'modernen Salafismus' werden die berühmten, vornehmlich die ägyptische Salafismus-Bewegung prägenden Gelehrten Jamal ad-Din al-Afghani (1838 – 1897), dessen Schüler Muhammad Abduh (1849 – 1905) sowie Muhammad Rasid Rida (1865 – 1935, s.Kap. 2.2.4) zugerechnet (vgl. Oezgür Oezdil 2017, Steinberg 2016: 506, Weismann 2014: 106 f., Heine 2009: 173 f.). Sie prägten eine islamische Reformbewegung des späten 19. und frühen 20. Jhdts., die sich gegen die kolonialpolitische Hegemonie westlicher Staaten in arabisch-islamischen Ländern ebenso richtete wie gegen innerislamische Missstände und betonten die Notwendigkeit einer Reform des Islam. Im Wege der Verbindung einer auf die idealisierte Frühzeit des Islam ausgerichteten Restaurierung der Religion mit den Vorzügen des aus Europa importierten technologischen Fortschritts versuchten sie, einen intellektuellen Gegenentwurf zur imperialistischen Okkupation der Westmächte zu kreieren und eine eigene islamische Identität zu bewahren (vgl. Steinberg 2016: 506). Aufgrund ihrer Orientierung an der Blütezeit des frühen Islam in der Epoche der 'frommen

Altvorderen' wurde den islamischen Reformern dieser Zeit auch die Bezeichnung 'Salafis' zugeschrieben, ihre Bewegung ab Beginn des 20. Jhd. mitunter als 'Salafiyya' bezeichnet (vgl. ebd., Jokisch 2014: 16, Dziri 2014: 48, Roy 2006: 250).

Seit Beginn des 19. Jhd. waren im osmanischen Reich, insbesondere in Ägypten, sukzessive westlichen Leitlinien folgende Veränderungen in Verwaltung, Bildungswesen, Rechtswesen und Streitkräften sowie im Produktionssektor (Landwirtschaft, Industrie) eingeführt worden. Reichsinterne Spannungen im Verhältnis der Machthaber der ägyptischen Provinz zum osmanischen Machtzentrum in Istanbul (sog. 'Hohe Pforte') verstärkten die politische Instabilität des Reiches. Hiergegen formierte sich zusehends eine Reformbewegung, die zur Rückkehr zum islamischen Ideal der Gerechtigkeit aufrufend, die Restauration der islamischen Gesellschaft unter gleichzeitiger Abkehr von nationalen Bestrebungen nach westlichem Vorbild forderte. Die osmanischen Machthaber hingegen tendierten in der zweiten Hälfte des 19. Jhd. zur Genese jeweils eines supra-religiösen osmanischen und ägyptischen Staatswesens. Die religiös geprägte Regentschaft des Sultans wurde letztlich im frühen 20. Jhd. im Rahmen der jungtürkischen Revolution durch eine autoritäre, türkisch-nationalistische, zugleich westlich-orientierte Militärherrschaft ersetzt. Diese Entwicklung beeinflusste und beschleunigte einen einsetzenden arabischen Nationalismus in den syrischen und irakischen Provinzen des osmanischen Reiches (vgl. Weismann 2014: 106 ff.).

Konfrontiert mit diesen politischen und kulturellen Herausforderungen unter maßgeblichem Einfluss der imperialistischen Kolonialmächte, insbesondere kapitalistisch geprägter Wirtschaftsumbrüche und dem einsetzenden Prozess autochthoner Staatenbildung, forderten die Reformen der modernen 'Salafiyya' eine religiöse Restauration ihrer Gesellschaften im Wege einer konsequenten Rückbesinnung auf die Ursprünge des Islam und der Abkehr von über die Jahrhunderte neu etablierten, als unislamisch bewerteten theologischen Traditionen. Die Modernisten lehnten – in Anlehnung an die wahhabitische Ideologie – den Heiligenkult und weitere volksislamische Praktiken ebenso ab, wie den Sufismus und den Schiismus (vgl. Steinberg 2016: 507). Den etablierten klassischen Rechtsschulen warfen sie religiöse Abtrünnigkeit vor und wiesen deren Dogmatik unter Einforderung einer

eigenständigen vernunftgeleiteten Rechtsfindung (arab. 'ijtihad', auch 'ejtihad') zurück (vgl. Weismann 2014: 104 f.). Eine starre, unflexible, die Lehrmeinungen der orthodoxen Rechtsschulen unreflektiert rezipierende Religionsausübung ('taqlid') wurde – neben dem imperialistischen Wirken der Kolonialmächte – maßgeblich für die Probleme islamischer Gesellschaften verantwortlich gemacht.

„Gleichzeitig zeigten die Modernisten im Gegensatz zu den älteren Reformbewegungen großes Interesse an den Naturwissenschaften, moderner Technik und Erziehung. Die Synthese von „ursprünglichem“ Islam und Moderne als Mittel einer Rückkehr zu alter Stärke war eher ihr Thema als der buchstabengetreue Rückgriff auf die Quellen des Islams“ (Steinberg 2016: 507, Hervorhebung im Original).

Gleichwohl wurde die westlich-imperialistische, insbesondere britische Okkupation islamischer Länder und Regionen als unmittelbare Folge der als Niedergang des Islam erlebten Entwicklungen in den Gesellschaften des osmanischen Reiches gedeutet. Verstärkung erfuhr dieses Narrativ durch die Verschiebung der religiösen Tektonik der islamischen Gesellschaften insbesondere des osmanischen Reiches, indem durch den westlichen Einfluss christliche und andere nicht-muslimische Glaubensgemeinschaften gegenüber der sunnitisch-muslimischen Bevölkerungsmehrheit zunehmend bevorzugt wurden, was zu Spannungen zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Bevölkerungsteilen führte (vgl. Pink 2016: 496). Wirtschaftliche Krisen, wachsende Staatsschulden, der sukzessive Verlust osmanischer Territorien sowie die britische Besetzung Ägyptens zur Erzwingung der Kontrolle über den neu eröffneten Suezkanal waren weitere Meilensteine der als Niedergang des Islam interpretierten Entwicklungen im Nahen Osten. Die 'moderne Salafiyya' des frühen 20. Jhdt. ist geprägt von einer Dialektik, die als wesentliches Distinktionsmerkmal zur 'zeitgenössischen Salafiyya' (s.Kap. 2.2.4) gelten kann: Einerseits nach modernen Antworten auf die gegenwärtigen Herausforderungen der islamischen Gesellschaften suchend, kritisierten die sich als Erneuerer verstehenden Vertreter der 'modernen Salafiyya' andererseits deren auf westliche Einflüsse zurückgeführten Veränderungen als 'unislamische Neuerungen' (arab. 'bid'a', s.Kap. 4.4) sowie als unmoralische 'Verwestlichung'

islamischer Lebenssphären (arab. 'taghrib'). Die 'moderne Salafiyya' lässt sich – etwas plakativ – durch die Suche nach Wegen charakterisieren, die Traditionen des Islam mit den Erkenntnissen und Errungenschaften der Moderne in Einklang zu bringen (vgl. Dziri 2014: 48). Auf das sog. 'Goldene Zeitalter der frommen Altvorderen' rekurrierend, sowie unter direktem Rückgriff auf die kanonischen Texte und Ausblendung der rationalen Methoden der islamischen Rechtsfindung, betrieben die Protagonisten der 'modernen Salafiyya' eine Reformierung des Islamverständnisses der Muslime. Das Ziel gesellschaftlicher Erneuerung auf der Grundlage vermeintlich reiner islamischer Tugendhaftigkeit und Gerechtigkeit prägt alle Strömungen des politischen Islam bis in die Gegenwart, insbesondere die als 'Neosalafismus' bezeichnete 'zeitgenössische Salafiyya' (vgl. Conrad 2018, Logvinov 2018, Spielhaus 2016 b: 108, Weismann 2014: 108, s.Kap. 2.2.4, 2.4).

2.2.4 Zeitgenössischer Salafismus (Neosalafismus)

Zeitgenössisch stellt sich der Salafismus in der westlichen Welt als neofundamentalistische Bewegung dar, für die sich die Bezeichnung 'Neosalafismus' (auch: Zeitgenössische Salafiyya, Neosalafiyya) etabliert hat. Der maßgeblich von dem französischen Soziologen Olivier Roy geprägte Terminus 'Neofundamentalismus' wird in der deutschsprachigen Literatur regelmäßig mit 'Neosalafismus' übersetzt (vgl. Steinberg 2016: 515, Lohlker 2014: 145, Roy 2006: 229 ff.). Hierunter wird ein weites, heterogenes Spektrum ideologischer Konzepte gefasst, die von Gemeinsamkeiten ebenso geprägt sind wie von deutlichen Unterschieden. Zwar berufen sich alle neosalafistischen Akteure vorzugsweise auf religiöse Autoritäten des vormodernen Islam, dennoch ist zu konstatieren, dass diesem nicht per se salafistisches Gedankengut immanent war. Neosalafistische Bezüge zu den theologischen Konzepten vormoderner muslimischer Gelehrter sind eher punktueller Natur und werden unter zeitgenössischen sozialen und politischen Kontexten tendenziell zu autonomen ideologischen Konzepten verwoben. Diese zeitgenössischen Konzepte lassen sich keiner bestimmten Bewegung oder Gruppierung des vormodernen Islam zuordnen. Der von neosalafistischen Akteuren häufig behauptete, unmittelbare historische Rückgriff auf einzelne vormoderne islamische

Traditionen entbehrt ebenso wissenschaftlicher Evidenz wie die ideologische Selbstlegitimation im Wege eines undifferenzierten Rekurses auf islamische Reformbewegungen der historisch-modernistischen oder 'modernen Salafiyya' (vgl. Jokisch 2014: 16, 25, 33). Folglich stellt der Neosalafismus „ein neuartiges Phänomen (dar), das – so die Hypothese – nicht nur in historischer Perspektive, sondern auch und vor allem im Hinblick auf die aktuellen Bedingungen einer globalisierten Welt zu analysieren ist“ (ebd.: 34, s.Kap. 7). Der Neosalafismus kann mithin als modernes (im Sinne von zeitgenössisches), im Westen in Erscheinung tretendes, der islamischen Tradition entrücktes und für die soziale Stabilität sozialer Gemeinwesen bedrohliches Ereignis verstanden werden. „Als fundamentalistische Idee ist der Salafismus eine kontingente, keine ausschließlich oder gar zwangsläufig *aus* dem Islam als solchem heraus resultierende Erscheinung. Er ist historisch betrachtet in vielerlei Hinsicht ein *Novum* [...]“ (Dziri 2014: 47, Hervorhebung im Original). Der Neosalafismus ist nur im Kontext des Islam erklärbar, zugleich jedoch als außerislamisch zu deuten (vgl. Kozalt 2014: 42).

Im Unterschied zur 'modernen Salafiyya' (s.Kap. 2.2.3) liegt neosalafistischen Ideologien ein statisches Religionsverständnis zugrunde. Neosalafisten befürworten weithin eine rigorose Imitation und Befolgung der idealisierten Lebens- und Glaubensweise der frommen Altvorderen (arab. 'taqlid') unter Verzicht auf jegliche Reflexion der koranischen Botschaft in historischen, geografischen oder ethischen Kontexten (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 78). Die Anwendung der anerkannten Rechtsfindungsmethoden (arab. 'usul al-fiqh') der traditionellen islamischen Rechtsschulen (arab. 'maddhab') lehnen Neosalafisten ab und halten sich selbst explizit für die einzigen 'wahren Muslime' (vgl. Roy 2006: 240), was vor dem Hintergrund ihres zumeist nur rudimentär vorhandenen theologischen Wissens problematisch ist. Ohne die Anwendung der Rechtsfindungsmethoden, ausschließlich unter Heranziehung der kanonischen Texte, lässt sich kein islamisches Rechtssystem generieren und keine Rechtsfindung betreiben, da sich der Sinn und die Botschaft der heiligen Texte für den Laien häufig nicht unzweideutig erkennen und folglich nur unter Anwendung anerkannter Rechtsfindungsmethoden deuten lassen (vgl. Reidegeld 2008: 118). Ein wesentliches Distinktionsmerkmal zwischen

historischer und zeitgenössischer Salafiyya besteht darin, dass die Anhänger des 'modernen Salafismus' ebenfalls eine Islamisierung der Gesellschaft befürworteten und deren Säkularisierung ablehnten, im Gegensatz zu zeitgenössischen Salafisten gleichzeitig jedoch die Notwendigkeit selektiver Modernisierungen in wesentlichen Gesellschaftsbereichen wie Bildung oder Recht betonten (vgl. Pfahl-Traugher 2015). Neosalafistische Legitimationskonstrukte neigen tendenziell zu einer verkürzenden, selektiven Deutung der als 'Tradition' bezeichneten kanonischen Quellen des Islam (Koran und Sunna), obgleich es darin für zahlreiche normative neosalafistische Diktate häufig keine expliziten und damit eindeutigen Grundlagen gibt (vgl. Jokisch 2014: 18, 25).

„Durch die Abkoppelung von den hermeneutischen Diskursen muslimischer Gelehrter seit dem 9./10. Jahrhundert entsteht ein Vakuum, das von den oftmals nicht gebildeten Salafisten beliebig ausgefüllt wird. Was zunächst als strikte Anbindung an die Tradition erscheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als eine sehr freie, willkürliche Form der Auslegung [...]“ (ebd.: 18).

Die islamischen Quellen werden im Neosalafismus nicht historisch, politisch, sozial oder religiös kontextualisiert und analysiert, sondern Geschichte und Gegenwart werden im Kontext der Quellen der islamischen Tradition interpretiert. Neosalafistische Prediger verarbeiten in ihren Predigten die den Quellen zu entnehmenden Inhalte und Botschaften selten im Wege eigener origineller Gedankenführung, sondern repetieren, erinnern und verinnerlichen in der Regel bereits Gesagtes und Bekanntes im Sinne neosalafistischer Argumentations- und Legitimationslogik (vgl. Dziri 2014: 64). Wenngleich sich ein direkter legitimativer Rückgriff neosalafistischer Akteure und Konzepte auf Bewegungen des historischen Salafismus verbietet, ist einzelnen Protagonisten des 'modernen Salafismus' (s.Kap. 2.2.3) retrospektiv durchaus eine maßgeblich prägende Rolle für die Genese des Neosalafismus zuzusprechen. Insbesondere Muhammad Rashid Rida (1865 – 1935), eine der Leitfiguren und populärer Multiplikator des islamischen Modernismus, gilt als maßgebliche Inspirationsfigur im Hinblick auf die Verbindung der wahhabitischen Doktrin mit der zeitgenössischen Salafiyya (s.Kap. 2.3). Inspiriert von den Schriften der Modernisten al-Afghani und Abduh (s.Kap. 2.2.3) schloss Rida sich

kurz vor der Wende zum 20. Jhd. Abduhs Kairoer Studienzirkeln an und gründete eine einflussreiche islamische Zeitschrift zum Zwecke der Verbreitung modernistisch-salafistischer Gedanken. Als Zeuge des verheerenden nationalistisch-imperialistischen Wirkens der sich selbst als zivilisiert betrachtenden europäischen Mächte in den Kolonialgebieten sowie im ersten Weltkrieg, radikalisierte Rida sich zusehends und wurde schließlich ein apologetischer Verfechter des saudi-arabischen Wahhabismus. Im Sinne dieser streng puritanistischen Doktrin formulierte Rida strikte Regeln zur Einhegung der modernistisch-islamischen Tendenzen zur Adaption westlicher Einflüsse und bereitete damit den Weg für eine Verbindung zeitgenössischer, nach etwa 1970 entstehender salafistischer Konzepte und Bewegungen mit der Ideologie der Wahhābiyya. Rida war kein Fundamentalist, da er kein gesellschaftliches Gegenmodell für die islamischen Gesellschaften entwickelte. Er strebte eine Vereinigung des Islam mit der modernen westlichen Kultur an (vgl. Logvinov 2017: 15, Lohlker 2014: 144 f.). Dennoch gilt er als einer der ersten modernistischen Theoretiker zur Frage der Gestaltung eines islamischen Staates (vgl. Steinberg 2016: 510, Weismann 2014: 114, Heine 2009: 173 f., s.Kap. 2.3). Der gesellschaftspolitische Aspekt stellt das wesentliche Distinktionskriterium zwischen den zwei relevantesten Varianten des politisch-islamischen Aktivismus, dem Islamismus und dem Neosalafismus, dar: Während islamistische Strömungen nach politischer Macht und der Errichtung eines islamischen Staates streben, um die neue politische Ordnung zur Durchsetzung der religiösen Hegemonie des Islam zu nutzen, fokussieren neosalafistische Strömungen die Etablierung islamischer Idealgesellschaften nach dem Vorbild der frühislamischen Urgemeinde, wobei im Gegensatz zum Islamismus nicht die politische Machtübernahme, sondern ein Wandel des sozialen, kulturellen und ökonomischen Lebens im Vordergrund steht (vgl. Steinberg 2016: 515).

„Mit der salafistischen Reformbewegung, wie sie im 19. Jahrhundert in Ägypten entstanden ist [...], haben die heutigen Salafisten nur noch wenig zu tun. Der europäische Salafismus ist nicht mehr nur eine (sehr) konservative Strömung innerhalb des Islams, sondern eine moderne Bewegung, deren Sprache, Symbole, Rituale und Argumente dem Leben in einer

hochentwickelten westlichen Gesellschaft genauso viel zu verdanken haben wie dem Beispiel der frommen >>Vorfahren<< vor 1400 Jahren“ (Neumann 2015: 138, Hervorhebungen im Original).

2.3 Prägung des Neosalafismus durch die ‘Wahhābiyya’

Der hanbalitische Gelehrte Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (auch: ‘ibn / bin Abdulwahhāb’, 1702/03 – 1792) gilt bis in die Gegenwart hinein als einer der einflussreichsten historischen Vordenker konservativer, puristischer Strömungen des Islam, insbesondere neosalafistischer Bewegungen. Keine andere islamische Reformbewegung hat den zeitgenössischen Salafismus so tiefgreifend geprägt wie die etwa Mitte des 18. Jhdt. auf der arabischen Halbinsel durch ‘Abd al-Wahhāb begründete und im Königreich Saudi-Arabien zur Staatsdoktrin erhobene Wahhābiyya.

„Die Wahhābiyya ist aufgrund ihrer religiös-ideologischen Fernwirkung und ihrer politischen Folgen die bis heute einflussreichste islamische Reformströmung geworden. [...] hatte sie Auswirkungen auf fast alle nachfolgenden Bewegungen des 20. (und auch des 21.) Jahrhunderts, wie die islamistischen Modernisten, die Islamisten der Muslimbruderschaft und später die Salafisten“ (Steinberg 2016: 503 f., Hervorhebung im Original).

Die weitreichende ideologische Kongruenz von ‘Wahhābiyya’ und ‘Salafiyya’ führt in öffentlichen und wissenschaftlichen Diskursen regelmäßig – wenngleich nicht vorbehaltlos – zu einer synonymen Verwendung beider Begrifflichkeiten (vgl. Gharaibeh 2014: 117), wobei die Herstellung dieser Perspektive sich inhaltlich ausschließlich auf den zeitgenössischen Salafismus (Neosalafismus) beziehen kann. Zentraler Aspekt der hanbalitisch geprägten Wahhābiyya ist die besonders rigide Betonung der islamischen Glaubenslehre (arab. ‘aqida’) mit einer strikten Monotheismus-Zentrierung (arab. ‘tauhid’, s.Kap. 4.3). ‘Abd al-Wahhāb wandte sich damit gegen die zu seiner Zeit in seiner Heimatregion üblichen volksislamischen Praktiken der Heiligenverehrung und des Toten- und Gräberkultes, den er als Verehrung des Menschen deutete. Sowohl Heiligen- als auch

Menschenverehrung kamen für ihn implizit einer im Islam unerlaubten 'Beigesellung' im Sinne heidnischer polytheistischer Götzenverehrung (arab. 'shirk', s.Kap. 4.4) gleich. Er unterstellte seinen Zeitgenossen, Beistand und Schutz nicht ausschließlich bei dem 'einen und einzigen Gott' (arab. 'la illaha illala'; Erster Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses 'shahada') zu suchen. Dieserart des Unglaubens bezichtigte Zeitgenossen markierte er als Apostaten, die es zu bekämpfen und ggfs. zu töten gelte (vgl. Berger 2010: 112). Ein weiteres zentrales Ziel der 'Wahhābiyya' ist mithin die Ablehnung vermeintlicher Verunreinigungen, die über die Jahrhunderte in die Religion sowie die individuelle Glaubens- und Lebenspraxis der MuslimInnen eingedrungen seien. Wahhabiten streben einen 'reinen', unverfälschten Islam an (vgl. Heine 2009: 174 f.). Die wahhabitische Lehre fundiert in der auf Ahmad Ibn Hanbal (780 – 855) zurückgehenden hanbalitischen Rechtsschule, deren Hauptziel in der kompromisslosen Beseitigung des als aufstrebend wahrgenommenen Heidentums auf der arabischen Halbinsel und einer konsequenten Rückbesinnung auf die Prophetentradition (arab. 'al-Sunna') bestand.

Der hanbalitischen Denkrichtung ist im Unterschied zu den anderen drei anerkannten islamischen Rechtsschulen zudem die Reduzierung der zulässigen Quellen der islamischen Rechtsfindung auf Koran, Sunna und Gelehrtenkonsens (arab. 'ijma'; s.Kap. 2.4) eigen, die auch die Wahhābiyya kennzeichnet (vgl. Reidegeld 2008: 125 f.). Durch einen symbiotischen politischen Pakt 'Abd al-Wahhābs mit dem arabischen Stammesführer Muhammad Ibn Sa'ud (1710 – 1765) gelang etwa Mitte des 18. Jhdt. die Machtübernahme des Stammes der Sa'ud im Nadschd, der Zentralprovinz der arabischen Halbinsel. Später konnte die sa'udische Vorherrschaft auf die Region des Hedschaz einschließlich der Städte Mekka und Medina und schließlich auf weite Teile der arabischen Halbinsel ausgedehnt werden. 'Abd al-Wahhāb legitimierte die sa'udischen Machtbestrebungen religiös, im Gegenzug wurde ihm die Ausweitung und religiöse Hegemonie der wahhabitischen Lehre mit deren finaler Etablierung als Staatsdoktrin garantiert. Diese Verbindung von weltlicher und religiöser Vorherrschaft zwischen der Dynastie der al-Sa'ud und dem wahhabitischen Klerus zum Zwecke gegenseitiger Machtstabilisierung hat im Königreich Saudi-Arabien bis heute –

wenngleich asymmetrisch und nicht spannungsfrei – Bestand (vgl. Steinberg 2016: 504, 506; Roy 2006: 254). Die Wahhābiyya hat im heutigen Saudi-Arabien die hanbalitische Rechtsschule, in deren ideologischem Fundament sie steht, vollständig verdrängt.

Der die Wahhābiyya prägende religiöse Puritanismus unter vehementer Ablehnung einer freien metaphorischen Interpretation des Koran (arab. 'al-ra'y') sowie volksislamischer und mystischer ('sufistischer') Einflüsse und Praktiken ist ebenso wesentliches Grundelement aller zeitgenössischen salafistischen Ideologien, wie die literalistische Befolgung der islamischen Lehre und insbesondere die strikte Tauhid-Fokussierung. Mit der von ihm gelehrten ausgeprägten Tauhid-Zentrierung bezog 'Abd al-Wahhāb sich auf die Lehre des vormodernen hanbalitischen Gelehrten Ibn Taymiyya, der vielen islamistischen und allen neosalafistischen Bewegungen als Leitfigur dient (s.Kap. 2.2.2). Gottgefälligkeit setzt der wahhabitischen Doktrin nach über das verbale Bekenntnis zu dem 'einen und einzigen Gott' hinaus eine bis ins Detail praktizierte monotheistische Lebensführung voraus. Alle Formen von Vermittlungsversuchen zwischen Gott und den Menschen, insbesondere die Heiligenverehrung, werden zurückgewiesen. Dies schließt die kompromisslose Ablehnung der Huldigung vermeintlich 'moderner Götzen' wie den Genuss von Musik, Schauspiel, Bildern (Kino, Fernsehen), Tabak, moderner (Mitte des 18. Jhdts. aus Seide hergestellter) Kleidung und vergleichbarer Zerstreung ein (vgl. Steinberg 2016: 505, Lohlker 2014: 140 f.). Neosalafisten vertreten eine der Wahhābiyya entlehnte, auf drei zu differenzierende Teilkonzepte erweiterte Auslegung des Tauhid-Konzepts, mit welcher sie sich unter Berufung auf einen vermeintlich 'reinen, unverfälschten Islam' bewusst elitär vom Mehrheitsislam abheben (s.Kap. 4.3). Wie bereits Ibn Taymiyya, predigte auch 'Abd al-Wahhāb eine Rückbesinnung auf die Quellen der islamischen Tradition, die Ablehnung des in der islamischen Mystik verbreiteten Heiligen- und Gräberkultes (vgl. Lohlker 2014: 141, Berger 2010: 107 f.) sowie die Ablehnung des 'taqlid', mithin der unreflektierten, starren Nachahmung der Lehren der vier sunnitischen Rechtsschulen (vgl. Gharaibeh 2014: 118; Dziri 2014: 59 ff.; Ceylan, Kiefer 2013: 50 ff.; Reidegeld 2008: 125 f.).

Die Wahhābiyya dient dem Neosalafismus als Modell im Hinblick auf die explizite Betonung der im Koran (Sure 3: 104, 110)

festgeschriebenen Pflicht eines jeden Muslim, das Gute zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten (arab. 'al-amr bi-l-ma'ruf wa-n-nahy 'an al-munkar', s.Kap. 4.6.1). In beiden Ideologien wird hieraus die individuelle Verpflichtung abgeleitet, die religiösen Ge- und Verbote in den eigenen Habitus zu übernehmen und in der gesellschaftlichen Praxis kompromisslos anzuwenden (vgl. Steinberg 2016: 516). Wahhābiyya und Neosalafiyya stimmen überdies in der Ablehnung der juristischen Methodologie der islamischen Jurisprudenz (s.Kap. 2.4) ebenso überein wie in der Praxis, vermeintlich vom 'rechten Weg Gottes' abgekommene Muslime als Apostaten zu markieren und aus der Gemeinschaft der Gläubigen auszuschließen (arab. 'takfir', vgl. Roy 2006: 240 f., s.Kap. 5.2.3). Beiden sich als Erneuerungs- bzw. Erweckungsbewegungen (arab. 'sahwa': Wiedererweckung) verstehenden Ideologien ist die grds. Befürwortung des 'Jihad' im Sinne einer offensiven bis militanten Verteidigung des Islam immanent, wobei jeweils nicht nur Nicht-Muslime, sondern auch Angehörige islamischer Konfessionen und Strömungen wie Schiiten, Aleviten, Sufis und Drusen als Apostaten geschmäht und in Saudi-Arabien unverhohlen unterdrückt werden. Als abtrünnig werden generell alle Menschen bezeichnet, deren Auslegung der islamischen Quellen sowie deren Lebensführung nicht der rigiden wahhabitischen Doktrin entsprechen. Beide Ideologien sind als radikalreformerisch, religiös intolerant und geistesfeindlich zu bezeichnen.

„[...] sie [Neosalafisten, Anm.d.Verf.] [lehnen] die Theologie ('ilm al-kalam) ab, die sie entweder für überflüssig oder für eine Art „rivalisierender“ intellektueller Konstruktion halten, die mit der Zeit den wahren Schriftenkorpus ersetzen könnte. Auf ähnliche Ablehnung stoßen bei ihnen Philosophie und Literatur. Geschichte ist für sie nur die Geschichte der Abweichungen, deren einzige Bedeutung darin liegt, als Erkenntnismittel zur Aufdeckung falscher Entwicklungen dienen zu können“ (ebd.: 241, Hervorhebungen im Original).

Ibn Taymiyyas vor etwa 650 Jahren im Angesicht der mongolischen Invasion erlassenes Rechtsgutachten (arab. 'fatwa'), mit welchem er den Jihad gegen Herrscher rechtfertigte, die sich in ihrem Herrschaftsgebiet zwar zum Islam bekennen, aber nicht die Scharia als Gesetz anwenden, liefert jihadistischen Gruppierungen bis in die

Gegenwart hinein eine theologische Legitimation. Er gilt heute als Stammvater aller als neosalafistisch bezeichneten Bewegungen (vgl. Berger 2010: 108, 110). 'Abd al-Wahhābs Buch 'Kitab at-Tawhid' (*Buch über den Glauben an den einen und einzigen Gott*) gilt Neosalafisten heute als theologisches Grundlagenwerk (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 51 f.). Vor diesem Hintergrund ist noch einmal ausdrücklich zu betonen, dass ausschließlich die Neosalafiyya, nicht jedoch die 'Moderne Salafiyya' (s.Kap. 2.2.3) eine weitreichende ideologische Kongruenz zur Wahhābiyya aufweist und als von dieser maßgeblich geprägt gelten kann. Die 'Moderne Salafiyya' – im Unterschied zu Wahhābiyya und Neosalafiyya – war vielmehr politisch als religiös motiviert, zielte auf eine Reform des jeweiligen politischen Systems ab, strebte eine rationalistische Auslegung der islamischen Tradition innerhalb der Lehren der anerkannten islamischen Rechtsschulen an und tolerierte bspw. den Sufismus als legitime islamische Strömung (vgl. Gharaibeh 2014: 119). Wahhābiyya und Neosalafiyya hingegen distanzieren sich von den traditionellen Rechtsschulen, die sie in weiten Teilen als unerlaubte Neuerungen ('bid'a') betrachteten (vgl. Steinberg 2016: 502 f., Roy 2006: 240). Beiden Ideologien ist der Anspruch immanent, eine den traditionellen Rechtsschulen übergeordnete eigene Rechtsschule zu sein, welcher die Rolle der Reformierung islamischer und nichtislamischer Gesellschaften im Sinne eines vermeintlich reinen und unverfälschten Islam nach der Tradition und dem Vorbild der idealisierten frommen Wegbereiter der islamischen Frühgemeinde zukommt. Unter der Wirkung etwa Mitte des 20. Jhdt. aus dem Ausland eingewanderter – dort mitunter als Oppositionelle verfolgter – modernistisch-salafistischer Gelehrter infiltrierten klassisch-salafistische Einflüsse in die wahhabitische Lehre, die dadurch eine zunehmende Politisierung erfuhr. In der Literatur findet sich in diesem Zusammenhang mitunter die Formulierung 'Salafisierung der Wahhābiyya' (vgl. bspw. Roy 2006: 254). Dieser Prozess wirkt bisweilen bis in die Gegenwart fort. „Die Schriften des ehemaligen saudi-arabischen Großmuftis 'Abd al-'Aziz b. Baz (1912 – 99) oder des nicht minder prominenten, regierungsferneren Muhammad b. 'Utamin (1929 – 2000) werden von vielen Salafisten studiert, ihre Positionen häufig übernommen“ (Steinberg 2016: 516, Hervorhebungen im Original). Aus der an diversen islamischen Lehrinstituten und Universitäten in Saudi-Arabien

vermittelten, salafistisch beeinflussten wahnhabitischen Lehre entwickelten sich nicht zuletzt die drei Strömungen des zeitgenössischen Salafismus (vgl. Gharaibeh 2014: 121 f., s.Kap. 3.1). Insofern kann der zeitgenössische Salafismus als Produkt des späten 20. Jhdt. - mithin der Postmoderne – gelten (vgl. Logvinov 2017: 17).

Salafismus und Wahhabismus haben zwar ein gemeinsames theologisches Fundament, in Rechtsfragen orientiert sich die Wahnabiyya jedoch an der Rechtsfindungsmethodologie der hanbalitischen Rechtsschule unter Anerkennung der Methode des Konsenses der hanbalitischen Rechtsgelehrten (arab. 'ijma', s.Kap. 2.4). Mit dieser Praxis der sog. Imitation (arab. 'taqlid') unterscheidet sich der Wahhabismus vom Neosalafismus (vgl. Logvinov 2017: 13). War die Wahnabiyya ursprünglich eine innerislamische Reformbewegung mit der Zielrichtung der Purifizierung der islamischen Glaubenslehre, so definiert sich die Neosalafiyya als sozio-politisches Gegenmodell zu westlichen Gesellschaftsordnungen und deren Fokussierung von Säkularismus, liberaler Demokratie und universellen Menschenrechten. Die Wahnabiyya war demnach eine fundamentalistisch-religiöse Bewegung, die Salafiyya entwickelte sich über die wahnhabitische Prägung hinaus zu einer zeitgenössischen, postmodernen Politideologie mit ausgeprägter sozialreformerischer Agenda (vgl. Oberauer 2016: 291). In dieser Hinsicht weist sie wiederum eine gewisse Ähnlichkeit mit der modernistischen Salafiyya auf. Der von der Wahnabiyya geprägte Neosalafismus darf vor dem hier dargelegten Hintergrund nicht mit der historischen, traditionellen Salafiyya verwechselt werden (vgl. Berger 2010: 147).

„Gerade der Salafismus war ja ursprünglich als Antwort auf die Herausforderung durch den Westen gedacht. Aber „Salafi“ bezieht sich gegenwärtig nicht mehr auf ein globales politisches Projekt zur Reform und Modernisierung muslimischer Gesellschaften. Heute ist man stattdessen der Meinung, man müsse den Westen ignorieren. Der Salafismus ist jetzt mit dem konservativen Programm verbunden, den Islam von allen kulturellen Einflüssen, sowohl aus muslimischen Gesellschaften wie auch aus dem Westen, zu reinigen. Die heutigen Salafisten haben nur noch wenig mit ihren Vorgängern, aber sehr viel mit den Wahhabiten gemeinsam. Sie lehnen sogar die traditionelle

Salafiyya oft ab [...]. Aus diesem Grunde führt der Gebrauch des Begriffs „Salafi“ historisch in die Irre [...] (Roy 2006: 250, Hervorhebungen im Original).

2.4 Neosalafistische Interpretation der islamischen Jurisprudenz

Die islamische Jurisprudenz (arab. 'al-fiqh') basiert auf vier in der Scharia (arab. 'shariah', Weg zur Quelle / Tränke) verankerten, normenhierarchisch abgestuften Erkenntnisquellen, die durch Rechtsgelehrte umfassend oder teilweise für die Rechtsschöpfung (arab. 'usul al-fiqh') herangezogen werden. Konfessionsübergreifend (Schiiten und Sunniten) sowie über die Differenzen der unterschiedlichen sunnitischen und schiitischen Rechtsschulen (arab. 'maddhab') hinweg wird der Koran (arab. 'al-qur'an al-karim') als oberste Rechtsquelle im Islam betrachtet. Der islamischen Glaubenslehre (arab. 'aqida') nach beinhaltet der Koran – im Unterschied zur Bibel und zur Tora – Gottes Wort an die Menschen in wörtlicher Rede und entzieht sich daher als Zeugnis göttlicher Wahrheit unanfechtbar der Normenkonkurrenz anderer Rechtsquellen. Als problematisch erweisen sich dabei dessen Unvollständigkeit im Hinblick auf die Beantwortung aller ein gottgefälliges Leben betreffenden Fragen, der vage Regelungsgehalt zahlreicher normativer Passagen sowie mitunter die Widersprüchlichkeit der dem Koran zu entnehmenden Normen, sodass dieser nicht als solitäre Quelle der Rechtsprechung herangezogen werden kann (vgl. Heine 2009: 55 f.).

Den zweiten normenhierarchischen Rang nimmt die Prophetentradition (arab. 'sunna') ein. Dieser altarabische Begriff bedeutet in etwa 'unveränderliche, gottgefällige Verhaltensweise'. Andere Übersetzungen lauten 'gewohnte Handlung' oder 'eingeführter Brauch'. Hierunter werden überlieferte Erzählungen von der 'gelebten Praxis', mithin den Aussagen, Handlungen, Entscheidungen und Duldungen des Propheten Mohammed sowie der retrograd als besonders fromm und damit gottgefällig verehrten 'Ersten drei Generationen' des frühen Islam, insbesondere der Generation der Prophetengefährten (arab. 'as-sahaba'), verstanden. Die Lebensweise der MuslimInnen dieser als 'Goldenes Zeitalter' des Islam geltenden

Epoche von der Wirkenszeit des Propheten Mohammed (ab etwa 610 n.Chr.) bis etwa Mitte des 9. Jhdts. gilt vielen MuslimInnen bis heute als Maßstab für Frömmigkeit und die ideale Praktizierung eines 'reinen Islam'. Sie werden daher als sog. 'fromme Altvordere' (arab. 'as-Ṣalaf aṣ-Ṣāliḥ') bezeichnet. Die erste dieser drei idealisierten Urgenerationen des Islam, die Gefährten des Propheten Mohammed (arab. 'as-sahaba'), genießt bis heute besondere Hochachtung. Diesbezüglich ist allerdings zu beachten, dass

„die bloße Orientierung an den Gründergenerationen des Islams, die von vielen Muslimen gewürdigt werden, nicht extremistisch (ist). Extremistisch wird diese Orientierung an der islamischen Urgesellschaft dann, wenn idealisierte Werte und Regeln der islamischen Frühzeit in ein ganzheitliches politisches Programm gegossen werden, das verbindlich durchgesetzt werden soll“ (LfV NI 2018: 9).

Die einzelnen Erzählungen bzw. Berichte über das alltägliche weltliche und spirituelle Leben des Propheten Mohammed und der MuslimInnen des 'Goldenen Zeitalters' der islamischen Urgesellschaft werden als 'hadithe' bezeichnet. Nach dem Tod Mohammeds begannen islamische Rechtsgelehrte voneinander unabhängig, die 'hadithe' zu sammeln und in sog. 'Sunna'- Bänden zu katalogisieren. Bis zum Abschluss dieser Phase Mitte des 9. Jhdts. n.Chr. entstand auf diese Weise eine immense Vielzahl unterschiedlicher 'Sunna'- Werke, über deren jeweilige historische Authentizität und Gültigkeit selbst unter den vier anerkannten sunnitischen Rechtsschulen bis in die Gegenwart hinein keine Einigkeit besteht. Seit etwa dem 11. Jhdts. n.Chr. schreiben die vier sunnitischen Rechtsschulen sechs ausgewählten, 'richtigen' (arab. 'sahih') Sunna- Bänden kanonischen Rang zu. Insbesondere die Sunna-Werke der Rechtsgelehrten Sahih al-Buchārī und Sahih Muslim ibn al-Haddschādsch (kurz: Sahih Muslim) gelten im sunnitischen Islam als 'hadith'- Sammlungen von herausragender Bedeutung. Die Schiiten verfügen über vier andere maßgebliche 'Sunna'- Bände, deren 'hadithe' sich insbesondere auf das Leben des als Begründerfigur des schiitischen Islam geltenden *Ali Ibn Abi Talib* beziehen. Dieser war Vetter und Schwiegersohn des Propheten Mohammed und gilt den Schiiten als dessen erster rechtmäßiger Nachfolger und damit erster 'Imam' der Gemeinschaft der Muslime (ab 656 n.Chr.).

Die schiitischen Sunna-Werke werden durch Sammlungen der überlieferten Aussprüche der als legitime Nachfolger des Propheten anerkannten 'Imame' ergänzt. Als problematisch erweist sich die Vielzahl der existierenden Hadith-Werke der 'Sunna', die erheblich voneinander abweichen, sich regelmäßig widersprechen und im Hinblick auf die Authentizität der einzelnen darin enthaltenen 'hadithe' epochenüberdauernd Forschungsgegenstand in der westlichen wie der islamischen Welt sind. Für die weltweit mehrheitlich sunnitischen MuslimInnen hat das Leben des Propheten Mohammed und der 'as-sahaba' bis heute einen inspirierenden, vorbildgebenden Stellenwert. Der in Form der 'hadithe' überlieferten Prophetentradition (arab. 'sunna') kommt in der islamischen Jurisprudenz gemeinsam mit dem Koran, allerdings normenhierarchisch hinter diesem, kanonischer Rang für die Bewertung der Frage zu, wie ein gottgefälliges Leben zu führen sei. Ausschließlich Koran und Sunna sind die im Islam geltenden, der Scharia zuzurechnenden Ge- und Verbote zu entnehmen (vgl. Heine 2009: 57 f.). Gegenwärtig wird von mindestens 70.000 bis 80.000 existierenden 'hadithen' ausgegangen, wovon etwa 700 bis 800 als theologisch relevant gelten (vgl. Ghareibeh 2015). Besondere Bedeutung genießen die 'hadithe', die dem Propheten Mohammed selbst sowie den 'as-sahaba' als erster der drei als besonders fromm geltenden Generationen des frühen Islam zugeschrieben werden.

Der normenhierarchisch dritte Rang wird dem sog. 'Konsens der Gelehrten' (arab. 'ijma') zugeschrieben. Darunter ist die Übereinstimmung maßgeblicher Gelehrter in einer rechtlichen oder dogmatischen Angelegenheit innerhalb der sozialen Gruppe der Gelehrten einer islamischen Konfession oder Rechtsschule zu verstehen. Den vierten Rang nimmt der sog. 'Analogieschluss der Gelehrten' (arab. 'qiyas') ein. Rechtliche Festlegungen werden hier unter Heranziehung vergleichbarer Vorgaben aus Koran und Sunna sowie ggfs. aus einem 'ijma' (s.o.) getroffen (vgl. Küng 2010: 268, Heine 2009: 58 f.). Die vier Rechtsschulen unterscheiden sich auf dieser dritten und vierten Normenebene voneinander im Hinblick auf die Akzeptanz beider Methoden (vgl. ebd.: 72). Während drei Rechtsschulen ('hanafiyya', 'malikiyya', 'shafiiyya') alle vier sharia-konformen Methoden akzeptieren und diese mitunter um weitere, individuelle Methoden erweitern (insbes. den gesunden

Menschenverstand, arab. 'aql', sowie das Gutdünken, arab. 'istishan'), reduziert die kleinste, zugleich jedoch als besonders streng geltende Rechtsschule der 'hanbaliyya' den Methodenkorpus auf die verpflichtende Anwendung der normenhierarchisch obersten drei Methoden. Der 'qiyas' wird zwar akzeptiert, allerdings nicht als verbindliche Methode der Rechtsfindung (arab. 'usul al-fiqh') vorgegeben. Die Neosalafiyya reduziert den Methodenkorpus zusätzlich um den 'ijma' (vgl. Reidegeld 2008: 121 ff.).

Eine fünfte, nicht schariakonforme Methode der islamischen Jurisprudenz ist die eigenständige, vernunftgeleitete, interpretative Entwicklung einer Rechtsmeinung der Gelehrten (arab. 'ijtihad', auch 'ejtihad'). Der Ijtihad wird nicht durchgängig als formale Rechtsfindungsmethode, sondern mitunter lediglich als rechtstechnische Abwägung oder Ermessensausübung interpretiert. Dieses methodische Konzept verfolgt den Zweck, „die Tradition der verschiedenen religiösen Schulen miteinander zu vereinbaren, aber nicht als Möglichkeit, diese Traditionen neuen Zuständen anzupassen“ (Roy 2006: 240). Die Anwendbarkeit des Ijtihad ist unter den vier anerkannten Rechtsschulen und den meisten Strömungen des Islam umstritten, im Neosalafismus und im Wahhabismus hingegen als Rechtsschöpfungsmethode weithin anerkannt (vgl. Müller 2016: 244). Hier gilt er als Gegenmethode zum 'taqlid', der unreflektierten Nachahmung bestehender Gelehrtenmeinungen innerhalb der orthodoxen Rechtsschulen (vgl. Lohlker 2014: 143).

Neosalafisten akzeptieren prinzipiell ausschließlich die beiden kanonischen Textwerke Koran und Sunna als kodifizierte Quellen der Gesetzgebung und Rechtsfindung. Diese werden in literalistischem Sinn rezipiert und sind neosalafistischer Doktrin nach aufgrund ihres vermeintlich göttlichen Ursprungs jeglicher menschlichen Interpretation entzogen. Die weiteren Stufen der islamischen Jurisprudenz und relevante Einflussgrößen wie die Entwicklung der islamischen Gesellschaften, historische und geographische Kontexte sowie insbesondere die Lehrmeinungen der vier anerkannten sunnitisch-islamischen Rechtsschulen werden als vermeintliche Verunreinigung des Islam (arab. 'bid'a', s.Kap. 4.4) ignoriert (vgl. LfV BY 2017: 8 – 18). Neben den beiden kanonischen Textkorpora und der ergänzenden Methode des 'ijtihad' orientieren Neosalafisten sich

am idealisierten Vorbild der islamischen Frühgemeinde, vornehmlich des Propheten Mohammed und der frommen Altvorderen (arab. 'as-Ṣalaf aṣ-Ṣāliḥ'). Diese der Wahhābiyya entlehnte, reduzierte Interpretation der islamischen Jurisprudenz steht rechtsschulübergreifend im Widerspruch zur sunnitischen Dogmatik. Neosalafisten betrachten alle NichtmuslimInnen sowie alle MuslimInnen, die nicht der salafistischen Doktrin folgen, als Ungläubige (arab. 'kuffar'). Dies gilt insbesondere für die Schiiten, denen aus neosalafistischer, häufig jedoch auch aus konservativ sunnitischer Perspektive, der Status als MuslimInnen abgesprochen wird.

Die anerkannten Rechtsquellen bilden die Grundlage für die individuelle Interpretation der islamischen Glaubenslehre (arab. 'al-aqida') und deren lebenspraktische Umsetzung durch sich als rechtschaffen verstehende MuslimInnen. Entscheidend für diesen Prozess ist die Wahl der nach individueller Auffassung 'richtigen Methode der Glaubenspraxis' (arab. 'al-manhaj'). Da die kanonischen Texte keine allumfassenden Antworten auf die Fragen und Herausforderungen des Lebens der MuslimInnen bereithalten und sich einer fundierten Interpretation theologischer Laien entziehen, sind Letztere auf kompetente Anleitung angewiesen. Dies gilt insbesondere für die auf besondere Rechtschaffenheit bedachten Neosalafisten. Da der 'manhaj' nicht rechtsverbindlich kodifiziert und die Anwendung der Rechtsfindungsmethoden des dritten und vierten Ranges der islamischen Jurisprudenz nach neosalafistischer Lesart ausgeschlossen ist, kommt der Anleitung durch anerkannte muslimische Gelehrte herausragende Bedeutung zu (vgl. Kraetzer 2014: 80 ff., Heine 2009: 63, Reidegeld 2008: 116 ff.). Selbsternannte neosalafistische Prediger nutzen diesen Umstand als Anschlusspunkt für Ihre politisch-fundamentalistische Agitation (s.Kap. 5.3). Sie haben großen Einfluss auf individuelle Interpretationen der islamischen Vorschriften durch ihre Gefolgschaft und damit auf die Intensität deren Praktizierung des Islam nach neosalafistischer Lesart. Diese wiederum ist maßgebliche Grundlage für die Zuordnung der einzelnen Akteure zu den unterschiedlichen Kategorien bzw. Strömungen des Neosalafismus (vgl. Wagemakers 2014: 55, s.Kap. 3.1).

3 Wissenschaftstheoretische Einordnung des Neosalafismus

Allein das Kriterium der Rückbesinnung auf die 'as-salaf as-salih' lässt keine salafistische Etikettierung eines/r gläubigen MuslimIn zu. Viele traditionalistische, orthodoxe und konservative MuslimInnen orientieren sich in ihrer Glaubens- und Lebenspraxis neben Koran und Sunna am Ideal der – als authentisch und fromm glorifizierten – ersten islamischen Generationen, ohne einer salafistischen Doktrin zu folgen. Im Gegensatz zum Phänomen des Islamismus, welches sowohl im sunnitischen als auch im schiitischen Islam (bspw. 'hizb'allah' / Hisbollah) existiert, sind alle historischen Salafismus-Varianten sowie der Neosalafismus ausschließlich dem sunnitischen Islam zuzuordnen. Wie der Islamismus, ist allerdings auch der Neosalafismus kein monolithisches Phänomen. Vielmehr sind diverse neosalafistische Strömungen zu identifizieren, die vorwiegend nach der jeweiligen Methode der Glaubenspraxis (arab. 'al-manhaj') differenziert werden und deren Übergänge zu einander fließend sind (vgl. LfV NI 2018: 11).

3.1 Typologisierung neosalafistischer Strukturen

Auf Quintan Wiktorowicz geht die nach gegenwärtigem Stand der Wissenschaft maßgebliche Typologisierung des neosalafistischen Phänomens in drei wesentliche Erscheinungsformen zurück: Die puristische (oder quietistische), die politische und die jihadistische Strömung (vgl. Logvinov 2017: 18; Steinberg 2016: 516 f.; Olidort 2016: 2, 4; Wagemakers 2014: 55 ff.; Kraetzer 2014: 83 ff.; Ceylan, Kiefer 2013: 82 ff.; Steinberg 2012: 2 ff.). Diese Einteilung ist weniger lebenspraktisch als vielmehr akademisch funktional, da sie einen verständigen Zugang zu dem komplexen Phänomen des Neosalafismus erleichtert. Gemeinsamer theologischer Kernbestand der drei Strömungen ist die Trias aus 'tauhid' (s.Kap. 4.3), 'bid'a' und 'shirk' (s.Kap. 4.4). Hinzu kommt die einvernehmliche Ablehnung des 'taqlid' (s.Kap. 2.3, vgl. Roy 2006: 239 f.). Vor dem Hintergrund kongruenter ideologischer Ziele und Instrumentalisierung derselben islamischen Narrative werden die drei Strömungen insbesondere nach ihrer unterschiedlichen Bewertung politischer Kontexte islamischer Existenz sowie daraus resultierender Gewaltakzeptanz differenziert (vgl. Olidort

2016: 5). Die Zuordnung neosalafistischer Individuen zu einer der drei Strömungen orientiert sich an deren jeweiliger Auffassung von der richtigen Art und Weise bzw. der 'richtigen Methode' (arab. 'al-manhaj'), mit welcher die islamische Glaubenslehre (arab. 'al-aqida') zu verstehen und in einen individuellen lebenspraktischen Habitus umzusetzen ist (vgl. Kraetzer 2014: 80). Die deutschen Verfassungsschutzbehörden ignorieren bezeichnender Weise mehrheitlich die wissenschaftlich anerkannte puristische Strömung des Neosalafismus und affirmieren lediglich eine politische und eine jihadistische Erscheinungsform (vgl. BfV 2019: 176, LfV NI 2018: 11 ff., LfV BY 2017: 13, BfV 2013: 24; Ceylan, Kiefer 2013: 82).

3.1.1 Puristischer (Quietistischer) Neosalafismus

Dem puristischen oder quietistischen Neosalafismus zuzurechnende MuslimInnen streben unter – zumindest vorgeblich – apolitischer Abkehr von den Methoden (arab. 'al-manhaj') der anderen beiden neosalafistischen Strömungen, also politischen bzw. gewaltorientierten Mitteln, eine gesellschaftliche Transformation durch individuelle Praktizierung der vermeintlich reinen islamischen Glaubenslehre (arab. 'al-aqida') auf der Grundlage der neosalafistisch interpretierten, anerkannten Glaubensquellen (s.Kap. 2.4) an. Aus dem puristischen Bestreben um Reinheit der eigenen Lebensführung nach islamischen Vorschriften leitet sich die Bezeichnung dieser Strömung ab. Deren einflussreichste moderne Vordenker sind der albanisch-syrische Gelehrte Muhammad Nasir ad-Din al-Albani (auch: Nasiruddin al-Albani, 1914 – 1999), der ebenfalls im Jahr 1999 verstorbene Saudi Abd al-Aziz Ibn-Baz, sowie der im Jahr 2001 verstorbene Saudi Muhammad bin Salih al-Uthaimin.

Wie die Vertreter der anderen beiden Strömungen, streben auch puristische Neosalafisten die Umformung der Gesellschaft, in der sie jeweils leben, in eine islamische Staatsordnung (arab. 'nizam-islami') mit der Scharia als ausschließlich geltender Rechtsordnung an. Dies soll allerdings nicht durch revolutionäre Methoden, sondern durch eine Reform der Gesellschaft auf der Grundlage der Reinigung des Glaubens und religiöser Läuterung der Gläubigen insbesondere durch die Konzentration auf die 'reine Lehre' und eine besonders fromme

Erziehung erreicht werden (vgl. Logvinov 2017: 18). Angestrebt wird mithin eine „gesellschaftliche Transformation durch individuelle Frömmigkeit“ (Ceylan, Kiefer 2013: 83). Puristische Neosalafisten agieren vorwiegend im privaten Raum und verhalten sich den Regierenden gegenüber loyal. Politischen oder gar revolutionären Aktivismus lehnen sie ab (vgl. Steinberg 2016: 516). Der Islam soll von allen fremden, als unislamisch geltenden Einflüssen (arab. 'bid'a') befreit und die reine, ursprüngliche Lehre wiederhergestellt werden. Diese angestrebte religiöse Restauration soll durch das Praktizieren eines (nach neosalafistischer Interpretation) islamkonformen Lebens des/r einzelnen Gläubigen erfolgen und steht über staatlichen Zielen (vgl. ebd.: 83). Maßstab puristisch-neosalafistischer Praktizierung des Islam ist das idealisierte Vorbild der als besonders fromm glorifizierten 'rechtschaffenen Altvorderen' (s.Kap. 1.3, 2.4). Puristische Neosalafisten streben das Ziel der Bekehrung der Menschen zum Islam und der gesellschaftlichen Transformation insbesondere durch die 'Reinigung des Islam' (arab. 'tasfiya'), die 'Einladung zum Islam' bzw. Missionierung (arab. 'daw'a') sowie religiöse Bildung und Erziehung (arab. 'tarbiya') an. Wenngleich die puristisch-neosalafistische Doktrin eine politische Vision darstellt, verstehen Puristen sich als apolitisch und antimilitant sowie in rein religiösem Sinn als beispielgebende Avantgarde (s.Kap. 4.5, 6.5).

Aktive Partizipation an politischen Prozessen, insbesondere an demokratischen Wahlen, lehnen Puristen strikt ab (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 84 f.). Von politisch agierenden Neosalafisten werden Puristen mitunter für ihre vermeintliche Passivität und Angepasstheit kritisiert (vgl. Steinberg 2012: 3; s.Kap. 3.1.2). Die puristisch-salafistische Lehre nimmt in besonderem Maße Anschluss an die saudi-arabische Staatsdoktrin des 'Wahhabismus' (s.Kap. 2.3).

3.1.2 Politischer Neosalafismus

Im Unterschied zu puristischen ziehen politische Neosalafisten sich nicht in die private Sphäre individueller Frömmigkeit zurück, sondern agitieren zielgerichtet öffentlichkeits- und häufig auch medienwirksam. Im internationalen Kontext wird die politisch-salafistische Strömung nach politisch aktiven Protagonisten, die mitunter sogar an

parlamentarischen Prozessen partizipieren, und solchen, die außerparlamentarisch gesellschaftlich debattieren oder im sozialen Bereich aktiv sind, differenziert (vgl. Käsehage 2018: 88, Logvinov 2017: 18, Wagemakers 2014: 60). Politische Neosalafisten schließen die Anwendung von Gewalt zur Erreichung ihrer gesellschaftspolitischen Ziele grds. aus. In Deutschland ist ausschließlich die o.g. außerparlamentarisch agierende Kategorie vertreten. Die dieser Kategorie zuzuordnenden Protagonisten versuchen regelmäßig, als ungläubig etikettierte Personen durch missionarische, als 'Einladung zum Islam' (arab. 'da'wa') titulierte Propagandaaktivitäten für den neosalafistisch interpretierten Islam zu gewinnen. Angestrebt wird eine langfristige schariakonforme Transformation der Gesellschaft durch Umerziehung der Bevölkerung (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 85; LfV NI 2018: 11). Ihre somit als (gesellschafts)politisch zu bewertenden Aktivitäten wirken regelmäßig harmlos und unverdächtig, werden ausgesprochen friedlich und kommunikativ gestaltet und durch Aktivisten durchgeführt, die die bevorzugte Zielgruppe beeinflussbarer, junger Menschen im Wege des Peer-Group-Ansatzes adressieren.

Diese Form der langfristig angelegten, behutsamen Agitation birgt die Gefahr einer schleichenden negativen Beeinflussung der Einstellung insbesondere junger Menschen zum säkularen demokratischen Rechtsstaat (vgl. ebd.). In ihrer religiösen Rhetorik fokussieren politische Neosalafisten in Deutschland tages- und weltpolitische sowie soziale Missstände und inszenieren den nach neosalafistischer Ideologie interpretierten Islam als vermeintlich gerechte gesellschaftliche Gegenkultur (s.Kap. 7.3). Während puristische Neosalafisten die angestrebte gesellschaftliche Umformung von unten nach oben, also durch individuelle Frömmigkeit zu erreichen versuchen, verfolgen politische Neosalafisten die gegensätzliche Strategie eines Prozesses von oben nach unten. Ihrer Ideologie nach werde erst durch die Etablierung eines schariakonformen politischen Systems die Möglichkeit für alle Angehörigen des Gemeinwesens geschaffen, ihre individuelle Lebensführung nach den in Koran und Sunna vorgegebenen göttlichen Normen fromm zu gestalten. Nur eine schariakonforme Gesellschaftsordnung könne die notwendigen politischen und wirtschaftlichen Reformen sowie die Umformung des

Bildungswesens und der öffentlichen Moral nach islamischen Ethikstandards bewirken. Diese gesellschaftlichen Transformationsprozesse resultierten sodann obligatorisch in einer religiösen Sozialisation, die automatisch zu einer individuell-frommen Lebensführung führen werde (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 86).

In überwiegend islamisch geprägten Staaten wie etwa Ägypten, Tunesien, Algerien, Kuwait oder im Libanon nehmen politische Salafisten durchaus an politischen und sogar demokratischen Prozessen wie bspw. demokratischen Wahlen teil. Mit Beginn des 'Arabischen Frühlings' hat diese Form der politischen Partizipation zugenommen. In Ägypten konnte bspw. die salafistische Partei 'Hizb al-Nur' ('Partei des Lichts') beachtliche Wahlerfolge erzielen (vgl. Wagemakers 2014: 60 f.; Steinberg 2012: 4). Als wichtigster zeitgenössischer intellektueller Wegbereiter des internationalen politischen Salafismus gilt der im Jahr 1938 geborene syrische Gelehrte *Muhammad bin Surus Zayn al-Abidin*. Dessen Schüler *Safar al-Hawali* und *Salman al-Awda* sind in salafistischen Kreisen weltweit bekannt und haben sich ab Anfang der 1990er Jahre zu wichtigen Leitfiguren der islamistisch-salafistischen Opposition in Saudi-Arabien entwickelt (vgl. ebd.: 62; Steinberg 2012: 3). In neosalafistischen Strukturen in Deutschland lassen sich innerhalb des Typus des politischen Neosalafismus ein als gemäßigt geltender Mainstream und eine radikale Strömung identifizieren. Der Mainstream-Strömung ist neben dem in der Öffentlichkeit sehr bekannten selbsternannten Prediger *Pierre Vogel* insbesondere *Hassan Dabbagh*, Imam der Leipziger al-Rahman-Moschee, zuzuordnen. Der radikalen Strömung werden der ehemalige Linksterrorist *Bernhard Falk* sowie die in der neosalafistischen Szene einflussreichen selbsternannten Prediger *Ibrahim M. Belkaid*, *Muhamed Ciftci*, *Said El-Emrani*, *Abdellatif Rouali* und *Ahmad Armih* alias *Abul Baraa*, ehemaliger Imam der Berliner *as-Sahaba-Moschee*, zugerechnet (vgl. Wiedl, Becker 2014: 187 ff.). Die politisch-neosalafistische Strömung lässt sich kaum trennscharf von der jihadistisch-salafistischen Strömung abgrenzen. Die Übergänge zwischen den Strömungen sind fließend, insbesondere in der Grauzone der Frage der Gewaltorientierung als legitimes politisches Mittel. Dies lässt sich bspw. an der Metamorphose des bekannten selbsternannten neosalafistischen Predigers *Ibrahim Abou Nagie* illustrieren.

3.1.3 Jihadistischer Neosalafismus

Der dem jihadistischen Neosalafismus zuzuordnende deutsche Prediger palästinischer Herkunft *Ibrahim Abou Nagie* ist der Gründer des seit dem 15. November 2016 verbotenen, neosalafistischen Vereins '*Die wahre Religion (DWR)*' sowie der Initiator der zeitgleich verbotenen '*LIES!*'-Kampagne. Mit dieser sog. 'Daw'a'-Aktion hatte er in zahlreichen deutschen und einigen europäischen Städten mehrere Jahre lang kostenlose Korane in verschiedenen Sprachen verteilen lassen, um Andersgläubige bzw. als ungläubig stigmatisierte Personen (arab. sing. 'al-kafir', pl. 'as-kuffar') in Kontakt mit dem Islam zu bringen. Bewusst wurden Interessenten an den Koranverteilungstischen in Missionierungsgespräche verwickelt und möglichst zu einer spontanen Konversion zum Islam überredet. Während *Abou Nagie* sich zu Beginn seiner Agitation etwa ab dem Jahr 2005, insbesondere im Zeitraum seiner Zusammenarbeit mit *Pierre Vogel*, noch vergleichsweise verhalten zur Gewaltfrage äußerte, benutzte er in der Folge zunehmend schärfere und schließlich ausgeprägt gewaltlegitimierende Rhetorik. Seit seiner Metamorphose von einem zunächst politisch und pseudopädagogisch agierenden Akteur zu einem offen jihadistisch argumentierenden Neosalafisten rief er zur vermeintlich notwendigen Bekämpfung der 'kuffar' sowie zur schariakonformen Einführung der Todesstrafe für Apostaten und Homosexuelle auf. Er prangerte die lasterhafte westliche Kultur an, verherrlichte den Märtyrertod und legitimierte jihadistische Attentate in Europa sowie das Vorgehen jihadistischer Terrororganisationen im Nahen Osten. Dem Verfassungsschutz sowie den zuständigen Gerichten liegen offenbar Erkenntnisse vor, wonach der jihadistische Radikalisierungsprozess einer Vielzahl junger Menschen mit Deutschlandbezug an den Koranverteilungstischen der '*LIES!*'-Kampagne begonnen hatte. *Abou Nagie* kann als prototypischer Akteur der jihadistisch-salafistischen Strömung gelten. Dieser Strömung wird insbesondere der sich *Abu Walaa* nennende Gründer des inzwischen verbotenen Moscheevereins '*Deutschsprachiger Islamkreis Hildesheim (DIK)*' zugerechnet. Der auch als *Prediger ohne Gesicht* oder *Scheich von Hildesheim* bekannte Iraker gilt neben dem im Jahr 2014 im Irak getöteten Jihadisten *Reda Seyam* als Chefideologe der neosalafistischen Szene in Deutschland. Seit November 2016 ist er inhaftiert und muss sich wegen des Vorwurfs

der Mitgliedschaft in der Terrororganisation 'Islamischer Staat' gerichtlich verantworten (vgl. Tagesschau 2017). Bis zu seiner Verurteilung wegen der Unterstützung einer ausländischen terroristischen Vereinigung wurde auch der mittlerweile aus der Haft entlassene und als erfolgreich deradikalisiert geltende *Sven Lau* alias *Abu Adam* dieser Strömung zugerechnet.

Die Anhänger aller drei Strömungen des Neosalafismus betrachten den 'Jihad' als integralen Bestandteil des Islam. Jihadistische Neosalafisten distanzieren sich jedoch von den Anhängern der anderen Strömungen, da diese ihrer vermeintlichen individuellen Pflicht zur praktischen Ausführung des 'Jihad' nicht nachkämen. Unter jihadistisch-neosalafistischer Perspektive wird unter 'Jihad' der offensive, militante Kampf gegen die 'Ungläubigen' zur Verteidigung des Islam verstanden (vgl. Käsehage 2018: 89). Diesem militanten Begriffsverständnis liegt die islamwissenschaftlich anerkannte Kategorie des sog. 'Kleinen Jihad' zugrunde, wohingegen es sich bei der Kategorie des sog. 'Großen Jihad' um das individuelle Bemühen handelt, in der inneren Auseinandersetzung mit der eigenen Sündhaftigkeit ein an der Scharia orientiertes gottgefälliges Leben zu führen. In Übereinstimmung mit den Anhängern der anderen beiden neosalafistischen Strömungen propagieren jihadistische Neosalafisten, die 'Reinheit des Islam' und die 'Einheit und Einzigkeit Gottes' (arab. 'tauhid', s.Kap. 4.3) bewahren bzw. wiederherstellen zu müssen. In Abgrenzung von diesen halten sie jedoch die Methode (arab. 'al-manhaj') der offensiven Gewaltanwendung für legitim bzw. sogar für geboten und leiten aus dieser Prämisse die individuelle Pflicht eines/r jeden MuslimIn zur Veränderung der Gesellschaftsverhältnisse im Wege des bewaffneten Kampfes gegen die 'Ungläubigen' ab.

Innerhalb der Kategorie des militanten oder auch 'Kleinen Jihad' lassen sich drei Varianten voneinander abgrenzen, die für die Differenzierung der drei neosalafistischen Strömungen von Bedeutung sind: Der 'Klassische Jihad' ist eine im islamischen Recht verwurzelte Jihad-Variante im Sinne einer defensiven, mithin verteidigenden Kriegführung zwischen dem sog. 'Gebiet des Islam' (arab. 'dar al-islam') und dem sog. 'Gebiet des Krieges' (arab. 'dar al-harb', s.Kap. 4.6.2). Voraussetzung hierfür ist das Vorliegen eines aktiven Angriffs gegen den Islam durch dessen Feinde. Die moralische und juristische

Legitimität dieser Variante wird auch von puristischen und politischen Neosalafisten nicht bestritten. Der 'Revolutionäre Jihad' ist als offensive Jihad-Variante in Verbindung mit dem Instrument der Exkommunizierung (arab. 'takfir', s.Kap. 4.5) darauf ausgerichtet, den Umsturz von Regimen zu betreiben, die sich weigern, die Scharia vollumfänglich als alleinige Rechtsordnung anzuwenden. Dies bezieht sich auch auf islamische Regime, denen Apostasie, also der Abfall vom 'wahren Glauben' vorgeworfen wird. Der 'Globale Jihad' bezeichnet den offensiven militanten Kampf, auch den Angriffskrieg gegen westliche Staaten und deren Staatsbürger, denen die Unterstützung für vom Glauben abgefallene islamische Regime vorgeworfen wird. Zuvorderst stehen die USA und Israel im Fokus des 'Globalen Jihad', aber auch andere westliche Nationen einschließlich Deutschland. Während 'Jihadistische Neosalafisten' den 'Revolutionären Jihad' und häufig auch den 'Globalen Jihad' als adäquate Methode (arab. 'manhaj') zur Bekämpfung der Feinde des Islam bzw. zur Erreichung des angestrebten gesellschaftlichen Umbruchs deuten (vgl. Käsehage 2018: 90), nehmen puristische und politische Neosalafisten grds. von einer solchen Interpretation der rechtlichen Quellen Abstand. In einem mit kriegerischen Mitteln angestrebten politischen Umsturz sehen sie die Gefahr kontraproduktiver innerislamischer Auseinandersetzungen und des Bürgerkrieges (arab. 'fitna') (vgl. Wagemakers 2014: 62 f.).

Im historischen Kontext der Verteidigung der medinensischen 'umma' gegen die als 'ungläubig' titulierten, mehrfach Angriffe auf Medina führenden Mekkaner ab dem Jahr 622 n.Chr. legitimiert der Koran – als ultima ratio – die defensive Kriegsführung. Weder explizit noch implizit manifestiert der Koran ein 'Recht zum Krieg', sondern ausschließlich ein 'Recht im Krieg'. Die altarabische Verherrlichung von Gewalt, Blutfehde, Angriffskrieg und Heldenkult sollte durch die neue Werteordnung der medinensischen 'umma' und schließlich (ab 653 n.Chr.) durch den Koran profanisiert und 'entheiligt' werden (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 33). „Wenn vor diesem Hintergrund gewaltorientierte Neo-Salafisten zum Krieg gegen die Ungläubigen aufrufen und wieder einen 'archaische(n) Helden- und Kriegerpathos' propagieren, handeln sie also eigentlich gegen die vom 'Koran initiierte Profanisierung des Krieges'“ (vgl. ebd.: 33 f., Hervorhebungen im Original). Die jihadistisch-neosalafistische Interpretation der

islamischen Ge- und Verbote bewirkt eine dichotome Zweiteilung der Menschen in die Kategorien 'gläubig' und 'ungläubig', wobei selbst fromme MuslimInnen, die nicht der jihadistischen Ideologie folgen, als 'ungläubig' etikettiert werden. Die Markierung als 'ungläubig' zieht die Exkommunizierung (arab. 'takfir', s.Kap. 4.5) des/r Betroffenen aus der Gemeinschaft der 'wahren Gläubigen' (arab. 'umma') nach sich (vgl. ebd.: 91). Das bedeutsame islamische Narrativ '*al-wala 'wa-l-bara'*' (s.Kap. 4.6.7) in dessen extremistischer Interpretation findet an dieser Stelle seinen Anschlusspunkt. Aus- und nachdrücklich ist hier auf die kategoriale Differenzierung zwischen jihadistischen Neosalafisten und Jihadisten hinzuweisen: Während jihadistische Neosalafisten den militanten Jihad befürworten und legitimieren, führen Jihadisten ihn tatsächlich aus. Während jihadistische Neosalafisten stets dem sunnitischen Islam zuzuordnen sind, ist der Jihadismus in beiden islamischen Großkonfessionen (Sunna und Schia) historisch verankert. Der 'Islamische Staat (IS)' und 'Al-Qa'ida (AQ)' bspw. sind sunnitisch-jihadistische Organisationen, die 'Hizb Allah' / 'Hizbollah' hingegen eine schiitisch-jihadistische Miliz.

3.2 Inhomogenität der wissenschaftlichen Kategorisierung

So inhomogen wie die neosalafistische Szene selbst, stellt sich auch die wissenschaftliche Kategorisierung ihrer Strömungen dar. Käsehage beispielsweise unterscheidet zwei Prediger-Generationen, deren erste (etwa erstes Jahrzehnt des 21. Jhdt.) sie als 'Puristen', deren zweite (ab 2011) als 'Politische' und 'Dschihadisten' bezeichnet (vgl. Käsehage 2018: 103, 106). Dabei rechnet sie Protagonisten wie *Abdul Adhim Kamouss* und *Hassan Dabagh* den 'Puristen' zu, während Wiedl und Becker beide Akteure im 'Politischen Salafismus' verorten (s.o.). Amghar wiederum differenziert den politischen Salafismus in eine 'aktivistisch-politische' und eine 'kontrollierend-politische' Strömung und bezeichnet den 'jihadistischen' auch als 'revolutionären Salafismus' (vgl. Amghar 2014: 392, 399). Kraetzer hingegen differenziert auf Claudia Dantschke rekurrend eine puristische, eine politisch-missionarische, eine jihadistisch-missionarische sowie eine jihadistische Strömung (vgl. Kraetzer 2018). Wenngleich die Typologisierung neosalafistischer Strömungen nach Quintan Wiktorowicz nach wie vor den mehrheitlich akzeptierten

wissenschaftlichen Standard markieren dürfte, da sie einen guten Eindruck von dem heterogenen und sich fortlaufend verändernden Feld neosalafistischer Strömungen vermittelt, nehmen andere Autoren weiter ausdifferenzierte Kategorisierungen vor. Dantschke etwa differenziert ausschließlich die beiden Kategorien 'Puristen' und 'Politische', unterscheidet innerhalb der Kategorie der politischen Neosalafisten jedoch zwischen 'politisch-missionarisch-gewaltdistanten', 'politisch-missionarisch-gewaltlegitimierenden' (an anderer Stelle auch als 'politisch-dschihadistisch' bezeichnet, vgl. Logvinov 2017: 20) und 'dschihadistischen' Neosalafisten (vgl. Dantschke 2014 b: 195). Wagemakers wiederum übernimmt Wiktorowicz' kategorische Dreiteilung, nimmt jedoch eine feinere Untergliederung vor. Innerhalb der Kategorie der 'Puristen' unterscheidet er zwischen 'Distanzierten', 'Loyalisten' und 'Propagandisten'. Innerhalb der Kategorie der 'Politischen' grenzt er 'Politische in parlamentarischer Arbeit' von 'Politischen in außerparlamentarischer Arbeit' ab. Die Kategorie der 'Jihadisten' unterteilt er in die Unterkategorien 'Revolutionäre Jihadisten' und 'Globale Jihadisten'. Der 'Klassische Jihadismus' bildet für Wagemakers im Hinblick auf die o.g. Ausführungen in Kap. 3.1.3 keine eigene Unterkategorie (vgl. Wagemakers 2014: 76).

„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 Gefahrenpotential 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“ (Ceylan, Kiefer 2013: 88; s.Kap. 4.1).

Die auf Wiktorowicz zurückgehende dreigeteilte Kategorisierung des Neosalafismus dürfte einem überblickartigen Verständnis des Phänomens zuträglich sein, deutet die tatsächlich feingliedrige Ausdifferenzierung dieser Strömung in unterschiedlichen nationalen, politischen und kulturellen Kontexten jedoch bestenfalls an. Die Komplexität des Phänomens indiziert die Notwendigkeit einer differenzierten, sachkundigen, vertieften Analyse der salafistischen Szene insbesondere durch die Sicherheitsbehörden, da nur auf einer solchen Grundlage pauschalisierende Zuordnungen von Individuen und Gruppierungen zu als sicherheits-relevant bewerteten Kategorien vermieden werden können. Beim Terminus 'Neosalafismus' handelt es sich um eine undifferenzierte, gesellschaftlich, medial, kriminalpolitisch sowie bei den Sicherheitsbehörden weithin als deviant oder sogar staatsfeindlich konnotierte Askription. So negieren nahezu alle deutschen Verfassungsschutzbehörden die im internationalen wissenschaftlichen Raum anerkannte Kategorie des puristischen bzw. quietistischen Neosalafismus und versehen alle ihrer Bewertung nach als 'Salafisten' zu markierenden Individuen pauschal mit dem Etikett der Verfassungsfeindlichkeit. In diesem Zusammenhang ist kritisch zu hinterfragen, ob sich jeglicher politischer Agitation enthaltende, gesetzestreue, ihr eigenes Leben allerdings an neosalafistischen Weltdeutungen ausrichtende Menschen nachrichtendienstliches Beobachtungsobjekt sein müssen. Puristische Neosalafisten distanzieren sich regelmäßig und nicht selten sogar explizit von politischen und jihadistischen Ideologien innerhalb des neosalafistischen Spektrums.

Durch Pauschalisierung und Simplifizierung kann einer prinzipiellen Versicherheitlichung jeglicher Diskurse zum Neosalafismus Vorschub geleistet und die Gefahr der aktiven Mitwirkung an der Ausbildung gesellschaftlicher Vorbehalte gegenüber MuslimInnen generiert werden, die sich auf das Vorbild der als besonders fromm geltenden Generationen des Frühislam berufen. Die problematische soziale Wirkung nach puristisch-neosalafistischen Wertevorstellungen lebender Mitglieder in westlich-demokratischen Gesellschaften erweist sich als immense Herausforderung des Gemeinwesens. Behördliches Handeln aber kann ebenfalls geeignet sein, integrationspolitische Zielstellungen zu belasten.

„Der heutige Salafismus ist eine heterogene und dynamische Bewegung mit diversen Strömungen, die sich zum Teil erbittert bekämpfen. Sogenannte puristische oder quietistische Salafisten [...] lehnen jegliche Form von politischem Aktivismus ab und plädieren für die Beschäftigung mit rein religiösen Themen. [...] Auf den Internetseiten deutscher Anhänger dieser Richtung findet man nicht nur Kritik an politisch aktiven Salafisten, sondern auch deutliche Stellungnahmen gegen dschihadistische Gruppen und Terroranschläge. Sie sind daher weniger eine sicherheitspolitische als eine integrationspolitische Herausforderung. Ihr Gedankengut, vergleichbar mit Sekten und fundamentalistischen Strömungen innerhalb anderer Religionen, fördert Polarisierung und soziale Abschottung und gefährdet somit den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Politische Gewalt geht von ihnen jedoch nicht aus“ (Fouad 2017).

3.3 Mehrebenenzentrierung neosalafistischer Agitation

Über die exakten Wirkmechanismen extremistischer, insbesondere neosalafistischer Propagandaagitation sowie die soziostrukturellen und -kulturellen Hintergründe deren RezipientInnen war bis in die jüngere Vergangenheit nur wenig bekannt. Dies führte lange zu einer Unterschätzung der Bedeutung fundamentalistischer und extremistischer Online-Propaganda und bis heute zu einem erheblichen Mangel an Bildungs-, Aufklärungs- und Sensibilisierungsmedien. Diese nutzen die bei der Zielgruppe verfangenden Wirkmechanismen in gleicher Weise, wie Extremisten jeglicher ideologischer Couleur einschließlich der Neosalafisten. Die etablierten Träger der Jugendarbeit sowie staatliche, politische und zivilgesellschaftliche Akteure haben offensichtlich Schwierigkeiten mit der Bereitstellung und effektiven Distribution zielgruppenorientierter, digitaler Medienangebote (vgl. Ben Slama 2016: 73, 76). Im Rahmen einer in Kooperation mit der Forschungsstelle Terrorismus / Extremismus (FTE) des BKA durchgeführten Studie untersuchte eine Forschergruppe im Jahr 2017 die Wirkung von Counter-Narrativen im Kontext des Einsatzes von Videos gegen Extremismus. Dieser Studie liegt folgende Definition extremistischer Propaganda zugrunde:

„Extremistische Propaganda ist der systematische Versuch, Wahrnehmungen zu gestalten, Gedanken und Gefühle zu beeinflussen, um Verhalten dahingehend zu lenken, dass die Bereitschaft des Publikums zur radikalen – und gegebenenfalls gewalttätigen – Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse im Sinne einer Ideologie mit absolutem Gültigkeitsanspruch gefördert wird“ (Frischlich, Rieger, et.al. 2017: 20).

Wissenschaftstheoretisch ist im Hinblick auf die Wirkung neosalafistischer Propaganda nach der Mikro-, Meso- und Makroebene zu differenzieren. Auf der individuenzentrierten Mikroebene zielt sie auf die Manipulation von Gefühlen und Gedanken einzelner Personen ab, womit das Interesse an vermittelten extremistischen Narrativen geweckt und die KonsumentInnen von der Legitimität der propagierten Inhalte überzeugt werden sollen. Vorurteilsbehaftete Medien können durch diese Manipulation einen Anstieg von Vorurteilen und die Bereitschaft zur Exklusion Angehöriger einer vordefinierten, marginalisierten 'outgroup' fördern. Diese Wirkmechanismen können insbesondere bei Personen im häufig von Identitätsdiffusion geprägten Jugendalter auf fruchtbaren Boden fallen, insbesondere, soweit diese problematischen persönlichkeitspsychologischen Rahmenbedingungen und soziobiografischen Belastungen ausgesetzt sind. Neben den Akteuren und Autoritäten des unmittelbaren sozialen Umfeldes ('Peer Group') beeinflusst das Medienkonsumverhalten individuelle Sozialisationsprozesse in entscheidender Weise (vgl. Logvinov 2017: 97 f.; s.Kap. 5.4.2). Neosalafistische Propaganda liefert regelmäßig schlichte Wahrheiten und monokausale Erklärungsmuster für die komplexen Lebenssituationen ihrer jungen sinn- und identitätssuchenden Zielgruppe und nutzt dabei zielgerichtet soziopsychologische und soziostrukturelle Anknüpfungspunkte.

Auf der intersubjektiven Mesoebene gesellschaftlicher Teilgruppen liegt die Gefahr neosalafistischer Propaganda in der Generierung bzw. Vergrößerung der Kluft zwischen einzelnen Gruppen. Politisch-salafistische, insbesondere aber jihadistisch-salafistische Gruppierungen verstärken mit ihrer Propaganda das Erleben realer wie vermeintlicher Diskriminierungserfahrungen muslimischer Menschen unter gleichzeitiger Generierung einer simplifizierenden Täter-/Opfer-Dichotomie zwischen den gesellschaftlichen Teilgruppen der

MuslimInnen und der NichtmuslimInnen. Neosalafistische Propaganda stimuliert und verstärkt dabei zielgerichtet das alterstypisch häufig ausgeprägte Ungerechtigkeits- und Benachteiligungsbewusstsein junger Menschen, indem sie erklärende Narrative bereitstellt, die lokales und globales Geschehen gleichermaßen ideologisch rahmen und im Sinne neosalafistischer Weltanschauungen simplifizierend deuten. Dabei werden abstrakt konturierte Feindbilder benannt (bspw.: *die Ungläubigen, der Westen, die Feinde des Islam, die Mehrheitsgesellschaft*) und das gesellschaftliche System für individual („gegen Dich, weil Du so bist“) oder kategorial („gegen die Muslime / den Islam“) zugeordnete Marginalisierungserfahrungen delegitimierend haftbar gemacht (vgl. ebd.: 98 f.). „Daher ist die Macht der ideologisierten Narrative und Denkfiguren von herausragender Bedeutung. Nicht minder relevant sind Interaktionen zwischen den ideologisierten Milieus sowie den ideologisierten Gruppen und dem Staat, die das Zugehörigkeitsgefühl fördern und die Feindbildpalette bestätigen bzw. neu konturieren“ (ebd.: 100).

Auf der gesellschaftlichen Makroebene, auf der Erzählungen unverzichtbarer Bestandteil von Ideologien sind (vgl. Lahn, Meister 2016: 8), bezweckt neosalafistische Propaganda die Destabilisierung westlich-demokratischer Gemeinwesen. An die Stelle einer national oder ethnisch orientierten Identifikation tritt die utopische Selbstidentifikation als Angehöriger einer imaginierten avantgardistischen Gemeinschaft der 'wahren Gläubigen' bzw. einer multiethnischen 'islamischen Nation' (arab. 'umma', s.Kap. 4.5). Deren wesentlicher ideologischer Bezugspunkt ist die Zielvorstellung einer globalen Konfrontation mit 'dem Westen' (vgl. Logvinov 2017: 100). Westlich-demokratische Wertvorstellungen wie Freiheit, Pluralismus, Liberalismus und Völkerverständigung werden durch solche Bestrebungen konterkariert. Auf allen Handlungsebenen sind Narrative dazu geeignet, ein Medium für Wandel und Entwicklung zu sein (vgl. Koschorke 2017: 101). Neosalafistische Narrative werden in diesem Sinne als Treiber für gesellschaftsspaltende Transformationsbestrebungen entlang sozialer Konflikt- und Bruchlinien instrumentalisiert (s.Kap. 7).

Nach der Ausbildung erster radikaler Ansichten werden die Adressaten neosalafistischer Propaganda durch fortlaufende Wiederholung der

propagandistisch transportierten Narrative permanent in deren Affirmation bestätigt. Dieser als 'Echokammer-Effekt' bekannte Mechanismus fördert das Gefühl, die eigene Weltanschauung sei die einzig wahre und legitime und würde nur von Menschen geteilt, die ebenfalls im Besitz 'der Wahrheit' seien. Die exklusive Kommunikation in realen und virtuellen Personenkreisen mit gleicher Einstellung und Weltanschauung suggeriert, diese entsprächen der Mehrheitsmeinung. Vertreter der (vermeintlichen) Mehrheitsmeinung neigen eher dazu, die eigene Meinung öffentlich zu äußern. Soweit Gegenpositionen nicht deutlich wahrnehmbar vertreten werden, besteht langfristig die Gefahr, dass massenhaft verbreitete extremistische, insbesondere neosalafistische Propaganda gesellschaftliche Online-Diskurse beeinflusst und sich deutungshoheitliche Verhältnisse zwischen Mehrheitsgesellschaft und Minderheitengruppen verschieben. Im Kontext der propagandistischen Wirkmechanismen neosalafistischer Legitimitätskonstruktionen ist auf den drei wissenschaftstheoretischen Ebenen jeweils zwischen der Rezeptivität ideologisch gefestigter Personen, Sympathisanten sowie ideologieferner Personen zu differenzieren. Eine sich zusehends intensivierende Befassung mit bestimmten ideologischen Inhalten reduziert die Wahrscheinlichkeit, sich vom Gegenteil überzeugen zu lassen. Hierbei bevorzugen Menschen grds. solche Inhalte, die ihre bereits vorhandene Geisteshaltung stützen. Extremistische Sympathiewerbungs- und Mobilisierungsaktivitäten im Internet und in den Sozialen Medien zielen vorzugsweise auf ideologieferne Personen auf den drei Ebenen ab (vgl. Frischlich, Rieger, et.al. 2017: 24 f.). Dabei müssen effektiver extremistischer, auch neosalafistischer Propaganda drei elementare Konditionen zugrunde liegen: Ein relevantes Narrativ, ein authentischer Überbringer und kognitive Rezeptivität der avisierten Zielgruppe.

3.4 Neosalafistische Binnenperspektive: Blinder Fleck der Extremismusforschung

Laut Deutschem Bundestag existiert gegenwärtig keine umfassende wissenschaftliche Erhebung von empirischen Daten über gewaltbereite salafistische Jugendliche in Deutschland (vgl. Deutscher Bundestag 2017 a: 6). In der Forschungsliteratur wird regelmäßig darauf

hingewiesen, dass es insbesondere keine empirisch erhobenen Daten zu den Strukturen der salafistischen Szene sowie zum Sympathisantenumfeld gebe (vgl. bspw. Ceylan, Kiefer 2013: 80 ff.). Verfügbare Daten beruhen vielmehr überwiegend auf quantitativen Schätzungen der Sicherheitsbehörden. Zumindest bis etwa zum Jahr 2010 dominierte die behördliche Sicherheitsperspektive die Forschung und Literaturlandschaft zum Salafismus. Zwar basieren publizierte Zahlen vereinzelt auch auf eigenständigen Datenerhebungen zivilgesellschaftlicher Präventions- und Deradikalisierungsakteure, allerdings können deren Datenbanken aufgrund von Ressourcenmangel häufig kaum systematisch gepflegt werden und sind daher nur begrenzt nutzbar (vgl. Spielhaus 2016 a). Nicht alle verfügbaren Datenquellen konnten bislang vollumfassend erschlossen werden (vgl. Deutscher Bundestag 2017 a: 9; Volk 2014: 4).

Aus Sicht der qualitativen Sozialforschung war lange Zeit ein Mangel an lebensweltlicher, theoriegeleiteter und Empirie-basierter, nicht durch die sicherheitspolitische Perspektive geprägter Forschung zum Salafismus vornehmlich in seinen religiösen und lebensweltlichen Dimensionen zu konstatieren; ein Ansatz, der einen wichtigen Beitrag zu einer weiteren Erschließung der neosalafistischen Binnenperspektive leisten kann (vgl. Spielhaus 2016 b: 105, 110 f.). Insbesondere die Wirkungszusammenhänge zwischen salafistischen bzw. jihadistischen Rechtfertigungsnarrativen und ihren jeweiligen Zielgruppen gelten gegenwärtig weiterhin als wenig erforscht. Weitgehend wurde hier mit empirisch unbewiesenen Hypothesen gearbeitet, was in gleicher Weise für Gegenarrative galt. In diesem Feld bestand und besteht nach wie vor ein Bedarf an substantieller Grundlagenforschung (vgl. Günther, Ourghi et.al. 2016 a: 27). Jenseits eines sicherheitspolitisch geprägten Blicks auf salafistische Milieus und Akteure mangelte es der Salafismusforschung im deutschsprachigen Raum bis vor einigen Jahren insbesondere an einer die salafistische Binnenperspektive einbeziehenden Perspektivenvielfalt. Ebenso fehlten europaweite Untersuchungen unter Berücksichtigung historischer und transnationaler Bezüge sowie gesellschaftlicher Kontexte salafistischer Aktivitäten (vgl. Hummel, Kamp, et.al. 2016: IV, 21). Die renommierten deutschen Islamwissenschaftler Michael Kiefer und Rauf Ceylan beklagten noch im Jahr 2014, die

neosalafistische Szene sei praktisch nicht erforscht, es gebe keine einzige deutsche Studie zur Untersuchung der Frage, was Menschen zu Salafisten werden lasse und amerikanische Studien seien aufgrund ihrer Terrorismusfokussierung kaum nutzbringend (vgl. Kraetzer 2014: 227 f.).

Dabei hatte es einige Jahre zuvor einen Versuch gegeben, zumindest die islamistischen Tendenzen in Deutschland zu analysieren. Im Jahr 2007 legten Brettfeld und Wetzels eine vielbeachtete, vom BMI in Auftrag gegebene, auf einem gemischt-methodischen Forschungsdesign und großen Stichproben basierende Studie zur Integration und religiösen Orientierung in Deutschland lebender Muslime vor. Untersucht worden waren insbesondere deren Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Die Autoren konstatierten, dass bis dato „auf größeren Fallzahlen basierende, standardisierte, empirische Untersuchungen zur Bedeutung eines radikalen, als demokratiedistant oder auch modernisierungsfeindlich etikettierten Islam [...] für Deutschland nicht [vorlagen]“ (Brettfeld, Wetzels 2007: 13). In wissenschaftlichen Diskursen wurde diese umfassende Studie erheblich kritisiert. Hierbei wurden insbesondere die Dominanz quantitativer Forschungsmethodik, das gewählte rein männliche Sample, die vermeintlich undifferenzierte analytische Konstruktion der Kategorien 'Muslim' und 'Islamismus' sowie die finanzielle Förderung durch das BMI, die der Studie damit zugrunde gelegte Perspektive der Terrorabwehr und -prävention und die Ergebnisvalidität thematisiert (vgl. bspw. Peters 2012: 77 – 95). Die Studie erfasst überdies nicht die Kategorie des 'Salafismus' und leistet damit letztlich keinen dezidierten Beitrag zur Erforschung dieses Phänomens in trennscharfer Abgrenzung zu anderen Kategorien des Forschungsfeldes wie 'politischer Islam', 'islamischer' bzw. 'islamistischer Fundamentalismus', 'islamischer Extremismus', 'islamischer Fanatismus', 'islamischer Totalitarismus', 'islamischer Terrorismus' und 'Jihadismus' (vgl. ebd.: 9).

Im Feld der Salafismusforschung erfolgte lange Zeit kaum Transfer von Diskursen und Erkenntnissen aus anderen Wissenschaftsdisziplinen und Genres. Unter kriminologischer Perspektive verwundert dies, versteht sich die Kriminologie doch als ein eigenständiger Wissenschaftszweig, der unter Rückgriff auf Methodik und

Forschungsbestände diverser Bezugswissenschaften eine interdisziplinäre, kriminalitätsbezogene Perspektive einnimmt (vgl. Kunz, Singelstein 2016: 2). „Gerade, wenn es darum geht, [...] die Binnenperspektive marginalisierter sozialer Milieus zu untersuchen, eignen sich Methoden der qualitativen Sozialforschung [...] in besonderer Weise“ (Hummel, Kamp, et.al. 2016: 20). Einer Diversifizierung disziplinärer Zugänge der Salafismusforschung wird ein großes Bereicherungspotential zugeschrieben (vgl. ebd.: 21). Dass ein interdisziplinärer Forschungsansatz mit einem kreativen Untersuchungsdesign gewinnbringend sein kann, belegt die im Jahr 2017 von Frischlich und Kollegen in Zusammenarbeit mit der Extremismus- und Terrorismusforschungsstelle des BKA vorgelegte Studie zur Wirksamkeit von counter-narrativ eingesetzten Videos. Die Forschergruppe stellt heraus, dass im Kontext der Erforschung der Wirksamkeit visuell transportierter Narrative ein Dialog mit professionellen GeschichtenerzählerInnen vielversprechend erscheine. Die Autoren legen dar, dass sich für die konkrete Umsetzung attraktiver Geschichten insbesondere der Dialog mit AutorInnen, RegisseurInnen, Games-DesignerInnen und KünstlerInnen empfehle. Sogar die Nutzung fiktionaler Materialien sei als Ansatzpunkt zu erwägen. Unter Verweis auf eine internationale Studie beschreiben die Forscher die Wirkung der Auseinandersetzung von Kindern mit Diskriminierung im Rahmen der Lektüre von „Harry Potter“-Büchern, welche in der Reduzierung deren Neigung zu Vorurteilen gegenüber diskriminierten Gruppen liege. Die Erzählung fiktionaler und realistischer Narrationen seien demnach gleichermaßen für das Aufgreifen authentischer Erfahrungen mit Extremismus geeignet (vgl. Frischlich, Rieger, et.al. 2017: 242). Im Jahr darauf schließlich beleuchtete Nina Käsehage mit ihrer Dissertation zu Predigern und deren Anhängern die Strukturen der neosalafistischen Szene in Deutschland (vgl. Käsehage 2018). Dies kann als ein Auftakt zur weiteren Erforschung der neosalafistischen Binnenperspektive gelten, welcher sich ForscherInnen auch im deutschsprachigen Raum seither zunehmend widmen (bspw. Ipb NRW 2022, Jaraba 2020, Fouad 2019).

4 Ideologische Kernelemente neosalafistischer Doktrinen

4.1 Verhältnis des Neosalafismus zu westlich-demokratischen Werteordnungen

Westlich-demokratische Werteordnungen sind geprägt von folgenden verfassungsmäßig verankerten Grundprinzipien: Universelle Geltung der Menschenrechte, Rechtsstaatsprinzip, Gleichberechtigung der Geschlechter, individuelle Meinungs-, Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, Pluralismus, Souveränität des Volkes in der Ausgestaltung einer parlamentarischen Demokratie, säkulare Trennung von Staat und Religion (Kirche) insbesondere im Hinblick auf die Gesetzgebungsprozesse, politische Willensbildung im Wege diskursiver Mehrheitsfindung bei gleichzeitigem Minderheitenschutz, individueller Gewaltverzicht und Übertragung des Gewaltmonopols auf den Staat. Art. 21 Abs. 2 des Grundgesetzes begründet eine freiheitliche demokratische Grundordnung, die jegliche Gewalt- und Willkürherrschaft ausschließt. Nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts liegen der freiheitlich demokratischen Grundordnung folgende von der Garantie der Menschenwürde ausgehende, für den freiheitlichen Verfassungsstaat unentbehrliche Grundprinzipien zugrunde (vgl. BVerfG 2017):

- Demokratieprinzip einschließlich der Möglichkeit gleichberechtigter Teilnahme aller BürgerInnen am Prozess der politischen Willensbildung,
- Ausübung der Staatsgewalt durch das Volk (Volkssouveränität),
- Rechtsbindung der öffentlichen Gewalt sowie deren Kontrolle durch unabhängige Gerichte (Rechtsstaatlichkeit),
- Freiheit des Individuums,
- Anwendung physischer Gewalt ausschließlich durch die gebundenen, gerichtlicher Kontrolle unterliegenden staatlichen Organe (Staatliches Gewaltmonopol),

Als verfassungsfeindlich ist eine Partei bzw. Organisation zu bewerten, die die Beseitigung oder Beeinträchtigung der freiheitlich demokratischen Grundordnung anstrebt.

„Der Begriff des Beseitigens der freiheitlichen demokratischen Grundordnung bezeichnet die Abschaffung zumindest eines ihrer Wesenselemente oder deren Ersetzung durch eine andere Verfassungsordnung oder ein anderes Regierungssystem. Von einem Beeinträchtigen ist auszugehen, wenn eine Partei nach ihrem politischen Konzept mit hinreichender Intensität eine spürbare Gefährdung der freiheitlichen demokratischen Grundordnung bewirkt“ (ebd.).

Weitere sich aus den o.g. Grundprinzipien ableitende Wesenselemente der freiheitlich demokratischen Grundordnung sind Gewaltenteilung, Verantwortlichkeit der Regierung, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, Unabhängigkeit der Gerichte, Mehrparteienprinzip sowie Chancengleichheit für alle politischen Parteien mit dem Recht auf verfassungsmäßige Bildung und Ausübung einer parlamentarischen Opposition. Diese zentralen Grundprinzipien bilden das Fundament der freiheitlich demokratischen Werteordnung der Bundesrepublik Deutschland. An ihnen hat sich sowohl staatliches als auch individuelles Handeln zu orientieren, wobei auf der Mikroebene individuellen Handelns ausschließlich Normkonformität, nicht aber Gesinnungs- oder Wertekonformität gefordert werden kann. Das Bundesverfassungsgericht stellt ausdrücklich heraus, dass ein verfassungsrechtlich zu begründendes Gesinnungs- oder Weltanschauungsverbot nicht existiert (vgl. BVerfG 2017, Leitsatz 6a). Dies ist die Richtschnur für ein gedeihliches gesellschaftliches Zusammenleben auf der Ebene der Individuen sowie gesellschaftlicher Teilgruppen. Eine gedeihliche Integration von Menschen aus anderen, insbesondere nicht demokratischen Gesellschaften in die Gesellschaften der sog. westlichen Welt setzt im Idealfall die konsensuale Akzeptanz der demokratischen Werteordnung voraus, erfordert zumindest aber eine normaffirmative Gesetzestreue.

Das neosalafistische Verhältnis zur Demokratie (s.Kap. 4.6.3, 4.6.5) ist mit westlich-demokratischen Werteordnungen, insbesondere mit einem modernen Verständnis der Menschenrechte, der Rolle und den Rechten der Geschlechter sowie einem aufgeklärten, toleranten Verhältnis zu anderen Religionen bzw. Andersgläubigen nicht vereinbar. Schriftgläubigkeit, nach welcher die im Koran imperativ formulierten göttlichen Ge- und Verbote literalistisch rezipiert werden sollen, be-

bzw. verhindert ein säkulares Religionsverständnis im Sinne des Grundgesetzes. Das neosalafistisch-ideologische Selbstverständnis, nach welchem dessen Anhänger sich als Gottes auserwählte beste Gemeinde verstehen, welcher das Recht und die Pflicht zukommt, das Verwerfliche zu verbieten und das Rechte zu gebieten (s.Kap. 4.6.1), bereitet einem exkludierenden Überlegenheitsgefühl über alle anderen gesellschaftlichen Teilgruppen sowie deren sozialer Abwertung den Boden. Die neosalafistische Übersteigerung der in der Dogmatik des Islam angelegten Perspektiven einer ausgeprägten Jenseitsorientierung, einer pränatalen islamischen Vorbestimmung aller Menschen sowie eines religiösen Welteroberungsanspruchs (s.Kap. 4.6.2) sind wesentliche, im Widerspruch zu westlich-demokratischen Werteordnungen stehende neosalafistische Ideologieelemente.

Der Verfassungsschutz führt aus, das Ziel von Neosalafisten aller Kategorien bestehe darin, Staat, Rechtsordnung und Gesellschaft nach salafistischen Vorstellungen umzugestalten. Ihre Ablehnung westlicher Demokratien und deren Werte basiere auf der Begründung, diese seien von Menschen gemacht und damit nicht gottgewollt. Der neosalafistische Gegenentwurf zu der im Grundgesetz verfassten freiheitlich demokratischen Grundordnung bestehe in einer islamischen Gesellschafts- und Staatsordnung, in welcher Grund- und Menschenrechten sowie anderen zentralen Verfassungspositionen keine Geltung mehr zukomme (vgl. BfV 2013: 25). Es wird betont, dass Islamisten (und damit auch Neosalafisten, Anm.d.Verf.) mit ihrer Islaminterpretation insbesondere im Widerspruch zu den im Grundgesetz verankerten Grundsätzen der Volkssouveränität, der Trennung von Staat und Religion, der freien Meinungsäußerung und der allgemeinen Gleichberechtigung stünden (vgl. BfV 2019: 170). Die parlamentarische Demokratie stehe nach neosalafistischer Ideologie im Widerspruch zum alleinigen Herrschaftsanspruch und zur ausschließlichen Gesetzgebungsgewalt Gottes und werde folglich als unislamisch (arab. 'bid'a', s.Kap. 4.4) abgelehnt. Die Demokratie werde als Gegenreligion zum Islam diffamiert, die Beteiligung an demokratischen Prozessen als schwere Sünde verbrämt (vgl. LfV NI 2018: 14; s.Kap. 4.6.5).

4.2 Opfermythos als Metanarrativ

Neosalafistische Propagandaakteure kreieren eingängige, emotionalisierende Erzählungen, die stereotyp das Metanarrativ eines globalen Opferstatus der MuslimInnen angesichts historischer, ungebrochen fortbestehender westlicher Expansionsbestrebungen zum Nachteil muslimischer Gesellschaften kultivieren (vgl. Kreutz 2016a: 37). Diese Erzählungen basieren nicht auf sachlicher Argumentation, sind nicht diskursiv angelegt und bilden kein kohärentes ideologisches Konstrukt im Sinne allgemeiner Wahrheitsbehauptungen. Trotz ihrer Fragmentierung gehen sie allerdings über die Beschreibung einzelner Begebenheiten und Feststellungen deutlich hinaus. Es handelt sich um Versatzstücke einer extremistischen Weltsicht, die in Anlehnung an den angloamerikanischen Sprachraum als 'Narrative' bezeichnet werden. Erlebtes und Gehörtes wird vermeintlich zusammenhängend mit einander verwoben, wobei sich Bedeutung und Herkunft der Narrative den RezipientInnen regelmäßig nicht unmittelbar erschließen (vgl. Dovermann 2013: 41). Eigene Diskriminierungserfahrungen sind für die Konstruktion des Opfermythos ebenso relevant wie die Wahrnehmung der 'Gemeinschaft der Muslime' oder des Islam als Zielobjekte sozialer Unterdrückung in unterschiedlichen geografischen und politischen Kontexten. Muslimische Diskriminierungsgefühle schürende Narrative werden zumeist auf dekontextualisierte Zitate aus Koran, Sunna und selektiv rezipierten Texten klassischer Gelehrter gestützt (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 190). Die christlichen Kreuzzüge des 11. - 13. Jhdt. werden dabei als globales „Narrativ von einem gesamtislamischen Trauma“ (Kreutz 2016: 38) instrumentalisiert, vor dessen imaginierten Kulisse in den Staaten der westlichen Welt regional und national variierende Narrative mit dem Ziel effektiver lokaler Mobilisierung entfaltet werden. Hierbei werden postmoderne Gesellschaftsverhältnisse fokussiert.

„Die deutschen Salafismuskonzepte legen den Akzent auf die Islamisierung von unten durch Missionierung. Hierbei bewerten sie die 'deutsche' Lebensart als 'gottlos' und 'dekadent' und wollen Muslime aus dem 'Sumpf der deutschen Gesellschaft' retten. [...] Salafistische Propaganda (postuliert) menschenverachtende Feindbilder, gewaltverherrlichende Polemik religiöser Färbung, eine dualistische Weltanschauung

und vermeintlich gottgefällige Normen“ (Abou-Taam, Sarhan 2016: 26, 28, Hervorhebungen im Original).

4.3 Tauhid-Konzept: Politisches Paradigma der Einheit und Einzigkeit Gottes

Der 'tauhid' kann als das zentrale theologische Konzept des Islam verstanden werden. Er ist explizites Element des islamischen Glaubensbekenntnisses (arab. 'shahada'). Die Begrifflichkeit 'tauhid' bezeichnet die Lehre von der 'absoluten Einheit und Einzigkeit Gottes' (reiner, auch 'ethischer Monotheismus'). In dieser Erkenntnis und der Lobpreisung Gottes besteht im Islam der Sinn der menschlichen Existenz. In Übereinstimmung mit dem jüdischen und christlichen Dogma wird im Islam davon ausgegangen, dass nur ein einziger und einheitlicher Gott (arab. 'al-ilah', zusammengeführt zu der Bezeichnung 'allah') existiert, dem die Menschen sich seit Anbeginn der Menschheit vollständig hinzugeben haben. Im Islam wird der Monotheismus zur Pflicht der '*Unterwerfung* unter den einen und einzigen Gott' gesteigert. Es gilt nicht nur, dass MuslimInnen somit Gottergebene sind, sondern dass alle Menschen seit jeher Gottes Willen unterstehen und folglich pränatal als MuslimInnen prädestiniert sind. Aus diesem Verständnis heraus ist der Islam die natürliche Bestimmung des Menschengeschlechts im Sinne der göttlichen Vorsehung. Er ist eine universelle Botschaft an alle Menschen, nicht nur an die MuslimInnen, die Gott der Menschheit durch auserwählte Gesandte (arab. 'rasul') bzw. Propheten (arab. 'nabi') verkünden ließ. Menschen, die die solchermaßen prädestinierte Natur und Bestimmung ihrer Existenz noch nicht erkannt haben, leben der islamischen Glaubenslehre nach in der 'Zeit der Unwissenheit' (arab. 'jahiliyya'). Seit Adam und Eva waren und sind die Menschen folglich Gottergebene, also MuslimInnen, kamen jedoch immer wieder vom 'wahren Glauben' ab und wurden zu Polytheisten, was richtungsweisende göttliche Korrekturen erforderlich machte, deren Verkündung Gesandten oder Propheten zukam.

Nach der islamischen Dogmatik steht Mohammed als letzter, sog. 'versiegelnder Prophet' am Ende einer historisch kontinuierlichen Reihe ihm vorausgegangener Gesandten bzw. Propheten, insbesondere:

Dem als Gründervater der drei großen monotheistischen Religionen geltenden Ur-Propheten Abraham, dessen Söhnen Isaak und Ismael, Moses, Noah, Josua, Johannes, weiteren jüdischen Propheten und nicht zuletzt Jesus von Nazareth, welcher im Islam – ausdrücklich ohne Gottessohneigenschaft – als zweitwichtigster Prophet hinter Mohammed verehrt wird. Mohammed vertrat mit dem Prinzip des 'tauhid' demnach keine neue Lehre, sondern restaurierte im Auftrag Gottes den unverfälschten, reinen Ur-Monotheismus Abrahams (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 20 f.). Neosalafisten leiten aus der Tauhid-Lehre das Paradigma der alleinigen Herrschaft Gottes und der Gültigkeit ausschließlich der Scharia als unmittelbar von Gott offenbartem Gesetz ab. Dieser Doktrin folgend, lehnen sie Volkssouveränität und von Menschen gemachte Gesetzgebung sowie darauf gründende Rechtsprechung als unislamisch ('bid'a') ab (vgl. LfV BY 2017: 9, 15). Das theologische Tauhid-Prinzip wird mithin politisiert und auf alle Sphären des menschlichen Lebens übertragen. Hierdurch wird ein dualistisches Weltbild geprägt, nach welchem alle Ereignisse in den Dimensionen des 'tauhid' (symbolisch für 'das Gute') und des 'shirk' (arab. für 'Beigesellung' i.S.d. im Islam verbotenen Polytheismus, symbolisch für 'das Böse', s.Kap. 4.4) bewertet werden. Die unteilbare Einzigkeit Gottes beansprucht neosalafistischer Interpretation nach Geltung in allen individuellen und gesellschaftlichen Lebensbereichen, einschließlich jener, die nach moderner, westlich-säkularer Lesart dem politischen Feld zugeordnet werden und damit dem unmittelbaren Einfluss der Religion entzogen sind. Insbesondere Staatsordnung, Sozialsystem, Gesetzgebung, Rechtsprechung und Kultus sind der neosalafistischen Ideologie folgend an der alleinigen Souveränität Gottes auszurichten und schariakonform auszugestalten.

Dieser Dogmatik liegt eine insbesondere auf den vormodernen islamischen Gelehrten Ibn Taymiyya (s.Kap. 2.2.2) zurückgehende und auch dem Wahhabismus immanente Dreiteilung des Tauhid-Prinzips zugrunde. Hiernach sind drei Tauhid-Konzepte '*tauhid ar-rububiyya*', '*tauhid al-uluhiyya*' sowie '*tauhid al-asma' wa-s-sifat*' zu differenzieren. Das Basiskonzept '*tauhid ar-rububiyya*' beschreibt Gott als alleinigen Urheber, Erhalter, Verwalter und Versorger seiner Schöpfung. Dieses Konzept ist Bestandteil der islamischen Glaubenslehre (arab. 'aqida') und wird konfessionsübergreifend von

allen MuslimInnen als unverrückbares Fundament ihres Glaubens anerkannt. Das Konzept *'tauhid al-uluhiyya'* (auch: *'tauhid al-ibada'*) besagt, dass jede Form von Verehrung und Anbetung sowie jegliches Ersuchen um Schutz und Beistand ausschließlich auf Gott ausgerichtet sein müsse. Neosalafisten erweitern diese Auslegung der Tauhid-Lehre zu einer Ablehnung aller Aspekte und Praktiken des modernen Lebens in westlichen Gesellschaften, die gegenüber der Religion einen bedeutenderen Stellenwert einnehmen. Das Konzept *'tauhid al-asma' wa-s-sifat'* drückt die Lehre vom Wesen Gottes und den einzigartigen Eigenschaften aus, die diesem in der islamischen Tradition, mithin in Koran und Sunna, zugeschrieben werden. Die beiden letztgenannten Konzepte gelten als Abweichungen von der *'aqida'* und stellen Reibungspunkte zwischen Wahhabiten und Nicht-Wahhabiten resp. Neosalafisten und Nicht-Neosalafisten dar. Neosalafistische Akteure und Bewegungen orientieren sich an allen drei Prinzipien des Tauhid-Konzeptes (vgl. Gharaibeh 2014: 118; Dziri 2014: 61).

4.4 'Shirk' und 'Bid'a': Polytheismus als Inbegriff des Unglaubens

Die in der islamischen Theologie verankerte Vorstellung einer als frevelhaft und unislamisch geltenden 'Beigesellung' (arab. *'shirk'*) geht auf die Gründungszeit des Islam zurück. Nach dem aktuellen Stand der Wissenschaft wird davon ausgegangen, dass an dem als 'Kaaba' (arab. für Würfel, würfelförmig) bekannten Zentralheiligtum in Mekka bereits in vorislamischer Zeit Kulthandlungen zelebriert wurden, die insbesondere einer als 'Der Gott' (arab. *'al-illah'*, kurz: *'Allah'*) bezeichneten Hauptgottheit galten. Als wissenschaftlich ungesichert gilt, ob es sich bei dieser Hauptgottheit um 'Hubal', die ranghöchste Gottheit der vorislamischen heidnischen Religion in Mekka handelte. Offenkundig wurden neben 'dem Gott' weitere Gottheiten kultisch verehrt, die nach späterer islamischer Vorstellung als dem (einen und einzigen) Gott 'beigesellt' galten. Es gilt als wahrscheinlich, dass diese 'beigesellten' Gottheiten für die kultische Praxis der Mekkaner eine bedeutendere Rolle spielten, als 'der Gott' (arab. *'Allah'*). Mit der Begründung des Islam beendete Mohammed diese religiöse Praxis, verbot die Huldigung sämtlicher mekkanischen bzw. arabischen Gottheiten und führte die ausschließliche Anbetung des 'einen und

einzigem Gottes' (arab. 'Tauhid') ein (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 91; Berger 2016: 110 ff., s.Kap. 4.3). Dieser absolute oder auch 'ethische Monotheismus' ist seither unantastbares, zentrales theologisches Element des Islam. Ab der zweiten Hälfte des 7. Jhdt. n.Chr. spielte das Monotheismus-Konzept eine wesentliche Rolle in der kritischen, mitunter polemischen Auseinandersetzung mit den Juden, insbesondere aber auch mit der christlichen Trinitätslehre und Gottessohneigenschaft Jesu (vgl. Pink 2016: 483, Berger 2010: 45). Die vorbehaltlose Anerkennung Gottes als 'einer und einziger' gilt im Islam als die wichtigste Pflicht aller Menschen. Implizit gilt die Erhöhung einer anderen Gottheit, eines Menschen oder einer Sache in einen gottähnlichen oder gar gottgleichen Status als Polytheismus (arab. 'shirk'), mithin als unislamisch und Ausweis der Ungläubigkeit.

Dem Islam ist die Ablehnung jedweder Form des Unglaubens immanent, insbesondere jede Form des 'Beigesellens' von Personen oder Dingen neben den 'einen und einzigen Gott' (vgl. Fouad 2015: 6). Die 'Beigesellung' im Sinne der polytheistischen Verehrung mehrerer Gottheiten oder einer in mehreren Entitäten gedachten Gottheit (bspw. die christliche Trinitätslehre) gilt als Werk des Satans und Inbegriff des Unglaubens (arab. 'shirk'). Historische salafistische Bewegungen wie auch zeitgenössische Neosalafisten überzeichnen die Bekämpfung des 'shirk' zu einer gebotenen Befreiung der MuslimInnen von allen verabscheuungswürdigen religiösen und kulturellen Neuerungen (arab. 'bid'a'), sowohl in der Glaubenslehre wie auch in der religiösen und lebensweltlichen Praxis. Insoweit hängen Neosalafisten einem statischen Religionsverständnis an (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 91). „Die Neofundamentalisten sind regelrecht besessen vom Konzept der *bid'a*, der 'unzulässigen Erneuerung', die für sie der Häresie gleichkommt, selbst wenn diese Neuerung unwichtig oder folgenlos sein sollte“ (Roy 2006: 240, Hervorhebungen im Original). Das Bemühen um die Reinheit des Glaubens wird von Neosalafisten zu einem Kampf gegen die feindlich konnotierte westliche Lebensart mit ihren als falsch und polytheistisch geltenden Gottheiten (Säkularismus, Liberalismus, Individualismus, Hedonismus, Konsumorientierung, Alkoholismus, Sexualisierung, Pornographie, u.a.m.) stilisiert. Diese Doktrin liegt auch jihadistischen Legitimationskonstruktionen für Attentate in westlichen Metropolen zugrunde.

Der demokratischen, von Volkssouveränität gekennzeichneten Staatsform westlicher Nationen kommt in neosalafistischen Ideologien der Status einer falschen Religion zu, welcher sich ein gläubiger Muslim nicht unterordnen dürfe, da es keine Religion außer dem Islam und keinen Gott außer Allah geben dürfe. Die Unterordnung unter weltliche Verfassungen sei daher Sünde (arab. 'sina'), ein politisches Parteiensystem Ausdruck des im Islam verbotenen Polytheismus ('al dimuqratiyya-din', s.Kap. 4.6.5). In dieser Logik wenden Neosalafisten sich auch gegen die Identifizierung mit bestimmten sozialen Gemeinschaftsformen (arab. 'asabiyya') wie Stamm, Nation, Rasse oder Ethnie, sowie gegen die Existenz und Aktivität politischer – selbst islamischer – Parteien (arab. 'hizbiyya', abgeleitet vom Terminus 'hizb', arab. für 'Partei'). Neosalafisten verwerfen das Konzept des modernen demokratischen Staates, welchem sie die Eignung zur Durchsetzung des Islam als wesentlicher Staatsfunktion absprechen. Elementare westlich-konzeptuelle Kategorien wie Verfassung, Rechtsstaat, Parlament, Parteiensystem, Wirtschaft oder soziale Gerechtigkeit sind für sie irrelevant und als Inbegriff der 'bid'a' abzulehnen. Dies schließt alle Menschenrechts- und Freiheitskonzepte ein. Ihr reformerischer Ansatz zielt auf die religiöse Reinigung der Seele durch pädagogische Agitation (arab. 'da'wa'), nicht auf die politische Reform des Staates (vgl. ebd.: 241 f., 244). Dieser Aspekt markiert ein wesentliches Distinktionsmerkmal der Kategorien 'Neosalafismus' und 'Islamismus':

„Letzten Endes ist es lediglich ihre Gewichtung der Forderungen nach einem islamischen Staat und der Durchsetzung der Sharia, die Islamisten und Salafisten voneinander unterscheidet. Islamisten streben primär nach politischer Macht in einem zu errichtenden islamischen Staat. Salafismus hingegen bezeichnet den Versuch, islamische Ideal-gesellschaften nach dem Muster der Frühzeit der Muslime zu schaffen, dies aber zuallererst durch einen Wandel des sozialen, kulturellen und ökonomischen Lebens nach dem Vorbild der Gesellschaft zur Zeit des Propheten und seiner Gefährten“ (Steinberg 2016: 515).

4.5 Umma-Konzept: Utopie einer homogenen Gemeinschaft der Gläubigen

Neosalafisten lehnen jede Form von 'Staat' ab und verwerfen das genuin europäische, inzwischen weltumspannend etablierte Nationalstaatskonzept (s.Kap. 4.5). Stattdessen behaupten sie die Existenz einer transnationalen, kohärenten islamischen Gemeinschaft (arab. 'Umma'), einer schariakonformen Gesellschaft mit einem sog. 'Kalifen' als Herrscher, in dessen Amt sich die totale weltlich-politische und geistliche Macht vereint (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 92). Das Konzept der Umma besteht in der Fiktion einer entterritorialisierten, dekulturnalisierten, ahistorischen, apolitischen, moralisch homogenen und rein religiösen Gemeinschaft, deren erlesene Vorhut eine kleine elitäre Gruppe 'wahrhaft Gläubiger' sei (vgl. Roy 2006: 282 f., s.Kap. 6.5). Es orientiert sich am Vorbild der muslimischen Frühgemeinde von Medina (ab 622 n.Chr.), dem auf Grundlage der sog. 'Gemeindeordnung von Medina' unter Mohammeds Führung etablierten ersten islamischen Gemeinwesen. Nach diesem Vorbild proklamieren Neosalafisten einen überepochalen Anspruch auf Etablierung islamischer Gesellschaften, in denen sich vermeintlich angemessene politische und soziale Bedingungen für die Führung eines gottgefälligen Lebens herausbilden können. Die 'Hijra' (s.Kap. 2.1) markiert in diesem Kontext den historischen Wendepunkt zu einer angeblich kohärenten weltumspannenden Gemeinschaft der Gläubigen. Mit der Auswanderung des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina im Jahr 622 n.Chr. sei erstmals der angestrebte Idealzustand eines gottgefälligen Sozialwesens realisiert worden und diene fortan als Blaupause für weitere islamische Gesellschaften. Das Prinzip des 'Tauhid' (s.Kap.4.3) soll sich in dieser Gesellschaftsform in allen Facetten sozialer und staatlicher Handlungsebenen widerspiegeln und Glaubensfreiheit sowie die gottgefällige Entfaltung der muslimischen Gemeinschaft ermöglichen (vgl. ebd.: 28 f.).

Insbesondere Saudi-Arabien, aber auch der sog. 'Islamische Staat' versuchen, ihre Staatswesen diesem theokratischen Modell entsprechend zu etatisieren. Dennoch kann die ideologiegeleitete Konstruktion des 'Umma'-Konzepts nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich dabei um die Utopie einer historisch wie zeitgenössisch zu keiner Zeit tatsächlich verwirklichten Gesellschaftsform handelt. Selbst

in der Ursprungszeit des Islam konnte von einer homogenen Gemeinschaft der ersten Muslime kaum die Rede sein. Die Loyalitäten der ab dem Jahr 622 n.Chr. in Medina und ab dem Jahr 630 n.Chr. auch in Mekka unter dem Banner des Islam vereinten arabischen Stämme galten weniger dem 'einen und einzigen Gott', als vielmehr Mohammed als politischem und militärischem Führer des neu entstandenen 'Mega-Stammes' der Muslime. Unmittelbar nach dessen Tod im Jahr 632 n.Chr., nach nur einer Dekade mühsam aufrecht erhaltener und von erheblichen Spannungen fortwährend herausgeforderter Einigkeit, zerfiel die islamische Gemeinschaft in zwei antagonistische Konfessionsgruppen und viele kleinere und kleinste Teilgruppen und Strömungen. Dieses Schisma hat bis in die Gegenwart Bestand. Überdies wird verschleiert, dass die 'Gemeindeordnung von Medina' keine theokratische Ausrichtung hatte, sondern lediglich das soziale Zusammenleben insbesondere unter Sicherheits- und Ordnungsaspekten regeln sollte (vgl. ebd.: 29). Die Fiktion einer islamischen Umma im Sinne einer religiös fundierten transnationalen Gemeinschaft der 'wahrhaft Gläubigen' ist demnach als Projektion religiöser Sehnsüchte insbesondere fundamentalistischer Strömungen im Islam zu analysieren. Im Neosalafismus wird die Umma als sozialer Idealzustand in ideologischer Abgrenzung zum Individualisierungs-Credo postmoderner westlicher Gesellschaften deklariert. Das islamische 'Umma'-Konzept versinnbildlicht mithin eine moderne Form der Identitätssehnsucht (vgl. Steinfeld 2016: 167).

4.6 Neosalafistische Legitimationsnarrative

Die beschriebenen neosalafistischen Kernkonzepte entwachsen in der Dogmatik des Islam angelegten identitäts- und sinnstiftenden Narrativen, die von neosalafistischen Akteuren ideologiegeleitet instrumentalisiert werden. Unter selektiver Berufung auf die kanonischen Rechtsquellen des Islam sowie das idealisierte Vorbild der 'rechtschaffenen Altvorderen' werden soziale und politische Entwicklungen des Zeitgeschehens neosalafistisch interpretiert. Diesem neosalafistischen Deutungsprozess dienen im Wesentlichen die im Folgenden dargelegten islamischen Narrative als Folie.

4.6.1 'al-haqq wa' l-batil'

Im Lichte des den Muslimen durch Koran 3:110 übertragenen göttlichen Gebieterauftrags ist eines der islamischen Kernnarrative zu betrachten, wonach die Muslime sich in einem ewigen Kampf zwischen der Wahrheit (arab. 'al-haqq') und der Falschheit (arab. 'al-batil') befinden. Unter neosalafistischer Perspektive wird dieses Narrativ auf eine bewusst konstruierte Auseinandersetzung zwischen 'dem Islam' und 'dem Unglauben' (arab. 'kufr') projiziert. Wenngleich 'der Islam' nicht als global-monolithisches Religionskonzept verstanden werden kann, wird 'al-haqq' in diesem Kontext ideologisch mit 'dem Islam' gleichgesetzt und 'dem Westen' als 'al-batil' im Sinne einer versinnbildlichten Falschheit entgegengestellt. Selbst als gemäßigt geltende, nicht für den bewaffneten Jihad mobilisierende neosalafistische Prediger vermitteln dieses Narrativ häufig als Aggression 'des Westens' gegen 'den Islam'. Puristische und politische Salafisten identifizieren innerhalb dieser Rahmung vorzugsweise westliche Regierungen als Feinde des Islam, jihadistische Salafisten und Jihadisten hingegen erweitern die Kategorie der sog. Ungläubigen (arab. 'kuffar') auf 'Völker des Westens' und damit auf jede einzelne Person, die sie diesen konstruierten Gemeinschaften zurechnen.

In Anlehnung an die christlichen Kreuzzüge im 11. - 13. Jahrhundert gegen die muslimische Welt im historischen Großsyrien (arab. 'ash-sham'), der heutigen Region Palästina / Israel / Jordanien / Syrien, werden zeitgenössisch nicht nur westliche Armeen auf islamischem bzw. arabischem Boden, sondern letztlich alle Angehörigen westlicher Gesellschaften als 'Kreuzzügler gegen die Muslime und den Islam' etikettiert (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 a: 7). Ihnen werden Aggression und Gewaltanwendung gegen 'den Islam' im Sinne des wissenschaftlich sog. 'kleinen Jihad' unterstellt. Hiermit wird das Narrativ der legitimen, geradezu gebotenen, wehrhaften Verteidigung des Islam konstruiert. Bildreiche Verstärkung erfährt dieses Narrativ durch menschenrechtswidrige Verfehlungen westlicher Nationen zum Nachteil überwiegend muslimischer Menschen, wie beispielsweise den Abu-Ghuraib-Folterskandal oder das Gefangenenerlager Guantánamo (vgl. Wiedl 2016: 45 f.).

„Muslime werden in einem vermeintlich legitimen, gottgewollten Kampf um die Umsetzung der Gesetze Allahs als Gemeinschaft

der Gerechten und der Opfer stilisiert. Bilder gefolterter und getöteter Muslime in Afghanistan und Irak verstärken das von „(salafistischen) Vorbildern propagierte Narrativ, dass die „Ungläubigen“ überall auf der Welt einen Kampf gegen „den Islam und die Muslime“ führen“ (Dantschke 2014: 477, Hervorhebungen im Original).

Die Konstruktion eines die Epochen überdauernden Konflikts zwischen 'dem Islam' und 'dem Nicht-Islam' generiert nach neosalafistischer Interpretation eine individuelle, die Identität als 'wahrer Muslim' konstituierende Glaubenspflicht und historische Aufgabe zur gewaltsamen Verteidigung des Islam (vgl. Dovermann 2013: 42). Das jihadistisch-salafistische Narrativ der notwendigen Verteidigung des Islam und 'islamischen Bodens' gegen Unterdrückung und Angriffe des Westens auf 'die Muslime' sowie daraus resultierend die proklamierte Pflicht zum bewaffneten Jihad als heiliger, individueller Pflicht findet an dieser Stelle seinen Anschlusspunkt (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 168 f.). Insgesamt jeder fünfte türkischstämmige Mensch und sogar jeder vierte türkischstämmige Mensch der sog. ersten Generation in Deutschland stimmt der Frage eher oder stark zu, ob die Bedrohung des Islam durch die westliche Welt die gewaltsame Verteidigung durch die Muslime rechtfertigt (vgl. Pollack, Müller et.al. 2016: 15). Hier bleibt allerdings unklar, ob sich die Zustimmung auf eine Befürwortung des Terrorismus im Namen des Islam (bspw. durch al-Qaida oder 'IS') bezieht, oder ob die Ansicht vertreten wird, muslimische Staaten dürften sich gemäß Völkerrecht auch mittels Waffengewalt gegen eine Besatzungsmacht zur Wehr setzen (bspw. Einmarsch der Sowjetunion in Afghanistan).

4.6.2 'dar al-Islam, dar al-harb'

Als 'islamischer Boden' gelten die Länder mit islamischer Mehrheitsgesellschaft, in welcher der Islam als Mehrheits- oder gar Staatsreligion ungehindert praktiziert werden kann. Diese Staaten werden im Kontext des islamischen Narrativs 'dar al-Islam wa dar al-harb' zu islamischem Herrschaftsgebiet deklariert, welches nach jihadistisch-salafistischer Doktrin mit militärischen Mitteln gegen Bedrohungen und Aggressionen des als ungläubig etikettierten Westens

verteidigt werden muss. Dieses vermeintlich islamische Herrschaftsgebiet wird als 'dar al-islam' ('Haus des Islam') bezeichnet, alle außerhalb dieser Gebiete liegenden Weltregionen als 'dar al-harb' ('Haus des Krieges') (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 166 f., Baehr 2014: 244, Jokisch 2014: 22, Heine 2009: 173). Darüber hinaus wird diese Kategorisierung in allen salafistischen Strömungen auf eindeutige Zuordnungen von Gut und Böse zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen sowie innerhalb der islamischen Gemeinschaft selbst projiziert (vgl. Dziri 2014: 64). Die neosalafistisch-ideologische Ausformung dieses Narrativs unterstellt den westlichen Staaten religiös-politisch intendierte, neokoloniale Bestrebungen im Wege zielgerichteter Aggression gegen die islamischen Staaten. Diese Perspektive fördert die politische Identitätsbildung neosalafistischer Akteure durch Zelebrieren von Empathie gegenüber den hiervon betroffenen, insbesondere sunnitisch-islamischen Bevölkerungen. Gleichzeitig wird die als Bevormundung empfundene Einforderung von Menschenrechten in vielen islamischen Staaten als westliche Doppelmoral bzw. Doppelzüngigkeit kritisiert (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 166 f.). Vor diesem Hintergrund eignen sich globale politische Entwicklungen, z.B. militärische Auseinandersetzungen zwischen westlichen und muslimischen Staaten, für die Anhänger neosalafistischer Geisteshaltungen besonders für eine emotionalisierende Anprangerung der westlichen Aggressionen und empathische Identifizierung mit deren muslimischen Opfern. Dieser Mechanismus hat erheblichen Einfluss auf den Grad der Involvierung junger Menschen in die Neosalafiyya. Vermeintlich doppelmoralische Standards westlicher Außenpolitik insbesondere im Hinblick auf die einseitige Behandlung von Menschenrechtsfragen stören dabei das häufig ausgeprägte Gerechtigkeitsempfinden der jungen neosalafistischen Anhängerschaft beider Geschlechter (vgl. Dantschke 2017: 68; Günther, Ourghi, et.al. 2016 a: 7 f.).

4.6.3 'al-islam din wa'l-dawla', 'al-islam din wa'l-dunya'

Die neosalafistische Politisierung islamischer Narrative erfasst auch die im Rahmen der Diskussion um Recht und Politik im Kontext des Islam weithin verbreitete These, wonach der Islam zugleich 'Religion und Staat' sei ('al-islam din wa'l-dawla'). Etwas weiter gefasst und

historisch früher belegt, kann dieses Narrativ erweitert werden auf die These, der Islam sei zugleich 'Religion und Welt', der Islam sei mithin das Wesen, der natürliche Zustand der von Gott geschaffenen Welt ('al-islam din wa'l-dunya'). Diese Formel kann als Postulat (so sollte es sein) oder als normativer Imperativ (so muss es sein) verstanden werden. Sie bringt die unter MuslimInnen global weithin vertretene, jedoch nicht unumstrittene Perspektive zum Ausdruck, wonach die Sphären 'Religion' und 'Staat' im Islam untrennbar mit einander verwoben seien. Unter Berufung auf die gesellschaftliche Ordnung des unter Führung des Propheten Mohammed im Zeitraum 622 - 632 n.Chr. in Medina entstandenen ersten muslimischen Gemeinwesens (sog. 'Gemeindeordnung von Medina') sowie auf die Regierungszeit dessen direkter Nachfolger, der 'vier rechtgeleiteten Kalifen' (Zeitraum 632 – 661 n.Chr.), verbinden zeitgenössische Islamisten mit diesem Narrativ eine eindeutige Absage an den Säkularismus nach dem Modell westlich-demokratischer Staaten (vgl. Krämer 2004).

Nach außen mithin gegen 'den Westen' gerichtet, adressiert dieses von Neosalafisten zielgerichtet instrumentalisierte islamische Narrativ der 'Einheit von Religion und Staat' in gleicher Weise innerislamische Kritiker einer solchen Verbindung von religiösem Bekenntnis und staatlich-gesellschaftlicher Verfasstheit. 'Al-Islam din wa'l-dawla' impliziert den Imperativ, einen islamischen Staat als einzig legitime Herrschaftsform anzustreben, da nur diese die Erfüllung der religiösen Pflicht einer gottgefälligen Praktizierung des Islam ermögliche (vgl. Kandel 2004: 1). Dieses Narrativ ist jedoch keine exklusiv fundamentalistische oder gar extremistische Position, sondern ist in orthodox- bzw. traditionell-muslimischen Gesellschaften sowie unter in der Diaspora lebenden Muslimen mehrheitlich anschlussfähig. Der Philosophie eines stringenten Monotheismus tragen die drei anerkannten Tauhid-Kategorien Rechnung, die die Einheit und Einzigkeit Gottes als Bezugs- und Kristallisationspunkt des Islam markieren. '*Tauhid al-uluhiyya*' gesteht allein dem einen und einzigen Gott aufrichtige Anbetung zu. Der Ausschluss jeglicher Ebenbürtigkeit neben dem einen und einzigen Gott als Träger der edelsten Namen und Attribute wird durch '*tauhid al-asma' wa'l-sifat*' zum Ausdruck gebracht. Die Herrschaft des einen und einzigen Gottes als Schöpfer, Versorger und Souverän wird als '*tauhid al-rububiyyah*' bezeichnet.

Vereinzelt, vorzugsweise in fundamentalistisch-islamischen Kreisen, wird mit *'tauhid al-Mutaba'ah'* eine vierte Kategorie eröffnet, wonach dem einen und einzigen Gott bedingungslos Gefolgschaft zu leisten ist. Islamisten, auch Neosalafisten, leiten aus diesem Kanon monotheistischer Imperative die politische Forderung ab, der Islam müsse sich über die Mikroebene individuellen Habitus' hinaus auf der Meso- und Makroebene in einer islamischen Ordnung (arab. *'nizam islami'*) manifestieren, in welcher die göttlichen Ge- und Verbote in allen gesellschaftlichen Feldern öffentlich normiert und sanktionierend durchgesetzt werden (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 169; Krämer 2002: 91 ff.).

4.6.4 'al-qur'an dusturuna'

In dieser Logik einer untrennbaren Einheit von Religion und Staat postuliert ein neosalafistisch instrumentalisiertes islamisches Narrativ, für eine gottgefällige Regelung aller Lebensbereiche des muslimischen Lebens sei notwendigerweise die Scharia als von Gott verfügbar, allumfassend geltender Rechts- und Werteordnung anzuwenden. Konsequenz sei die Etablierung einer islamischen Staatsgewalt und die Anerkennung des Koran als kodifizierte Verfassung des islamischen Staatswesens (arab. *'al-dawla al-islamiyya'*). Das entsprechende Narrativ lautet *'al-qur'an dusturuna'*: Der Koran sei unsere Verfassung. Problematisch muss in diesem Zusammenhang erscheinen, dass weder dem Koran noch der Sunna dezidierte Vorgaben für die Verfasstheit eines islamischen Staates zu entnehmen sind. Eine verbindliche politische Theorie existiert im Islam nicht, was sich metaperspektivisch im historischen wie zeitgenössischen Kontext an der vielfältigen Heterogenität islamischer Staatswesen und Gesellschaften erkennen lässt. Es entspricht insbesondere sunnitischer Rechtsauslegung, dass die kanonischen Rechtsgrundlagen (Koran und Sunna) den Muslimen für die politische Gestaltung ihrer Gemeinwesen allgemeine Richtlinien vorgeben. Hierzu zählen insbesondere: Gegenseitige Beratung (arab. *'shura'*), Partizipation der Gläubigen, Verantwortlichkeit der Regierenden für die Schaffung gesellschaftlicher Bedingungen, die das Praktizieren des Islam erlauben, sowie Unabhängigkeit der Justiz im Rahmen der durch die Scharia unverrückbar gesetzten Grenzen. Zwar wird keine bestimmte

Staatsform vorgegeben, jedoch eindeutig die unbezweifelbare Herrschaft Gottes als alleiniger Souverän des Menschengeschlechts betont. Aus neosalafistischer, insbesondere jihadistisch-salafistischer Perspektive ergibt sich aus der Verbindung der Narrative 'Religion und Staat' bzw. 'Religion und Welt' sowie 'Der Koran sei unsere Verfassung' die Konsequenz der Errichtung einer auf der Scharia gründenden, sich als moralisch überlegener 'Tugendstaat' definierenden islamischen Staatsordnung (vgl. Krämer 2002: 97). Im 'Kalifat' findet diese ihre idealtypische Ausformung.

4.6.5 'al-dimuqratiyya din'

Im Gegenlicht dieser zu einem strahlenden Ideal überhöhten, vermeintlich gottgewollten, universalen islamischen Staats- und Gesellschaftsordnung vermag das westlich-demokratische, liberale, pluralistische, säkulare Staatsmodell als kontrastierender, vermeintlich unmoralischer Gegenentwurf zu erscheinen. Ein wesentliches neosalafistisches Narrativ behauptet, das westliche Demokratiemodell sei eine falsche Religion, welcher sich ein gläubiger Muslim nicht unterordnen dürfe, da es keine Religion außer dem Islam und keinen Gott außer Allah gebe. Dem zur Folge sei die Unterordnung unter weltliche Verfassungen Sünde (arab. 'sina') und ein aus politischen Parteien bestehendes Politiksystem sei Ausdruck im Islam unerlaubten Polytheismus' (arab. 'shirk'). Überdies stelle der legislative Auftrag des Parlaments einen Affront gegen Allah dar, welcher mit der Scharia eine göttliche Rechtsordnung verfasst habe, die alle Dinge ausreichend und verbindlich regle und keiner zusätzlichen, irdischen Rechtsordnung bedürfe (vgl. Amghar 2014: 385; Dovermann 2013: 41). In diesem Sinne postuliert 'al-dimuqratiyya din' ('Die Demokratie ist eine Religion') das Narrativ der Demokratie als Bedrohung für den islamischen Monotheismus (arab. 'tauhid') und damit gegen den Islam selbst gewandte Gegenreligion. Es stilisiert den anzustrebenden islamischen Staat zu einer antiwestlichen Gegenkultur (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 a: 13). Aktive politische Teilhabe und Inanspruchnahme demokratischer Institutionen gilt in neosalafistischen Kreisen weithin als Polytheismus (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 163, 165, 190). Die Tendenz zur Kritik des westlichen, säkularen, demokratischen Regierungsmodells ist ein ideologisches Element aller

islamistischen und neosalafistischen Organisationen. Diese versuchen, 'den Westen' als ein Symbol des Imperialismus zu karikieren, welcher die kulturelle und religiöse Identität der Muslime bedrohe. In der Intention, eine unverwechselbare islamische Identität zu kreieren, wird der Islam unter neosalafistischer Perspektive als unvereinbar mit modernen westlichen Prinzipien wie Demokratie, Parlamentarismus, Pluralismus, Liberalität und Säkularität dargestellt (vgl. Goertz 2018: 30 f.). Neosalafisten postulieren, islamische Werte stimmten nicht mit westlichen Normen und Sittlichkeitsvorstellungen überein und verstärken unter Muslimen das gesellschaftsspaltende Narrativ des 'Wir gegen sie' (vgl. Ebner 2018: 131).

4.6.6 'al-aman', 'al-dhimma'

Um dennoch die Existenz in nichtmuslimischen, insbesondere westlich-demokratischen Gesellschaften lebender MuslimInnen unter gleichzeitiger Wahrung deren islamischer Identität zu legitimieren, ohne die Existenz des ewigen Konflikts zwischen Wahrheit und Falschheit in Abrede zu stellen und das Ziel der Überwindung des Unglaubens zu missachten, wird unter Bezugnahme auf den Koran ein weiteres starkes Narrativ konstruiert. Im unmittelbar auf den zum Töten der Heiden bzw. Polytheisten aufrufenden, häufig zitierten sog. 'Schwertvers' folgenden Koranvers heißt es: „Und wenn einer von den Heiden [i.S.v. Polytheisten, arab. 'Mushrikin', abgeleitet von Politheismus: arab. 'shirk'; Anm. d. Verf.] Dich um Schutz angeht, dann gewähre ihm Schutz, damit er das Wort Gottes hören kann! Hierauf lass ihn [unbehelligt] dahin gelangen, wo er in Sicherheit (arab. 'ma'mana', Anm. d. Verf.) ist [...]“ (Koran, Sure 9 Vers 6). Eine aus der Historie des frühen Islam abgeleitete, klassische islamische Tradition ermöglicht den Muslimen die Schließung eines Schutzvertrages (arab. 'al-aman') mit Nichtmuslimen für den Zeitraum bis zu deren Er- und Bekenntnis ihrer gottgewollten, natürlichen Bestimmung (vgl. Pink 2016: 488 ff.). Diese besteht letztlich in der Existenz als die polytheistische Verblendung (arab. 'al-Jahiliya') überwunden habende, sich dem einen und einzigen Gott unterwerfende Gläubige, mithin als Muslime. Historisch war das 'al-aman'-Konzept als Asylgesetz für Nichtmuslime, insbesondere nichtmuslimische Händler und Gesandte im islamischen Herrschaftsbereich konzipiert. Es wurde auf

zwischenstaatlicher Ebene auch als Grundlage diplomatischer und wirtschaftlicher Beziehungen mit nichtmuslimischen Ländern herangezogen. Seine komplementäre Entsprechung findet es im Konzept der sog. Schutzbefohlenen (arab. 'al-dhimma'), wonach nichtmuslimische Minderheiten, insbesondere Juden und Christen, in islamischen Gesellschaften unter Berufung auf die Praxis der frühislamischen Urgemeinde unter dem Schutz der Muslime stehen, wengleich nur als minderwertige Mitglieder der Gesellschaft (arab. 'dhimmis'; vgl. Wiedl 2016: 47 f.). Im Gegenzug zu der ihnen gewährten Sicherheit waren 'dhimmis' in früheren islamischen Gesellschaften repressiven diskriminierenden Auflagen wie insbesondere der Entrichtung einer 'gizya' (arab. für 'Kompensation') genannten Kopfsteuer unterworfen (vgl. Kreutz 2016 b: 54).

4.6.7 'al-walā' wa-l-barā'

Ein starkes islamisches Narrativ mit dem Anspruch konkreter Relevanz für das muslimische Alltagsleben und einer Schlüsselfunktion für neosalafistische Ideologien ist 'al-walā' wa-l-barā' ('Loyalität und Lossagung' bzw. 'Assoziation und Dissoziation'). Hiernach dürfen 'wahre Muslime' ausschließlich anderen 'wahren Muslimen' Freundschaft, Unterstützung, Zuneigung, Nähe, Liebe, Respekt, Loyalität (arab. 'al-walā') entgegenbringen. Dieses Konzept exkludiert nicht nur Nichtmuslime, sondern auch Muslime, die Gottes Gesetze vermeintlich nicht korrekt befolgen. Menschen, denen unter dieser Perspektive Unglaube oder ein falscher, unwahrer Glaube zugeschrieben wird, ist durch die 'wahren Gläubigen' mit konsequenter Lossagung, Ablehnung, Hass, Feindschaft, Distanz, Meidung (arab. 'al-barā') zu begegnen (vgl. Schneiders 2017: 20). Wissenschaftlich auch als Ausgrenzungsnarrativ bezeichnet, ist 'al-walā' wa-l-barā' zeitgenössisch als ein neosalafistisches Kernkonzept zu kategorisieren, dessen historische Wurzeln in den vorislamischen arabischen Stammesgesellschaftsstrukturen liegen. Der auf einem Kontrakt beruhende individuelle oder kollektive Anschluss an einen anderen arabischen Stamm wurde als 'al-walā' bezeichnet und begründete einen den aufnehmenden Stammesangehörigen gleichgestellten Rechtsstatus. Das Antonym 'al-barā' bildet hierzu die konverse Entsprechung. Historisch wurde hiermit die Lossagung eines Stammes von einem

Individuum oder einer Gruppe bezeichnet, die den Ausschluss aus dem Stamm und die Aufhebung der bestehenden Schutzverpflichtung nach sich zog (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 a: 14).

Bereits in vorislamischen Kontexten diente dieses Prinzip mithin der Differenzierung einer Eigengruppe, welcher der Einzelne Loyalität schuldig war, und einer Fremdgruppe, von welcher er sich zu distanzieren hatte (vgl. Wagemakers 2014: 65). Bereits in der Frühphase dessen Genese wurde 'al-walā' wa-l-barā' in den Islam übernommen, zum Ausdruck der Binnenkohäsion der Gemeinschaft der Muslime (arab. 'umma') umgedeutet und in einen direkten Zusammenhang mit der diesem Konzept inhärenten Abgrenzung gegenüber der nichtgläubigen Außenwelt gestellt (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 174). Zeitgenössisch ist das Ausgrenzungsnarrativ 'al-walā' wa-l-barā' eines der essentiellen Narrative des Neosalafismus. Erlebte wie konstruierte Islamfeindlichkeit sind dessen Triebfeder (vgl. Schneiders 2015). Historisch nicht durchgehend mit vorrangiger Bedeutung versehen, wurde das Konzept 'al-walā' wa-l-barā' durch den der hanbalitischen Rechtsschule des sunnitischen Islam zuzurechnenden Gelehrten Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taimīya (kurz: Ibn Taimiya, 1263 – 1328 n.Chr.) reaktiviert. Dessen Lehre prägte die im 18. Jhdt. auf der arabischen Halbinsel entstandene, ultrakonservativ-islamische Wahhābiyya und gilt global bis in die Gegenwart als wesentliche Inspirationsquelle islamistischer Akteure und Strömungen. Neosalafisten benutzen dieses Narrativ einer vermeintlich notwendigen, rigorosen Abgrenzung der 'wahren Gläubigen' von allen als ungläubig etikettierten Individuen häufig unter Bezugnahme auf Abū Muhammad 'Āsim ibn Muhammad al-Maqdisī (kurz: Muhammad al-Maqdisi, geb. 1959), den gegenwärtig womöglich einflussreichsten muslimischen Gelehrten innerhalb der globalen militant-islamistischen Szene. Dessen Überzeugung nach sei es nach dem Konzept 'al-walā' wa-l-barā' geboten, sich von Regenten loszusagen, die 'shirk' (arab. für 'Beigesellung' im Sinne des im Islam nicht erlaubten Polytheismus, z.B. durch zu große Nähe zu westlichen Regierungen) betrieben. Unter Herstellung einer unmittelbaren Verbindung zwischen den Konzepten 'al-walā' wa-l-barā' und 'takfir' (arab. für die Erklärung eines Muslims zum Ungläubigen, mit der Folge dessen Exkommunizierung aus der 'umma') lehrt al-Maqdisi die

Verpflichtung zur Führung des Jihad gegen zu Ungläubigen deklarierte Regenten (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 174). Im Jahr 1989 erklärte er unter Berufung auf 'al-walā' wa-l-barā' die Herrscherdynastie des saudischen Königshauses zu Apostaten; eine Position, die von Osama Bin Ladin aufgegriffen wurde.

Allen Salafisten der verschiedenen Strömungen ist die Überzeugung gemein, dass 'al-walā' wa-l-barā' ein elementares Konzept des 'wahren Islam' ist (vgl. Wagemakers 2014: 64). Neosalafistische Bestrebungen sozialer Segregation westlicher Gesellschaften nach dem Kriterium vermeintlich 'wahrer Gläubigkeit' unter gleichzeitig aktiver Diffamierung oder sogar Bekämpfung als ungläubig stigmatisierter Individuen und Gesellschaftsgruppen finden in diesem islamischen Narrativ ihr Fundament. Im Wege aktiver Abgrenzung ('al-barā') von der nichtmuslimischen, individualisierten, konsumorientierten, anonymen deutschen Mehrheitsgesellschaft soll eine Gemeinschaft und Identität stiftende islamische Gegenkultur konstituiert werden, die sich durch inneren Zusammenhalt ('al-walā') der Muslime auszeichnet und Perspektiven bietet, die mehrheitsgesellschaftlich nicht oder vermeintlich nicht verfügbar wären (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 165). Die besondere Attraktivität des islamischen Narrativs 'al-walā' wa-l-barā' für Neosalafisten fundiert in dessen vermeintlicher Natur als Inbegriff der angeblich koranischen Verpflichtung, dem Islam und dessen Anhängern gegenüber in jeder Hinsicht loyal zu sein und zugleich Abstand von allen hiervon abweichenden unislamischen Einflüssen (arab. 'bid'a') zu halten. Diese Perspektive stützt die neosalafistische Selbststilisierung zu einer von Gott erwählten, sich durch ideale Anwendung der göttlichen Gesetze und eine puristische Lebensweise von der moralisch unterlegenen Mehrheitsgesellschaft abhebenden Avantgarde. In der Instrumentalisierung des islamischen Narrativs 'al-walā' wa-l-barā' findet die salafistische Doktrin einer reinen, unverfälschten Praktizierung des Islam nach dem Vorbild der 'frommen Altvorderen' (arab. 'as-salaf as-salih') ihren Ausdruck (vgl. Wagemakers 2014: 68). Neosalafistische Prediger benutzen das Narrativ 'al-walā' wa-l-barā' zur Indoktrination ihrer Anhänger mit dem Ziel deren Verführung zu feindseliger Abgrenzung von allen als ungläubig etikettierten, vermeintlichen Gegnern des Islam. Hierzu werden aus neosalafistischer Perspektive neben Nichtmuslimen auch

Schiiten und Aleviten gerechnet, denen sie den Status als 'wahre Muslime' aberkennen (vgl. Abu Dujana 2011; Abul Baraa 2012; Vogel 2018). In jihadistischer Lesart wird das Prinzip 'al-walā' wa-l-barā' zu einer revolutionären Ideologie erweitert und als Pflicht zum „Hassen und Lieben für Allah“ (Käsehage 2018: 90) interpretiert.

4.6.8 'al-malhama al-kubra'

Vornehmlich jihadistisch-salafistische Ideologien erweitern die den Kampf betonenden Narrative 'al-haqq' wa' l-batil' und 'dar al-islam wa dar al-harb' regelmäßig auf eine Rahmung als endzeitlichen, militärischen Kampf des Heeres der Gläubigen (die Muslime) gegen das versammelte 'Heer der Ungläubigen' mit dem Ziel der Etablierung einer islamisch-theokratischen Weltordnung. Nach islamischer Endzeitvorstellung werde dieser apokalyptische Entscheidungskampf zur Befreiung aller islamischen Länder von vermeintlicher westlicher Knechtschaft (arab. 'al-malhama al-kubra') in der Gegend um den Ort Dabiq im Norden des heutigen Syrien, unweit der türkischen Grenze stattfinden. In der Rahmung dieses eschatologischen Narrativs wird 'al-malhama al-kubra' nicht als Ziel, sondern als Etappe auf dem Weg in eine irdische Endzeit verstanden. In dieser werde dereinst der 'Erlöser-Imam' (arab. 'Mahdi') aus der Verborgenheit hervortreten, in einer apokalyptischen Entscheidungsschlacht den durch die 'Rum' (arab. für 'die Römer', sinnbildlich für die Völker des Westens) inkorporierten falschen Messias (arab. 'Masih ad-Dajjal') töten und den Unglauben (arab. 'al-kufr') endgültig besiegen. Bezeichnender Weise ist es im sunnitischen Islam und damit auch im Neosalafismus als islamistische Strömung sunnitisch-islamischer Prägung – in Abgrenzung von der Shia – die Figur des Jesus von Nazareth (arab. 'Issa ibn-Mariyam'), dem die Rolle als 'Mahdi' zugeschrieben wird (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 172; Wiedl 2016: 46 f.).

Unter neosalafistischer Perspektive verkörpern ausschließlich die der salafistischen Islaminterpretation anhängenden 'wahren Muslime' das 'Heer der Gläubigen' und damit den rechtgläubigen Teil der Menschheit. Das eschatologische Narrativ 'al-malhama al-kubra' verheißt den Muslimen allerdings nicht nur, dass mit dem Erscheinen des 'Mahdi' der Sieg über die Ungläubigen eintreten und das

vermeintlich erlittene Unrecht der Muslime beendet werde. Vielmehr würden die Kämpfer des 'Heeres der Gläubigen' durch ihren Einsatz zur Erreichung des heilsgeschichtlichen Ziels als aktive Protagonisten des ewigen Kampfes zwischen dem Guten und dem Bösen ('al-haqq wa' l-batil') in einen spirituellen Rang erhoben. Neosalafistische Prediger insbesondere der jihadistisch-salafistischen Strömung instrumentalisieren das Narrativ 'al-malhama al-kubra' für eine eindeutige Grenzziehung zwischen der 'ingroup' der 'wahren Gläubigen' und der mehrheitsgesellschaftlichen 'outgroup', indem sie propagieren, die Endzeit der Welt werde eine Glaubensprüfung sein, die nur die kleine Gruppe der wahrhaft Auserwählten bestehen werde. Unter Anspielung auf ihren eigenen historischen wie zeitgenössischen Status unter den Muslimen, schreiben sie sich die Bezeichnung 'al-ghuraba' (arab. für 'Die Fremden') zu (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 a: 11 f.; Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 172).

4.6.9 'al-ghuraba', 'al-ghurba'

Etymologisch geht das Wort 'al-ghuraba' ('Die Fremden') auf die konsonantische arabische Ausdruckswurzel 'gh-r-b' zurück, die als Verb den Prozess des Weggehens, Verlassens, sich Trennens bezeichnet. Allerdings kann es auch das Untergehen, auch den – im Westen stattfindenden – Untergang der Sonne bezeichnen. Mit 'dem Westen' (arab. 'al-gharb') teilen sich der Plural 'al-ghuraba' ('die Fremden'), dessen Singularform 'al-gharib' ('der Fremde') sowie das Substantiv 'al-ghurba' ('die Fremde', 'in der Fremde sein') bezeichnender Weise denselben Wortstamm (vgl. Köpfer 2014: 445 f.). Semantisch liegen in der arabischen Sprache demnach die Begriffe 'der Westen' und 'die Fremde' sowie 'die Fremden' nah bei einander. Diese semantische Nähe lässt sich in einen übertragenen Wortsinn transferieren. Das islamische Narrativ 'al-ghuraba' bezieht sich dem Grunde nach auf das Konzept einer globalen 'umma', mithin auf eine weltweite Gemeinschaft aller Musliminnen und Muslime, indem es diese zu einem Fremdkörper unter den Menschen stilisiert. Grundlage dieses Narrativs ist ein Hadith aus dem 'Ṣaḥīḥ Muslim', einer der beiden anerkanntesten Sunna-Kompilationen des sunnitischen Islam. Die entsprechende Überlieferung lautet: „Der Islam begann als etwas Fremdes und wird als etwas Fremdes wiederkommen, wie er begann.“

Den Fremden gehört die Seligkeit“ (Hadith Ṣaḥīḥ Muslim Nr. 145). Eine generelle Empathie des Islam gegenüber Fremden lässt sich hieraus jedoch nicht ableiten, sondern vielmehr der Appell an die Muslime zur Wiederherstellung des Vorrangs des Islam gegenüber häretischen Entwicklungen (vgl. Kreutz 2016 b: 56).

Historisch gilt es als unumstritten, dass der Prophet Mohammed und die kleine Gruppe seiner ersten Anhänger in der tribalen feudalistischen Gesellschaft seiner Heimatstadt Mekka als Fremdkörper, sogar als Störer wahrgenommen und angefeindet wurden. Neosalafisten greifen das symbolhafte Bild des Fremdseins auf und instrumentalisieren es unter Einflechtung insbesondere in westlichen Gesellschaften erlittener Ungerechtigkeits- und Diskriminierungserfahrungen zur Verstärkung ihrer exkludierenden Ideologie. Durch Konstruktion ihrer sozialen Selbstexklusion (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016 b: 173) verkehren sie den selbst askribierten Zustand des Fremdseins inmitten der als ungläubig etikettierten Mehrheitsgesellschaft in einen positiv konnotierten Zustand elitären avantgardistischen Auserwähltseins um (s.Kap. 6.5). Das Narrativ des Fremdseins ist unter dieser Perspektive geeignet, eine starke identitätsstiftende Wirkung im Sinne einer fortgesetzt standhaft zu ertragenden Ablehnung durch die Mehrheitsgesellschaft sowie durch die vermeintlich nicht wahrhaft gläubigen Muslime zu erzeugen. Gerade für junge, in nicht-muslimischen Gesellschaften der Diaspora lebende Muslime sind die häufig von neosalafistischen Predigern verwendeten Narrative 'al-ghuraba' und 'al-ghurba' eingängig und anschlussfähig. Deren regelmäßig in kurzen, insbesondere online verfügbaren Islamseminaren dargebotenen Abhandlungen zu den Narrativen 'al-ghuraba' und 'al-ghurba' tragen maßgeblich zu dem aus inhärenten Versatzstücken bestehenden Islamverständnis ihrer Anhänger bei (vgl. Köpfer 2014: 449, 451). Bezugnehmend auf arabische islamistische Gelehrte stellen sie deutlich ihre Interpretation von der Zugehörigkeit der wenigen sich unter 'den Ungläubigen' fremd wahnenden 'wahren Gläubigen' zu einer Elite heraus, die den sündigen Versuchungen der Gegenwart standhaft trotzt und den 'wahren Islam' verteidigt. Durch ständig wiederholte Indoktrinierung ihrer Anhänger mit dieser Interpretation eines positiv konnotierten Fremdseins unter 'ungläubigen Feinden des Islam' sollen die RezipientInnen gegen die Einflussnahme ihres

sozialen Umfelds gewappnet und zusehends aus demselben heraus isoliert werden (vgl. ebd.: 455 f.).

„Damit sich junge Menschen im Prozess ihrer zunehmenden salafistischen Radikalisierung nicht von Anfeindungen ihres sozialen Umfeldes, häufig auch aus dem Kreis ihrer Familien beirren lassen, „führen salafistische Prediger immer wieder gern eine Überlieferung (*hadith*) des Propheten Mohammed ins Feld, die besagt, dass der Islam als etwas Fremdes begonnen habe und am Ende (also vor dem Sieg) als etwas Fremdes wiederkommen werde. ‘Die wahren Gewinner sind die Fremden – die Ghuraba’ bringt es u.a. Abu Dujana, ein Prediger des radikalen Netzwerks ‘Die wahre Religion’, in einem seiner zahlreichen Vorträge auf den Punkt. Das, worunter viele Jugendliche zuvor gelitten haben – als fremd wahrgenommen zu werden, nicht dazuzugehören –, wird hier umgekehrt in ein Gefühl der Überlegenheit und des Auserwähltseins, denn ‘das Paradies ist für die Fremden’, wie es in der Überlieferung heißt“ (Dantschke 2017: 67 f., Hervorhebungen im Original).

Das Narrativ ‘al-ghuraba’ unterliegt jedoch unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten und Begriffsbestimmungen innerhalb salafistischer Strömungen. Puristisch- und politisch-neosalafistische Strömungen definieren das Narrativ ‘al-ghuraba’ primär als erstrebenswerten Status der Fremdheit im Sinne einer passiven, duldbaren, ertragenden, Anfeindungen der Außenwelt widerstehenden Hingabe an die Gesetze Allahs. Es kann allerdings auch offensiv, militant interpretiert werden. Jihadistische Salafisten erweitern das Narrativ ‘al-ghuraba’ um den Aspekt der Gegnerschaft der Fremden und schreiben allen Nichtmuslimen sowie ihrer Ansicht nach falsch glaubenden, vermeintlichen muslimischen Heuchlern und Frevlern den Status eines zu bekämpfenden Feindes des ‘wahren Islam’, mithin das Etikett der ‘Gegner der Fremden’ zu (vgl. Köpfer 2014: 465). Sie stellen die Konzepte ‘al-ghuraba’ und des ‘jihad’ in einen unmittelbaren Zusammenhang und stilisieren die ‘al-ghuraba’ zu den Leuten der Wahrheit (‘al-haqq’), des Glaubens an den einen einzigen Gott (‘al-tauhid’), der Loyalität gegenüber den Gläubigen und der Lossagung von den Ungläubigen (‘al-walā’ wa-l-barā’) sowie des Gebietens des Rechten und des Verbotens des Verwerflichen (‘al-hisba’) (vgl. ebd.

2014: 462). In der deutschen neosalafistischen Szene wird das 'ghuraba'- Narrativ bspw. von dem einflussreichen Prediger Said el-Emrani alias Abu Dujana vertreten. Seiner Lehre nach wird ein nicht der salafistischen Islaminterpretation folgender Muslim zum Ungläubigen ('kafr'). Ein sich aufgrund seiner religiösen Überzeugung standhaft der Diffamierung seiner ungläubigen Umwelt aussetzender Muslim hingegen dürfe sich zu den 'Ghuraba' zählen, einer in einer mehrheitlich nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft als 'Fremde' lebenden Elite wahrhaft Gläubiger. Dem Status des 'Fremden' wird insoweit ein Heilsstatus beigemessen, die neosalafistische Lesart des Islam als Heilskonzept interpretiert (vgl. Käsehage 2018: 113, s.Kap. 8).

Diese islamischen Narrative kulminieren in neosalafistischen Ideologien in dem allumfassenden Meta-Narrativ 'al-Islām huwa al-ḥall': Der Islam ist die Lösung.

Es ist zu konstatieren, dass Narrative ideologische Machtmittel im Wettbewerb um Einfluss auf wesentliche gesellschaftliche Teilgruppen sind. Wer die bessere Geschichte erzählt, kann – gerade in der modernen digitalen Welt – Massen mobilisieren und beherrschen (vgl. Ebner 2018: 45). Staatlichen, zivilgesellschaftlichen und religiösen Institutionen bleibt keine Alternative, als sich dem Wettbewerb mit devianten Akteuren um Einfluss insbesondere auf die Jugend zu stellen und selbst narrativ für ein normkonformes Gesellschaftsmodell zu werben. Für die inhaltliche Auseinandersetzung mit Ideologien der Ungleichwertigkeit und Verschwörungsnarrativen gewinnt die Arbeit mit Gegennarrativen zunehmend an Bedeutung (vgl. Balldauf, Dittrich et.al. 2017: 32). Gegennarrative (auch: Counter-Narrative) sind allerdings stets als inhaltliche Replik auf fundamentalistische Narrative konstruiert und folglich reaktiv in Opposition zu intoleranten, sich diskursivem Austausch entziehenden Ideologien angelegt. Nicht zuletzt aufgrund der Gefahr, dass sie selbst Ziel von Hassrede und extremistischen Botschaften werden können, wird der Nutzen von Counter-Narrativen im wissenschaftlichen Raum mitunter auch kritisch diskutiert. Als erfolgversprechender wird die Entwicklung alternativer, authentischer, auf Normkonformität zielender, inhaltlich eigenständiger und konkurrenzfähiger Narrative bewertet (vgl. Rieger, Frischlich et.al. 2020: 375). Die Schlüsselfrage hierfür lautet:

„Wie können wir neue Geschichten erzählen, die nicht eine Identitätsgruppe gegen eine andere ausspielen und Gesellschaften in gegnerische Lager spalten? In binären Geschichten mit menschlichen Gegnern ist die ideologische Konsequenz kollektiven Handelns gewöhnlich ein Krieg oder ein Völkermord. Aber was hindert uns daran, Geschichten mit abstrakten Gegenspielern statt mit menschlichen zu erzählen? Könnten globale Herausforderungen für gute gemeinsame Gegenspieler sorgen? [...] Klimawandel, Umweltzerstörung, Armut, Hunger [...]. Menschliche Gegenspieler durch abstrakte zu ersetzen, mag die größte Herausforderung, aber auch die größte Chance des 21. Jahrhunderts sein“ (Ebner 2018: 281).

5 Neosalafismus in Deutschland

5.1 Zielgruppe neosalafistischer Agitation

Neosalafistische Bestrebungen adressieren insbesondere die junge Zielgruppe der 15- bis 25-Jährigen beider Geschlechter. Claudia Dantschke beschreibt die Geschichte des 18-jährigen Konvertiten Harry M. Diese ist geeignet, den soziostrukturellen und intrapersonalen Rahmenbedingungen nachzuspüren, die die Anziehungskraft des Neosalafismus für junge Menschen und deren Rezeptivität begünstigen. Geprägt von einer prekären Familien- und Bildungssituation (alleinerziehende Mutter, vaterloses Aufwachsen, Fehlen einer männlichen Identifikationsfigur, mehrere Geschwister von mehreren Vätern, Clique mit negativem Einfluss, Alkohol- und Drogenkonsum, Schulversagen) findet der junge Mann durch aktive Da'wa- Arbeit seines Schwagers zum vermeintlich 'wahren Islam'. Harry gerät in das Umfeld der im Jahr 2010 wegen Terrorverdachts geschlossenen, ehemals unter dem Namen 'al-Quds-Moschee' bekannten, radikal-islamischen Taiba-Moschee in Hamburg. Er konsumiert salafistische Onlinemedien insbesondere des neosalafistischen Predigers Pierre Vogel, des im Jahr 2012 verbotenen Vereins 'Einladung zum Paradies (EZP)' sowie des im Jahr 2016 verbotenen Vereins 'Die wahre Religion (DWR)' mit dessen ebenfalls verbotener 'LIES!-Stiftung' des bekannten neosalafistischen Predigers Ibrahim Abou-Nagie. Mit ersten eigenen Videos eifert Harry seinem neuen Idol, dem bekannten

deutschen Jihadisten Denis M. Cuspert alias 'Abu Talha al-Almani' nach. In einer typischerweise von Adoleszenzproblemen geprägten, orientierungslosen und als perspektivlos wahrgenommenen Lebensphase ist der junge Mann offenbar empfänglich für alternative Sinnangebote. Dantschke zitiert Harry mit den Worten, dieser habe durch seine Konversion zum (vermeintlich wahren) Islam Sinn und Halt gefunden. Seine neue Religion habe ihm etwas gegeben, woran er glauben könne, was ihn voran bringe, was ihn nicht mehr so deprimiert durch die Welt laufen lasse (vgl. Dantschke 2014: 475 f.; Kraetzer 2014: 222 ff.). Harry dürfte exemplarisch für viele Altersgenossen stehen, die sich vom Neosalafismus anziehen lassen. Er stürzt

„ohne individuelle Identitätsprägung in jenes Prekariat, aus dem sich die Anhängerschaft radikaler Identitätsbilder politischer wie religiöser Natur ebenso rekrutiert wie jene ein Leben lang auf soziale Unterstützung und mediale Ablenkung angewiesene, im Sinne des volkswirtschaftlichen Erfolges überflüssigen Sockelexistenzen“ (Spahn 2015: 50 f.).

Im Rahmen ihrer Anhörung am 26.04.2018 als Expertin im Untersuchungsausschuss des Deutschen Bundestages zum Attentat des Jihadisten Anis Amri am Berliner Breitscheidtplatz vom Dezember 2016 erläuterte Dantschke, dass das Alter der Radikalisierungsgefährdeten sinke. Nachdem bislang die Altersphase zwischen 17 und 27 Jahren als besonders anfällig gegolten habe, sei neuerdings eine besondere Rezeptivität bereits der 15- bis 16-Jährigen zu beobachten (vgl. Deutscher Bundestag 2018 c). Anhand des von Dantschke beschriebenen Exempels lassen sich soziostrukturelle und intrapersonale Rahmenbedingungen identifizieren, die einen fruchtbaren Nährboden für die Saat neosalafistischer Legitimationsnarrative bilden: Prekäre Sozial- und Familiensituation, einhergehend mit defizitärer formaler Bildung, daraus resultierende Perspektivlosigkeit auf dem Arbeitsmarkt, ein dadurch generiertes Gefühl der Sinn- und Orientierungslosigkeit sowie Blockierung einer positiven Persönlichkeits- und Identitätsbildung durch mangelnde gesellschaftliche Teilhabe und ein sich verstetigendes Gefühl der Minderwertigkeit. Eine ausgeprägte Beeinflussbarkeit sowie eine tendenziell autoritative Persönlichkeitsstruktur verstärken die Bereitschaft zur Hinwendung zu autoritären und normativen Strukturen

bzw. Orientierungsfiguren. Spahn weist in diesem Zusammenhang auf das gesellschaftliche Versagen hin, welches sich insbesondere an der Salafistengeneration der zweiten Dekade des 21. Jhdts. illustrieren lasse. Indem die Mehrheitsgesellschaft dem adoleszenten Individuum die Möglichkeit versage, jenseits der von der Leistungsgesellschaft definierten 'Identitätslarve' ein gesellschaftlich akzeptiertes, selbstgewisses Identitätskonzept entwickeln und leben zu können, generiere sie die Notwendigkeit der Flucht des Identität suchenden jungen Menschen in attraktive 'Identitätssubstitute'. Ein solches sei beispielsweise in radikal-religiösen Zielmodellen zu finden (vgl. Spahn 2015: 51 f.).

Eine Studie von Rieger und Kollegen in Kooperation mit dem BKA bestätigt diesen Befund. Sie stellt heraus, dass die Mitglieder islamistischer Netzwerke relativ jung und meistens männlich sind. Häufig haben sie Migrationshintergrund und ein generelles Gefühl der Marginalisierung durch die Mehrheitsgesellschaft. Hiermit einhergehende frustrierende Ungerechtigkeits- und Erniedrigungserfahrungen verstärken die Suche nach einer eigenen Identität (vgl. Rieger, Frischlich et.al. 2013: 29 ff.). Meiering et. al. sprechen in diesem Zusammenhang von 'Ko-Radikalisierungsmechanismen' (vgl. Meiering, Dziri et.al. 2018: 5). Eine derart fragile Lebenssituation bildet einen fruchtbaren Nährboden für die Empfänglichkeit für fundamentalistische Doktrinen. Vor dem Hintergrund der dargelegten intrapersonalen sowie sozialen Umweltbedingungen beschreibt Dantschke folgende, die Rezeption neosalafistischer Ideologien begünstigende externale Faktoren:

- Manipulierende Einflussnahme einer positiv besetzten Bezugsperson,
- Nähe und Authentizität dieser Bezugsperson (Identifikation mit deren Vita),
- fortgesetzte Indoktrinierung in einem radikalisierenden Umfeld (bspw. salafistisch geprägter Moscheeverein) sowie
- Rezeption schlichter und monolithischer Antworten auf komplexe Lebensfragen.

Durch Zugehörigkeit zu einer als Bruderschaft erfahrenen neuen

Gruppe erhält die ehemals als perspektivlos und erniedrigend erlebte Lebenssituation umgekehrte Vorzeichen. Die Glaubensbruderschaft grenzt sich nicht nur von der Mehrheitsgesellschaft ab, welche dem jungen Menschen vermeintlich die vollständige Teilhabe verweigerte. Auch die Masse der MuslimInnen, die vermeintlich 'Allahs Gesetze' nicht befolgen und den 'wahren Islam' nicht kennen, werden exkludiert und herabgewürdigt. Die durch die neuen Glaubensbrüder vermittelte soziale Aufwertung generiert beim Neuzugang eine zuvor nie erlebte emotionale Stärke. Der sich ausgeschlossen Wahnende übernimmt bereitwillig eine neue, kollektive Identität. In Selbstwahrnehmung als Angehöriger einer elitären, moralisch überlegenen Avantgarde der Menschheit wird nunmehr die Mehrheitsgesellschaft zur 'outgroup' deklariert, als 'ungläubig' stigmatisiert und von der Teilhabe am Privileg göttlicher Wahrheit und Aussicht auf ein jenseitiges Leben im Paradies ausgeschlossen (vgl. Dantschke 2014: 476 f., s.Kap. 6.5). Die Attraktivität des Neosalafismus beruht mithin auf eingängigen, simplifizierenden, authentisch wirkenden, mittels der kanonischen Texte vorgeblich beweisbaren, höchsten Idealen verschriebenen, eindeutige Feindbilder generierenden, sinn- und identitätsstiftenden Narrativen, die letztlich das Meta-Narrativ einer globalen Unterdrückung 'des Islam' und 'der Muslime' verstärken. Der Verfassungsschutz formuliert:

„Der Salafismus will eine eingeschworene Gemeinschaft mit intensivem Zusammengehörigkeitsgefühl erzeugen. Dies zieht insbesondere Personen an, die sich von der Mehrheitsgesellschaft marginalisiert fühlen. Gerade ungefestigte Personen, die auf der Suche nach einem Lebenssinn, nach Orientierung und Sicherheit sind, werden durch das umfassende salafistische Regelwerk angesprochen, welches das tägliche Leben bis in seine Details hinein bestimmt. Der Einzelne wird durch salafistische Propaganda zu einem Teil einer Elite, zum Vorkämpfer des „wahren Islam“, ausgezeichnet durch seine moralische Überlegenheit gegenüber einer „Welt des Verdorbenen“ (BfV 2019: 194, Hervorhebungen im Original).

Die Verführer der deutschen Neosalafiiyya-Szene sprechen überdies deutsch, verwenden eine jugendgerechte Sprache und verstehen es häufig aufgrund eigener Lebenserfahrungen, die oft prekären

Lebenssituationen junger Menschen nachzuempfinden. Ihre daraus resultierende Authentizität in Verbindung mit Charisma, Rhetorik, vermeintlichem Islam-Wissen, exklusivem Wahrheitsanspruch, zielgerichteter Emotionalisierung und dem Angebot klarer Orientierung und Eindeutigkeit in komplexen Lebensfragen verleiht ihnen Autorität. Ihre Offerten sind insbesondere für junge Menschen mit schwachem Selbstwertgefühl attraktiv (vgl. Dantschke 2017: 65). Die enorme Breitenwirkung dieses extremistischen Phänomens auf die junge, vorwiegend männliche Zielgruppe ist insbesondere durch das für den Transport instrumentalisierter islamischer Narrative vorzugsweise genutzte Vehikel erklärbar.

5.2 Skizzierung der Genese des Neosalafismus in Deutschland

In Deutschland hat sich eine neosalafistische Szene mit aktuell schätzungsweise etwa 12.000 AnhängerInnen entwickelt, die auf der Ebene einzelner Protagonisten sowie – schwächer ausgeprägt – auf der Ebene einzelner Gruppierungen untereinander verbunden ist. Insbesondere mit kreativ gestalteter Missionsierungspropaganda (arab. 'da'wa') werden Anhänger auf variierenden Medienkanälen geworben und ideologisch gefestigt (vgl. Abou-Taam, Sarhan 2016: 25). Die Ursprünge dieser in Deutschland erst seit etwa dem Jahr 2012 in einer breiteren Öffentlichkeit wahrgenommenen Entwicklung reichen jedoch in eine Zeit lange vor dem als '9/11' titulierten Terroranschlag im Jahr 2001 zurück. Die Begrifflichkeit 'Neosalafismus' fand allerdings erst deutlich später Eingang in öffentliche und wissenschaftliche Diskurse. Neosalafismus ist – weder unter deutscher noch europäischer Perspektive – ein spontan aufgetretenes Phänomen. In den 1980er Jahren verlegten zahlreiche arabische Oppositionelle ihren Lebens- und Wirkungsort aus Angst vor Repressionen in ihren Heimatländern nach Europa, vorzugsweise nach England, Frankreich und in die Niederlande. Unter demokratischen und im Hinblick auf die Religionsausübung liberalen und säkularen Bedingungen etablierten sich in der Folge in der islamischen Diaspora westeuropäischer Länder zusehends salafistisch orientierte Strömungen. Mit einiger Verzögerung setzte diese Entwicklung auch in Deutschland ein, zunächst insbesondere in Nordrhein-Westfalen und Berlin. Nina Käsehage und Nina Wiedl zeichnen den neosalafistischen

Entwicklungsprozess in Deutschland jeweils in drei Phasen nach (vgl. Käsehage 2018: 100 ff., Wiedl 2014a: 411 ff.).

5.2.1 Frühe Phase

Etwa im Zeitraum 1990 bis 2000 begannen vereinzelte Imame in einigen wenigen Moscheen mit der Verbreitung neosalafistischer Glaubensvorstellungen. In einem weder von der Öffentlichkeit noch von Sicherheitsbehörden mit größerer Aufmerksamkeit bedachten Prozess sammelten sich erste kleinere Anhängerschaften um als muslimische Autoritäten verehrte Prediger und verfestigten sich zu ersten unzusammenhängenden neosalafistischen Gefolgschaften. Im Osten Deutschlands avancierte Hassan Dabagh, deutsch-syrischer Imam der Leipziger *Ar-Rahman-Moschee*, zu einer neosalafistisch orientierten muslimischen Autorität und entfaltete seinen Einfluss auf eine sukzessive aufwachsende Anhängerschaft (vgl. Wiedl 2014a: 417). Dabagh ist bis heute zu den einflussreichen Größen der deutschen neosalafistischen Predigerszene zu rechnen. Mit ihm stand der später durch Talk-Show-Auftritte im Fernsehen sowie durch salafistische Agitation im Internet medial bekannt gewordene marokkanischstämmige Prediger Abdul Adhim Kamouss in Verbindung. Bereits als Jugendlicher war dieser in der als islamistisch eingestuften Organisation *Tabligh-i Jama'at* aktiv und kam Mitte der 1990er Jahre mit dem Salafismus in Kontakt. Ab 1998 besuchte er die als bekannteste salafistisch geprägte Moschee Deutschlands geltende *Al-Nur-Moschee* in Berlin – Neukölln. Im Jahr 2005 avancierte er zu deren Imam und predigte dort bis zu seiner Demission im Jahr 2014 neosalafistische Doktrinen.

Eine Schlüsselfunktion in der frühen Entwicklungsphase des deutschen Neosalafismus kam der im Jahr 1995 durch den saudi-arabischen Staat in Zusammenarbeit mit saudi-arabischen Wohlfahrtseinrichtungen in Bonn – Bad Godesberg errichteten *König-Fahd-Akademie* mit angeschlossener *König-Fahd-Moschee* zu (vgl. Käsehage 2018: 100). Ursprünglich eingerichtet zum Zwecke der religiösen Unterweisung in der früheren Bundeshauptstadt lebender arabischer Diplomatenkinder, entwickelte sich die vermeintliche Bildungseinrichtung schnell zu einem religiösen Hinwendungsort vieler, auch nichtarabischer Muslime

aus dem weiteren Umland. Nach saudi-arabischen Unterrichtsplänen strukturiert, wurde das Bildungsangebot außerhalb des Blickfeldes der deutschen Schulaufsicht an dem wahhabitischen Religionsverständnis ausgerichtet und wies zunehmend salafistische Tendenzen auf. Nach der Jahrtausendwende, verstärkt ab dem Jahr 2003, geriet die Einrichtung im Hinblick auf islamistische bzw. salafistische Aktivitäten in die Kritik. In deutschen Medien wurde berichtet, in der König-Fahd-Moschee sei im Rahmen von Freitagsgebeten zur Teilnahme am globalen Jihad aufgerufen worden und in den in der Akademie verwendeten Schulbüchern würden antisemitische und antiwestliche Doktrinen verbreitet. Überdies werde der Kampf gegen die 'Ungläubigen' und der Märtyrertod verherrlicht (vgl. DW 2014, FAZ 2004). Angesichts dieser Vorhaltungen zunehmend erhöhter bundes- und landespolitischer Druck, kritische Medienberichterstattung sowie eine Überprüfung der Inhalte der Lehrpläne und Schulbücher führte etwa ab der zweiten Hälfte des ersten Jahrzehnts sukzessive zu einer Einschränkung der religiösen Aktivitäten der Akademie und damit mittelbar des saudi-arabischen Staates. Auf eine frühzeitige Schließung der Akademie durch den Staat wurde zum Zwecke der Vermeidung bilateraler Verwicklungen allerdings verzichtet. Die zum 30.06.2017 letztlich doch erfolgte Schließung der *König-Fahd-Akademie*, welche laut saudi-arabischen Verlautbarungen allein wirtschaftlichen Erwägungen geschuldet gewesen sei und in keinem Zusammenhang mit der zunehmenden öffentlichen Kritik gestanden habe, fand bundesweites Medieninteresse (vgl. WELT 2017, FAZ 2016, ZEIT 2016).

Die Stadt Bonn entwickelte sich zu einem ersten *hot spot* der deutschen Neosalafismus-Szene. Hier begann der aus Marokko stammende Prediger Mohamed Benhsain mit der Verbreitung seiner neosalafistischen Lehre. In der Bonner *Al-Muhajjiroun-Moschee* predigte der marokkanische Imam Shaikh al-Araby nach neosalafistischer Islamauslegung. Er inspirierte neben zahlreichen nachfolgenden Predigern der ersten Generation (s.Kap. 5.2.2) insbesondere seinen Sohn Said el-Emrani, der sich später unter dem Namen Abu Dujana im Zusammenhang mit dem jihadistisch-neosalafistischen Verein '*Die wahre Religion (DWR)*' des Predigers Ibrahim Abou-Nagie zu einer der Führungsfiguren der deutschen

Neosalafismus-Szene entwickelte. Bis heute zählt er zu den einflussreichsten Protagonisten. El-Emrani nutzte von Anfang an die Möglichkeiten des Internet und später auch der sozialen Medien, um seine junge Gefolgschaft zu erreichen. Mit Bekkay Harach und den Brüdern Yassin und Mounir Chouka kamen drei prominente Akteure der ersten deutschen Jihadisten-Generation (ab etwa 2007 / 2008) aus Bonn.

Ab dem Jahr 1996 verdichtete sich eine vergleichsweise gut strukturierte Salafisten-Szene im Umfeld des Vereins '*Multikulturhaus e.V. (MKH)*' im bayerischen Neu-Ulm. Der Verein entwickelte sich zu einem ersten überregionalen jihadistisch-salafistischen Anziehungspunkt. Zahlreiche jihadistisch-salafistische Größen wie bspw. Reda Seyam (Al-Qaida), Mohammad Atta ('9/11'), Fritz Gelowitz ('Sauerland Gruppe') und Yehia Yusuf ('Abu Omar', al-Jamaa al-Islamiyya) verkehrten zeitweise in der Einrichtung. In unmittelbarer Nachbarschaft, in Ulm, etablierte sich ab dem Jahr 1999 das der neosalafistischen Szene zuzurechnende '*Islamische Informationszentrum Ulm (IIZ)*'. Zusammen bildeten beide Vereine das wichtigste Zentrum der neosalafistischen Frühphase in Deutschland. Mehrere Protagonisten sind von Ulm / Neu-Ulm aus in die internationalen Jihadgebiete ausgereist. Im Jahr 2005 wurde der Verein Multikulturhaus Neu-Ulm verboten, im Jahr 2007 der Verein Islamisches Informationszentrum Ulm. Der Brennpunkt des frühen deutschen Neosalafismus verschob sich daraufhin vom Südwesten insbesondere nach Nordrhein-Westfalen, Berlin und Hamburg (vgl. Käsehage 2018: 101 f.).

Ab dem Jahr 2001 begann der seit 1991 in Leipzig lebende und studierende, gebürtige syrische Salafist Abul Husain mit ersten Islamunterrichtungen und öffentlichen Predigten. Gemeinsam mit einigen ersten Anhängern gründete er 1992 in Leipzig den Moscheeverein *Al-Rahman* [Der Barmherzige], der sukzessive steigenden Zulauf verzeichnete und ab etwa der Jahrtausendwende als stark frequentiert gelten konnte. Bis heute gilt die Leipziger Ar-Rahman-Moschee als bedeutendes salafistisches Zentrum, wenngleich Abul Husain aufgrund seiner gewaltablehnenden Haltung überwiegend der puristisch-salafistischen Strömung zugerechnet wurde. Ab 2002 weitete er seine öffentlichen Auftritte sowie seine Islamseminare auf

das gesamte Bundesgebiet aus und wurde in der deutschen neosalafistischen Szene zunehmend populär. In enger Kooperation mit anderen puristischen Predigern wie bspw. Abu Jibriel verband Abul Husain frühzeitig analoge und virtuelle Agitationsformen in deutscher Sprache zu einem für seine junge Anhängerschaft ausgesprochen attraktiven Programm. Abul Husain kann als einer der Wegbereiter der ersten sowie eine der prägenden Figuren der zweiten Predigergeneration betrachtet werden (vgl. ebd.: 105 f.).

Die Hamburger *Al-Quds-Moschee* war spätestens seit der Jahrtausendwende als ein wesentlicher Bezugspunkt der neosalafistischen und jihadistischen Szene im Blickfeld der deutschen Sicherheitsbehörden. Hier verkehrten und radikalisierten sich u.a. die in Hamburg lebenden Mitglieder der '9/11'-Terrorzelle um Mohammed Atta. Unmittelbar nach dem '9/11'-Anschlag wurde die *Al-Quds-Moschee* in *Al-Taiba-Moschee* umbenannt. Nach der von hier aus erfolgten Ausreise zahlreicher junger Männer in die afghanischen und pakistanischen Jihadgebiete im Jahr 2009 wurde die Moschee im Jahr 2010 durch die Hansestadt Hamburg geschlossen und der Trägerverein verboten. Im Zuge der Moschee- und Vereinsschließung durchgeführte Sicherstellungen von Propagandamaterial und Vereinseigentum legten den Blick der Sicherheitsbehörden auf die ideologischen Tiefenstrukturen der islamistisch-neosalafistischen Szene in Deutschland frei. Es wurde deutlich, dass es sich nicht nur um islamistische und neosalafistische, sondern sogar um jihadistische Strukturen handelte, die daraufhin ab der zweiten Hälfte des ersten Jahrzehnts differenzierter analysiert wurden (vgl. ebd.: 102 f., Kraetzer 2014: 108 ff.).

5.2.2 Phase der ersten Predigergeneration

Der Zeitpunkt des ersten Phasenwechsels im Geneseprozess des deutschen Neosalafismus wird etwa auf das Jahr 2005 datiert (vgl. Käsehage 2018: 103, Wiedl 2014a: 418). Dieser markiert den wahrnehmbaren Übergang von bis dahin überwiegend puristisch-salafistischen Verlautbarungen der Akteure zu einer zunehmenden Politisierung ihrer religiösen Agitation. Ab der zweiten Hälfte des ersten Jahrzehnts etablierten sich in Deutschland, insbesondere in

ethnisch weitgehend geschlossenen urbanen Zuwanderermilieus nordrhein-westfälischer Groß- und Mittelstädte, zusehends weitere lokale Keimzellen neosalafistischer Bestrebungen. Unter dem Einfluss neosalafistischer Autoritäten der Frühgeneration entfalteten deren junge, zumeist mit Migrationshintergrund in Deutschland geborenen Adepten zunehmend religiöse Propagandaaktivitäten ('da'wa'). Vorzugsweise junge Nichtmuslime in den Blick nehmend und an deren häufig prekäre Lebenslagen anknüpfend, wirkten sie in ihrem sozialen Umfeld mit der Authentizität ihrer eigenen Lebensläufe indoktrinierend auf 'Peers' ihrer Altersgruppe ein. Für die Transmission ihres Gedankenguts nutzten sie zielgerichtet die Möglichkeiten von Sprache, elektronischen Medien und jugendlichem Erlebnis-, Abgrenzungs- und Konsumbedürfnis (s.Kap. 5.4.2).

Im Jahr 2005 gründete der in Köln lebende deutsch-palästinensische Geschäftsmann Ibrahim Abou-Nagie den Verein '*Die wahre Religion (DWR)*'. Der Verein und die durch ihn ab dem Jahr 2006 betriebenen, professionell gestalteten Internetseiten und -kanäle, insbesondere die website '*diewahrereligion.de*', entwickelten sich schnell zu einem weithin rezipierten islamischen Informationsformat. Unter dem Deckmantel rein religiöser islamischer Bildungsangebote wurde deren tatsächliche Zielrichtung der Verbreitung neosalafistischer Islaminterpretation geschickt camoufliert und war selbst für sensibilisierte Nutzer nur schwer auszumachen. Etwa zur selben Zeit stieß der Bonner Konvertit Pierre Vogel alias Abu Hamza dazu, der sich in den folgenden Jahren zu einer Art Galionsfigur der deutschen Neosalafismusszene entwickeln sollte. Die Kooperation von Vogel und Abou Nagie erwies sich als fruchtbar. Sie kreierten eine neue Agitationsform, die Modellcharakter für andere Akteure erlangte. Von den Protagonisten selbst als '*Street-Da'wa*' bezeichnet, wurde die Missionierungsaktivität aus den Moscheen heraus in das unmittelbare Blickfeld der mehrheitlich nicht-islamischen Öffentlichkeit verlagert. Das Onlineangebot flankierend, wurden indoktrinierende Vorträge, sog. 'Islamseminare', auf DVD gebrannt und in angemieteten Hallen, Universitäten, auf öffentlichen Plätzen und in Fußgängerzonen tausendfach kostenlos verteilt. Live-Konversionen zum Islam wurden angestrebt und im Internet inszeniert. Erste öffentliche Medienaufmerksamkeit setzte ein, die Popularität beider Akteure und

ihrer Internetpräsenzen steigerte sich erheblich. Im Jahr 2008 schließlich entzweiten sich Vogel und Abou-Nagie über die von Letzterem vertretene Verpflichtung zum *'takfir'*, mithin die Exkommunizierung vermeintlich vom rechten Weg abgekommener Muslime – insbesondere Regenten muslimisch geprägter Staaten – als Apostaten aus der Gemeinschaft der Gläubigen (*'umma'*). Während Vogel weiterhin eine politisch-neosalafistische Linie verfolgte und konsequent gewaltabstinente *'da'wa'* betrieb, verschob sich die Rhetorik Abou-Nagies und der *'DWR'* zusehends in Richtung einer radikalen, gewaltlegitimierenden, jihadistisch-neosalafistischen Auslegung des Islam. Der offen im Internet ausgetragene Streit zwischen den beiden populären Predigern spaltete die deutsche neosalafistische Szene (vgl. Käsehage 2018: 106 ff., Wiedl 2014a: 426 ff.).

Vogel strebte nach seinem Ausstieg aus der *'DWR'* und seiner Trennung von Abou-Nagie nach einem eigenen Missionierungs-Projekt. Hierfür ging er neue Partnerschaften ein. Gemeinsam mit dem puristischen Prediger Muhamed Seyfudin Ciftci alias Abu Anas und dem Mönchengladbacher Konvertiten Sven Lau alias Abu Adam, einem ehemaligen Beamten der Berufsfeuerwehr, initiierte er im Jahr 2006 das *'da'wa'*-Projekt *'Einladung zum Paradies (EZP)'* und die Internetplattform *'einladungzumparadies.de'*. Ciftci kann als besonders intensiv indoktriniert gelten, da er seit seiner Kindheit mit islamistischem Gedankengut vertraut ist. Sein Vater Ahmet Ciftci war Mitbegründer der türkisch orientierten *'Islamischen Gemeinschaft Mili Görüs'*, einer von einigen Verfassungsschutzbehörden beobachteten islamistischen Organisation. Im Jugendalter hatte Muhamed Ciftci eine salafistische Islaminterpretation übernommen und ab 1998 für mehrere Jahre an der Universität von Medina bei berühmten wahhabitischen Gelehrten islamische Theologie und Rechtswissenschaft (*'fiqh'*) studiert. Im Jahr 2006 hatte er in Braunschweig unter der Bezeichnung *'Islamisches Bildungs- und Kulturzentrum (IBKZ)'* einen salafistischen Verlag eröffnet, im Jahr darauf eine am Curriculum der Universität von Medina ausgerichtete Islamschule. Die Prediger-Kooperative fand ihr Domizil in der Mönchengladbacher as-Sunna-Moschee, in welcher insbesondere Sven Lau sich ab etwa dem Jahr 2008 zu einem charismatischen Prediger entwickelte. Lau generierte ein geschäftlich

erfolgreiches Missionierungsmodell mittels Verflechtung von eigenen Vorträgen, Islamseminaren, Gastauftritten bekannter Predigerautoritäten, vermeintlichen Benefizveranstaltungen und humanitären Aktionen sowie Merchandising islamischer Kleidung und Literatur.

Im Jahr 2009 fusionierten Vogel und Ciftci ihre Projekte 'EZZ' und 'IBKZ' mit einem weiteren salafistischen Projekt und firmierten ab diesem Zeitpunkt unter dem Vereinsnamen 'Einladung zum Paradies e.V. (EZZ)'. Die Verbindung von Ciftcis fundiertem theologischen Wissen und Vogels Charisma sowie dessen wirkungsvoller Bühnen- und Medienpräsenz, einhergehend mit ausgeprägtem Vermarktungsgeschick, erwies sich als überaus erfolgreiche Allianz. Vogel wurde regelmäßig in Talkshows eingeladen und nutzte die ihm zu besten Sendezeiten gebotenen massenmedialen Plattformen zur Verbreitung seiner neosalafistischen Gesinnung im Deckmantel vermeintlich neutraler Informationen zum Islam. 'EZZ' erhielt in rasantem Tempo zunehmende virtuelle Resonanz. Mit provokanten 'da'wa'-Aktionen wie bspw. der Ankündigung eines öffentlichen Totengebets für Osama bin Ladin nach dessen Tötung im Jahr 2011 und der daraufhin intendiert einsetzenden kritischen Medienberichterstattung rückte Vogel den Islam politisch-salafistischer Auslegung in die öffentliche Wahrnehmung. Neben konsequent weiter verstärkter Onlinepräsenz blieben Predigtversammlungen mit bis zu 500 TeilnehmerInnen, Life-Massenkonversionen und DVD-Verteilungen auf öffentlichen Plätzen seine bevorzugte analoge 'da'wa'-Methode. Überdies bildete er Nachwuchsprediger aus, die sein Islamverständnis kaskadierend weiterverbreiten sollten (vgl. Käsehage 2018: 109 f.).

Das Trio versuchte, die Masjid-as-Sunnah-Moschee, Ciftcis Islamschule und den unter Einbindung des Braunschweiger 'IBKZ' entstandenen Verein 'EZZ' auf dem angemieteten Moscheegelände (bei der 'Moschee' handelte es sich um ein heruntergekommenes ehemaliges Einzelhandelsgeschäft) zu einem überregionalen neosalafistischen Zentrum auszubauen, wogegen sich bürgerlicher und politischer Widerstand erhob. Ein Ankauf des Moscheegeländes wurde verhindert und die as-Sunnah-Moschee schließlich im Jahr 2010 geschlossen. Lau verlegte seine 'da'wa'-Aktivitäten daraufhin verstärkt

in die Öffentlichkeit, veranstaltete insbesondere öffentliche Gebete und Predigtversammlungen und löste dadurch Gegenveranstaltungen rechtsgerichteter Organisationen wie *'Pro-NRW'*, *'Pro-Deutschland'* und *'Pax Europa'* aus. Bedrohungen und tätliche Übergriffe auf Lau und dessen Familie vermarkteten er und Vogel zielgerichtet als Belege einer in Deutschland vermeintlich ausgeprägt bestehenden Islamfeindlichkeit. Ihren Anhängern rieten sie, die *'hijra'* (s.Kap. 2.1) zu vollziehen und in islamisch geprägte Länder auszuwandern, da der Islam in Deutschland aufgrund gesellschaftlich vermeintlich weit verbreiteter Islamophobie nicht ungestört praktiziert werden könne. Damit förderten Vogel und Lau bewusst eine Aufheizung des sich in Deutschland zum Ende des ersten Jahrzehnts entwickelnden gesellschaftlichen Klimas kritischer bis aversiver Wahrnehmung des und Berichterstattung über *'den Islam'*. Das Phänomen des *'Salafismus'* war zu jener Zeit über Expertenkreise hinaus noch nicht bekannt und eine Differenzierung zwischen den Kategorien *'Islam'* und *'Islamismus'* begegnete den o.g. beschriebenen Schwierigkeiten (s.Kap. 1.2). Angesichts der von Ciftci als unangemessen empfundenen zunehmenden Selbstinszenierung und Politisierung seiner Partner legte dieser letztlich das Amt des *'EZP'*-Vereinsvorsitzenden im Jahr 2011 nieder. Im selben Jahr löste sich der Verein auf (vgl. KAS 2020, Käsehage 2018: 110 f., ZEIT 2011). Vogel und Lau verließen mit ihren Familien Deutschland, um in ägyptischen Koranschulen ihre Islamkenntnisse zu vertiefen und die Entwicklung der neosalafistischen Szene in Deutschland aus der Distanz zu beobachten (Abou Taam, Dantschke et.al. 2016: 85).

Ibrahim Abou Nagie war nach der Trennung von Vogel im Jahr 2008 in eine Kooperation mit den bekannten neosalafistischen Predigern Said el-Emrani alias Abu Dijana, Abdellatif Rouali alias Sheik Abdullatif (DawaFFM, s.u.) und Abu Ubayda eingetreten (vgl. Wiedl 2014a: 428). Er verlegte sich verstärkt auf *'street-'da'wa'*-Aktionen und sollte einige Jahre später ein neues, erfolgreiches Missionierungsformat ersinnen (s.Kap. 5.2.3). Abou Nagies öffentliche Auftritte verdeutlichten seine sich zunehmend verschärfende Islaminterpretation, die sich schließlich in einer jihadistisch-neosalafistischen Ausformung zuspitzte. Insbesondere die Interpretation des *'takfir'* als konsequent zu praktizierender individueller Pflicht aller Gläubigen im Sinne eines

Ausschlusses vermeintlicher Apostaten aus der Gemeinschaft der Gläubigen ('umma') einte die o.g. Protagonisten. Mit ihrer Sichtweise, der 'takfir' sei auch gegen Herrscher islamisch geprägter Staaten auszusprechen, die ihre Regentschaft nicht konsequent an der salafistischen (und damit wahhabitisch geprägten) Islamauslegung orientierten, zogen sie Zorn und Ablehnung vieler MuslimInnen auf sich. Abou Nagie und andere sich als besonders fromme Muslime gerierende Protagonisten werden in der puristisch- und politisch-neosalafistischen Szene häufig abwertend als 'takfiris' bezeichnet.

Abdellatif Rouali hatte im Jahr 2008 in Frankfurt am Main das erfolgreiche Missionierungs-Projekt '*DawaFFM*' gestartet. Zu einer Zeit, als die Sozialen Medien noch in ihren Anfängen begriffen und Smartphones noch nicht allseits gebräuchlich waren, betrieb Rouali seine 'da'wa' bereits mit einem Methodenmix aus YouTube-Kanälen, Internetplattformen, Social-Media-Präsenzen und althergebrachten Missionierungsformaten wie Gastvorträgen und Islamseminaren. Hierbei kooperierte Rouali mit Said el-Emrani (Abu Dujana), Brahim Belkaid (Abu Abdullah) und Roman Reinders (Abu Bilal), einem ehemaligen Bundespolizeibeamten (vgl. Baehr 2014: 239). Kombiniert wurde das Online-Programm durch die Ausrichtung jugendgerechter Freizeitveranstaltungen wie Jugendcamps, Grillabende und Fußballturniere, in deren Rahmen zielgerichtet neosalafistisch missioniert wurde. '*DawaFFM*' bekannte sich zu einer politisch- bis jihadistisch-neosalafistischen Islaminterpretation und unterstützte aufgrund Roualis und Abou Nagies ideologischer Übereinstimmung die '*DWR*'. Die Online-Predigten Roualis gelten als wesentliche Treiber der Radikalisierung des islamistischen Attentäters Arid Uka, der im Jahr 2011 am Frankfurter Flughafen zwei US-amerikanische Soldaten erschoss und mehrere weitere verletzte (vgl. Käsehage 2018: 115).

Die jugendgerechte Inszenierung der Agitation von '*DawaFFM*' in enger Kooperation mit '*DWR*' verfehlte ihre intendierte Wirkung nicht. „[YouTube-Videos von *DawaFFM* geben] einen Eindruck davon, was jüngere Menschen an der salafistischen Bewegung schätzen: Gleichheit und Brüderlichkeit – aber auch das Gefühl, sich in einer Gemeinschaft von >>Fremden<< von der Umgebung abgrenzen und somit die eigene Identität stärken zu können“ (Kraetzer 2014: 178, Hervorhebungen im Original). '*DawaFFM*' betrieb mit seinen auf junge Menschen

abzielenden Aktivitäten zielgerichtet die Formierung einer neosalafistischen 'Ingroup' in Abgrenzung zur der Ungläubigkeit bezichtigten Mehrheitsgesellschaft und knüpfte damit bewusst an das wesentliche neosalafistische Narrativ der Fremdheit ('al-ghuraba', s.Kap. 4.6.9) an. Im März 2013 wurde '*DawaFFM*' durch den Bundesinnenminister verboten. In der Verbotsverfügung wurde dem Verein der Verstoß gegen Demokratie- und Rechtsstaatsprinzip sowie Glaubens- und Gewissensfreiheit vorgeworfen (vgl. ebd.: 178, 205). Rouali wechselte zum Verein '*DWR*'.

Bereits die Phase der ersten Predigergeneration war geprägt von einer mit der technischen Entwicklung einhergehenden sukzessiven Umstellung der 'da'wa'- Aktivitäten von analogen auf digitale Missionierungsformate. Hierfür wurden insbesondere die sozialen Medien genutzt. „Moderne Prediger produzieren gewöhnlich lieber Videos und Tonbänder als Bücher. Sie wählen dabei westliche Sprachen, um die größtmögliche Zuhörerschaft ansprechen zu können. Dadurch gelingt es ihnen, alle ethnischen Begrenzungen zu überwinden und auch eine neue Generation von im Westen geborenen Muslimen zu erreichen“ (Roy 2006: 237).

5.2.3 Phase der zweiten Predigergeneration

Der Zeitpunkt des Phasenwechsels von der ersten zur zweiten Predigergeneration wird auf das Jahr 2011 datiert. Symbolträchtig und in der neosalafistischen Szene vielbeachtet, wurde dieser durch die öffentliche Versöhnung der Kontrahenten Vogel und Abou Nagie eingeleitet. Nach deren Umarmung im Rahmen einer öffentlichen Kundgebung in Frankfurt am Main im Juni 2011 verkündeten beide, gemeinsam mit Abu Ubayda die Missionierungskampagne '*Die wahre Religion (DWR)*' fortsetzen zu wollen. Zum Ende desselben Jahres startete '*DWR*' ein neues, schnell über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt werdendes 'street-da'wa'-Format: Die Koranverteilungskampagne '*LIES!*' (vgl. Käsehage 2018: 112 f., Wiedl 2014a: 431 ff.). In mehreren deutschen Städten wurden auf öffentlichen Plätzen und in Fußgängerzonen deutschsprachige Koranübersetzungen an Nichtmuslime verschenkt. Postuliert wurde das Ziel, 20 Millionen Koranübersetzungen an Nichtmuslime zu verteilen. Mit einem

einheitlichen corporate design unter public relations Gesichtspunkten professionell ausgestaltet, verwickelten die jeweils mehrköpfigen *LIES!*-Teams Passanten unverfänglich in Gespräche und strebten – häufig erfolgreich – deren spontane Life-Konversion zum Islam an. Dieser Art erfolgreiche Missionierungen wurden in die sozialen Medien hochgeladen und werbewirksam auf der DWR-Internetplattform vermarktet. Die harmlos und unverfänglich anmutende, vordergründig neutral über den Islam informierende Kampagne konnte indes ihren politisch-neosalafistischen Hintergrund nicht verbergen.

Die Rhetorik der *LIES!*-Aktivisten wurde mit Blick auf die als ungläubig etikettierte Mehrheitsgesellschaft zusehends intoleranter und aggressiver und wies bald jihadistisch-neosalafistische Züge auf. Proklamiert wurden Höllenversprechen für Ungläubige, Forderung der Lossagung vom Unglauben sowie vom ungläubigen sozialen Umfeld einschließlich der eigenen Familie ('al-walā' wa-l-barā', s.Kap. 4.6.7), 'Takfir' gegen Muslime mit lauer oder falscher (im Sinne nicht-salafistischer) Islampraktizierung und militanter 'Jihad' als bester Gottesdienst und individuelle Glaubenspflicht (vgl. Wiedl 2014a: 432). Die Praktizierung des in der islamischen Theologie verankerten Konzepts des 'Takfir' ist unter muslimischen Gelehrten weltweit nicht unumstritten, da es – insbesondere durch nichtgelehrte muslimische Laien vorschnell und missbräuchlich angewandt – weitreichende negative Folgen für aus der Gemeinschaft der Gläubigen exkommunizierte Individuen haben kann. Selbst innerhalb der durch die Wahhābiyya geprägten Neosalafiyya, in welcher dem 'Takfir' maßgebliche ideologische Bedeutung zukommt, differieren die Auffassungen zu dessen praktischer Anwendung insbesondere im Hinblick auf der Apostasie bezichtigte Regime islamisch geprägter Staaten erheblich. Das Konzept des 'Takfir' verbietet eine leichtfertige Exkommunizierung von MuslimInnen. „Der, der einen anderen Muslim als Ungläubigen bezeichnet, ohne daß [sic!] dies so ist, wird selbst ungläubig. Daher sollte sich jeder hüten, solche Aussage leichtfertig zu treffen“ (Reidegeld 2008: 118).

Gemeinsam mit seinen Partnern Said el-Emrani alias Abu Dujana (s.o.) und Ibrahim Belkaid alias Abu Abdullah weitete Ibrahim Abou Nagie die *LIES!*-Kampagne zusehends auf eine Vielzahl deutscher Städte aus und exportierte sie schließlich auch in mehrere europäische Staaten

sowie nach Nordafrika (Tunesien, Ägypten)(vgl. Käsehage 2018: 113, 115; Wiedl, Becker 2016: 203). Prominente Akteure der jihadistisch-neosalafistischen Szene wie Denis M. Cuspert alias Abu Talha al-Almani und Mohamad Mahmoud alias Abu Usama al-Gharib ('Der Fremde'), Gründer der jihadistisch-neosalafistischen Gruppierung '*Millatu Ibrahim (MI)*' (s.u.), unterstützten die '*DWR*' medienwirksam. Der Verfassungsschutz hatte die '*DWR*' und die *LIES!*-Kampagne inzwischen als Beobachtungsobjekt eingestuft. Im Rahmen der Erforschung von Biographien deutschstämmiger Jihadisten hatte sich offenbar die Erkenntnis verdichtet, dass im Jihad endende Radikalisierungsprozesse regelmäßig auf eine Initialisierung durch die *LIES!*-Kampagne zurückzuführen waren. Am 15. November 2016 schließlich verbot der Bundesminister des Innern die Vereinigung '*DWR*' sowie die zugehörige *LIES!*-Stiftung und löste diese auf. Dem gemäß Vereinsgesetz verfügte Verbot lag die Bewertung zugrunde, der Zweck der Vereinigung richte sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung sowie gegen den Gedanken der Völkerverständigung (vgl. BMI 2016).

Im Frühjahr 2013 kehrte Pierre Vogel nach Deutschland zurück und schloss sich wieder der '*DWR*' an, um sich in der neosalafistischen Szene zu reetablieren. Um seine Islaminterpretation zumindest tendenziell mit jener der '*DWR*' zu kompatibilisieren, näherte er sich deren jihadistisch-neosalafistischer Auslegung an und verkündete nun – gemeinsam mit Sven Lau – in Abgrenzung zu seiner bisherigen Haltung die unter bestimmten Umständen gegebene Legitimität der gewalttätigen Verteidigung des Islam (Abou-Taam, Dantschke et.al. 2016: 85 f.; Wiedl, Becker 2014: 195 f.). Im Jahr 2014 brach er zu einer missionarischen 'Städtetour' durch Deutschland auf, die im Hinblick auf öffentliche Wahrnehmung und Zulauf neuer Anhänger allerdings deutlich hinter seinen Erwartungen zurückblieb und schließlich vorzeitig auslief. Vogel agitierte in den Folgejahren an der Nahtstelle zwischen gewaltabstinenten und gewaltlegitimierenden Positionen politisch-neosalafistischer Islaminterpretation, konnte nicht mehr an seine pop-ikonenhafte Strahlkraft seiner Anfangszeit als Prediger anknüpfen und gilt vielen Anhängern politisch- und jihadistisch-neosalafistischer Strömungen heute als zu gemäßigt. Im Gegensatz zu Ibrahim Abou-Nagie hat er den Schritt in den jihadistischen

Neosalafismus nicht vollzogen.

Im November 2011 hatten der gebürtige Österreicher Mohamed Mahmoud alias Abu Usama al-Gharib ('Vater des Löwen, Der Fremde') und der aus Berlin stammende ehemalige Rapper Denis Mamadou Cuspert alias Abu Talha al-Almani ('Der Deutsche') gemeinsam die der jihadistischen Strömung zuzurechnende neosalafistische Gruppierung '*Millatu Ibrahim*' (MI, Gemeinschaft des Propheten Abraham) gegründet. Ihre Basis fand die Gruppierung in der Solinger ar-Rahma-Moschee, die daraufhin in Millatu-Ibrahim-Moschee umbenannt wurde. Etwa 30 – 40 Personen zählten zum Kern der Gruppierung, die ihre neosalafistische Indoktrinierung allerdings vornehmlich virtuell betrieb und sich zu den am stärksten konsumierten neosalafistischen Internetangeboten in Deutschland entwickelte. Der Name der Gruppe ist dem Hauptwerk des 1959 geborenen palästinensisch-jordanischen Islamisten Abu Muhammad al-Maqdisi mit dem Titel '*Millat Ibrahim*' entlehnt. Al-Maqdisi gilt als einer der international einflussreichsten lebenden Jihad-Prediger, seine Werke inspirieren bis heute Jihadisten weltweit. Überdies nahm er im Verlauf einer gemeinsamen Inhaftierung wesentlichen Einfluss auf die ideologische Entwicklung von Abu Musab al-Zarqawi, dem späteren Gründer der Terrormiliz '*Al-Qaida im Irak (AQI)*' und Wegbereiter der Terrororganisation '*Islamischer Staat (IS)*'. '*Millatu Ibrahim*' entwickelte sich schnell zu einer der radikalsten neosalafistischen Online-Angebote, Mahmoud und Cuspert wurden zu Ikonen der jihadistisch-neosalafistischen Strömung in Deutschland. Sie und ihre Gefolgsleute der '*Millatu Ibrahim*' verherrlichten den Jihad, die Gewaltanwendung zur vermeintlichen Verteidigung des Islam sowie jihadistische Anschläge in europäischen Ländern. 'Dem Westen' drohten sie mit weiteren Attentaten als vermeintlich gerechter Vergeltung der Beleidigungen des Islam, Allahs oder des Propheten Mohammed. Die Bundesrepublik Deutschland versuchte daraufhin, den österreichischen Staatsbürger Mahmoud auszuweisen. Ausreisepflichtig narrete dieser die Behörden mehrfach durch Verlegung seines Wohnsitzes, bis er im April 2012 Deutschland schließlich freiwillig – im Sinne einer '*Hijra*' genannten Auswanderung (s.Kap. 2.1) – in Richtung Ägypten verließ, nachdem er zuvor mit Hasan Keskin alias Abu Ibrahim einen Strohmann bei '*Millatu Ibrahim*' installiert hatte.

Die Gruppierung *'Tauhid Deutschland'* (auch: *'Tauhid Germany'*) gründete Hasan Keskin in der Absicht, in Deutschland lebende muslimische Jugendliche nach neosalafistischer Lesart des Islam unter starker Betonung des Ausgrenzungskonzepts *'al-walā' wa-l-barā'* (s.Kap. 4.6.7) zu indoktrinieren. Unter der Bezeichnung *'Tauhid Germany'* betrieben frühere Aktivisten und Sympathisanten von *'Millatu Ibrahim'* eine Onlineplattform bestehend aus einer Website, einer Facebook-Präsenz und einem YouTube-Kanal, auf welchen insbesondere Anhänger der verbotenen Gruppierung *'Millatu Ibrahim'* Vorträge und Verlautbarungen veröffentlichen und Bestrebungen unternehmen konnten, sich nach dem Vereinsverbot zu reorganisieren (vgl. Wiedl, Becker 2016: 196, 204; Kraetzer 2014: 205). Im Mai 2012 spielte Keskin eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit gewalttätigen Ausschreitungen, durch die der Neosalafismus erstmals ins Blickfeld einer breiten Öffentlichkeit trat. Am 01.05.2012 kam es in Solingen und am 05.05.2012 in Bonn zu gewalttätigen Ausschreitungen zwischen Salafisten und rechten Provokateuren, bei den sich Hasan Keskin und Denis M. Cuspert als Anheizer inszenierten. Provokativ hatten Aktivisten der rechtsgerichteten Partei *'Pro-NRW'* öffentlich islamkritische Parolen skandiert und dazu Mohammed-Karikaturen gezeigt. Damit hatten sie bewusst intendierte gewalttätige Reaktionen einer großen Anzahl muslimischer Jugendlicher ausgelöst. Anhänger von *'Millatu Ibrahim'*, insbesondere Keskin und Cuspert, hatten die muslimischen Jugendlichen aufgehetzt. Diese Ausschreitungen, in deren Verlauf mehrere Polizeibeamte zum Teil schwer verletzt wurden, führten letztlich am 14.06.2012 zum Verbot von *'Millatu Ibrahim'* sowie zur Schließung der Solinger Millatu-Ibrahim-Moschee durch den Bundesinnenminister. Das Verbot der Gruppierung *'Tauhid Germany'* folgte im März 2015.

Beide Organisationen können als Kern einer jihadistischen Strömung in Deutschland analysiert werden, in dessen Umfeld auch einflussreiche Führungsfiguren mit Verbindung zu *'Al-Qaida'* und zum *'IS'* wie bspw. der Hildesheimer Jihadist Abu-Walaa agierten (vgl. Hummel, Rieck 2020: 100). *'Millatu Ibrahim'* war in der deutschen neosalafistischen Szene allerdings stets umstritten gewesen. Mehrere prominente politisch-missionarische Prediger wie Hassan Dabagh, Pierre Vogel und Abdul Adhim Kamouss hatten sich öffentlich und zunehmend deutlich

von der gewaltorientierten Doktrin der *'Millatu Ibrahim'*, insbesondere von deren Hass schürender Hetze und Gewaltaufrufen distanziert. Infolge der aus den Vereinsverböten resultierenden eingeschränkten Agitationsmöglichkeiten verließ Denis Cuspert etwa Ende des Jahres 2012 Deutschland medienwirksam unter Rückgriff auf das Konzept der *'Hijra'* (s.Kap. 2.1) in Richtung Ägypten und traf dort mit Mohamed Mahmoud zusammen. Von dort aus erreichten beide über Libyen und die Türkei Syrien, wo sie sich wechselnden jihadistischen Milizen und zuletzt der Gruppierung *'Islamischer Staat in der Levante (ISIL)'* anschlossen. Im Jahr 2018 sollen beide Jihadisten in Syrien getötet worden sein. Indes intendierten weitere Vereinsverböte eine nachhaltige Schwächung der jihadistisch-neosalafistischen Szene in Deutschland: Im Frühjahr 2013 zunächst die Gruppierung *'An Nusrah'*, eine Partnerorganisation der *'Millatu Ibrahim'* (in der Literatur mitunter auch als Teilorganisation von *'MI'* beschrieben) sowie die Vereinigung *'Islamische Audios'*, im März 2015 schließlich die Vereinigung *'Tauhid Deutschland'* (*'Tauhid Germany'*) von Hasan Keskin (vgl. Käsehage 2018: 123 ff., Wiedl 2014a: 434 ff., Kraetzer 2014: 163 ff., 204 f.).

Seit dem Jahr 2015 kann eine gewisse Stagnation der bis dahin anhaltend dynamischen Entwicklung der politisch- sowie der jihadistisch-neosalafistischen Szene in Deutschland diagnostiziert werden. Im Dezember 2015 war Sven Lau verhaftet, im April 2016 unter dem Vorwurf der Unterstützung einer ausländischen terroristischen Vereinigung in vier Fällen angeklagt und im Juli 2017 zu einer Freiheitsstrafe von fünfzehn Jahren verurteilt worden. Im Mai 2019 wurde ihm seine Reststrafe mit einer Bewährungszeit von fünf Jahren erlassen. Seit seiner Haftentlassung gibt Lau sich geläutert. Pierre Vogel – wie auch el-Emrani und Belkaid – sind bis heute physisch und insbesondere virtuell als Prediger aktiv. Im Jahr 2016, nach dem Verbot von *'DWR'*, startete Vogel gemeinsam mit Bilal Gümüs, ehemaliger Aktivist der *'LIES!'*-Stiftung, die *'da'wa'*-Kampagne „we love mohammed“. Im Stil der *'LIES!'*-Koranverteilungskampagne wurde in den Jahren 2016 bis 2018 in Fußgängerzonen und auf öffentlichen Plätzen die *'Sira'*, mithin die Biographie des Propheten Mohammed, kostenlos verteilt und im Internet vertrieben. Gümüs wurde 2018 verhaftet und im Dezember des Jahres vom Landgericht Frankfurt am Main unter dem Vorwurf, einen

Minderjährigen für den sog. *'Islamischen Staat'* geworben zu haben, zu einer dreijährigen Haftstrafe verurteilt. Vogel veröffentlicht seine Online-Auftritte regelmäßig auf den virtuellen Kanälen des Braunschweiger Moscheevereins *'Deutschsprachige Muslimische Gemeinschaft (DMG) e.V.'*, welcher auch kostenlose Koranübersetzungen anbietet. Auf dem YouTube-Kanal der sich betont puristisch gerierenden *'DMG'* präsentieren sich neben Vogel zahlreiche bekannte neosalafistische Größen wie Hassan Dabagh und Marcel Krass, einschließlich jihadistisch-neosalafistischer Prediger wie Ahmad Abul Baraa. Gemeinsam mit Krass und Abul Baraa vertreibt und begleitet Vogel unter dem Markennamen *'Bakkah-Reisen'* all-inclusive Hadjj-Reisen nach Mekka. Vogel ist weiterhin der politisch-neosalafistischen Strömung zuzurechnen und betreibt weitgehend – wengleich nicht ausnahmslos – gewaltdistanzierte *'da'wa'*. Der Verfassungsschutz beschreibt ihn wie folgt:

„Als politischer Salafist strebt VOGEL danach, das Ziel einer islamischen Gesellschaftsordnung durch Missionierung zu erreichen. Sein Verhältnis zur Gewaltfrage ist dabei exemplarisch für seine inhaltliche Entwicklung: In den vergangenen Jahren hat VOGEL immer weiter Abstand von radikalen Positionen genommen. Dennoch ist dieser Akteur nicht ungefährlich. Vielmehr kann seine „Da'wa“ als eine Art Einstiegsdroge verstanden werden, mit der Frauen und Männern Zugang zur salafistischen Ideologie und Szene finden – wodurch sie Gefahr laufen, später in den Jihadismus abzurutschen“ (LfV BW 2020, Hervorhebungen im Original).

Die deutsche neosalafistische Szene existiert fort, hat allerdings merklich an Elan verloren, seit der sog. *'Islamische Staat'* in Syrien und im Irak militärisch besiegt wurde, seine staatsähnlichen Strukturen verloren und in der Folge seine Anziehungswirkung gerade in der westlichen Welt erheblich eingebüßt hat. Die neosalafistische Szene wird weiterhin vom Verfassungsschutz beobachtet, denn der Neosalafismus gilt nach wie vor weithin als ideologisches Fundament für den Jihadismus, wengleich diese Theorie im wissenschaftlichen Raum mitunter Zweifeln begegnet.

5.3 Selbstlegitimierung neosalafistischer Prediger

Bei den selbsternannten neosalafistischen Predigern, die seit Beginn des neuen Jahrtausends eine Schlüsselrolle im Bereich neosalafistischer Bestrebungen einnehmen, handelt es sich durchweg um ambivalente Persönlichkeiten. Sie inszenieren sich durch missionarische und politische Agitation als Verkünder eines vermeintlich *wahren Islam* und islamische Tugendwächter. Tatsächlich vertreten sie salafistische Ideologien. Mit vordergründig harmlos wirkenden, als 'Einladung zum Islam' (arab. 'da'wa') titulierten Propagandaaktivitäten werben neosalafistische Prediger in Deutschland für ein rigides, mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung nicht vereinbares Islamverständnis. Dabei provozieren Sie regelmäßig bewusst Konflikte mit dem Staat, um dessen erwartete sanktionierende Reaktionen strategisch als Aggression gegen 'die Muslime' bzw. 'den Islam' deuten und öffentlichkeitswirksam proklamieren zu können. Diese simplifizierende Täter-/Opfer-Dichotomie verfängt nicht selten auch bei nicht-salafistisch orientierten MuslimInnen und fördert überdies Konversionen zum Islam salafistischer Interpretation. Salafistische Szeneneulinge bilden eine wichtige Zielgruppe insbesondere jihadistisch-salafistischer sowie jihadistischer Werber (vgl. Abou-Taam, Sarhan 2016: 26 f.).

Neosalafistische Prediger erzielen ihre effektive, indoktrinierende Wirkung maßgeblich aus einem engen Lehrer-Schüler-Verhältnis zu ihren AnhängerInnen. Dieses ergibt sich daraus, dass sie deren Lebensrealitäten gut kennen, bewusst deren lebensweltliche Probleme und Bedürfnisse aufgreifen und im Unterschied zu den meisten regulären Imamen auf Deutsch predigen. Dadurch können sie in wichtigen theologischen und lebensweltlichen Anliegen ratsuchend konsultiert werden (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 93). Dabei bedienen die Prediger nostalgische Sehnsüchte ihrer häufig aus prekären Milieus stammenden Adepten nach Halt und Orientierung in einer unüberschaubar vielfältigen Welt mit vermeintlich unbeschränkten Möglichkeiten, die jedoch eher als Überforderung denn als Chance wahrgenommen werden. Das Vorbild der Muslime der idealisierten ersten Generationen des Islam sowie die strikte, unkritische Befolgung deren als besonders fromm geltender Lebensweise wird der neosalafistischen Anhängerschaft als Fluchtpunkt aus ihren

vermeintlich perspektivlosen Lebensrealitäten angeboten (vgl. Ceylan, Kiefer 2018: 25, s.Kap. 7). Häufig entwickelt sich ein regelrechter Personenkult um die Prediger, die mitunter untereinander im Rahmen informeller, personenzentrierter Netzwerke vernetzt sind. „Persönliche Loyalitäten und Gruppendynamiken gelten [...] als entscheidend dafür, dass auch Gruppeneinstiege, die zunächst aus nicht-ideologischen Motiven erfolgen, im Zuge der Gruppenzugehörigkeit in ideologische Radikalisierung und Gewaltbereitschaft münden können“ (Glaser, Herding et.al. 2018: 20 f.). Offene und formal bestehende Strukturen zwischen neosalafistischen Subkulturen existieren in Deutschland hingegen kaum (vgl. Abou-Taam, Sarhan 2016: 27).

Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang Moscheevereinen zu, die in ihren Moscheen der Verbreitung radikaler Islamauslegungen eine Plattform bieten. Die salafistische Indoktrination erfolgt hier – soweit analog konzipiert – in kleineren Gruppen im Rahmen sog. Islamseminare sowie in Vorlesungs- und Diskussionsveranstaltungen (vgl. Abou-Taam 2015: 2). Darüber hinaus haben konspirative Radikalisierungszirkel sowie das Internet und insbesondere die Sozialen Medien maßgeblich an Bedeutung gewonnen. Staatliche Ermittlungserfolge, wie beispielsweise die Verbote der Vereinigung 'Die wahre Religion (DWR) e.V.' einschließlich der 'LIES!'-Stiftung des salafistischen Predigers Ibrahim Abou-Nagie im November 2016, sowie des salafistischen Moscheevereins 'Deutschsprachiger Islamkreis Hildesheim (DIK) e.V.' im März 2017 führten in den zurückliegenden Jahren zu einer Fragmentierung der salafistischen Szene und einem erkennbaren Rückzug der Protagonisten aus der Öffentlichkeit (BfV 2017: 171, 190).

Die Selbstbezeichnung insbesondere der etwa zwanzig als prominent geltenden Protagonisten der deutschen Szene als 'Prediger' legt irreführend deren vermeintlichen Status als islamische Religionsgelehrte (arab. 'ulama') nahe, die zur islamischen Lehre sowie zur Zelebrierung des islamischen Predigt- und Gebetsritus befugt seien. Diese neosalafistischen Prediger verfügen jedoch nicht über eine formale Legitimation und nur in Ausnahmefällen über eine umfassende islamwissenschaftliche oder theologische Ausbildung. Insbesondere die Konvertiten unter ihnen verfügen überdies kaum über hinreichende

hocharabische Sprachkenntnisse als unabdingbare Voraussetzung für die korrekte Koranrezitation, predigen aber dennoch in deutschen Moscheen. Während beispielsweise in Österreich ausschließlich an der Islamischen Religionspädagogischen Akademie ausgebildete Imame tätig werden dürfen, ist 'Imam' in Deutschland keine rechtlich geschützte Berufsbezeichnung. Hochschul- oder Berufsausbildung werden nicht vorausgesetzt. In Selbstlegitimierung als 'du'at' (arab. Plural für: Rufer zum Islam) verkünden neosalafistische Prediger ihre individuelle Interpretation eines vermeintlich 'wahren Islam'. Dessen Fundament liegt in der sunnitischen Glaubenslehre (arab. 'aqida') wahhabitischer Prägung, welche in der hanbalitischen Rechtsschule (arab. 'madhhab') wurzelt (vgl. Schneiders 2014: 46). Die selbsternannten Prediger sind im Wege ihrer kaum einzuschränkenden, lebenswirklichen und virtuellen Agitation die maßgeblichen Transporteure neosalafistischer Legitimationsnarrative. Sie „sind der Motor und das Bindeglied der (salafistischen) Mobilisierung“ (Abou-Taam, Sarhan 2016: 27). Dabei nutzen sie zielgerichtet und kreativ die technischen Möglichkeiten des digitalen Zeitalters.

5.4 Virtueller Neosalafismus

Der Neosalafismus wäre in seiner sozialen Breitenwirkung als rein analoges Phänomen, ohne die Verfügbarkeit moderner Kommunikationsmedien, kaum vorstellbar. Die führenden Akteure der neosalafistischen Szene, insbesondere die Prediger der 2. Generation (s.Kap. 5.2.3) gehören überwiegend der IT-affinen 'Generation Y' an und sind virtuose User des Internet und der als 'web 2.0' bezeichneten Sozialen Medien (Social Media). Sie bedienen das Interesse ihrer jugendlichen Zielgruppe am Internet, das sich um das Jahr 2010 herum durch die massive Verbreitung von Onlinespielen und Social Media wie Facebook, YouTube und WhatsApp geradezu explosionsartig verstärkte (vgl. Shell 2019: 255). Bücher und Schriften gelten kaum noch als zeitgemäße, jugendgerechte Medien. Moderne Prediger produzieren vorzugsweise Video-Clips und wählen dabei westliche Sprachen. Dadurch können sie deutlich größere Zuhörerschaften ansprechen und ethnische sowie soziale Barrieren überwinden. Damit erreichen sie auch eine neue Generation von im Westen geborener MuslimInnen (vgl. Roy 2006: 237).

5.4.1 Funktionalität moderner Kommunikationsmedien

Neosalafistische Akteure nutzen für ihre rückwärtsgewandte Agitation gegen die vermeintlich unmoralische Moderne modernste Kommunikationsmedien als Mittel (arab. 'wasā'il') der Verbreitung ihrer religiös verbrämten politischen Doktrinen. Ohne die professionell und zielgruppengerecht gestaltete systematische Propaganda im Internet, insbesondere in den Sozialen Medien, wäre die immense Anziehungskraft neosalafistischer Inhalte nicht denkbar. Das Internet und die Sozialen Medien sind für den Kampf um die Hegemonie der Interpretation religiöser Quellen von prioritärer strategischer Bedeutung. „Wie üblich bewirkt das Internet einen systematischen Ideenkreislauf, der sich durch ständiges Wiederholen selbst verstärkt: Immer wieder bezieht man sich auf dieselben Quellen und Referenzen und zitiert und erwähnt dieselben Autoren“ (ebd.: 238). Die massenhaft digital bereitgestellten, auf sog. 'da'wa'-Seiten frei verfügbaren Propagandamaterialien, v.a. Schriften, Audios und Videos, werden von Sympathisanten durch vielfache Verlinkungen multipliziert und auf diese Weise in kürzester Zeit einem unüberschaubar großen Konsumentenkreis zugänglich gemacht. Seit 2011 hat sich ein regelrechter 'Pop-Jihadismus' als Element der westlichen Jugendkultur entwickelt, dessen junge Zielgruppe nicht mehr vornehmlich durch langatmige Islam-Seminare oder Prediger-Vorträge indoktriniert wird, sondern mittels kurzer hipper Videos (vgl. Deutscher Bundestag 2018c).

Die sozialen Medien ermöglichen schnelle interpersonale Interaktion und eine kaskadierende Distribution salafistischer Medieninhalte über die individuellen Kontaktnetzwerke der Konsumenten. Neben der Reichweite und Größe der erreichbaren Zielgruppe propagandistischer Aktivitäten liegt der wesentliche Vorteil des 'web 2.0' gegenüber dem Internet in dessen Interaktivität. Die sozialen Medien ermöglichen die aktive Ansprache und nachhaltige Bindung von Individuen und Gruppen im Wege dialogischen Austauschs, während neosalafistische Angebote auf Internetseiten reaktiv und monologisch konzipiert und auf die Zugriffsinitiative der Nutzer angewiesen sind. Aktuell nutzen Jugendliche in Deutschland insbesondere den Messengerdienst 'WhatsApp', die Suchmaschine und Multimediaanwendung 'Google' sowie die Videoplattform 'YouTube', wenngleich Letztere durch

‘Tiktok’ zusehends Konkurrenz erfährt. ‘Snapchat’ wird von Jugendlichen nur halbherzig genutzt, ‘Facebook’ und ‘Instagram’ nur noch selten. ‘Twitter’ erweist sich nicht als Medium der Jugend (vgl. Shell 2019: 272, 280 ff.). Im Rahmen der Internet- und Social Media-Nutzung sind Videos ein bedeutsames Element (vgl. Steinberg 2013: 20). Das multimedial sowie grafisch aufwendig, mehrsprachig und häufig poppig gestaltete Design der Onlinemedien soll insbesondere junge MuslimInnen und Konvertiten ansprechen, indem deren jugendtypische Belange und Interessen gezielt thematisiert und subtil mit salafistischer Propaganda verwoben werden (vgl. Strunk 2014: 74). „Internet communities can contribute to identity development particularly among marginalized groups and extremists try to satisfy this need“ (Rieger, Frischlich et.al. 2013: 31).

Schachtner identifiziert fünf Strukturmerkmale digitaler Medien: Vernetzung, Interaktivität, Globalität, Multimedialität und Virtualität (vgl. Schachtner 2016: 77 ff.). Unterdessen werden bereits neue Wege beschritten. Das sogenannte ‘Follower-Prinzip’ bezeichnet das auf allen Plattformen angebotene, feste Abonnement von Medieninhalten dem Nutzer persönlich nicht bekannter, ihn jedoch interessierender Online-Akteure, insbesondere sogenannter ‘Influencer’. Diese als ‘web 3.0’ bezeichnete Online-Konsumvariante generiert virtuelle Gefolgschaften im Stil der Fangruppen von Popstars oder Sportidolen, mit denen sich junge Menschen identifizieren. Diese ‘Influencer’ generieren nunmehr die Online-Contents für Millionen junger Menschen, nicht länger Algorithmen (vg. Eick 2014: 27 f.). Auf diese Weise instrumentalisieren neosalafistische Akteure das ausgeprägte Bedürfnis junger Menschen nach einer eigenen Identität. Neben radikal-islamischer Indoktrination und Mobilisierung für neosalafistische Gruppierungen streben insbesondere jihadistisch-neosalafistisch motivierte Betreiber digitaler Medien überdies die Rekrutierung vorzugsweise junger Menschen für den militanten Jihad an. Diese Online-Jihad-Kultur hat letztendlich die Fusion virtueller Räume mit realem, islamischem Staatsterritorium zum Ziel.

5.4.2 Adaption juvenilen Medienkonsumverhaltens

Das breite Spektrum digitaler, häufig multisensorisch designer

Informationsangebote hat die Kunst des Geschichtenerzählens revolutioniert. Digitale Medien eignen sich ideal für die Verbreitung neosalafistischer Legitimationsnarrative, da Geschichten und Narrative in einer zunehmend vernetzten Welt heute von jedem mobilen Endgerät mit Internetverbindung und nahezu jedem Ort aus in Echtzeit global verbreitet werden können (vgl. Ebner 2018: 150). Auf zumeist arabischsprachigen Quellen basierend, werden durch deren Nutzung sowie durch die sprachliche Divergenz salafistischer Medienbetreiber und deren medial in Szene gesetzter Protagonisten Individuen und Milieus angesprochen, die auf konservativen, analogen Propagandakanälen nicht zu erreichen gewesen wären (vgl. Prucha 2016: 63 ff.). Die effektive, bildreiche Verbreitung zielgerichtet lancierter Geschichten und Narrative einschließlich deren salafistischer Interpretation lässt sich somit auf eine Weise realisieren, die dem natürlichen Medienkonsumverhalten der avisierten Zielgruppe entspricht. Bewusst werden jugendliche Sehgewohnheiten und bei Jugendlichen angesagte Ausdrucksmittel aufgegriffen (vgl. Glaser, Herding et.al. 2018: 17). „Die Vermittlung salafistischer Inhalte im Internet holt die Adressaten genau da ab, wo ihre medialen Rezeptionsgewohnheiten (Social Media, YouTube, Videogames etc.) sie sowieso hinführen“ (Inan 2017: 115). Bei der Zielgruppe handelt es sich vorzugsweise um die 'digital natives', mithin die Generation, die „von Kindheit an mit Informationstechnologien und dem Internet aufgewachsen ist und eine Welt ohne digitale Medien nicht kennt“ (Siepermann 2018).

Neosalafisten nutzen die grundlegende medienwissenschaftliche Erkenntnis, dass für mediale Beiträge – über vertextete Sachinformation hinaus – insbesondere Bilder geeignet sind, Informationen interessanter und eindeutig erkennbar zu machen. Im 21. Jhdt. können Zielgruppen kaum noch mit purer Sachlichkeit und nüchterner Produktgestaltung erreicht werden (vgl. Schneiders 2016: 113). Avisierte Zielgruppen müssen nicht nur inhaltlich optimal angesprochen werden, sondern ihr mediales Nutzungsverhalten ist exakt zu analysieren und zu bedienen. Die RezipientInnen digitaler Medien werden immer aktiver, zunehmend wählen sie sich ihre Inhalte selbst aus und werden dadurch nicht nur zu aktiven Teilnehmern, sondern zu kreativen Co-Autoren (vgl. Eick 2014: 30, 223 f.). Derweil

sind salafistische Onlineangebote häufig nicht ohne Weiteres als solche zu erkennen. Angeblich authentische Informationen über den 'wahren Islam' entpuppen sich regelmäßig erst bei vertiefter inhaltlicher Befassung als salafistische Indoktrination. Regelmäßig werden folgende Themen behandelt: Dichotome Differenzierung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Idealisierung des islamischen Gottesstaates und der Scharia als dessen einzig gültiger Rechtsordnung, Zurückweisung der Demokratie als unerlaubter Polytheismus (arab. 'shirk'), Ablehnung der Geschlechtergleichberechtigung und einer lust- und konsumorientierten Lebensweise sowie eine ausgeprägte Jenseitsorientierung (vgl. Inan 2017: 112; Strunk 2014: 75; Ceylan, Kiefer 2013: 91).

Die Verbreitung ideologisch instrumentalisierter islamischer Narrative erfolgt im Gegensatz zur Frühphase des deutschen Neosalafismus im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends (s.Kap. 5.2.1) heute kaum noch über langatmige Vorträge, Beiträge und Pamphlete. Aktuelle neosalafistische Medienangebote nutzen überwiegend die ausgeprägte Rezeptivität ihrer jungen Zielgruppe für professionell gestaltete Videos, die diese an Clips erfolgreicher YouTube-Stars erinnern. Diese Kurzfilme werden häufig mit Handlung, Dramaturgie, Spezialeffekten und professionellem Schnitt sowie regelmäßig mit Unterlegung durch arabische Kampflieder (arab. 'anashid') erzeugt. Ziel extremistischer Medienakteure ist stets die Auslösung starker Emotionalisierung der Konsumenten unter gleichzeitiger Verflechtung der visuell vermittelten Impressionen mit extremistischen Narrativen. Neosalafisten transportieren auf diese Weise bevorzugt einen islamischen Opfer-Mythos und das Narrativ vom Kampf 'des Westens' gegen 'den Islam' und 'die Muslime' (vgl. Frankenberger 2015: 4 f., s.Kap. 4.2, 4.6.2). Diese Auseinandersetzung wird im Wege einer funktionalen und normativen Komplexitätsreduktion durch die Generierung eines dichotomen Weltbildes mit eindeutiger Freund-Feind-Zuordnung als gerechter Verteidigungskampf zwischen zwei konstruierten homogenen Parteien gerahmt: Auf der einen Seite 'die Gemeinschaft der Muslime' bzw. 'der Islam' („Wir“), auf der anderen Seite die 'ungläubige' Mehrheitsgesellschaft („Die Anderen“). Diese monolithische Denkweise spiegelt die wahrgenommenen gesellschaftlichen Vorbehalte gegen 'die Muslime' bzw. 'den Islam' wider und konstruiert

eine vermeintliche Notwendigkeit starker Binnenkohäsion der muslimischen Gemeinschaft sowie der Entwicklung von Perspektiven, die durch die Mehrheitsgesellschaft vermeintlich nicht angeboten werden können (vgl. Günther, Ourghi, et.al. 2016a: 6). Neosalafistische Propagandakonzepte basieren mithin auf einer effektiven Kombination von Ideologie und Sensologie. Neosalafistische Medienpräsenz erreicht insbesondere bei jungen Konsumenten folgende Ziele: Kontinuierliche Präsenz salafistischer Ideologien in der virtuellen Öffentlichkeit, Beeinflussung tagespolitischer Diskurse, Generierung exkludierender sozialer Konfliktlinien zur Mehrheitsgesellschaft, Profilierung als Oppositionsbewegung durch Verstärkung des Avantgarde-Narrativs (s.Kap. 6.5) sowie bewusste Distanzierung von den muslimischen Verbänden (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 81).

5.4.3 Wirkungsgrad neosalafistischer Propaganda

Im Sinne einer 'Produktvermarktungsstrategie' muss extremistische Propaganda zunächst Aufmerksamkeit erzeugen, das Interesse am vermarkteten Produkt steigern und Konsumentenbedürfnisse generieren, bevor möglicherweise bewusste Handlungen der RezipientInnen folgen können. Sie zielt auf die Umformung von Wahrnehmungen, die Manipulation von Erkenntnissen und deren Bewertungen sowie Verhaltenslenkung ihrer Adressaten ab. Dabei fokussiert extremistische, insbesondere auch neosalafistische Propaganda die Ausformung einer potentiellen 'Ingroup' durch die RezipientInnen im Rahmen deren soziokulturellen Hintergrunds. Aufgrund dieser Einbettung der Propaganda in einen expliziten soziokulturellen Kontext entfaltet sie intensivere Wirkung in der jeweiligen kulturellen Bezugs- bzw. Referenzgruppe. Eine negative Korrelation besteht hierbei augenscheinlich zwischen der Wirkung extremistischer Propaganda und dem Bildungsstand deren RezipientInnen. Auf Seiten der Persönlichkeitsvariablen ist Autoritarismus als wesentlicher Einflussfaktor auf den Wirkungsgrad extremistischer Propaganda zu identifizieren. Personen mit höher ausgeprägten autoritaristischen Merkmalen weisen eine deutlich höhere Propagandaaffinität auf. Potenziell radikalisierend wirken offensichtlich eher solche propagandistisch aufbereiteten Narrative, die deren RezipientInnen als überzeugend und nicht einseitig konzipiert

wahrnehmen. Rieger und Frischlich verweisen darauf, dass extremistische Propagandavideos zudem eher auf emotionaler als auf kognitiver Ebene wirken. Ihr propagandistischer Wirkungsgrad ist höher, wenn sie emotional berührend gestaltet sind. Dabei rezipiert die adressierte Zielgruppe Propaganda bereitwilliger, wenn diese als Entertainment verschleiert wird. Durch professionelle mediale Gestaltung und direkte Ansprache der RezipientInnen wirkt extremistische Propaganda mit höherer Wahrscheinlichkeit beeinflussend. „Durch Erzählungen wird [...] ein Bild des Eigenen und des Fremden generiert, das kollektive Energien auf sich zieht und so den Mechanismus einer Selbstrealisation in Gang setzen kann“ (Koschorke 2017: 104). In islamistischer (wie auch in rechtsextremer) Propaganda steht vor diesem Hintergrund insbesondere die emotionalisierende Herausstellung der eigenen Gruppe (‘ingroup’) als unschuldige Opfer sowie der unprovokierten Aggression ‘der Anderen’ (‘outgroup’) im Zentrum der Aufmerksamkeit. Darüber hinaus spielt die Darstellung der eigenen Gruppe als ‘starke Gemeinschaft’ mit ‘eigener Handlungsmacht’ eine heraus gehobene Rolle für den Wirkungsgrad extremistischer, insbesondere auch neosalafistischer Propaganda (vgl. Rieger, Frischlich et.al. 2013: 34, 36, 111 ff.).

6 Multiperspektivische Analyse des Neosalafismus

Der Neosalafismus ist kein monolithisches Phänomen, sondern muss in unterschiedlichen geographischen, historischen, kulturellen, politischen und sozialen Kontexten sowie im Kontext quasi-religiöser Funktionalität plural und differenziert analysiert werden. Ein multiperspektivischer Analyseansatz ist geboten.

6.1 Neosalafismus unter religionssoziologischer Perspektive

Der Neosalafismus als zeitgenössische, vorzugsweise in der westlichen Welt virulente Variante des politischen Islam bezieht seine Legitimationsnarrative aus den allen MuslimInnen als sakrosankt geltenden obersten Rechtsquellen der islamischen Jurisprudenz: Koran und Sunna. Der politischen Agenda neosalafistischer Strukturen und Akteure liegen mithin hochrangigste religiöse Rechtsquellen zugrunde. Wenngleich der Neosalafismus also aus religiösen Wurzeln erwächst,

ist seine Einordnung als Religion im klassischen Sinn kritisch zu hinterfragen. Im Ergebnis der gebotenen Analyse steht der sich aus Art. 4 GG ergebende, grundrechtliche Schutz der freien Glaubens- und Religionsausübung in Frage. Die Übergänge zwischen Islam und Islamismus resp. Neosalafismus sind fließend und wissenschaftlich nur schwer zu fassen. Eine eindeutige Trennungslinie zwischen Islam und Islamismus wird sich kaum ziehen lassen. Historisch betrachtet weist der Islam bereits in seiner Konstituierungsphase signifikante politische Dimensionen auf, welche heutzutage Islamisten aller Strömungen einschließlich der Neosalafisten ihrer ideologischen Legitimation dienen (vgl. Pfahl-Traugber 2007: 75). Der rationalen Erfassung der Anziehungskraft neosalafistischer Ideologien kann vor diesem Hintergrund die religionssoziologische Einordnung des Neosalafismus dienen, um der Frage nachzuspüren, ob dieser nicht nur über ein religiöses Fundament, sondern über religiöse Funktionalität verfügt. Ist er in der säkular geprägten, globalisierten, westlichen Welt womöglich eine Erweiterung, eine zeitgemäße Variante oder gar ein Substitut der Religion des Islam? Kommt den neosalafistisch instrumentalisierten islamischen Narrativen im Kontext dieser Fragestellungen möglicherweise eine religiöse, zumindest aber eine spirituell-transzendente Funktionalität zu? Die folgende Skizzierung religionssoziologischer Erklärungsansätze eröffnet unter der Prämisse des sich in westlichen Industrienationen fortgesetzt vollziehenden Säkularisierungsprozesses Zugang zu diesen elementaren Fragestellungen. Hierbei wird auf den Säkularisierungsbegriff nach Dreier zurückgegriffen (s.Kap. 6.1.4). Zwei diametral gegensätzliche definitorische Perspektiven auf die Begrifflichkeit der Religion erscheinen dabei als geeignet, zunächst das Spektrum postmoderner Ausformungen von Religion und Religiosität zu rahmen, um darauf aufbauend den Zugang zur Einordnung des Phänomens des Neosalafismus innerhalb dieses Spektrums zu ebneten.

6.1.1 Differenzierung von Religion und Religiosität

Für ein vertieftes Verständnis der Wirkmechanismen neoreligiöser Phänomene und Bewegungen ist zunächst die Differenzierung zwischen Religion und Religiosität essentiell. Unter Religion wird gemeinhin ein institutionalisiertes System überlieferter Dogmen,

Traditionen und Ämter mit Bezug auf eine transzendente, höhere Weltenlenkungsinstanz verstanden. Charles Taylor definiert Religion in einem weiten Sinn durch ein Doppelkriterium: Den Glauben an eine transzendente Realität sowie ein damit zusammenhängendes, über das normale menschliche Gedeihen hinausgehendes Streben nach einer Transformation (vgl. Taylor 2012: 851). Religiosität hingegen bezeichnet religiöses Erleben, Empfinden, Denken und Handeln. Taylor beschreibt Religiosität als autonome Suche nach dem zur Ganzheit und spirituellen Tiefe führenden Weg, in dessen Brennpunkt das Individuum und dessen Erleben stehe. Die Grundform des spirituellen Lebens sei demnach die Suche. Diese spirituelle Suche gehe mit der Ablehnung der institutionalisierten Religion, mithin den Autoritätsansprüchen der Kirchen einher, denen daran gelegen sei, die individualisierte Spiritualität zu verhindern oder zu kontrollieren und bestimmte Verhaltenskodizes vorzugeben (vgl. ebd.: 847). Während die Relevanz der Religion in den westlichen Industrienationen signifikant geschwunden ist, hat die hohe Bedeutung individueller Religiosität unvermindert Bestand. Insbesondere Jugendliche in postmodernen Gesellschaften konstruieren ihre subjektive Religiosität maßgeblich auch im Rahmen der Auseinandersetzung mit objektiver Religion. Hierbei ist jedoch eine Differenzierung geboten:

„Für katholische und evangelische Jugendliche hat der Glaube an Gott im Laufe der Jahre erheblich an Bedeutung verloren, heutzutage spielt er für die Hälfte der evangelischen und für vier von zehn der katholischen Jugendlichen keine bzw. keine große Rolle mehr. Von dieser Entwicklung abgekoppelt sind junge Menschen, die anderen Religionen angehören, allen voran die jungen Muslime. Deren starker Glaube zeigt sich daran, dass 73 % von ihnen im Jahr 2019 den Glauben an Gott als wichtig einstufen [...]“ (Shell 2019: 153).

Neben der in der Sinnstiftung liegenden allgemeinen Funktion von Religiosität (vgl. Schnell 2004: 13) liegt deren wesentliche Funktionalität in ihrem Zweck des Distinktionsgewinns. Demnach eignen sich Jugendliche Religiosität an, um soziale Zugehörigkeiten zu markieren und Abgrenzungen vorzunehmen. Überdies kommt der Religion die Funktionalität des Sicherheitsgewinns zu. In diesem Sinn dient Religiosität der Behütung, Wärmung und geborgenen

Verankerung des Individuums in einer sich fortgesetzt verändernden, als verunsichernd und kontingent wahrgenommenen Umwelt. Religion verändert sich mithin zu einer von biografischen Kontexten abhängigen, individuellen Religiosität. Sie steckt nicht länger den Ordnungsrahmen für die Einordnung individueller Biografien ab, sondern wird ihrerseits als strukturierendes Element in individuelle Biografien eingebunden. Dieser religiöse Aneignungsprozess entspricht dabei dem allgemeinen Muster jugendlicher Kulturaneignung. Wie auch andere jugendliche Lebenssphären, müssen die Aneignung von Religiosität ansteuernde Impulse zweckdienlich und sinnlich erfahrbar sein, ästhetischen Präferenzen genügen und individuelle Kreativitätsmuster adressieren (vgl. Kropac 2015: 8). In diesem Sinne legen Jugendliche an ihre Bereitschaft zur Aneignung von Religiosität die gleichen Konsumkriterien an, wie bspw. an die Präferenzen ihrer individuellen Mediennutzung. Religiosität kommt mithin insbesondere bei Jugendlichen nicht nur die Funktionalität der Stiftung von Lebenssinn zu, sondern auch jene der Verstärkung eines als hochwertig empfundenen Lebensgefühls. Religiosität in einem so verstandenen Sinn vermag die Institution Kirche vielen jungen Menschen in Deutschland offenbar nicht mehr zu vermitteln. „Für jeweils 59 % der Jugendlichen beider christlichen Konfessionen hat die Kirche keine Antwort auf die Fragen, die sie wirklich bewegen“ (Shell 2019: 157). In das teilweise entstehende spirituelle Vakuum stoßen zielgerichtet neue quasi-religiöse Bewegungen vor. So erweist sich der Neosalafismus im Hinblick auf seine religiöse Funktionalität als ausgesprochen adaptiv und vermag sogar Anschlusspunkte für diametral divergierende Religionsverständnisse zu bieten.

6.1.2 Der kollektivistische Religionsbegriff Emile Durkheims

Für Emile Durkheim ist Religion „ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“ (Durkheim 2007: 76). Religiöse Phänomene, solche eingeschlossen, die keiner bestimmten Religion zuzuordnen sind, lassen sich seiner Ansicht nach in zwei Kategorien unterteilen: Die aus Meinungen und Vorstellungen bestehenden

Glaubensüberzeugungen sowie die als Riten zu bezeichnenden religiösen Handlungsweisen (vgl. ebd.: 61). Glaubensüberzeugungen und Riten entziehen sich nach Durkheim einer rein individuellen Praxis. Sie bedingen und verlangen vielmehr die Vergemeinschaftung der gläubigen Individuen. Der der Religion immanente Leitgedanke der Vergemeinschaftung lege nahe, dass diese nicht von der Idee der Kirche zu trennen sei. Die Praktizierung der Glaubensüberzeugungen impliziere auf natürliche Weise den Imperativ der gemeinschaftlichen Religionsausübung und erhebe diese damit zu einer transindividuellen, kollektiven Angelegenheit (vgl. ebd.: 76, Fußnote 68). Nach Durkheim fühlen Menschen, die ein religiöses Leben führen und ein Gefühl davon haben, was ihre Existenz ausmacht,

„dass die wahre Funktion der Religion nicht darin besteht, uns zum Denken zu bringen, unser Wissen zu bereichern, unsere Vorstellungen zu ergänzen [...], sondern uns zum Handeln zu bringen und uns helfen zu leben. Der Gläubige [...] ist nicht nur ein Mensch, der neue Wahrheiten sieht, die der Ungläubige nicht kennt: er ist ein Mensch, der mehr kann. Er fühlt mehr Kraft in sich, entweder um die Schwierigkeiten des Lebens zu ertragen oder um sie zu überwinden. Er scheint über der menschlichen Natur zu stehen, weil er sich über den Zustand des Menschen erhoben hat. Er glaubt, vom Übel [...] befreit zu sein“ (ebd.: 610).

Durkheims Religionsverständnis erklärt das Religiöse als soziale Tatsache sowie konstitutive Funktion jeder Gesellschaft, die deren transindividuelle Macht symbolisiere und zugleich die Bindung des Individuums an das gesellschaftliche Kollektiv sichere (vgl. Küenzlen 1995: 89). Die Leistung der Religion bestehe demnach in der moralischen Integration einer Gemeinschaft oder Gesellschaft (vgl. Sammet 2017: 104). Das Paradigma des gläubigen Individuums als sinnsuchender Teilhaber eines idealisierten Kollektivs sowie eine durch seinen Glauben erlangte neue Wahrheit und imaginierte Erhöhung über das Menschengeschlecht könnten sich u.U. als geeignet erweisen, neoreligiöser, ideologischer, kollektivistischer Sinn- und Identitätsstiftung einen fruchtbaren Boden zu bereiten. Das 'Umma'-Konzept (s.Kap.4.5) findet in Durkheims kollektivistisch-religiöser Perspektive seinen Anschlusspunkt (vgl. Winkel 2017: 82).

6.1.3 Der ontologische Religionsbegriff Paul Tillichs

Paul Tillich, einer der bekanntesten protestantischen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jhdts., definiert Religion – von Durkheims Definition diametral abweichend – nicht als spezielle Funktion menschlicher Humanität. Für ihn ist Religion eine der Natur und dem Wesen des Menschen immanente, räumliche Dimension der Tiefe in allen Funktionen des Geisteslebens. Diese Metapher der Tiefe weist für Tillich als religiöse Dimension auf das Letzte, Absolute, Unendliche, Unbedingte im menschlichen Geistesleben hin. Religion sei im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was den Menschen unbedingt angehe. Sie ist für Tillich die 'Erfahrung des Unbedingten', die dem Menschen durch die Bewusstwerdung der Nichtigkeit des eigenen Seins als Erfahrung des 'absoluten Nein' begegne. Der Religion kommt für Tillich deren konstitutive Bewegung vom 'absoluten Nein' zum 'radikalen Ja' zu. Diese Passage vollziehe das Individuum durch das Erleben des 'Überseienden', Transzendenten (vgl. Schwartz 2006: 69 f.). Dieses manifestiere sich in allen schöpferischen Funktionen des menschlichen Geistes. Das, was den Menschen natürlich und bedingungslos angehe, was für ihn individuell den unbedingten, vorbehaltlos ernst zu nehmenden Grund seines eigenen Seins ausmache, sei mithin Religion (vgl. Fehlhaber 2003: 6 ff.). In dieser ontologischen Interpretation des Religionsbegriffs sei die Religion die Substanz, der Grund und die Tiefe des menschlichen Geisteslebens, die zumeist von der Profanität des Alltagslebens verdeckt sei. Die Größe der Religion lasse den Menschen das Heilige, Unberührbare, Ehrfurcht gebietende erfahren. Religion sei demnach Quelle des höchsten Mutes und letzter Sinn (vgl. Tillich 1962: 23, 28; Kubik 2011: 185 f.). Diese von Tillich als 'religiöse Dimension des Menschen' bezeichnete Tiefe habe der in postmodernen westlichen Gesellschaften lebende Mensch verloren. Hieraus folge der Verlust der Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Lebens.

Tillich führt aus, Religiosität bedeute, leidenschaftlich nach eben diesem Sinn zu fragen und dabei auch für tief erschütternde Antworten offen zu sein. Die Haltung einer solchen Zugänglichkeit mache die Religion in Abweichung vom allgemein üblichen Religionsverständnis nicht zu etwas spezifisch Göttlichem, sondern zu etwas universal Menschlichem. Religion als menschliche Tiefendimension sei mithin

nicht der Glaube an die Existenz von Göttern oder eines einzigen Gottes und bestehe nicht in religiösen Handlungen und Institutionen, in denen sich die Verbindung des Menschen mit seinem Gott darstelle. Ihrem wahren Wesen nach sei Religion das Sein des Menschen selbst in dessen Suche nach dem Sinn seines Lebens und seiner physischen Existenz (vgl. ebd.: 8 f., Kubik 2011: 185 f.). Tillich manifestiert die existentielle Sinnsuche des Menschen folglich als individuelle, transzendente Angelegenheit und trennt Religion von der Notwendigkeit menschlicher Vergemeinschaftung, die gerade in den großen monotheistischen Religionen gemeinhin mit praktizierter Religiosität verbunden wird. Seine Perspektive auf Begriff und Funktion von Religion spiegelt die mit dem Prozess der Säkularisierung einhergehende Transformation der Religion von einer kollektiven, institutionalisierten zu einer individualisierten, eher horizontal- als vertikal-transzendenten Sinnstiftungsquelle. Damit bietet sie Anschlusspunkte für ein weiter gefasstes, postmodernes Religionsverständnis im Sinne einer von Tillich so genannten 'Quasi-Religion'. Hierbei handelt es sich um „Bewegungen, die mit einem meist fanatischen, intoleranten Eifer immanente Ziele verfolgen, die für sie zur überwertigen Idee geworden sind“ (Schirmacher 2012: 17). Das Phänomen des Neosalafismus lässt sich dieser postmodern erweiterten Religionsdefinition zuordnen.

6.1.4 Religiöse Pluralisierung in der säkularisierten Postmoderne

Im Anschluss an Durkheims Theorem wird Religion in den westlichen Industrienationen nach wie vor gemeinhin als im unmittelbaren Lebensumfeld der jeweiligen Bekennenden verankerte Gemeindereligion verstanden. Ihr wird die Funktion als „Instanz umfassender transzendenter wie immanenter Sinnstiftung für Identitätsbildung, Lebensführungskonzepte, Kosmisierung von Wirklichkeit, Kontingenzbewältigung, Transzendenzbezug, für den Gesamtbereich von Staat, Gesellschaft und Kultur wie für Gemeinde (politisch wie kirchlich), Lebenswelt u.a.“ (Deutscher Bundestag 1998: 23) zugeschrieben. Diesem klassischen Religionsverständnis liegt die Suggestion einer auf geradezu natürliche Weise notwendigen Vergemeinschaftung der Gläubigen zum Zwecke kollektiver kultureller Praktizierung der jeweiligen Glaubensüberzeugungen im Rahmen einer

institutionalisierten Gemeinde zugrunde. Im Christentum wird diese als Kirche bezeichnet. Eingeleitet durch die tiefgreifenden Zäsuren der Reformation und der europäischen Aufklärung, befindet sich die westliche Welt spätestens seit dem 18. Jhd., beschleunigt durch Französische Revolution, Industrialisierung, Urbanisierung und Individualisierung in einem häufig als 'Säkularisierung' bezeichneten Prozess gravierender Auflösung, Veränderung und Neustrukturierung (vgl. ebd.: 23). Dieser Prozess geht mit dem Verlust des Vertrauens der Menschen in eine vertikale religiöse Transzendenz, mithin der Gewissheit der Einbettung der eigenen Existenz in ein das irdische Leben überdauerndes, höheres und ewiges Sinnkonstrukt einher (vgl. Jung, Jung 2015: 159 f.).

Mit Blick auf die Deutung der Säkularisierung als Begrifflichkeit und Konzept differenziert Dreier zwischen einer kirchenrechtlichen ('saecularisatio'), einer politisch-staatsrechtlichen, einer geschichtsphilosophischen sowie einer sozialwissenschaftlichen Interpretation. Deren kleinster gemeinsamer Nenner sei in der These anzunehmen, der Säkularisierungsprozess bestehe in zunehmender Ausdifferenzierung und Autonomisierung sozialer Systeme und Subsysteme, insbesondere in der Loslösung der Religion von der Politik. Unter dieser Perspektive lasse sich Säkularisierung soziologisch als Prozess einer zunehmenden oder vollständigen funktionalen Ausdifferenzierung, Abspaltung und Emanzipation sozialer Sphären oder Systeme – Politik, Recht, Wissenschaft, Erziehung, Kunst u.a.m. – von religiösen Institutionen und Normen beschreiben (vgl. Dreier 2018: 29 ff.). Für Taylor ist der Säkularismus ein von einem diesseitsorientierten „selbstgenügsamen Humanismus“ abzuleitendes Konzept, welches „weder letzte Ziele, die über das menschliche Gedeihen hinausgehen, noch Loyalität gegenüber irgendeiner Instanz jenseits dieses Gedeihens“ akzeptiere (Taylor 2009: 703). Im Ergebnis des Säkularisierungsprozesses hat die Religion ihr Sinnstiftungsmonopol verloren, ohne dass daraus jedoch eine Sinnkrise erwachsen wäre. Alternative Sinnstiftungsangebote füllen die durch den Rückzug der Religion freigesetzten Räume (vgl. Schnell 2004: 4, 7). Die sich fortgesetzt ausformende Pluralisierung entinstitutionalisierter und entstaatlichter religiöser Optionen hat einen facettenreichen, in religiöse sowie nicht- oder quasireligiöse

Sinnstiftungsangebote ausdifferenzierten Markt generiert. „Pluralisierung verweist auf die Vielzahl von außerchristlichen Religionen, neureligiösen Bewegungen und alternativen Weltanschauungen, die neben dem Christentum als potentielle Sinnquellen genutzt werden können [...]“ (ebd.: 13). „Die Gründe religiöser Pluralisierung sind in den vielfältigen Entwicklungen der Modernisierung und Individualisierung westlich-europäischer Gesellschaften wie auch in globalen Migrationsprozessen zu suchen. Sie stehen in Korrespondenz [...] mit Prozessen der Säkularisierung“ (Pickel et.al. 2017: 274). Die gemeindeförmig institutionalisierten Religionen werden um neue, hinsichtlich ihrer jeweiligen Glaubensstraditionen und Riten heterogene, religiöse Angebote ergänzt. Dabei bilden sich u.a. gemeinschaftsförmige neureligiöse Sinnstiftungsangebote mit erkennbaren Isolations- und Insulationstendenzen heraus.

Religion manifestiert sich hier in Form fundamentalistischer Bewegungen mit dem Anspruch, exklusive Instanz für die Regelung gesellschaftlichen Zusammenlebens zu sein. Ihre Machtansprüche korrelieren dabei nicht selten mit virulenter Gewaltaffinität (vgl. Aslan, Akkilic 2017: 40). Ihre Heilsversprechen knüpfen an den mitunter deprivierenden Auswirkungen gesellschaftlicher Individualisierung, Prekarisierung sowie Traditions-, Werte- und Bindungsverlusttendenzen postmoderner Industriegesellschaften an. Soweit sie dabei auf vormoderne Muster intendierter gesellschaftlicher Segmentierung mit dem Ziel der Etablierung traditioneller Einheitskonzepte zurückgreifen, ist dieser Entwicklung eine erhebliche soziale Konflikträchtigkeit immanent (vgl. Deutscher Bundestag 1998: 23). Die mit religiöser Pluralisierung einhergehenden eigenen und fremden Identitätszuschreibungen verfügen über ein ausgeprägtes Konfliktpotential, welches an der Verbreitung von Bedrohungsgefühlen sowie Ablehnungshaltungen gegenüber Angehörigen anderer Religionsgruppen deutlich wird. Als Orientierungs- sowie mitunter als Ablehnungsobjekt werden nicht Religionen, sondern konkrete religiöse Sozialgruppen und / oder deren Grundlagen identifiziert (vgl. Pickel et.al. 2017: 295 f.). Insbesondere mit Blick auf die Religionsrezeption der jugendlichen Bevölkerungsgruppe lässt sich mit Kropac resümieren:

„Trotz des Rückgangs der institutionalisierten Religion gibt es keinen Rückzug des Religiösen aus der Öffentlichkeit. Religion erlangt im Gegenteil eine neue Sichtbarkeit und Präsenz im öffentlichen Raum. Diese verdankt sich in erster Linie den neuen Medien. [...] Die Beziehungen zwischen Multimedia und Religion sind vielfältig“ (Kropac 2015: 11).

6.1.5 Religionssubstitutionspotential des Neosalafismus

Im Hinblick auf die Funktionalität neosalafistischer Legitimationsnarrative lässt sich aus erzähltheoretischen Wissensbeständen die Erkenntnis destillieren, dass die in der menschlichen Natur liegende Notwendigkeit und Fertigkeit des Erzählens durch neosalafistische Akteure zielgerichtet zur Kreierung und Erklärung ideologiekonformer Lebenswirklichkeiten genutzt wird. Das bei der avisierten adoleszenten Zielgruppe besonders ausgeprägte Bedürfnis nach Lebenswegorientierung, Sinnfindung, Selbstidentifikation und Kontingenzbewältigung nutzen neosalafistische Akteure aus, indem sie ideologiekonform und attraktiv konstruierte Narrative komplexitätsreduzierend einsetzen. Simplifizierend generieren sie nach dem Muster einer Wahr/Unwahr- bzw. Freund-/Feind-Dichotomie konstruierte Narrative zur Erklärung irritierender und kontingenter Lebensrealitäten. Damit bedienen sie das menschliche Grundbedürfnis, die häufig unübersichtlichen eigenen Lebensumstände verstehen und in eine – höheren moralischen Zielen unterworfenen – Sinnkonstruktion einordnen zu wollen. Die Sinnvermittlung für die häufig unterprivilegierte Zielgruppe wird dabei durch eine narrative Perspektivenumkehr bewirkt. Im Wege emotionsevozierender Dramatisierung mikro- und makrosozialer Ereignisse zum Nachteil 'der Muslime' wird eine vermeintlich global existierende 'umma' im Kontrast zu tatsächlich oder vermeintlich erfahrenen Diskriminierungserlebnissen konstruiert (s.Kap. 4.5, 6.5). Diese dienen als Projektionsfläche individueller Sehnsüchte nach Bedeutung und Zugehörigkeit.

Intentional nutzen neosalafistische Akteure erzähltheoretische Grundbedingungen der Narration. Realität wird mit Fiktion, Faktisches mit Kontrafaktischem zu einer ideologiekonformen, unterkomplexen,

subjektiv verstehbaren Realitätsillusion verbunden. In dieser werden Orientierung und Sinnerleben insbesondere durch eindeutige In- und Exklusionsmuster hergestellt. Die totale Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft, die aktive Ächtung deren Werteordnung wird zum Maßstab individuellen Handelns als Voraussetzung der Zugehörigkeit zur 'umma' im Sinne einer moralisch überlegenen, auserwählten Eigengruppe stilisiert. Dieses wirkmächtige neosalafistische Kernnarrativ erklärt die vermeintlich gottgewollt notwendige Abwertung der Mehrheitsgesellschaft und moralisch gebotene Abweichung von deren 'gottlosen' Normen. In der positiven Konnotation der Devianz als erklärend, strukturierend und legitimierend wirkende Sinnerfahrung liegt mithin die wesentliche Kernfunktion des Narrativs.

„Die Ablehnung einer bestimmten Menschengruppe steht meist nicht isoliert da, sondern ist begleitet von Erzählungen, die die Abwertung >>erklären<< und untermauern. Diese Erzählungen sind so zugeschnitten, das [sic!] sie für das jeweilige Publikum wahr und richtig klingen und somit eine zusätzliche Motivation und Legitimation bieten. Narrative sind langfristig wirkmächtig, stellen Zusammenhänge her und können [...] als toxisch für das gesellschaftliche Klima eingeordnet werden. [...] Toxische Narrative sind sehr anschlussfähig [...]“ (Baldauf, Dittrich et.al. 2017: 6, Hervorhebung im Original).

Diese gesellschaftsspaltenden 'toxischen' Narrative beziehen ihr Inspirations- und Identifikationspotential insbesondere aus ihrer Einfachheit und Plausibilität. Sie fallen bei ihren RezipientInnen auf einen fruchtbaren Boden aus Emotionalität und Empfänglichkeit. Geschickt hantieren neosalafistische Narrateure mit nachvollziehbarer Kausalität konfliktärer Handlungen (ausgelöst durch feindliche Aggressoren), muslimischen Opferkonstruktionen, identifikationstauglichen Heldenprotagonisten und Transformationssehnsüchten im Hinblick auf eine gerechte, gottgefällige, islamische Sozialordnung. Als wesentliches Element neosalafistischer Legitimationsnarrative erweist sich deren Ereignishaftigkeit. Das Unsagbare wird sagbar, das Unerwartete wird vorstellbar, Abweichung wird Norm. Die Indoktrinierung der Zielgruppe mit stereotypen, ideologiekonformen Botschaften lässt

dabei durch bewusste Auslassungen ausreichend Spielraum für die situationsbezogene Einordnung individueller Biografien in die neosalafistischen Legitimationskonstruktionen. Reziprok bieten neosalafistische Narrative die Option deren passgenauer Einflechtung in die individuellen Biografien der RezipientInnen. Durch ihr besonderes Erklärungs-, Emotionalisierungs- und Transportationspotential eignen sich Narrative grds. für die Verbreitung von Ideologien sowie zur Verstärkung der emotionalen Verankerung und Legitimation fundamentalistischer Weltbilder. Diese generelle narrative Funktionalität nutzen neosalafistische Akteure zielgerichtet und virtuos aus. Durch ihre Narrative bieten sie ihren Adepten insbesondere über die Kanäle moderner Massenkommunikationsmedien eine Kompensation der durch die institutionalisierten Religionen hinterlassenen Sinnstiftungsvakuume. Die Legitimationsnarrative (s.Kap.4.6) des Neosalafismus sind mithin die Quelle dessen Identitäts- und Religionssubstitutionspotentials.

6.1.6 Neosalafismus als neoreligiöse Bewegung

Während der Neosalafismus häufig als Reformbewegung bezeichnet wird, erfährt auch dessen Kategorisierung als 'Neue religiöse Bewegung' (auch: Neoreligiöse Bewegung, NRB) Unterstützung zahlreicher Autoren, insbesondere von Olivier Roy (2011: 23). Nina Käsehage etwa (2018: 169) begründet die Kategorisierung des Neosalafismus als neoreligiöse Bewegung mit dessen Adaption folgender charakteristischer Kriterien:

1. Signifikant ausgeprägte Inklusion von Konvertiten ohne islamischen Familien-hintergrund,
2. Unüblichkeit dieser Religionszugehörigkeit im sozialen Umfeld der Mitglieder,
3. signifikant feststellbare Zugehörigkeit der Mitglieder zu problematischen sozialen Milieus,
4. Existenz einflussreicher, charismatischer, sich mitunter als Prediger gerierender Führungspersönlichkeiten,
5. ausgeprägte soziale Exklusionsbestrebungen gegenüber Außenstehenden,

6. Herausbildung veränderter Organisationsausprägungen,
7. demonstrative Abkehr von überlieferten religiösen Traditionen und Glaubensvorstellungen unter Verweis auf eine vermeintlich jüngere Historie der eigenen Bewegung.

Die weitgehende Erfüllung dieser Kriterien durch den Neosalafismus kann inzwischen wissenschaftlich belegt werden, insbesondere im Hinblick auf die Milieuzugehörigkeit der Angehörigen der jihadistisch-salafistischen Teilgruppe. Käsehages Dissertation hat zu einem vertieften Verständnis der Struktur der deutschen neosalafistischen Szene und der neoreligiösen Funktion deren Prediger beigetragen. Anknüpfend an Schnell (2004, s.o.) und Schirmmacher (2012, s.o.) sowie an das ontologische Religionsverständnis Tillichs (1962, s.Kap. 6.1.3) ist zu konstatieren: Im Ergebnis der positiven Transformation der für 'NRB' grundlegenden Kennzeichen auf die neosalafistischen Strukturen in Deutschland kann deren Kategorisierung als 'NRB' bestätigt werden (vgl. Käsehage 2018: 170). Andere Studien weiten diesen Erklärungsansatz sogar zu der These aus, der Islamismus (und damit auch der Neosalafismus) sei keine postmoderne Form individualisierter Religion, sondern sei vielmehr nicht von der Religion des Islam zu trennen und folglich selbst Religion (vgl. Nagel 2005: 23 ff., zit.b. Peters 2012: 18 ff.). Die Bewertungen des Autors Nagel sind allerdings auch im Lichte der im wissenschaftlichen Raum mitunter gegen ihn vorgebrachten Kritik der Nähe zum Rechtsextremismus zu betrachten.

Olivier Roy führt die der Entstehung von neoreligiösen Bewegungen zugrunde liegende 'Exkulturation' (a.a.S. auch 'Dekulturation') des Religiösen auf die Säkularisierungsprozesse in westlichen Kulturen zurück (s.Kap. 6.1.4). Die Säkularisierung habe zur Folge, dass Religion auf Distanz zu der sie einbettenden Kultur gehe, welche als unerlaubte Neuerung der Religion ('bid'a'), in der Folge als 'heidnisch' und schließlich gar als feindlich definiert werde. Diese Exkulturation werde im Bestreben vollzogen, die von der Kultur 'gereinigte' Religion zu etwas 'rein Religiösem' umzuformatieren, in dessen Fundament eine identitäre Rekonstruktion auf der Grundlage eines religiösen Markers erfolgen könne. Zwischen den zu 'wahrhaft Gläubigen' Erhobenen und den als 'Ungläubige' Herabgewürdigten werde eine soziale Barriere gezogen, beide Gruppen teilten – dem Ghuraba-Konzept (s.Kap. 4.6.9)

sowie der Avantgarde-Logik (s.Kap. 6.5) folgend – fortan nicht mehr die gleichen kulturellen Werte. Das 'rein Religiöse' wende sich insoweit gegen die Kultur in deren Funktion als soziales Bindeglied zwischen den Gesellschaftsmitgliedern und ersetze diese durch das Narrativ des 'wahren Glaubens' als einzig gültiger Legitimationsgrundlage irdischer Existenz. Bei dem rein religiösen Konstrukt könne es sich bspw. um eine für den Export zugeschnittene Religion bzw. religiöse Bewegung handeln. Vor diesem Hintergrund lässt sich der Neosalafismus prototypisch als marktförmig konstruierte neoreligiöse Bewegung analysieren (vgl. Roy 2011: 26 ff., 162 ff., 193 ff.).

6.2 Neosalafismus als merkantile Variante religiöser Spiritualität

Olivier Roy führt die Begrifflichkeit des 'islamischen Neofundamentalismus' ein, definiert den Neosalafismus als dessen puristisch-religiöse Phänomenvariante und grenzt diesen explizit vom politischen Phänomen des Islamismus ab. Islamischer Neofundamentalismus ist für Roy Folge eines virulenten Spiritualisierungsprozesses, in welchem sich eine globale Schwerpunktverlagerung von Religion zu Religiosität ausdrückt (vgl. Peters 2012: 17, s.Kap. 6.1.1). In früheren Epochen war Religion stets nur im Kontext der sie umgebenden Kultur zu denken, beide Sphären waren in vielschichtigen Wechselwirkungen und Abhängigkeiten mit einander verwoben. Ein Merkmal der Postmoderne ist die Entkoppelung der Religion von der sie jeweils umgebenden, einbettenden Kultur. Den Gesetzmäßigkeiten des globalisierten Marktes folgend, sind spirituelle Bedürfnisse und deren religiöse oder quasi-religiöse Befriedigung nicht länger an geographische, ethnische oder kulturelle Territorien gebunden. Das Religiöse unterliegt damit in gleicher Weise der 'Deterritorialisierung und Dekulturation' (Roy 2011: 25, 30 ff., 221 ff., 253 ff., s.Kap. 7.1.3) des globalisierten Marktes, wie andere Waren auch. „Die Entkoppelung von religiösen und kulturellen Markern bewirkt, dass man ein religiöses Produkt >>konsumieren<< kann, ohne die Kultur kennen zu müssen, die es hervorgebracht hat“ (ebd.: 222, Hervorhebungen im Original).

Der (post)moderne Konsument ist keinen kulturellen, sozialen, historischen und ethnischen Zwängen mehr unterworfen, er wählt das passende Produkt auf weltumspannenden, häufig virtuellen Märkten nach freiem Ermessen. Auf diesen Märkten haben Nutzgüter (bspw. Konsumgüter, 'Food'), Kulturgüter (bspw. Kunst, Symbolik, Mode, Sprachen, spirituelle Trends wie Meditation, Zen, Yoga, 'Mindfulness') und religiöse Güter (bspw. Esoterik, New Age, Fernöstliche Spiritualität wie bspw. Neo-Sannyas / Baghwan, Buddhismus) keinen festen Ort mehr. Sie sind jederzeit an nahezu jedem Ort der Welt *customized* verfügbar. Weltumspannende Kommunikations- und Transportnetzwerke ermöglichen globalen Personen-, Informations-, Kultur- und Warenaustausch. Diese weitgehend entgrenzten Handels-, Finanz-, Informations- und Migrationsströme lösen Erosionseffekte für tradierte nationale und lokale Normen- und Werteordnungen aus und bewirken individuelle sowie gesellschaftliche Irritations- und Destabilisierungstendenzen. Menschen reagieren darauf zunehmend mit der Suche nach spiritueller Stabilisierung. Traditionelle, ehemals unangefochtene soziale Stabilisierungsinstanzen wie Religion und Kirche büßen allerdings zusehends ihre Deutungshoheit über globale Dynamiken ein, deren politische, wirtschaftliche und soziale Auswirkungen sowohl auf der Makro- als auch auf der Mikroebene spürbar sind. Dies gilt insbesondere für junge Menschen: „Bekanntensich im Jahr 2002 noch zwei Drittel der Jugendlichen in Deutschland zu einer der beiden großen Kirchen, sind es jetzt nur noch 60 %“ (Shell 2019: 151). Für 50 % der evangelischen und 40 % der katholischen Jugendlichen spielt der Glaube an Gott keine große Rolle mehr. Nur 38 % der katholischen und 25 % der evangelischen Jugendlichen äußern Vertrauen in die Institution Kirche (vgl. ebd.: 156). Junge Muslime hingegen können als glaubensfester gelten, 73 % von ihnen stufen Gottesgläubigkeit als wichtig ein (vgl. ebd.: 152 f.). Während in der Mehrheitsbevölkerung mithin die Bedeutung von Religion und deren Alltagsrelevanz degeneriert, wächst gleichzeitig ein Bedürfnis nach neuen Formen religiöser Spiritualität. „Die Globalisierung hat einen Weltmarkt für Religiöses entstehen lassen“ (Roy 2011: 221). Die beschriebene Marktdynamik adaptierend, formieren sich auf diesem Markt starren kulturellen Territorien enthobene, 'rein religiöse', spirituelle Gemeinschaften. Charismatische fundamentalistische Formen von Religiosität florieren, in den USA vorwiegend

evangelikale Freikirchen, in Westeuropa insbesondere der Neosalafismus. Wie auch andere Fundamentalismen, ist dieser sowohl Faktor als auch Produkt der Globalisierung (vgl. ebd.: 164, 226). Gleichzeitig beansprucht er den Rang eines universalistischen Alternativnarrativs.

„Für Konvertiten ist die Aufnahme in eine muslimische Gemeinschaft nicht länger mit der impliziten Forderung verbunden, die Kultur eines bestimmten muslimischen Landes aufzunehmen und die jeweilige Landessprache zu erlernen (oder sich Verbänden deutscher Muslime anzuschließen), und der zweiten und dritten Generation von Muslimen eröffnete sich die Möglichkeit, ethnische, nationale und sprachliche Barrieren zu überwinden und sich als zusammengehörige Gemeinschaft, getragen von der globalen islamischen Identität ihrer Mitglieder, wahrzunehmen (Wiedl 2014a: 425, Hervorhebungen im Original).

Die Konturen der Ähnlichkeit zwischen diesen universalistisch als Neoreligiöse Bewegungen (NRB, s.Kap.6.1.6) bezeichneten Gemeinschaften verlaufen für Olivier Roy (2011: 24) nicht entlang vertikaler konfessioneller Grenzen, sondern horizontal zu diesen. Nicht ihre Glaubensüberzeugungen und Glaubenspraxis ähneln sich, sondern ihre soziostrukturelle und soziokulturelle Konstruktion. Als wesentliches konfessionsübergreifendes Kriterium neoreligiös-fundamentalistischer Phänomene erweist sich die Durchdringung aller Lebenssphären des Individuums durch die Religiosität, mit welcher diese in Opposition zu traditionellen Religionsformen stehen. Der Neosalafismus grenzt sich in dieser Logik vom traditionellen Islam, insbesondere dessen hanafitisch-sunnitischem Mainstream ab (vgl. ebd.: 23 f.). Die Anziehungskraft dieser 'rein religiös' askribierten neuen Religionsbewegungen, insbesondere jener des Neosalafismus, beruht auf deren Potential, Individuen in unterschiedlichen krisenhaften Kontexten (bspw. verwehrter sozialer Erfolg, Perspektiv- und Orientierungslosigkeit, Ausgrenzungserfahrungen) die Möglichkeit ihrer identitären Rekonstruktion auf der Grundlage eines religiösen Markers zu gewähren. Die globalisierten Marktgesetze adaptierend, werden neoreligiöse Bewegungen marktfähig zugeschnitten und bei der adressierten Zielgruppe effektiv beworben. Nachfrage wird bedient,

zugleich aber auch zielgerichtet erzeugt. Neoreligiöse Bewegungen können ihre Anhängerschaft außerhalb der mit den traditionellen Religionen verbundenen Kulturen rekrutieren und dadurch neue, breitere Zielgruppen erreichen. Neosalafistische Prediger nennen diese Werbestrategie 'da'wa' (arab. für Missionierung, Einladung zum Islam).

Mit besonders ausgeprägtem Vermarktungsgespür wusste der prominente jihadistisch-neosalafistische Prediger Ibrahim Abou-Nagie bis zum Jahr 2016 mit seiner Koranverteilungskampagne '*LIES!*' die Gesetzmäßigkeiten des Marktes effektiv für seine 'Da'wa' - Agitation zu nutzen (s.Kap.5.2.3). In westlicher Kleidung und mit sanftmütig-verbindlicher Händler-Attitude auftretend, knüpfte er an seine frühere berufliche Tätigkeit als Geschäftsmann an und inszenierte sich als Manager mit dem erklärten Anspruch, das 'Produkt Islam' [neosalafistischer Lesart, Anm.d.Verf.] auf dem pluralen religiösen Markt platzieren und die muslimische Gemeinschaft dadurch spirituell und politisch stärken zu wollen (vgl. Wiedl, Becker 2016: 208, Roy 2011: 37). Der religionssoziologische Ansatz des Marktmodells kann als wesentliches Erklärungskonzept für die Attraktivität des neosalafistischen Phänomens gelten. Von einer anthropologischen Konstante des menschlichen Grundbedürfnisses nach Moderne ausgehend sowie den Verlust der Konkurrenzfähigkeit von Religion und Kirche zu Grunde legend, erklärt diese Theorie den Neosalafismus als warenförmiges spirituelles Dienstleistungsangebot auf einem religiösen Markt im Wettbewerb mit anderen (quasi-)religiösen und profanen Sinnstiftungsprodukten (vgl. Ceylan, Kiefer 2018: 28, Steinfeld 2016: 21 f., Roy 2011: 221 ff., s.Kap.6.2).

6.3 Neosalafismus im Lichte der Feldtheorie Pierre Bourdieus

Religion verspricht den Individuen das Ende ihrer irdischen Konfliktlagen und ihrer inneren Zerrissenheit. Durch religiöses Bewusstsein bildet sich in der Gesellschaft ein 'religiöses Feld' heraus, welches der 'Feldtheorie' Olivier Roys nach zu einer relativen Autonomie des Mythisch-Religiösen und zur Herausbildung eines neuen Typus religiöser Spezialisten führt (vgl. Steinfeld 2016: 33). Als 'Feldtheorie' bezeichnet Pierre Bourdieu sein Erklärungsmodell, mit

welchem er die komplexen Wechselverhältnisse zwischen Religion und Gesellschaft analysiert. Die Feldtheorie ist allgemein genug, um sie auf den Islam zu übertragen, gleichzeitig aber auch geeignet, die Partikularitäten des islamischen Feldes zu berücksichtigen. Sie bietet ein effektives Theoriewerkzeug für den Versuch, die Attraktivität des Neosalafismus soziologisch zu erklären. Zu Beginn des 20. Jhdts. aus einer Fusion des Wahhabismus des 18. Jhdts. und des modernistischen Salafismus des 19. Jhdts. entstanden, verlor die neosalafistische Bewegung hinsichtlich ihrer Glaubenslehre bald die Ähnlichkeit mit dem ursprünglichen Salafismus und mutierte zu einer 'neuen religiösen Bewegung' (s.Kap. 6.1.6). Ein wesentlicher Erfolgsfaktor des Neosalafismus besteht für Bourdieu in dessen Potential, im Gegensatz zum traditionellen Islam die religiösen Interessen der 'Laien' bedarfsgerecht zu bedienen. Neben einer eschatologischen Erlösungsverheißung (s.Kap.4.6.9) biete der Neosalafismus insbesondere das Kernnarrativ einer avantgardistischen Höherwertigkeit gegenüber vermeintlich Ungläubigen und Nichtgläubigen (vgl. Reddig 2017: 385 ff.; s.Kap. 4.6.1, 6.5).

An Max Weber anschließend, behandelt Bourdieu Religion ausschließlich als Symbolsystem, dessen Funktion in der Lieferung systematischer Antworten auf die grundlegende Frage nach dem Sinn der irdischen Existenz des Menschen besteht. Sie ist für ihn kein festgefügtes Dogma, kein spirituell-transzendentaler Heilsort, sondern ein Feld, welches der historischen Variabilität der Religion Raum gebe. Bourdieu beschreibt das 'religiöse Feld' als Raum, in welchem religiöse Akteure, sog. 'Heilsunternehmer' (bspw. Priester, Prediger, Mystiker, Zauberer, Propheten) zueinander in einem Konkurrenzverhältnis um die Bedienung der religiösen Interessen diverser Laiengruppen stehen. In dieser Logik existiere das 'religiöse Feld' neben anderen sozialen Feldern, wie insbesondere jenen der Politik, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Bildung, der Kunst, des Sports und weiterer. Diese Felder stünden innerhalb eines sie gemeinsam umschließenden 'Feldes der Macht' in einem interagierenden, interdependenten und hierarchischen Verhältnis zu einander, in welchem die Eliten der einzelnen Felder um Ausweitung des gesellschaftlichen Einflusses ihres jeweils eigenen Feldes, mithin um soziale Macht konkurrierten. Zum Zweck der Analyse der verschiedenen Felder führt Bourdieu zwei

universelle, deren hierarchische Ordnung strukturierende Feldprinzipien ein:

1. 'Autonomie-Heteronomie-Prinzip' und
2. 'Orthodoxie-Heterodoxie-Prinzip'.

Während mit ersterem die Machtverhältnisse zwischen den verschiedenen Feldern in modernen Gesellschaften sowie deren jeweilige Machtposition in Relation zum 'Feld der Macht' zu analysieren seien, diene das zweitgenannte der Untersuchung der internen Machtverhältnisse der Akteure innerhalb der Felder sowie deren durch ihre jeweilige Hierarchieposition geprägtes Handeln. Die Hierarchieposition bemesse sich für Bourdieu am Quantum feldspezifischen Kapitals, um welches die jeweiligen Feldakteure mit einander konkurrieren. Dieses bestehe in der Verfügbarkeit der für die Sicherung des eigenen Einflusses innerhalb des jeweiligen Feldes notwendigen Ressourcen (vgl. Reddig 2017: 388 f.). Die von Bourdieu auch als 'Korps von religiösen Spezialisten' (Bourdieu 2011: 45) bezeichneten Heilsunternehmer konkurrieren um die Akkumulation 'religiösen Kapitals'. Dieses bestehe in der Aneignung sowie Produktion religiösen Wissens, welches den Bedürfnissen der Laien entsprechend zur Erläuterung der Welt und des menschlichen Daseins eingesetzt werde und damit den Expertenstatus sowie die soziale Anerkennung der religiösen Spezialisten durch die Laien begründe. Die Wertigkeit des religiösen Kapitals der Laien selbst reduziere sich im Kontrast hierzu und führe sukzessive zu einer mit der Verleihung symbolischer, religiöser Macht einhergehenden Monopolisierung der Verwaltung von Heilsgütern durch die religiösen Spezialisten. Als Triebfeder dieses Wettbewerbs lässt sich das Interesse der religiösen Spezialisten an der Hegemonie über die Denk-, Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata der Laien ausmachen, mithin über das Monopol auf die legitime Ausübung religiöser Macht (vgl. Bourdieu 2011: 27, 45, 62, 79).

„Die Konkurrenz um die religiöse Macht verdankt ihre Besonderheit [...] dem Umstand, dass bei ihr das *Monopol der legitimen Ausübung der Macht auf dem Spiel steht, dauerhaft und tiefgreifend Einfluss auf die Praxis und Weltsicht der Laien zu nehmen*, indem sie ihnen einen *religiösen Habitus* aufzwingt und

einprägt, also eine dauerhaft verallgemeinerte und übertragbare Disposition, in Übereinstimmung mit den Prinzipien einer quasi systematischen Sicht der Welt und des Daseins zu handeln und zu denken“ (ebd.: 17, Hervorhebungen im Original).

Bourdieu schreibt dem 'Feld der Religion' neben dem 'Feld der Politik' die größte gesellschaftliche Bedeutung zu, da Religion über die Macht verfüge, die etablierte soziale Ordnung zu legitimieren. Sowohl religiöse als auch politische Macht intendierten Herrschaftssicherung und betrieben bisweilen eine „Teilung der Herrschaftsarbeit“ (ebd.: 83). Religion hat für Bourdieu eine „praktische und politische Funktion“ (ebd.: 53), soweit die religiöse Ideologie soziale Segmentierungen vornimmt bzw. legitimiert, die mit der politischen Einteilung der Gesellschaft in konkurrierende oder antagonistische Teilgruppen bzw. Klassen übereinstimmt. Der Religion kämen damit gleichermaßen Einschließungs- und Ausschließungs-, Assoziations- und Dissoziations- sowie Integrations- und Distinktionsfunktionen zu. Diese gesellschaftlichen Funktionen transformierten sich zusehends in sozial strukturierende, politische Funktionen (vgl. ebd.: 34, 53). Innerhalb des religiösen Feldes finde demnach ein Machtkampf zwischen herrschenden, institutionell etablierten religiösen Spezialisten und beherrschten, nicht institutionell etablierten, frei agierenden religiösen Spezialisten um die Gunst der Laien statt. Dieser Machtkampf werde durch die Laien im Wege einer Transferleistung entschieden, indem diese ihre bevorzugten religiösen Akteure als Gegenleistung für den Bezug religiöser Dienstleistungen legitimierten (vgl. Reddig 2017: 392). Die bourdieusche Feldtheorie weist der Religion, an Max Webers Religionssoziologie anschließend, neben ihrer Funktion der sinnstiftenden Legitimierung der irdischen Existenz des Menschen insbesondere eine Legitimierungsfunktion für die hierarchische Position der Laien innerhalb der gegebenen Sozialstruktur zu. Die religiöse Botschaft mit der größten Satisfaktionswirkung auf die religiösen Bedürfnisse einer sozialen Gruppe, mithin der umfassendsten Deckung religiöser Nachfrage habe das größte soziale Mobilisierungspotential (vgl. Bourdieu 2011: 15).

„Die religiöse Botschaft, die am ehesten die religiöse Nachfrage einer bestimmten Gruppe von Laien befriedigen kann, auf sie also auch eine spezifisch symbolische Mobilisierungswirkung erzielt,

ist auch diejenige, die ihr ein (quasi) System an Rechtfertigungen für die Eigenschaften bietet, die ihr objektiv anhaften [...], und im Falle der herrschenden Gruppe auch diejenige, die am ehesten die *besondere Kapitalsorte* legitimiert, auf der ihre Macht beruht (ebd.: 59, Hervorhebung im Original).

An dieser Stelle bietet Bourdieus Feldtheorie einen Anschlusspunkt für das quasi-religiöse bzw. neoreligiöse Phänomen des Neosalafismus. Die beherrschten, marginalisierten, sich in wenig privilegierten sozialen Positionen wöhnenden sozialen Teilgruppen (Klassen) seien an religiösen Botschaften interessiert, die „auf der Verheißung einer Erlösung vom Leiden und auf der Anrufung der Vorsehung fußen, die dem, was sie sind, in Bezug auf das, was sie zu sein berufen sind, Sinn verleihen kann“ (ebd.: 16). Diese sozial marginalisierten Gruppen präferieren religiöse Botschaften, die eine 'verkehrte Welt' propagieren, in welcher sich erlebte soziale Deprivation und Ungerechtigkeit ins Gegenteil verkehren. Das Bedürfnis der Re- / Produktion von sozialer Anerkennung, Bedeutsamkeit und Würde sei der Motivationsfaktor für die Rezeption religiöser Heilsversprechen, die innerhalb des religiösen Feldes mit traditionellen religiösen Ideologien konkurrieren und von diesen als existentiell bedrohlich wahrgenommen werden. Neoreligiöse Bewegungen wie der Neosalafismus adaptieren und instrumentalisieren die manipulierenden Mechanismen religiöser Botschaften, die ihren Anhängern für deren (im Zweifel jenseitige) Zukunft einen von Würde, Auserwähltheit und ethisch-moralischer Überlegenheit geprägten sozialen Status avisieren, welcher deren individuelle Lebensrealität kontrastiert.

Die Homologie zwischen dem sozialen Status der beherrschten Gesellschaftsgruppen und dem Status der beherrschten neoreligiösen Akteure im religiösen Feld steigert Bourdieus Theorie nach der Attraktivität neoreligiöser Angebote (vgl. Reddig 2017: 393). Es ist zu beobachten, dass neosalafistische Prediger wie Pierre Vogel im Werben um die Gunst häufig in prekären Lebenslagen lebender Zielgruppen mit ihrer eigenen sozialen Herkunft, ihrem ehemals marginalisierten sozialen Status und ihrer Opposition gegen das weltliche und religiöse Establishment kokettieren. Im Feld des Islam konkurrieren neosalafistische Akteure mit den Gelehrten der islamischen Rechtsschulen (arab. 'ulama') und Imamen der islamischen

Gemeinschaften um die zutreffende Deutung des 'wahren Islam'. Vertretern des traditionellen Islam halten Neosalafisten vor, den 'wahren Glauben' verloren zu haben und vom 'rechten Pfad Gottes' abgekommen zu sein. Die zentralen, die Laien imperativ adressierenden neosalafistischen Botschaften im Feld des Islam lauten: Rückkehr zu den Wurzeln der 'wahren Religion', Herstellung von Gerechtigkeit, Leben in einer idealen muslimischen Gemeinschaft ('umma') nach dem Vorbild des Propheten und dessen rechtgeleiteten Gefährten, soziale Höherwertigkeit gegenüber den 'Ungläubigen', Niederwerfung der Feinde Gottes, Verheißung eines jenseitigen Paradieses als Belohnung für ein gottgefälliges Leben (vgl. ebd.: 401). Den neosalafistischen Legitimationsnarrativen (s.Kap.4.6) kommt in der Logik der bourdieuschen Feldtheorie die Funktion des religiösen Kapitals zu, durch dessen Einsatz neosalafistische Akteure im Feld des Islam im Konflikt mit Autoritäten und Dogmen des traditionellen Islam sowie der Mehrheitsgesellschaft religiöse und damit zugleich politische Macht beanspruchen.

6.4 Neosalafismus unter subkultureller Perspektive

Insbesondere der politische Neosalafismus weist Merkmale einer ubiquitären radikalen Jugendsubkultur auf, die Jugendliche verschiedener nationaler, kultureller und religiöser Provenienz anspricht. Ein neosalafistischer Lebensentwurf ermöglicht Jugendlichen beider Geschlechter die Distanzierung vom Lebensentwurf der Eltern sowie die provokante Zurschaustellung der Ablehnung der Normen und Werte der Mehrheitsgesellschaft (vgl. Dantschke 2017: 64, 69). Die jungen Menschen, die sich – häufig infolge des Einflusses charismatischer Prediger – in neosalafistischen Gemeinschaften zusammenfinden, schaffen sich ihre eigenen Milieus mit spezifischen Werten, Ritualen und sozialen Strukturen sowie eigener Musik ('anashid'), Ästhetik, Symbolen und Sprache (vgl. Schröter 2019: 205). Unter Rückgriff auf die Subkulturtheorie Albert Cohens lässt sich 'Subkultur' als kollektive Reaktion auf Anpassungsprobleme verstehen, die aus gesellschaftlichen Ungleichheitslagen resultieren und mit defizitären sozialen Partizipationsmöglichkeiten von Individuen oder sozialen Teilgruppen einhergehen, für die die Mehrheitsgesellschaft keine zureichenden

Lösungsoptionen anbietet. In sich geschlossene gesellschaftliche Teilkulturen bilden sich heraus, die sich in ihren Institutionen, Werten, Normen, Regeln, Bedürfnissen, Verhaltensweisen und Symbolen sowie im Hinblick auf gesellschaftliche Klassenlage, Alter, Beruf oder Herkunft von der gesellschaftlich dominierenden Haupt- oder Normkultur unterscheiden. Im Hinblick auf die ihnen eigene relative Geschlossenheit und Propagierung eines mehr oder minder radikalen gesellschaftlichen Gegenentwurfs sind Subkulturen abzugrenzen von Szenen, Milieus, Cliques und Peer Groups (vgl. Kowol 2017: 42 f.).

In Subkulturen sammeln sich Individuen mit gleichen oder ähnlichen Deprivations-, Marginalisierungs- und/oder Stigmatisierungserfahrungen. Durch in-group-interne Interaktionsprozesse bilden sich homogene Binnennormsysteme und Verhaltensweisen heraus, die von der anerkannten Norm- und Werteordnung der Mehrheitsgesellschaft sowie von deren habituellen Gewohnheiten abweichen. Die Mehrheitsgesellschaft wird für die empfundene soziale Ausgrenzung verantwortlich gemacht und – unterschiedlich ausgeprägt – als Aggressor erlebt. Dadurch wird regelmäßig Gegenaggression legitimiert. Durch kollektive Selbstvergewisserungsmechanismen innerhalb der subkulturellen in-group erfährt das inkludierte Individuum eine Restauration seiner beschädigten Selbstachtung und eine Aufwertung seines sozialen Status, die es auf reguläre Weise in der Mehrheitsgesellschaft nicht erreichen kann bzw. erreichen zu können glaubt. Die Gruppenzugehörigkeit weist dem inkludierten Individuum eine aufgewertete soziale Identität zu und stabilisiert diese im Kontrast zur gleichzeitig notwendigen Abwertung der Angehörigen der Außengruppe, mithin der Mehrheitsgesellschaft (vgl. Kunz, Singelstein 2016: 120 f.; Lamnek 2013: 157 ff.; Dollinger, Raithel 2006: 85 ff., 92 ff.).

Neosalafistische Prediger in Deutschland verknüpfen die Funktion religiöser Bezüge manipulativ mit jugendkulturellen Motiven wie Abgrenzungs- und Autonomiebestreben, Zugehörigkeits- und Anerkennungsbedürfnis, Identitäts- und Orientierungssuche sowie Provokationslust und Avantgardebewusstsein. Überdies bieten sie eine radikale Komplexitätsreduktion für die Deutung vielschichtig-komplexer jugendlicher Lebenslagen (vgl. El-Mafaalani 2017: 80 f.). Wenngleich sich die jugendlichen, häufig autoritativ geprägten Adepten

neosalafistischer Akteure überwiegend aus prekären sozialen Lagen rekrutieren, erweist sich das Phänomen des Neosalafismus insgesamt als ubiquitär. Die häufig nur autodidaktisch geschulten Prediger profitieren regelmäßig von der Unwissenheit ihrer jeweiligen Gefolgschaft. In aller Regel verfügen die AnhängerInnen neosalafistischer Subkulturen selbst dann kaum über theologisches Wissen, wenn sie in einem muslimischen Umfeld aufgewachsen sind. Überdies mangelt es ihnen zumeist an der Kompetenz, religiöse Fragen eigenständig zu reflektieren. Oberflächliches theologisches Wissen begünstigt die Anfälligkeit für Radikalisierungen (vgl. Schirmmayer C. 2017: 57). Diese Unbedarftheit machen sich die charismatischen Prediger zu Nutze und vermitteln ihrer Anhängerschaft die vermeintlich 'reine', über jede Kritik erhabene Wahrheit über den Islam.

„Diverse Forschende sehen gerade in der >>Religionsferne<< einen spezifischen Vulnerabilitätsfaktor: Seien Jugendliche theologisch nicht versiert, mache sie dies potentiell empfänglich für extremistische Auslegungen in Predigten, da sie nicht in der Lage seien, unterschiedliche Versionen des Islams gegeneinander abzuwägen oder theologische Gegenargumente zu liefern“ (Glaser, Herding et.al. 2018: 14, Hervorhebung im Original).

Die exklusive Vermittlung der vermeintlich einzig wahren Islaminterpretation in jugendgerechter deutscher Sprache – mitunter versetzt mit vereinzelt arabisch rezitierten Textfragmenten – in Verbindung mit aus deren eigener Lebensgeschichte resultierender Authentizität der Prediger verstärkt die Attraktivität neosalafistischer Indoktrination. Alle prominenten neosalafistischen Prediger im deutschsprachigen Raum verfügen zudem über rhetorische Fähigkeiten, mit denen sie ihre ZuhörerInnen gezielt emotional berühren können. Diese wiederum suchen bei ihren neosalafistischen Autoritäten keine abstrakten religiösen Erklärungen, sondern einen passgenau auf ihre eigenen zumeist weltlichen Bedürfnisse zugeschnittenen, mit religiösen Markern aufgewerteten Deutungsrahmen für ihr eigenes Handeln. Hierfür erweisen sich die instrumentalisierten islamischen Narrative (s.Kap. 4.6) als funktional. Angesichts der einer globalisierten Welt geschuldeten sozialen Verunsicherung vieler junger Menschen (s.Kap. 7.2.6) vermitteln simplifizierende Wahrheitsgarantien den Mitgliedern neosalafistischer Subkulturen die ersehnten orientierungs-, sinn- und

identitätsstiftenden Gewissheiten (vgl. Dantschke 2014 b: 480 f.). Zur Forcierung der Identifizierung ihrer Anhänger mit den sozialen Normen einer imaginierten geschlossenen 'Gemeinschaft der Gläubigen' (arab. 'umma', s.Kap. 4.5) verstärken neosalafistische Prediger gesellschaftsspaltende Exklusionsprozesse. Das zentrale ideologische Konstrukt der 'Einheitlichkeit und Reinheit der Gemeinschaft der Gläubigen' begründet den Anspruch der Eigengruppe, als einzig 'wahre Gläubige' – diskriminiert durch andere soziale Gruppen – den vermeintlich 'reinen Islam' zu praktizieren. Neosalafistische Prediger vertreten das fundamentale salafistische Glaubensprinzip der 'Assoziation und Dissoziation' (arab. 'al-walā' wa-l-barā') (vgl. Lohlker 2017, Baehr 2014, Wagemakers 2014, s.Kap. 4.6.7).

Die Geschlossenheit neosalafistischer Subkulturen manifestiert sich im Umma-Konzept (s.Kap. 4.5). Dessen polarisierende Übersteigerung grenzt nichtsalafistische Muslime in gleicher Weise aus wie Nichtmuslime (*takfir*) und stilisiert den Neosalafismus zu einer sozialen Bewegung. Durch Stiftung einer elitären Kollektividentität als 'beste Gemeinschaft unter den Menschen' werten neosalafistische Prediger konfligierende Zugehörigkeiten unter Berufung auf den Koran Sure 3 Vers 110 gezielt ab. Damit unterminieren sie Kohäsions- und Integrationsbemühungen des Gemeinwesens. Integrationsprobleme im Kontext des Islam deuten neosalafistische Prediger stereotyp als gegen *den Islam* gerichteten, von der Mehrheitsgesellschaft provozierten Kulturkonflikt. Dabei interpretieren sie die Konfliktlinien gezielt religiös und rekonstruieren diese nach einer dichotomen Freund- / Feind- Dialektik (vgl. Damir-Geilsdorf 2014). In dieser Intention fungiert der Islam als Projektionsfläche für vermeintlich sowie tatsächlich islamophobe Bestrebungen in der Mehrheitsgesellschaft. Durch diese Instrumentalisierung des Islam verstärken neosalafistische Prediger Aggressions- und Radikalisierungstendenzen sowie mitunter die Mobilisierung für den nationalen und globalen Jihad. Wenngleich dieser in der religionswissenschaftlich anerkannten friedfertigen Lesart des sog. 'großen Jihad' als individuelles Bemühen um eine gottgefällige Lebensführung gedeutet werden kann, propagieren die Akteure neosalafistischer Randgruppen überwiegend die kriegerische Variante des sog. 'kleinen Jihad'. Damit intendieren sie die Generierung und Stabilisierung ausgrenzender gesellschaftlicher Konfliktlinien zu den

jeweils 'Anderen'.

Diese antidemokratische Eskalationslogik verfolgen neben neosalafistischen Protagonisten allerdings auch Islamgegner. Beide sozialen Randgruppen rechtfertigen ihre Legitimation jeweils auf Grundlage der Konstruktion eines zu exkludierenden 'Anderen' (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 49). Die der radikalen und jihadistischen Tendenz zuzuordnenden neosalafistischen Prediger sind insoweit als ideologische Wegbereiter des Jihadismus zu betrachten (vgl. Kraetzer 2014: 26). In ihrer verfassungsfeindlichen Geisteshaltung proklamieren sie die Überwindung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung zugunsten einer Verschmelzung von Staat und Religion nach dem islamischen Konzept 'al-islam din wa-dawla' (s.Kap.4.6.3). Sie propagieren, islamisches Recht (*Scharia*) dem säkularen Recht westlicher Gesellschaften vorzuziehen. Dem 'Bid'a' - Konzept folgend, indoktrinieren neosalafistische Prediger ihre subkulturelle Anhängerschaft dahingehend, westlich-demokratische Kulturelemente wie Säkularität, Liberalität, Pluralität, religiöse Toleranz, Volkssouveränität und Geschlechtergleichstellung als unislamisch abzulehnen (s.Kap. 4.4). Der Neosalafismus stellt daher eine gesellschaftspolitische Herausforderung dar (vgl. Garbert 2017: 181 ff.).

„Wo zur schulischen und beruflichen Erfolglosigkeit ein in Familie oder Moschee gepredigter Nationalismus, eine Darstellung des Islam als die allen anderen überlegene Religion und eine Abwertung der westlichen Gesellschaft als gottlos und verdorben tritt, kann die radikale Abkehr von der westlichen Gesellschaft, Selbstsegregation oder die Zuflucht bei einer extremistischen Gruppe eine „Gegenidentität“ schaffen. Diese geht einher mit einer kollektiven Schuldzuschreibung an die westliche Gesellschaft, die eine positive Integrationsleistung unmöglich [macht] [...]“ (Schirmmacher 2017: 53, Hervorhebung im Original).

6.5 Neosalafismus unter der Perspektive einer Avantgarde-Logik

In Deutschland lebende Jugendliche mit islamisch-kulturellem

Hintergrund, insbesondere mit türkischen oder arabischen Wurzeln, fühlen sich häufig zwischen den kulturellen und sozialen Anforderungen im familiären Raum sowie jenen im gesellschaftlichen Raum hin- und hergerissen. „[Sie] leiden an kaum auflösbaren normativen Konflikten. Moschee und Elternhaus vermitteln oft andere Werte als Schule und Gesellschaft, und die Jugendlichen fühlen sich zwischen beiden Welten zerrieben. Familiäre Konflikte, Schuldgefühle und Selbstzweifel prägen ihren Alltag. An diesen Zweifeln setzen Salafisten an“ (Schröter 2019: 209). Selbst wenn die Praktizierung des Islam im Alltag der Jugendlichen keine große Rolle spielen sollte, ist er häufig eine wesentliche und prägende Facette ihrer Identität. Die Konfrontation mit skeptischen, ablehnenden oder gar diskriminierenden Signalen der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft gehören regelmäßig zur Alltagserfahrung in Deutschland lebender MuslimInnen. Jugendliche fühlen sich aufgrund ihres islamischen Hintergrunds häufig nicht als akzeptiertes vollwertiges Gesellschaftsmitglied und entwickeln dadurch mitunter selbst dann ein Gefühl der Entfremdung und Heimatlosigkeit, wenn sie in Deutschland geboren sind. Regelmäßig geht das Gefühl der Entfremdung mit Marginalisierungserfahrungen im schulischen Umfeld oder auf dem Arbeitsmarkt sowie mit prekären sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen einher. Nicht selten wird die Lebenslage der betreffenden Jugendlichen zusätzlich durch traumatisierende Erlebnisse wie der Trennung der Eltern oder dem Tod eines Angehörigen verstärkt. Doch nicht nur individuell erfahrene Ablehnung ist ursächlich für die empfundene soziale Entfremdung. Auch Abwertungen muslimischer Gruppen im In- und Ausland oder des Islam an sich werden als kollektive Diskriminierung wahrgenommen und als individuell empfundene Verletzung subjektiviert. An den durch diese Abwertungsmechanismen ausgelösten Stigmatisierungs- und Marginalisierungserfahrungen setzen Neosalafisten ihre oft in den Deckmantel sozialer Fürsorge gekleidete Agitation an (vgl. Kraetzer 2014: 230 f.).

„Salafisten greifen das Gefühl der Entfremdung nicht nur auf. Sie bieten für die vermeintliche oder tatsächliche Diskriminierung eine Erklärung an – und deuten das eigentlich negative Gefühl, zu einer ausgegrenzten Minderheit zu gehören, in etwas

Erstrebenswertes um: >>Die Minderheit, liebe Geschwister, ist im Koran immer positiv<<, verkündet der Bonner Prediger Abu Dujana. Man solle daher nicht traurig sein, wenn man beleidigt, fertiggemacht oder geschlagen werde. Denn: >>Die wahren Gewinner sind die Fremden<< (ebd.: 231, Hervorhebungen im Original).

Die plakativen, vorwiegend auf die jugendliche Zielgruppe zugeschnittenen Agitationsformen politisch- und jihadistisch-neosalafistischer Strömungen zielen auf öffentliche Sichtbarkeit ab.

Als einer der wesentlichen neosalafistischen Propagandaaspekte wird der zumeist sozial unterprivilegierten Anhängerschaft suggeriert, die empfundenen sozialen Repressionen seien göttliche Prüfung, die es auf dem rechten Wege Gottes standhaft und fromm zu ertragen gelte. Jugendliche, die sich nicht dazugehörig wähnten oder unter Diskriminierung litten, wird die Erfahrung einer positiven Umkehr ihrer Ausgrenzung in ein durch Selbsterhöhung ausgelöstes Gefühl der Überlegenheit vermittelt (vgl. Ceylan, Kiefer 2018: 26; Abou-Taam, Dantschke et.al. 2016: 87). Zielgerichtet soll die Erkenntnis erweckt werden, die jeweilige Anhängerschaft gehöre einer elitären Gemeinschaft an, die sich nicht verstecken brauche, da sie als Auserlesene über die Wahrheit verfüge, die keinen Widerspruch dulde und über die Zweifel und Kritik der Mehrheitsgesellschaft erhaben sei (vgl. ebd.: 86). Durch die instrumentalisierende Anknüpfung an das islamische Ghuraba-Konzept (s.Kap. 4.6.9) bewirken neosalafistische Akteure bei ihren Adepten eine Realitätsumdeutung und zielen auf eine Exklusionsumkehr ab. Im Zentrum dieses Mechanismus steht die selbstwertstabilisierende, zugleich jedoch simplifizierende Versicherung der eigenen Identität der Jugendlichen ausschließlich als Muslime. Andere Identitätsfacetten werden negiert, ein neuer, hoher sozialer Status allein auf Grundlage des Muslimseins konstruiert. Das Fremdsein wird zu einem elitären Auserwähltsein umgedeutet. Das neue (neosalafistische) Umfeld wird zur auserwählten Gruppe der wahrhaft Gläubigen stilisiert, welcher aufgrund ihrer Standhaftigkeit gegenüber allen Anfeindungen der Ungläubigen im Diesseits dereinst im Jenseits der exklusive Einzug ins Paradies bestimmt sei. Damit fühlen Neosalafisten sich in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft als Avantgarde und von Gott errettete Gruppe (arab. 'al-firqa al-najiya')

(vgl. Dziri 2014: 65; Ceylan, Kiefer 2013: 91). Minderheit und Mehrheit tauschen ihren sozialen Status. „Die Gläubigen empfinden sich nunmehr als Minderheit, umgeben von einer profanen, atheistischen, pornografischen, materialistischen Kultur, die sich falsche Götter erwählt hat: Geld, Sex oder den Menschen an sich“ (Roy 2011: 28).

Die vermeintlich ungläubige, als noch in der 'Jahiliyya' (arab. für 'Epoche der Unwissenheit'; im Kontext des Islam: Vorislamische Zeit) befindlich gezielte Mehrheitsgesellschaft wird aus dem Kreis der kleinen, elitären, sich positiv konnotiert als fremd wahrnehmenden Gemeinschaft der wahrhaft Wissenden ausgeschlossen. Diese Exklusionsumkehr verleiht den Angehörigen der subkulturellen 'Ingroup' einen sozialen Status, über welchen sie außerhalb der Gruppe nicht verfügten und den zu erreichen sie kaum je in Aussicht hatten. Die Feldtheorie Pierre Bourdieus findet an dieser Stelle einen Anschlusspunkt (s.Kap. 6.3). Die neosalafistische Avantgarde-Suggestion wird auf Sure 3 Vers 110 des Koran gestützt, die den MuslimInnen den Status der besten Gemeinschaft zuschreibt, die je von Gott unter den Menschen geschaffen wurde und sie durch Zuweisung der Aufgabe, der Menschheit das Gute zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten, über Nichtmuslime erhöht. Alle prominenten Prediger der deutschen Neosalafiyya wie bspw. Abu Dujana, knüpfen ihre Doktrinen an dieser ausgrenzenden Avantgarde-Logik an.

„In *Abu Dujanas salafistischer Lesart* [...] wird ein Muslim, der nicht der *salafistischen Lesart* folge, alsbald zum *kafr*, während ein „standhafter“ *Salafist*, der von seiner Umgebung aufgrund seiner religiösen Überzeugung diffamiert oder ausgegrenzt werde, seines Erachtens nach zu den *ghuraba'* (den Fremden) gehöre und in der Übertragung jenes Konzepts auf Deutschland zum auserwählten Kreis der wahrhaft Gläubigen (*Mu'minun*) in einem Umfeld der 'Ungläubigen' zu zählen sei, einer Art islamischer Elite, die in der Diaspora lebte und deshalb besonders fest im Glauben sein müsse“ (Käsehage 2018: 113, Hervorhebungen im Original).

Das Avantgarde-Versprechen lockt Jugendliche mit im Alltag häufig vermissten Erfahrungen: Zugehörigkeit, Unterstützung und Anerkennung in einer eingeschworenen Gemeinschaft von

Glaubensbrüdern und -schwestern, miteinander verbunden im Selbstverständnis göttlichen Auserwähltseins (vgl. Glaser, Herding et.al. 2018: 15). Diese Logik wirkt ausgesprochen identitätsstiftend und ist als maßgebliche Facette der Attraktivität des neosalafistischen Phänomens zu analysieren. Dieses kann ohne die komplexen sozialen Prozesse in den pluralen und säkularen Gesellschaften westlich-demokratischer Staaten nicht gedacht werden. Den zeitgenössischen Gesellschaftsverhältnissen, deren Bedeutung als kultureller und sozialer Erklärungsrahmen neosalafistischer Strömungen nicht überschätzt werden kann, spürt das folgende Kapitel nach.

7 Neosalafismus im Kontext postmoderner Gesellschaftsverhältnisse

Im bisher Erörterten wurde der Neosalafismus als zeitgenössische, besonders konservative, fundamentalistische, transnationale, vom 'Wahhabismus' geprägte und in drei sich unterscheidende Kategorien zu differenzierende Strömung im Islam gezeichnet. In dieser wird der Imperativ ausgeprägter Gottgefälligkeit durch Rückbesinnung auf die idealisierte frühislamische Gesellschaftsordnung inszeniert. Die literalistische Befolgung der in Koran und Sunna vorgegebenen göttlichen Ge- und Verbote, die verstärkte Betonung des islamischen Tauhid-Konzepts, die Proklamation religiöser Reinheit sowie die subkulturell ausgestaltete identitäre Selbsterhöhung als Angehörige einer 'Umma' genannten, transnationalen avantgardistischen Glaubenselite wirkt vorwiegend – wenngleich nicht ausschließlich – auf unterprivilegierte junge Menschen attraktiv. Die Instrumentalisierung von in der islamischen Theologie angelegten Narrativen, insbesondere des Metanarrativs einer vermeintlich globalen und historischen Opferrolle der MuslimInnen (s.Kap. 4.2), wirkt dabei ideologieverstärkend. Sein Religionssubstitutionspotential sowie seine Waren- und Marktförmigkeit vermitteln dem Neosalafismus angesichts des sich in westlichen Gesellschaften fortsetzenden Säkularisierungsprozesses eine neoreligiöse Funktion auf einem globalen Markt mit einander konkurrierender spiritueller und profaner Angebote. Allein mit diesem Begründungskonstrukt jedoch kann die Anziehungskraft des Neosalafismus nicht befriedigend erklärt werden. Es ist zu hinterfragen, warum im Wettbewerb mit anderen

fundamentalistischen Phänomenen ausgerechnet der Neosalafismus so erfolgreich floriert. Warum geschieht dies erst seit der Jahrtausendwende, wenn nicht sogar erst seit dem Ende des ersten Jahrzehnts, während das Phänomen des Islamismus bereits mehrere Jahrzehnte früher in Erscheinung trat? In wie weit hängt dies mit in diesem Zeitraum vollzogenen gesellschaftlichen Umbrüchen zusammen? Und letztlich: Warum kann (oder muss?) der Neosalafismus als 'Heilsangebot' analysiert werden? Welches und wessen Leiden wird auf welche Weise durch neosalafistische Angebote geheilt?

Die Schluss- und Kernkapitel 7 und 8 analysieren das Phänomen des Neosalafismus im Kontext der häufig als 'Postmoderne' bezeichneten zeitgenössischen, in westlichen Gesellschaften von Globalisierung, Urbanisierung, Deindustrialisierung und sozialer Verunsicherung breiter Gesellschaftsschichten geprägten Epoche. Diese scheint Leiden zu erzeugen, deren Heilung sich viele Tausend überwiegend junge Menschen in westlich-kapitalistischen Gesellschaften – auch in Deutschland – ausgerechnet von einer religiös-ideologischen Bewegung versprechen, die sich mit harschen Restriktionen gegen die individuellen Freiheiten wendet, welche das aufklärerische Erbe und den Wesenskern westlich-demokratischer Gesellschaften ausmachen.

7.1 Das Konzept der 'Postmoderne'

7.1.1 Konstruktion eines problematischen Begriffs

Der Begriffsbezeichnung nach setzt sich die 'Postmoderne' zeitlich von etwas ab, das im wissenschaftlichen Sprachgebrauch als 'modern' oder 'Moderne' bezeichnet wird. Etymologisch hat das lateinische Präfix 'post' die Wortbedeutung 'nach'. Die Begrifflichkeit 'modern' wird vom lateinischen 'modernus' hergeleitet und bedeutet '(neu)zeitlich', regelmäßig auch gleichgesetzt mit 'zeitgenössisch' oder 'aufgeklärt' (vgl. Duden 2020). Primär lässt sich die Wortkonstruktion 'Postmoderne' begrifflich fassen als 'chronologisch an das Zeitgenössische, Aufgeklärte anschließend [auf selbiges folgend]'. Diese Definition legt ein historistisches, epochenorientiertes Begriffsverständnis nahe, doch der Begriff wird vielschichtiger und uneinheitlich verwendet. Häufig wird er synonym, mitunter aber auch

distinktiv zu verwandten Begriffskonstruktionen wie 'positindustriell' oder 'posthistorisch' ('posthistoire') genutzt. Ihm liegt ein konstruktivistisches Realitätsverständnis zugrunde, wonach '[...] wir Wirklichkeit nur als *konstruierte* wahrnehmen [...]. Die Postmoderne als >>Ding<< gibt es nicht, sondern nur konkurrierende Konstruktionen“ (Zima 2016: 21 f., Hervorhebungen im Original). Neben seiner Konstruktion als auf die 'Moderne' folgende historische Periode weist der Begriff auch soziologisch, philosophisch, politisch-ideologisch, wirtschaftlich und ästhetisch-stilistisch konstruierte Dimensionen auf. Letztere lässt sich mindestens in eine architektonische, eine literarische und eine künstlerische Dimension weiter ausdifferenzieren.

Die Postmoderne lässt sich nicht auf eine einzige Dimension reduzieren. Das im Kontext vorliegenden Beitrags hauptsächlich interessierende soziologische Begriffsverständnis der Postmoderne steht in einem engen Zusammenhang mit deren historischer, politischer und wirtschaftlicher Dimension. Die Postmoderne scheint symptomatisch für den Zustand zeitgenössischer westlicher Gesellschaften zu sein, die nach dem zweiten Weltkrieg einen globalen Wandel verzeichneten. Unter historischer und soziologischer Perspektive kann die Phase des Übergangs in die Nachkriegsordnung nach dem zweiten Weltkrieg mit ihren neuen weltpolitischen Machtkonstellationen sowie unterschiedlichen ideologischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in (West)Europa und Nordamerika in den 1950er Jahren als Beginn der Postmoderne betrachtet werden. Maßgebliche soziologische Theoretiker wie Zygmunt Baumann, Scott Lash und Wolfgang Welsch gehen vor diesem Hintergrund von seither – bis heute – existierenden postmodernen Gesellschaften in Westeuropa und Nordamerika aus (vgl. ebd.: 19, 21). In der Literatur sind allerdings auch alternative Perioden dokumentiert. So werden häufig erst die letzten drei Jahrzehnte des 20. Jhdt. der Postmoderne zugerechnet (vgl. Behrens 2014: 9). Im Rahmen der o.g. weiteren Dimensionen der Postmoderne werden abweichende periodische Zuordnungen vorgenommen. In der Literatur wurde der Begriff der Postmoderne erstmals im Jahr 1917 (R. Pannwitz) verwendet und 1959 (I. Howe) in einer nordamerikanischen Literaturdebatte reaktiviert. In der Kunst (Malerei) ist er bereits seit dem Jahr 1870 geläufig, in der Architektur

hingegen wurde er erst ein Jahrhundert später, im Jahr 1975 eingeführt (vgl. Zima 2016: 30 f.). Mit seinem als Standardwerk der philosophischen Postmoderne geltenden Buch *'la condition postmoderne'* führte Jean-Francois Lyotard, der wohl maßgeblichste Postmoderne-Denker des 20. Jhdts., den Postmoderne-Begriff im Jahr 1979 in die moderne Philosophie ein. Lyotard definiert 'Postmoderne' als „den Zustand der Kultur nach den Transformationen, welche die Spielregeln der Wissenschaft, der Literatur und der Künste seit dem Ende des 19. Jahrhunderts getroffen haben“ (Lyotard 2019: 23).

Der Philosoph Wolfgang Iser (1987: 4 f.) definiert Postmoderne als „Verfassung radikaler Pluralität“, die jeden gesellschaftlichen Horizont bzw. Rahmen tangiere, Diversität und Unterschiedlichkeit aller Rahmenvorstellungen verfüge und als reale, anerkannte, radikal plurale Grundverfassung der Gesellschaft aufzufassen sei. Die Grunderfahrung der Postmoderne sei jene „des unüberschreitbaren Rechts hochgradig differenter Wissensformen, Lebensentwürfe, Handlungsmuster“. Ein und derselbe Sachverhalt könne sich in der Postmoderne aus einer anderen Perspektive als der eigenen vollkommen anders darstellen, wobei jede andere Perspektive in gleicher Weise berechtigt und zulässig sei. Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit stünden in der Postmoderne im Plural. Aus der Erkenntnis, dass jeder Ausschließlichkeitsanspruch nur der „illegitimen Erhebung eines in Wahrheit Partikularen zum Absoluten“ entspringe, plädiere die Postmoderne offensiv für Vielheit und trete jeglichen „Hegemonie-Anmaßungen“ entschieden entgegen.

7.1.2 Soziologisches Postmoderne-Verständnis

Durch seinen interpretationsfähigen und diffusen Gebrauch in unterschiedlichen Disziplinen erweist sich der Postmoderne-Begriff als problematisch. In der Soziologie wird der Ausdruck 'Postmoderne Gesellschaft' erstmals 1968 (A. Etzioni) verwendet. Hier kann er nicht ohne Referenz auf dessen historische Dimension angewandt werden, da er hier – in Abgrenzung von der historischen Epoche der Moderne – soziale und kulturelle Entwicklungen, Verschiebungen, Verwerfungen und Brüche bezeichnet, deren zentrales Thema Globalisierungstendenzen im ökologischen, politischen und

technologischen Feld sind (vgl. Zima 2016: 31 f., 36). Eine soziologische Betrachtung der 'Post-Moderne' setzt mithin zunächst die Klärung des Moderne-Begriffs voraus. Unter dem Begriff der 'Moderne' wird unter historisch-philosophischer Perspektive – regelmäßig in eins gesetzt mit dem Terminus 'Neuzeit' und ausschließlich auf das spätmittelalterliche Europa bezogen – weitgehend übereinstimmend die Epoche ab etwa dem Jahr 1600 n.Chr. verstanden. Die ab diesem Zeitpunkt in den west- und zentraleuropäischen Ländern sukzessive um sich greifenden entmystifizierenden Wirkungen der Aufklärung und des Rationalismus markieren die Zeitenwende vom Spätmittelalter zur 'neuzeitlichen Moderne'. Diese Epochendefinition erfolgte jedoch erst retrograd gegen Ende des 19. Jhdts. im Zuge einer insbesondere in England, Frankreich und Deutschland einsetzenden kritischen philosophischen und literarischen Auseinandersetzung mit den revolutionären Krisen des 19. Jhdts.

Dieser modernistische philosophische Reflexionsprozess fundierte insbesondere in der Ablösung vom mittelalterlichen Denken und ging aus der Säkularisierung und Verwissenschaftlichung der europäischen Gesellschaften im 17. Jhd. hervor (vgl. ebd.: 26 f.). Der bis dahin durch die Kirche betriebenen, interessengelenkten Mystifizierung natürlicher Ereignisse als göttliche Zeichen sowie dem als unantastbar deklarierten kirchlichen Wahrheitsanspruch war zusehends die aufklärerische Forderung nach rationaler wissenschaftlicher Evidenz entgegengesetzt worden. Dieser epochale zivilisatorische Entwicklungsschritt barg jedoch einen problematischen Angriffspunkt in sich: Die Forderung nach wissenschaftlicher Evidenz ging einher mit dem universalistischen Anspruch auf verallgemeinerbare, rationale, einheitliche und damit absolute Wahrheiten. Das von den Werten der Aufklärung geprägte Einheits- und Universalitätsdenken kann als Movens der 'neuzeitlichen Moderne' gelten. Es leistete im 19. und frühen 20. Jhd. der Entstehung universalistisch angelegter Ideologien Vorschub, die auf die Besserung des Individuums und die Gesundung der Gesellschaft zielten und mitunter äußerst problematische Folgen für die Menschheit zeitigten. Die auf den Zeitraum ab etwa dem Jahr 1600 bis etwa Mitte des 19. Jhd. zu datierende Epoche der 'neuzeitlichen Moderne' ging schließlich in einen einsetzenden Prozess der kritischen

Reflektion der aufklärerischen Werte und der bis dahin hegemonialen vernunft- und wissenschaftsgeleiteten Weltansicht über. Schließlich wurden in den durch die Aufklärung entwickelten Freiheiten und Sicherheiten des modernen Individuums zugleich die Ursachen dessen Unfreiheit und Unsicherheit erkannt. Den segensreichen wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen der Moderne wurde zugleich ein unberechenbares Bedrohungspotential für die Menschheit zugeschrieben. Die Errungenschaften der Moderne – bspw. moderne (Militär)Technik oder die Nutzung der Atomkraft – erwiesen sich als ambivalent. Sie bedeuteten zugleich Zivilisationsentwicklung und Zivilisationsbruch (vgl. Behrens 2014: 9, 17).

In Philosophie, Literatur und Kunst etablierte sich für die Spätphase der neuzeitlichen Moderne die Bezeichnung 'Spätmoderne'. Diese bezeichnet weniger einen exakt bestimmbareren historischen Zeitraum, als vielmehr eine kritische philosophische Geisteshaltung gegenüber den aufklärerischen Gewissheiten der Moderne. Sie wird auch als 'Modernismus' oder 'Kritik der Moderne' bezeichnet (vgl. Zima 2016: 38 ff.). Einflussreiche modernistische Philosophen und Schriftsteller wie Nietzsche, Kafka, Musil und Dostojewski (später Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1944) hinterfragten zentrale Ideen der Aufklärung und des Rationalismus. Sie begannen, den absoluten Wissenschafts- und Fortschrittsglauben der Gesellschaften des 18. und 19. Jhdts. sowie im Rahmen der Aufklärung absolut festgelegte Begriffe wie jenen der Wahrheit oder der Gerechtigkeit anzuzweifeln und in ihrer Mehrdeutigkeit zu erfassen. „Sie setzen zwar die Religionskritik [...] der Aufklärung in einem neuen Kontext fort, zweifeln aber zugleich die von den Aufklärem etablierte Autorität der Wissenschaft an und antizipieren dadurch die Wissenschaftskritik in der Postmoderne“ [...] (ebd.: 28). Die von der Ambivalenz strukturierte historische Phase der Spätmoderne lässt sich auf das in Europa von eruptiven politischen und gesellschaftlichen Verwerfungen geprägte Jahrhundert zwischen 1850 und 1950 datieren und bereitet der darauffolgenden Epoche der Postmoderne den Boden. Während die aufklärerische und rationalistische Epoche der neuzeitlichen Moderne von der Zuversicht auf Bändigung der Irrationalität und Unordnung von Natur und Gesellschaft mit den rationalen Methoden der Wissenschaft geprägt war, erwies sich diese 'Ideologie der Überlegenheit der

Vernunft' im Modernismus der Spätmoderne als Illusion.

Die moderne Suche nach eindeutigen Wahrheiten wich der spätmodernen Einsicht in die Unauflösbarkeit zahlloser natürlicher, sozialer und philosophischer Ambiguitäten, die sich jeglicher rationaler – und erst recht transzendentaler – Synthese entzogen. Die Erkenntnis griff Raum, dass sie 'Einheiten der Gegensätze' bilden, deren Ambivalenz als natürliche Konstante anzuerkennen sei. Antagonistische Kategorien wie 'Gut und Böse', 'Ehre und Ehrlosigkeit', 'Liebe und Hass' wurden plötzlich austauschbar. Sie konnten nun nicht mehr nur als gegensätzliche Einheiten, sondern ob ihrer Austauschbarkeit als quasi wesensgleich und daher *indifferent* gedacht werden. Sie entzogen sich nun absoluter, einheitlicher Festlegung und ermöglichten plurale Deutungen. Selbst ideologische Großkonzepte konnten plötzlich keine universalistische Gültigkeit und Verallgemeinerungsfähigkeit mehr beanspruchen. Sie erwiesen sich als bestreitbar und austauschbar. Der elitären Idealen verschriebene neuzeitlich-moderne Anspruch universeller, totalisierender, dadurch jedoch ausgrenzender Einheitlichkeit wich der radikalen Pluralisierung von Kultur und Gesellschaft. Vernunft, Geschichte, Ästhetik, Schönheit, Logik, Wahrheit, Gerechtigkeit, Notwendigkeit und weitere in moderner Einheitlichkeit definierte Kategorien wurden pluralen, indifferenten Deutungen zugänglich gemacht (vgl. Behrens 2014: 12, 15). Die spätmoderne Erkenntnis der ambivalenten Austauschbarkeit von Wertsetzungen, Individuen, Beziehungen, Ideologien sowie politischen, kulturellen und philosophischen Gewissheiten leitete etwa ab der Mitte des 20. Jhdts. die gesellschaftliche Postmoderne ein (vgl. Zima 2016: 42 ff.).

7.1.3 Indifferenz und Wertepluralisierung als Signum der Postmoderne

In der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. verdrängten Indifferenz und Wertepluralismus die spätmoderne Ambivalenz und dominieren die Postmoderne. Diese kann als Ära der Indifferenz beschrieben werden. Indifferenz bedeutet im Kontext der Postmoderne: Radikale Austauschbarkeit aller Wertsetzungen und deren Ökonomisierung (vgl. Zima 2016: 382).

„Durch die starke Partikularisierungstendenz, die mit der Pluralisierung der Gesellschaft und deren ideologischer Zersplitterung einhergeht, erscheinen religiöse, politische, ethische und ästhetische Wertsetzungen zunehmend als trivial: als austauschbar. [...] Schließlich setzt sich – zumindest tendenziell – der Universalwert durch, der alle besonderen kulturellen Werte negiert [...]: der wertindifferenzierte Tauschwert“ (ebd.: 104, Hervorhebung im Original).

Die nach dem Ende des zweiten Weltkriegs einsetzende, von einer Transformation der Kommunikations-, Wissens- und Energietechnologie sowie einer kontinuierlichen Effizienzsteigerung in der Produktionstechnologie geprägte historische Phase entwickelte sich zu einer von globalisierten Märkten geprägten, als 'Postmoderne' bezeichneten Epoche. In dieser ist kulturellen (moralischen, religiösen, ethischen, ästhetischen) Werten jeweils ein kulturindifferenter Tauschwert zugewiesen, durch welchen sie gegeneinander vermittelbar sind. Ihr eigentlicher kultureller Wertgehalt verliert an Bedeutung, er weicht einem Gebrauchswert (vgl. Lyotard 2019: 31). Durch diesen Prozess der sog. Kommodifizierung, mithin die Inwertsetzung und Warenwerdung kultureller Werte, wird wertorientiertes Handeln durch zweckrationales Handeln verdrängt. Durch die Zumessung eines monetären Tauschwertes werden Kulturwerte dekulturniert. Sie verlieren ihre Verankerung in ihrem ehemals angestammten geographischen und kulturellen Umfeld. Sie werden herauslösbar, flexibel, mobil und beliebig in andere Kulturbereiche transferierbar. Die Folge der postmodernen Dekulturalisierung aller kulturellen Werte ist nach Olivier Roy zwangsläufig deren Deterritorialisierung (s.Kap. 6.2). Der postmoderne Tauschmechanismus macht alle kulturellen (auch religiösen und ideologischen) Wertsetzungen uneingeschränkt gegeneinander austauschbar und dadurch konsumfähig kommerzialisierbar. Durch den Ersatz des kulturellen durch den monetären Gebrauchswert werden alle ehemals voneinander zu differenzierenden kulturellen Wertsetzungen indifferent. Zugleich verlieren sie ihre identitätsstiftende und kollektivistische soziale Funktion und leisten der Entstehung eines narzisstischen und hedonistischen Individualismus Vorschub. Im Gegensatz zum Einheits- und Universalitätsdenken der neuzeitlichen Moderne weist die

Postmoderne eine Tendenz zur Partikularisierung sowie zum philosophischen, politischen und kulturellen Pluralismus auf. Indifferenz und radikaler Werte-Pluralismus lösen mit hoher Wahrscheinlichkeit jedoch ideologische Reaktionen aus (vgl. Zima 2016: 44 ff., 84, 380 ff.; Welsch 1987: 76). Es entsteht das Bedürfnis, durch entfesselte globale Marktmechanismen sowie weitreichende gesellschaftliche Fragmentierung ausgelöste postmoderne Wertzersetzungsprozesse durch ethisch-moralische und religiöse, mithin ideologische Erneuerung sowie eine Revitalisierung sozialen Gemeinschaftssinns zu kompensieren (vgl. ebd.: 79, 84). „In einer Gesellschaft, in der tradierte religiöse, moralische und politische Werte ihre Kraft und Bedeutung für die Subjektkonstitution einbüßen, wächst die individuelle und kollektive Anfälligkeit für ideologischen Fanatismus“ (ebd.: 106).

An das kollektivistische Religionsverständnis Emile Durkheims (s.Kap. 6.1.2) anknüpfend, kann der Neosalafismus in seiner Deutung als neoreligiöse und soziale Bewegung hierfür als prototypisches Gegenwartsbeispiel gelten (s.Kap. 6.1.6). Aus seinem originären historischen, kulturellen und territorialen Fundament herausgelöst, wird der Islam in erzkonservativ-fundamentalistischer Gestalt des Neosalafismus auf dem globalen Markt spiritueller und religiöser Angebote im Wettbewerb mit anderen Sinnstiftungsprodukten warenförmig und konsumfertig verfügbar gemacht. Der Entstehung von ideologischem Fundamentalismus wird auch durch den Zerfall der im 19. und 20. Jhdt. herausgebildeten großideologischen Leitideen Vorschub geleistet, deren hinterlassene Vakuen er variantenreich füllt.

Die Postmoderne wurde lange durch die These der „Krise der Erzählungen“ (Lyotard 2019: 23) bzw. ‚Ende der Ideologien‘ (insbesondere Faschismus, Nationalsozialismus, Sozialismus, Marxismus-Leninismus) charakterisiert. Diese These bringt eine weitreichende postmoderne „Skepsis gegenüber den Metaerzählungen“ (ebd.: 24) zum Ausdruck. Universal gültige Heils-Narrative kann es in der Postmoderne nicht geben. Sie erhebt überhaupt keine Ansprüche auf monolithische, universal geltende Wahrheiten. Die Postmoderne behauptet keine Unwahrheiten außerhalb einer einzigen absoluten Wahrheit, sie negiert den Ausschluss des Anderen und Abweichenden. Während die aufgeklärte Moderne von der Suche nach singulären,

absoluten Wahrheiten geprägt war, ist das wesentliche Merkmal der Postmoderne die Anerkennung der gleichrangigen Vielheit von Wahrheiten. Wahrheit wird beliebig. Individuelle Wahrheiten existieren zwar weiterhin, werden jedoch subjektiviert und können keinen Vorrang vor anderen Wahrheiten beanspruchen. Die postmoderne Indifferenz findet ihren Ausdruck in der sich nicht gegenseitig ausschließenden, sondern vielmehr als kontingente Einheiten anerkennenden Koexistenz beliebiger pluraler „Einzelwahrheiten, die ein jeder für sich *erschafft* und vor sich zu verantworten hat“ (Zima 2016: 169, Hervorhebung im Original). Der Philosoph Gilles Deleuze erkennt darin 'Spiele von Singularitäten unterhalb des Universellen'.

Postmodernes Denken folgt keiner Leitidee, verzichtet auf allen Ebenen auf Eindeutigkeit und Vereinheitlichung und öffnet sich vorbehaltlos dem Spiel der Vielfalt. Jegliche einheitliche, allgemeinverbindliche Wertsetzung fällt in globalisierten Marktgesellschaften der Indifferenz im Sinne einer uneingeschränkten Austauschbarkeit zum Opfer (vgl. ebd.: 179, 344). Alles ist richtig, alles ist wahr, *anything goes*. Postmoderne Indifferenz postuliert die vorbehaltlose Toleranz gegenüber anderen Wahrheiten, Bewertungen, Orientierungen, Glaubensrichtungen, Identitäten, Lebensstilen. Das postmoderne Individuum sieht sich in allen Lebensbereichen einer unlimitierten Vielzahl von Möglichkeiten gegenüber, die kaum noch in antagonistischen Kategorien wie „richtig / falsch“ oder „machbar / nicht machbar“ zu klassifizieren sind. Es findet keine uniform normierten Lebenskonzepte mehr vor. Wenn jedoch alles richtig und wahr sein kann, wenn es keine einheitlich und allgemeingültig normierten Limitierungen mehr gibt, kann von einem gesamt- oder mehrheitsgesellschaftlich getragenen Wertesystem kaum noch die Rede sein. Letztlich kann es in diesem Fall – mit Ausnahme schwerer strafrechtlich relevanter Delinquenz – kein falsches oder verwerfliches Handeln, keine von gesellschaftlicher Sanktionierung bedrohte Normübertretung geben. Devianz bemisst sich in der Postmoderne kaum noch an objektiven und absolut geltenden Wert- und Moralvorstellungen, sondern unterliegt aus zahllosen Perspektiven voneinander abweichenden Bewertungen gesellschaftlicher Teilgruppen. Was für den Einen Devianz ist, ist für den Anderen Norm. Mehr noch: Dieselbe Handlung kann zugleich Norm und Abweichung

sein. Norm und Abweichung sind kontingent, austauschbar, indifferent. Während für den Einen hierin der besondere Reiz und die Chance der Postmoderne liegt, ist die postmoderne Indifferenz für den Anderen die Quelle von Halt- und Orientierungslosigkeit, von Überforderung, Verunsicherung und Angst.

„In der postmodernen Welt frei konkurrierender Stile und Lebensmuster gibt es noch immer einen strengen Reinheitstest, den jeder, der sich um Zulassung bewirbt, bestehen muss: Man muss in der Lage sein, sich von den grenzenlosen Möglichkeiten des Verbrauchermarktes und der von ihm propagierten ständigen Erneuerung verführen zu lassen; man muss sich freuen können über die Chance, Identitäten anzunehmen und wieder abzulegen und sein Leben auf der endlosen Jagd nach immer intensiveren Gefühlserlebnissen und immer aufregenderen Erfahrungen zu verbringen. Nicht jeder besteht diesen Test. Die dies nicht schaffen, sind der ‹Schmutz› der postmodernen Reinheit“ (Baumann 2017 a, zit.b. NZZ 2017, Hervorhebung im Original).

7.2 Postmoderne Gesellschaftsverhältnisse

7.2.1 Postmodernes Arbeitsregime

Postmoderne Gesellschaften sind im Wesentlichen durch die herausragende Bedeutung der Erwerbsarbeit als notwendige Grundlage und Bedingung der individuellen Teilnahme am kapitalistischen Massenkonsum geprägt. Die Transformationen des Arbeitsregimes beim Übergang vom Industrie- in das Post-Industriezeitalter markieren den Eintritt kapitalistischer Gesellschaften in die Postmoderne. Zu Beginn des 19. Jhdts. war das vormodern-feudalistische Agrarzeitalter durch das von Zygmunt Baumann als „Ära der Werkzeuge“, „Hardwarezeitalter“ oder „Schwere Moderne“ bezeichnete kapitalistische Industriezeitalter abgelöst worden. Naturbeherrschung, Wirtschaftswachstum und Fortschrittsideologie waren dessen vorherrschende Paradigmen. Der Einsatz großer Maschinen in riesigen Fabriken und die Ausbeutung von Ressourcen und Arbeitern, die ausschließlich als Produktionsfaktor wahrgenommen wurden, prägten die auf Massenproduktion beruhende Industriearbeit. Die produktivitätssteigernde Verbindung von 'Taylorismus' und

'Fordismus', mithin von bürokratischer (Frederick Winslow Taylor) und technischer (Henry Ford) Kontrolle und Optimierung der Arbeitsprozesse, entwickelte sich zum dominierenden Produktionskonzept. Zu Beginn des 20. Jhdts. vollzog sich der Übergang von der Manufaktur- zur Fabrikarbeit. Maschinisierung und Automatisierung, insbesondere die Nutzung des neu erfundenen Fließbands in gewaltigen Massenproduktionsstätten waren fortan die technischen Merkmale der 'Schweren Moderne'. Die Optimierung der Arbeitsprozesssteuerung zum Zwecke der Effektivitäts- und Effizienzsteigerung mit dem Ziel kapitalistischer Gewinnmaximierung war deren komplementäre administrative Ergänzung. Die angestrebte maximale Kapitalakkumulation durch eine unternehmerische Elite und deren daraus resultierende Macht basierte auf dem Besitz von Grund und Boden, von schweren und immobilen Rohstoffen wie Kohle und Eisenerz sowie ausgedehntem – auch kolonialem – Raumgewinn zum Zwecke der Ausbeutung der bodengebundenen Ressourcen. Reichtum und Macht bemaßen sich in Größe und Menge schwerfälliger, sperriger, unbeweglicher, in Stahl und Beton fixierter Hardware. Fortschritt bedeutete Wachstum und räumliche Expansion. Der im eigenen Besitz befindliche Raum – Fabrik, Grund und Boden, Land – wurde gegen externe Begehrlichkeiten abgegrenzt, die Bewachung der Grenzen des Besitzes wurde obsessiv betrieben (vgl. Baumann 2017 b: 72, 136 ff.; Steinfeld 2016: 131; Behrens 2014: 35).

Die kapitalistische Gesellschaft war ein Abbild der 'Schweren Moderne': Starr, unflexibel, monolithisch, von engen moralischen Normen eingehegt. Wie der Firmenpatriarch sein schwerindustrielles Unternehmen, so lenkten herrschende männliche Autoritäten auf allen Gesellschaftsebenen die Geschicke aller sozialen Vergesellschaftungsformen: Der Vater als autokratisches Familienoberhaupt und Hausvorstand, der Pfarrer als gütiger und strenger Vorsteher seiner Gemeinde, der Lehrer als wissender und züchtigender Vormund seiner Schüler, der Meister als disziplinierender Lehrherr seiner Gesellen, der Bürgermeister, der Amtsvorsteher, der Dorfpolizist. Die soziale Macht lag in Händen einzelner Männer, die es besser wussten, die wussten, was gut für die Anderen ist, die anordneten, urteilten und sanktionierten, die kraft ihrer unhinterfragten Amtsautorität Macht ausübten und Normen setzten. Die Figur des mit

exklusiver Macht ausgestatteten 'Führers' lenkte eine Welt, die auf die Organisation der 'guten', 'richtigen', 'ordentlichen' Gesellschaft ausgerichtet war. Zugleich oblag die Festlegung, was hierunter zu verstehen ist, deren eigener Definitionsmacht. Die Frage nach möglichen Alternativen oder Gegenentwürfen stellte sich nicht, wurde nicht gestellt (vgl. Baumann 2017 b: 78 f.).

Die patriarchalische Gesellschaft der 'Schweren Moderne' erfüllte eine ordnungs- und sicherheitsstiftende, schützende normative Funktion. Der Grenzverlauf zwischen sozialem Handlungsraum und Devianzbereich war klar markiert. Moralvorstellungen sowie formelle und informelle Sanktionen für Normabweichung standen berechenbar fest und wurden mehrheits- oder sogar gesamtgesellschaftlich getragen. Das Paradigma der Uniformität obsiegte über jenes der Individualität. Folgebereitschaft wurde als Primärtugend vorausgesetzt und durch Erziehung hergestellt. Übertretung wurde niederschwellig sozial geächtet, Abweichler wurden ausgegrenzt. Das Individuum war in festgefügtten sozialen Gemeinschaften, insbesondere in Klasse, Stand, Zunft, Gilde, Familie, Ehe, Kirche, Arbeitskollegium, Dorfgemeinschaft verwurzelt und fand hier Halt und Sicherheit. Die moderne Gesellschaft war auf Einheitlichkeit, Verbindlichkeit, Berechenbarkeit, Immobilität, Besitzstandswahrung und Tradition ausgelegt. Hierin lag ihr Versprechen auf Sicherheit und Prosperität. Die Zukunft erschien berechenbar, planbar, produzierbar, sie „war das Ergebnis von Arbeit, und Arbeit war die Quelle der Schöpfung“ (ebd.: 155). Aus dem sozialen Halt der Gegenwart heraus erschien die Zukunft mit (Selbst)Gewissheit als sicher, auf ihren planmäßigen Eintritt wurde vertraut. Generell bieten patriarchal-traditionalistisch strukturierte soziale Gemeinschaften Sicherheit und Orientierung. Sie befreien das Individuum weitgehend von der Notwendigkeit, eigene Entscheidungen treffen und deren Auswirkungen persönlich verantworten zu müssen. In einem patriarchalen Gesellschaftsmodell werden die Chancen des Individuums zu dessen Nachteil beschränkt, im Gegenzug jedoch die Lebensrisiken zu dessen Vorteil weitgehend kollektiviert. Dies galt auch für die Gesellschaft der 'Schweren Moderne': Sie entband das Individuum von der Last der Freiheit. Ganz im Gegensatz zur Postmoderne: Im Zuge nach dem zweiten Weltkrieg zunehmender wirtschaftlicher Prosperität, politisch stabilisiertem

Frieden, sich verbesserndem Bildungsniveau breiterer sozialer Schichten und insbesondere der Frauen, steigender Kaufkraft, wachsenden Konsums, höherer Mobilität und tendenzieller Vollbeschäftigung vollzogen die westlichen Gesellschaften ab den 1960er und verstärkt ab den 1970er Jahren den Übergang in eine neue Ära: Das wirtschaftlich postindustrielle und sozio-kulturell postmoderne Zeitalter (vgl. Lyotard 2019: 29, 99).

In Bezug auf Deutschland 'Wirtschaftswunder' genannt, wird dieses neue Zeitalter bis dahin nicht gekannten gesellschaftlichen Wohlstands und individueller existentieller Stabilität von Zygmunt Baumann (2017 b: 136 ff.) als 'Leichte Moderne', 'Softwarezeitalter' oder 'Flüchtige Moderne' bezeichnet. Diese basiert auf jenen der 'Schweren Moderne' diametral entgegengesetzten Wertsetzungen und Prinzipien. Als dynamischer Treiber dieser Entwicklung erwies sich ab den – durch einen Technologieschub insbes. im Bereich der Automatisierung, Informatisierung und Telematisierung geprägten – 1980er Jahren der radikale Umbruch der US-amerikanischen und britischen Wirtschaftspolitik zu einer neoliberal ausgerichteten Doktrin. In Deutschland verlief diese Entwicklung aufgrund des – wenngleich nicht explizit, so doch immerhin mittelbar – grundgesetzlich verankerten Prinzips der sozialen Marktwirtschaft zunächst abgefedert, ab der Jahrtausendwende jedoch beschleunigt ('Agenda 2010', s.Kap. 7.2.4). Die von entgrenzten globalen Märkten und der tauschfähigen warenförmigen Ausgestaltung aller Werte geprägte Postmoderne unterliegt der Doktrin des Wirtschaftsliberalismus. Die Wirtschaftspolitik westlich-kapitalistischer Staaten ist auf die Beseitigung von Hindernissen für das ungehinderte individualisierte Flottieren von Waren und Kapital auf weltumspannenden Märkten ausgerichtet. Die Deregulierung und Privatisierung der Märkte ist seit den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jhdts. ein zentrales Credo auch linksliberaler und linkskonservativer Regierungen. Der Staat greift kaum (Deutschland) oder gar nicht (USA, Großbritannien) in die zunehmend algorithymisch gesteuerten Handelsmechanismen der Märkte ein.

Die Ausgestaltung des postindustriellen Arbeitsmarktes folgte dem Individualisierungsparadigma der Kapitalmärkte. Die häufig lebenslang demselben Unternehmer/n treu verpflichteten

Arbeiterkollektive der Moderne wichen in der Postmoderne Heeren flexibler und mobiler Individuen, die ihre Arbeitskraft nomadisch an wechselnden Orten wechselnden Arbeitgebern unter wechselnden Arbeitsbedingungen zur Verfügung stellen. In der Postmoderne waren und sind die Menschen darauf angewiesen, allein und auf sich gestellt Fleiß und Fähigkeiten einzubringen, um ihr angestrebtes Lebensniveau zu erreichen. Sie finden sich verstärkt auf ihr individuelles Arbeitsmarktschicksal mit allen Chancen, Widersprüchen und Risiken verwiesen. Die Realität der individualisierten Arbeitswelt überträgt sich – im Streben nach materieller Existenzsicherung – unweigerlich auf alle Bereiche individueller Lebensführung. Unter postmodernen Gesellschaftsverhältnissen rückt der Einzelne selbst ins Zentrum seiner Lebensplanung (vgl. Beck 2020: 116, 119, 222; Baumann 2017 b: 159 f.). Der postmoderne Individualisierungsschub löste das Individuum aus den traditionellen Lebenszusammenhängen und Sozialformen der modernen Industriegesellschaft wie Klasse, Stand, Schicht, Zunft, Familie und tradierten Geschlechtslagen sowie den damit verbundenen Versorgungsbezügen heraus. Ehedem generationenübergreifend bestehende soziale Bindungen und Hierarchien lösen sich in der Postmoderne auf und verschwimmen im klassenunabhängig verfügbaren Massenkonsum. „Jeder ist auf sich selbst zurückgeworfen. Und jeder weiß, dass dieses *Selbst* wenig ist“ (Lyotard 2019: 54, Hervorhebung im Original). Als 'freier Lohnarbeiter' stellt sich das Individuum dem flexibilisierten Arbeitsmarkt des postmodernen Kapitalismus zur Verfügung. Der mit den traditionellen Sozialformen verbundenen sozialen Absicherung entledigt, gerät der auf sich selbst gestellte Teilnehmer des postmodernen Arbeitsmarktes in kundschaftliche Abhängigkeit von staatlich bereitgestellten arbeits- und sozialrechtlichen Versorgungsgarantien ebenso wie von Bildungs-, Beratungs-, Konsum- und medizinischen Betreuungsangeboten. Er wird zum marktabhängigen, allein verantwortlichen Akteur seiner arbeitsmarktvermittelten Biographie. (vgl. Beck 2020: 116, 119, 124 f., 213).

„Individualisierung bedeutet Marktabhängigkeit in allen Dimensionen der Lebensführung. Die entstehenden Existenzformen sind der vereinzelte, sich seiner selbst nicht bewußte [sic!] *Massenmarkt* und *Massenkonsum* [...]“ (ebd.: 212,

Hervorhebungen im Original).

Ab den 1960er und beschleunigt ab den 1970er Jahren wurde der Dienstleistungssektor ausgebaut und der ubiquitäre Zugang zu besserer Schul- und Ausbildung erleichtert, wovon auch das untere Drittel der sozialen Hierarchie, insbesondere die Arbeiterschaft profitierte. Vertikale Hierarchieebenen in Betrieb und Gesellschaft wurden durchlässiger und erhöhten die Möglichkeiten sozialer Mobilität. Zugleich aber stiegen auch die Anforderungen an geographische und alltägliche Mobilität. Aus der neuen Normalität der für die 'Leichte Moderne' bzw. Postmoderne typischen Arbeitsplatzwechsel resultierten notwendige Familienumzüge, weite Wege zwischen Wohn- und Arbeitsort sowie nicht selten die vollständige Trennung von Wohn- und Arbeitsort mit der Folge des Pendelns zwischen zwei Lebenswelten. Dies führte zu einer weiteren Verstärkung von Individualisierungsschüben im Hinblick auf kulturelle, regionale, familiäre, betriebliche, kollegiale und nachbarschaftliche Sozialbindungen. Individuelle soziale Isolationstendenzen kristallisierten sich als Folge und Bedingung des steigenden Wohlstands heraus, wovon im Zuge der signifikanten Steigerung der Frauenerwerbstätigkeit zunehmend beide Geschlechter und damit ganze Familien betroffen waren und sind. Die Familie als Institution sozialer Sicherheits- und Schutzgarantie büßte durch die Mobilitätsanforderungen des Arbeitsmarktes zusehends ihre emotional stabilisierende Funktionalität ein, nicht zuletzt auch für die Kinder erwerbstätiger Elternpaare (vgl. ebd.: 126 f., 222). Männer und Frauen stehen in der Postmoderne gleichermaßen vor einem Dilemma: „Entweder sind beide das, was der Arbeitsmarkt fordert, nämlich vollmobil, dann droht das Schicksal der >>Spagatfamilie<< (mit Kinderabteil im Reiseexpress [sic!]). Oder ein Teil – wir wissen schon welcher – bleibt weiterhin >>ehebehindert immobil<< mit den damit verbundenen Benachteiligungen und Belastungen“ (ebd.: 127, Hervorhebungen im Original). Wesen und Struktur der postmodernen Gesellschaft lassen sich mithin nur in Relation zum Arbeitsmarkt und im Lichte der Probleme und Vorgaben der Erwerbsarbeit analysieren, da diese alle Facetten der Gesellschaft durchstrahlen.

Die in der Industriegesellschaft der Moderne entwickelten, standardisierten Arbeitsmarktverhältnisse (Langzeit- Arbeitsvertrag,

fester Arbeitsort, feste Arbeitszeit, branchenweit gültige Tarifverträge, örtliche Konzentration der Arbeit in (Groß)Betrieben, prinzipielle Einheitsnorm lebenslanger Ganztagsarbeit, eindeutige Trennung zwischen Arbeit und Nichtarbeit, Modell des zumeist männlichen Haupt- bzw. Alleinverdieners) werden in der nachindustriellen postmodernen Gesellschaft radikal aufgeweicht. Ausgelöst durch Effektivitäts- und Effizienzerfordernissen geschuldete Rationalisierung, Automatisierung und Flexibilisierung der Arbeit, weicht das standardisierte moderne Vollbeschäftigungssystem in der Postmoderne pluralen, entstandardisierten und enttraditionalisierten Formen der Unterbeschäftigung (vgl. ebd.: 222, 224 f.). Im Unterschied zur 'Schweren Moderne' ('Schweren Kapitalismus') stehen Arbeit(er) und Kapital nicht mehr in einer in reziproker Abhängigkeit gestalteten Zwangsbeziehung zueinander. Im Informationszeitalter ('Flüchtige Moderne' / 'Leichter Kapitalismus') ist das Abhängigkeitsverhältnis ein einseitiges: Der Arbeiter ist zur Sicherung seiner Existenz weiterhin auf seine Anstellung angewiesen, das Kapital für dessen Reproduktion hingegen kaum noch auf den Arbeiter.

Auf globalen Märkten, insbesondere Finanz- und Kapitalmärkten, findet Kapitalakkumulation als von Produktionsarbeit weitgehend abgekoppelter Prozess statt. Während in der 'Schweren Moderne' das in der Industrie in starren Langzeitarbeitsverträgen verpflichtete Arbeiterheer durch ein großes wohlfahrtsstaatlich und damit öffentlich finanziert einsatzfähig gehaltenes Arbeitslosen-Ersatzheer ergänzt wurde, sind die Arbeitsverhältnisse in der Postmoderne von Kurzfristigkeit, Flüchtigkeit und sog. Flexibilität gekennzeichnet. Es besteht kaum noch die Notwendigkeit der Unternehmensbindung an lokale Verhältnisse. In der Postmoderne sind die Unternehmen ebenso hochmobil wie das von ihnen akkumulierte Kapital und in gleicher Weise deterritorialisiert wie die von ihnen gehandelten Werte. Die Politik verpflichtet sich primär der Schaffung bestmöglicher Standortbedingungen zur Verhinderung des Abflusses von Kapital und Arbeit und muss sich hierfür die Regeln des freien Unternehmertums aufzwingen lassen. In wirtschaftsliberalen oder gar neoliberalen Kontexten der Postmoderne (s.Kap. 7.2.4) lauten diese: Niedrige Besteuerung von Unternehmen und Wirtschaftseliten, politische Deregulierung der Märkte, Verschlankung von

Unternehmensstrukturen und Mitarbeiterkorps sowie 'Flexibilisierung' des Arbeitsmarktes. Grundvoraussetzung hierfür ist die weitgehende unternehmerische Vermeidung des Ballasts schwerer Produktionsmittel und langfristiger vertraglicher Bindungen an Standort und Belegschaft. Profitträchtige Geschäftskonzepte basieren häufiger auf der fluiden Verarbeitung von Ideen und Informationen, als auf der Produktion materieller Objekte (vgl. Baumann 2017 b: 171 f., 176 f.). Der (Mit-)Arbeiter ist zugleich rationalen Effizienzabwägungen unterliegender Produktions- und Kostenfaktor. Dem 'Wissen' kommt im globalen Wettbewerb in Form einer informationellen Ware die Bedeutung der wichtigsten Ressource für Produktionspotential und Machtsicherung zu. Wie alle kulturellen Werte, erhält es einen Tausch- bzw. Gebrauchswert und wird damit merkantilisiert (vgl. Lyotard 2019: 32).

7.2.2 Risikogesellschaft

In der Postmoderne wird das im Industriezeitalter entwickelte standardisierte Vollbeschäftigungssystem durch 'Flexibilisierung' dessen drei tragender Säulen Arbeitsrecht, Arbeitsort und Arbeitszeit aufgeweicht. Die Grenzen zwischen Arbeit und Nichtarbeit werden fließend. Das traditionelle Vollzeitarbeitsmodell weicht vielfältigen, geringer entlohnten Teilzeitarbeits- und damit Unterbeschäftigungsformen. Zum Zwecke des Abbaus der Arbeitslosigkeit sollen dadurch mehr Menschen in Arbeit gebracht werden. Gleichzeitig sind damit kritische individuelle Folgen für die betroffenen Arbeitnehmer verbunden: Geringeres Einkommen, reduzierte soziale Sicherung durch geringere Sozialbeitragsleistungen, Reduzierung der innerbetrieblichen Karrierechancen, reduzierter Zugang zu innerbetrieblicher Weiterbildung, Herabstufung der sozialen Stellung im Betrieb mit der Folge erhöhten Entlassungsrisikos sowie häufig von Nichtbeschäftigung geprägte Brüche in der Erwerbsbiographie, daraus resultierende zusätzliche soziale Risiken. Die ganze Belegschaftskollektive betreffenden Risiken der postmodernen Arbeitsmarktpolitik, die zugleich eine soziale Umverteilungspolitik ist, werden individualisiert und zum persönlichen Risiko des Einzelnen umgedeutet (vgl. Beck 2020: 225 ff.). Erhöhter interkollegialer Wettbewerb ist die obligatorische und vom Management durchaus gewollte Folge. Die dadurch ausgelösten und

mit steigendem Lebensalter zunehmenden sozialen Abstiegsängste ergreifen nicht mehr nur geringer qualifizierte Belegschaftsschichten, sondern auch Facharbeiter und sogar das mittlere Management. Die postmoderne Gesellschaft ist ubiquitär geprägt von einer „*Generalisierung von Beschäftigungsunsicherheiten*, die das >>alte<<, industriegesellschaftliche Einheitsvollbeschäftigungssystem in diesem Sinne nicht kannte“. (ebd.: 227, Hervorhebungen im Original).

Ulrich Beck (ebd.: 228) beschreibt die postmoderne Gesellschaft als Risikogesellschaft, die von einem „neuartigen System flexibler, pluraler, risikovoller Formen von Unterbeschäftigung“ geprägt ist. In diesem sind multiple Formen unsicherer Lohnarbeit systematisch mit alternativen Varianten entstandardisierter, häufig prekärer Beschäftigungsmodelle (lohnreduzierende Leih-, Teilzeit-, Kurzarbeit, Mini- und Midi-Job, Zwangsweiterbildungs-, Umschulungs- und Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen) sowie gezielt integrierter transferleistungsabhängiger Arbeitslosigkeit verwoben. Dadurch, dass das tradierte Beschäftigungssystem zum Teil parallel bestehen bleibt, wird der Arbeitsmarkt – mit häufig scharfen innerbetrieblichen Demarkationslinien – in zwei Teile gespalten: Einen vergleichsweise gut abgesicherten Normalbeschäftigungssektor und einen flexiblen, häufig prekären Risikobeschäftigungssektor. Hierbei ergibt sich das Dilemma, dass die Belebung der Wirtschaft in der Postmoderne nicht durch Forcierung personalintensiver menschlicher Produktionsarbeit und damit den Abbau von Arbeitslosigkeit erreicht wird, sondern – im Gegenteil – durch personalreduzierte und die Arbeitslosigkeit steigernde Automatisierung, Informatisierung und Entstandardisierung der Arbeit. Rationalisierung und Entstandardisierung der Arbeit sind in der postmodernen und postindustriellen Gesellschaft zu wesentlichen, vermeintlich unverzichtbaren Faktoren der Produktivitätssteigerung avanciert, haben allerdings höchst problematische soziale Folgen ausgelöst (s.Kap. 7.2.4).

In der Industrie werden nicht mehr große Heere gering oder unqualifizierter Arbeitskräfte für stark partikulierte, überwiegend repetitive und stupide Routinearbeitsvorgänge benötigt, sondern vielmehr kleine Eliten hochqualifizierter und spezialisierter Automatisierungsexperten. Im Dienstleistungssektor, insbesondere im Konsumbereich, sind Standardarbeitsverhältnisse inzwischen

weitgehend abgeschafft. Durch Entkoppelung betrieblicher Produktions- bzw. Dienstleistungszeit von individueller Arbeitszeit lässt sich die benötigte Arbeitskraft flexibler und lohnwirksam auf nachfragestarke bzw.- schwache Phasen verschieben und dadurch das unternehmerische Risiko teilweise auf die Arbeitnehmer abwälzen. Gleichzeitig wird statistisch effektiv eine Steigerung der Arbeitslosigkeit vermieden (vgl. ebd.: 229 ff.). Positiver Begleiteffekt des postmodernen Arbeitsregimes ist die Erweiterung des personalpolitischen Handlungsspielraums der Betriebe, „indem Arbeitsumstellungen leichter durchgesetzt, rascher Qualifikationsentwertungen angesichts neuer technologischer Anforderungen kompensiert werden können und insgesamt die Machtposition der Belegschaft durch Diversifizierung geschwächt wird“ (ebd.: 232). Schwach geschützte, unsichere und dadurch verunsichernde (s.Kap. 7.2.6) Formen der Unterbeschäftigung mutieren in der Postmoderne in nahezu allen Produktions- und Dienstleistungsbranchen zum neuen Standard unselbständiger Erwerbsarbeit. Bildungsschichtübergreifend gehören sie inzwischen ‚selbstverständlich‘ zum individuellen Lebensrisiko und weithin zu normalbiographischen Erfahrungshorizonten. Die Risikogesellschaft zeichnet sich allerdings zunehmend auch durch Zweifel an den Prinzipien postmoderner Arbeitsorganisation und einer Reflexion der sozialen Auswirkungen der postindustriellen, technisch-ökonomischen Entwicklungen und der Globalisierung aus. Insbesondere die Jugend hadert mit vermeintlicher oder realer Perspektivlosigkeit unter postmodernen Gesellschaftsverhältnissen, die nicht von Jedem als Chance erfahren werden. Die Abfederung postmoderner Unsicherheiten und Risiken wird von globalen und nationalen Instanzen erwartet, deren Bedeutungs- und Machtverlust ein Merkmal der Postmoderne ist. Die allseitigen Schutzerwartungen adressieren primär ‚den Staat‘, dessen Regulierungsmöglichkeiten unter den Bedingungen liberalisierter und globalisierter Märkte – auch in der sozialen Marktwirtschaft – allerdings begrenzt sind.

„Ermöglicht durch die Informationsrevolution, bestimmen die finanziellen Ströme darüber, wer gewinnt und wer verliert. Aus der strukturellen Dominanz des Wettbewerbs auf diesem Sektor existiert kein hinreichend machtvoller Akteur, um die Richtung

der Ströme zu verändern. Niemand kontrolliert die globalen Marktrisiken. Da keine Weltregierung existiert, kann das Marktrisiko nicht auf nationalen Märkten eingedämmt werden. Auf der anderen Seite ist kein nationaler Markt in der Lage, sich gegen die globalisierten Märkte vollständig abzuschotten“ (Beck 2017: 356).

7.2.3 Der Staat als Akteur in der Postmoderne

Wie bereits in der Moderne, wird der Arbeit in der Postmoderne eine geradezu natürliche Stellung als zentraler Wert der Gesellschaftsordnung zugeschrieben. Der Arbeit wird ein nicht ersetzbarer, durch andere Werte kaum kompensierbarer Sinnanspruch individueller Existenz zuteil. Das postmoderne Individuum erhebt sie zu einem wesentlichen Element seiner sozialen Identität, zu seiner 'zweiten Natur' (vgl. ebd.: 382). In der Stellung des Individuums auf dem Arbeitsmarkt bemisst sich maßgeblich dessen sozialer Wert. Wert hat, wer Arbeit hat. Der von den Bedingungen globalisierter Märkte geprägte nationale Arbeitsmarkt stellt für die auf sozialversicherungspflichtige Erwerbsarbeit angewiesenen Gesellschaftsangehörigen zugleich Grundlage und Bedrohung ihrer sozialen Identität sowie ihrer materiellen Existenz dar. Unter- oder Nichtbeschäftigung bedeuten soziale und materielle Deprivation, soweit nicht – insbesondere staatlicherseits – Alternativen zur sozialen und materiellen Existenzsicherung zur Verfügung stehen. Mit Renten-, Steuer-, Finanz-, Arbeitsmarkt-, Bildungs-, Familien- und Gesundheitspolitik strebt (in Deutschland) 'der Staat' innerhalb des nationalen Rahmens die Abfederung der Risiken der postmodernen Gesellschaftsordnung an. In der industriellen Moderne kam dem insbesondere in (West)Deutschland etablierten keynesianischen 'Wohlfahrtsstaat' (nach John Maynard Keynes) eine stark regulierende Intervention in die Marktprozesse zur Eindämmung der sich aus Wirtschafts- und Arbeitsmarktkrisen entwickelnden, gesamtgesellschaftlichen und individuellen Risiken zu. Staatlicher Interventionismus war an dem modern-industriellen wie auch postmodern-nachindustriellen Ziel der Vollbeschäftigung orientiert. Die diesem liberalen, aber gelenkten Wirtschaftsmodell verschriebene staatliche Regulierungspolitik wurde ab Mitte des 20. Jhdts. auch auf

andere Gesellschaftsbereiche transformiert und in Form des Sozial- und Wohlfahrtsstaates etabliert. Dieser strebte vornehmlich danach, die Nachfrage mit dem Ziel der Vollbeschäftigung zu regulieren und durch feste, steigende Löhne Massenkonsum und dadurch soziale Teilhabe zu ermöglichen. Mit umfänglicher Bereitstellung passiver öffentlicher Leistungen aus den Sozialversicherungssystemen an nicht am Arbeitsmarkt teilnehmende Individuen (bspw. Arbeitslose, Frührentner, alleinerziehende [zumeist Frauen], Arbeitsunwillige) stellte der Staat – ohne an die passiven Individuen gerichteten Aktivierungsanspruch – die Konsumfähigkeit auch dieser gesellschaftlichen Teilgruppen sicher.

Mit Eintritt der postmodernen Gesellschaft in die postindustrielle Ära etwa ab dem Ende der 1970er Jahre, ausgelöst insbesondere durch die informationstechnologische Revolution und die daraus resultierende arbeitskrafteinsparende Produktionsautomatisierung, veränderten sich die Kapitalakkumulationsformen der Unternehmen erheblich. Effiziente, deutlich weniger personalintensive Produktionsprozesse und globale virtuelle Kooperationsformen wirkten sich – verstärkt durch die Folgen der Ölkrise von 1973 – negativ auf das Arbeitsangebot aus. Die sich einstellende Senkung der Profit- und Wachstumsraten führte in den Unternehmen zur Einführung kapital- und technologieeffizienter Produktionsformen und massenhafter Aussonderung von Arbeitskräften, die dem staatlichen Transferleistungsmarkt übergeben und damit zu einer erheblichen gesellschaftlichen Last wurden. Durch staatliche Intervention waren diese neoliberal-kapitalistischen Prozesse nicht mehr lenkend zu beeinflussen, wodurch die Legitimation des regulierenden, aber auch paternalistisch wahrgenommenen Wohlfahrtsstaates unter Druck geriet. Das wohlfahrtsstaatliche Vollbeschäftigungs-versprechen einschließlich der Versorgungsgarantie im Falle temporären Ausschlusses vom Arbeitsmarkt, war nicht länger zu halten (vgl. Singelstein, Stolle 2012: 18). Das modern-industrielle Normalarbeitsverhältnis (s.Kap. 7.2.1, 7.2.2) verlor an Bedeutung. Die Arbeitsorganisation in den Betrieben wurde weitreichend auf prekäre, also schlechter entlohnte, unsichere und weniger geschützte Arbeitsverhältnisse umgestellt und das Unternehmensrisiko dadurch teilweise auf die Arbeitnehmer abgewälzt (vgl. Beck 2020: 232).

Der Arbeitsmarkt forderte zunehmend Flexibilität, Kreativität und

bedarfsorientierte Verfügbarkeit der Arbeitnehmer ein. Dies stellte den Staat vor die Herausforderung, auch aus dem Arbeitsvermittlungsreservoir Arbeitnehmer dieses Typus für die unterschiedlichen Varianten flexibler Unterbeschäftigung bereitzustellen. Steigende Massenarbeitslosigkeit, erhöhter Wettbewerbsdruck auf zunehmend globalisierten Märkten und überlastete öffentliche Sozialsysteme erzeugten staatlichen Handlungszwang. In der Folge ging der Staat dazu über, Anreizsysteme für die (Re-)Aktivierung der massenhaft vom Arbeitsmarkt ausgeschlossenen Individuen zu generieren und die gesetzlichen Weichen für eine weitreichende sog. Flexibilisierung des Arbeitsmarktes zu stellen. Seither verfügen die Unternehmen über die Möglichkeit, benötigte Arbeitskraft bedarfsgerecht und flexibel aus neuen, aus den Betrieben ausgegliederten und entstandardisierten Parallelarbeitsmärkten prekärer Leih-, Zeit- und Kurzarbeitsvarianten zu beziehen. Das passiv strukturierte Wohlfahrtsstaatprinzip ('welfare') mutierte sukzessive zu einem aktivierenden staatlichen Arbeitspflichtprinzip ('workfare'). Nach dem – neoliberalen Wirtschaftskonzepten folgenden – 'workfare'- Prinzip wird davon ausgegangen, dass der Staat – insbesondere der im Geiste einer sozialen Marktwirtschaft lenkende Wohlfahrtsstaat – ein Hindernis für markteffizientes unternehmerisches Handeln darstellt. Staatliche Eingriffe in Markt- und Wirtschaftsprozesse, Regulierung von Arbeitsbedingungen zum Schutz der lohnabhängig Erwerbstätigen sowie die Versorgung Arbeitsloser und Bedürftiger durch die Gewährung staatlicher Transferleistungen werden tendenziell als unzulässige Wettbewerbsverzerrungen etikettiert (vgl. Singelstein, Stolle 2012: 20 f.). Selbst unter den vom Arbeitsmarkt Ausgeschlossenen sowie unter den Bedürftigen besteht Wettbewerb im Sinne dieser neoliberalen Logik.

Im Gegensatz zum 'welfare'- Staat zeichnet sich der 'workfare'- Staat prinzipiell durch die Reduzierung der sozialen Sicherungssysteme, die Verschärfung der Anspruchsvoraussetzungen für die Gewährung sowie die Reduzierung der Bezugszeiten von Transferleistungen, die Ausweitung des Niedriglohnsektors, die Einführung verpflichtender Arbeits-, Weiter- und Umschulungsangebote sowie die Übernahme marktwirtschaftlicher Instrumente in die Arbeitsmarktpolitik aus.

Ehedem unter staatlicher Kontrolle stehende Verwaltungsbereiche der öffentlichen Daseinsvorsorge wie bspw. Arbeitsvermittlung, Gesundheits-, Pflege-, Energie- und Wasserversorgungseinrichtungen werden durch den 'workfare' - Staat teilweise oder sogar vollständig privatisiert und damit weitreichend kommodifiziert. Diesen existentiell relevanten Versorgungsleistungen wird mithin ein marktfähiger Warenwert zugemessen. Nationalen und teilweise auch internationalen Märkten wird der Zugriff auf diese 'Versorgungsprodukte' ermöglicht. Während diese Maßnahmen aus marktwirtschaftlicher und damit insbesondere Kostenperspektive möglicherweise als sinnvoll gedeutet werden können, haben sich die Lebensbedingungen zahlreicher Menschen dadurch signifikant verschlechtert. Deren häufig hart an oder sogar unterhalb der Armutsgrenze statthabenden Lebensrealitäten werden unter 'workfare'- Bedingungen zudem intensiv staatlich überwacht, wodurch sich die häufig als entwürdigend wahrgenommene soziale Situation der Betroffenen weiter verschärft. Staatliche 'workfare'- Politik vertieft und beschleunigt soziale, ethnische und geschlechtsspezifische Spaltungsprozesse auf unterschiedlichen Gesellschaftsebenen. Sie verstärkt soziale Ungleichheiten insbesondere im Hinblick auf Entlohnung und private Kapitalakkumulation sowie soziale Teilhabe. Dadurch wirkt sie sich letztlich regelmäßig negativ auf die physische und psychische Gesundheit vornehmlich der Betroffenen am unteren Gesellschaftsrand aus (vgl. ebd., s.Kap. 7.2.5). Es ist zu konstatieren: Die neoliberalen Logiken verschriebene postmoderne Gesellschaft strebt zwar ein höheres Wohlstandsniveau der Gesamtgesellschaft, nicht aber ein höheres Wohlstandsniveau und Wohlergehen all ihrer Mitglieder an.

„[Der] eingeschlagene Weg des Ab- und Umbau [sic!] des Sozialstaats in Richtung von Basissicherung, Privatisierung, Marktorientierung und Eigenverantwortung widerspricht den Zielen einer Gesellschaft, die durch soziale Sicherheit und sozialen Ausgleich charakterisiert ist und in der der Staat dementsprechend eine aktive und gestaltende Rolle spielt.“ (Bäcker et.al. 2008, zit.b. Lessenich 2012: 50).

7.2.4 Postmoderne deutsche Agenda

Im Ergebnis der Bundestagswahl von 1998 bildete der neu gewählte Bundeskanzler Gerhard Schröder (SPD) eine 'rot-grüne' Regierungskoalition und beendete die über anderthalb Jahrzehnte währende wirtschaftsliberale 'schwarz-gelbe' Regierungskoalition der Ära Helmut Kohl. Der Sozialdemokrat Schröder setzte den wirtschaftsliberalen Kurs der Vorgängerregierung jedoch nicht nur fort, sondern führte die Bundesrepublik Deutschland mit einer tendenziell neoliberal ausgerichteten Wirtschafts-, Arbeits- und Sozialpolitik in das neue Jahrtausend. Unter der Bezeichnung 'AGENDA 2010' wurden in Deutschland – in abgemilderter Form und mit einer zeitlichen Verzögerung von etwa zwei Jahrzehnten – neoliberale Wirtschaftskonzepte übernommen, die in den 1980er Jahren maßgeblich von den konservativen Regierungen der USA (Ronald Reagan) und Großbritanniens (Margret Thatcher) initiiert worden waren. Neoliberalen Wirtschaftskonzepten liegen folgende Grundannahmen zugrunde (vgl. Singelstein, Stolle 2012: 20):

1. Das Verständnis vom Individuum als autonom handelnder Akteur,
2. das Verständnis vom Markt nicht nur als effizienteste und daher ideale Form der Verteilung von Gütern, sondern auch der Lösung sozialer Probleme,
3. das Verständnis vom Staat als potentiell Hindernis für individuelle Freiheiten und Effizienz der Märkte,
4. das Verständnis von staatlichen Transferleistungen und der Regulierung von Arbeitsbedingungen zum Schutz der abhängig Beschäftigten als Wettbewerbsverzerrung zum Nachteil derer, die nicht von diesen Leistungen profitieren.

Mit der 'AGENDA 2010' wurde – initiiert im Jahr 2002 durch das sog. Job-Aktiv-Gesetz – der Wechsel von einer eher nachfrage- zu einer tendenziell angebotsorientierten Wirtschafts-, Arbeits- und Sozialpolitik vollzogen. Kernelement waren die sog. Hartz-Reformen, mit denen der Umbau des passiven konservativen Sozial- und Wohlfahrtsstaates ('welfare') zu einem aktivierenden und responsabilisierenden Arbeitspflicht - Staat ('workfare') erfolgte. Als dessen zentrales Dogma gilt der Zwang zur Arbeit. Die traditionelle Koexistenz von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe als passiv gewährte

Lohnersatzleistungen wurden durch eine einheitliche Grundsicherung für Arbeitsuchende ('Arbeitslosengeld II', auch 'HARTZ IV' genannt) ersetzt. Jüngere Arbeitsuchende verloren hiernach bereits nach einem Jahr ihre Anspruchsberechtigung auf das lohnabhängige 'Arbeitslosengeld I', ältere Arbeitsuchende nach 18 Monaten (inzwischen wieder nach 24 Monaten), und wurden in das deutlich niedriger ausfallende regelsatzgebundene 'Arbeitslosengeld II' überwiesen. Dieser Modifizierung lag ein bewusst vollzogener Paradigmenwechsel von der Statussicherung zur Grundsicherung zugrunde. Durch Einführung marktwirtschaftlicher Strukturelemente in das Sozialsystem wurden neue, einfache und zumeist gering entlohnte Beschäftigungsformen geschaffen (z.B. 'Ich-AG', 'Mini-Job', 'Midi-Job'). Dadurch wurde der Niedriglohnsektor ausgeweitet und die Arbeitslosigkeit statistisch gesenkt. Wirtschaftlich besonders effektiv, in sozialer Hinsicht jedoch ausgesprochen kritisch, entwickelte sich der sog. 'zweite Arbeitsmarkt' der Zeit- und Leiharbeitsbranche, der durch Aufhebung bestehender Schutzmechanismen (z.B. Befristungsverbot, Synchronisierungsverbot, Überlassungs-höchstdauer) sowie starke Beschränkung von Arbeitnehmerrechten (Mindestlohn, Tarifbindung, Mitarbeitervertretung, Kündigungsschutz) dereguliert und dadurch intensiv gefördert wurde. 'Normalarbeitsverhältnisse' erfuhren einen beträchtlichen Bedeutungsverlust. Während atypische Beschäftigungsformen signifikant zunahmen, hatten im Jahr 2017 nur noch etwa 50 % aller lohnabhängigen ArbeitnehmerInnen in Deutschland ein unbefristetes vollzeitnahes Beschäftigungsverhältnis. Befristet Beschäftigte und – selbst in Vollzeit beschäftigte – LeiharbeiterInnen müssen im Vergleich zu 'Normalbeschäftigten' regelmäßig beträchtliche Bruttoarbeitslohnabschläge hinnehmen.

Zugleich wurde im Sinne der 'workfare' - Logik die Anspruchsberechtigung für staatliche Transferleistungen an eine verpflichtende Teilnahme an aktivierenden Befähigungsprogrammen (z.B. Weiterbildungs- und Umschulungsmaßnahmen) gekoppelt. Damit sollte die Arbeitssuchmotivation gefördert sowie die Konzessionsbereitschaft und konsequentere Erwerbsorientierung der Betroffenen erhöht werden. Die erfolgreiche Wiedereingliederung in den Arbeitsmarkt wurde weitgehend der Eigenverantwortung der Arbeitsuchenden übertragen ('Responsibilisierung'), die im

Umkehrschluss für ausbleibenden Eingliederungserfolg individuell verantwortlich gemacht wurden. Neben der fachlichen Qualifizierung avancierten Flexibilität, Mobilität, Alter und Gesundheit zusehends zu strategischen Faktoren des individuellen 'Marktwertes'. Diese Strukturmaßnahmen führten allerdings nicht nur zu statistisch wünschenswerten Effekten und einer Entlastung der Sozialsysteme, sondern auch zu einer Prekarisierung der Arbeit. Mit diesem Terminus wird ausgedrückt, dass individuelle lohnabhängige Erwerbstätigkeit nicht mehr ausreicht, den eigenen Lebensunterhalt sicherzustellen. Eine neue sog. 'prekäre Klasse' (vgl. Reckwitz 2020: 63 ff.) mitunter in mehreren Jobs arbeitender Menschen mit einem Gesamtnetoeinkommen nahe an oder unterhalb der Armutsgrenze bildete sich heraus. Für diese hat sich die Bezeichnung 'working poor' etabliert. Die teilweise Privatisierung der Renten- und Krankenversicherung ('Riester-Rente'), die jedoch die sozial Schwächeren und insbesondere die Armen benachteiligt, ergänzte die nach der Jahrtausendwende vollzogene Umstrukturierung des Sozialstaates.

Allerdings darf nicht übersehen werden, dass mit der 'AGENDA 2010' zahlreiche Elemente im Arbeits-, Wirtschafts-, Sozial- und Bildungssektor eingeführt wurden, die bis heute auch unter Agenda-Kritikern vielfach als erfolgreich und sinnvoll bewertet werden. Hierzu wird gemeinhin auch die verbesserte Dienstleistungsfähigkeit und teilweise Privatisierung der Arbeitsmarktverwaltung und -vermittlung gerechnet. Die mit der 'AGENDA 2010' betriebenen Arbeitsmarkt- und Sozialstaatsreformen, die in den letzten Jahren mitunter teilweise re-reformiert wurden, führten zu einer Verbesserung des individuellen Zugangs zum Arbeitsmarkt und einer Entlastung der Sozialsysteme. Gleichzeitig führten sie aber auch zu einer ubiquitären Verschärfung individueller Arbeitsbedingungen und sozialer Risiken. Die Stabilisierung von Arbeits- und damit von Sozialverhältnissen sowie des Verbleibs und Aufstiegs im Arbeitsmarkt wurden nicht erreicht. Hingegen ist eine Verstärkung der sozialen Spreizung der Gesellschaft und damit der sozialen Ungleichheit festzustellen. Die Kriterien sog. 'Guter Arbeit' im Sinne des Weißbuchs 'Arbeiten 4.0' des Bundesministeriums für Arbeit und Soziales (BMAS 2017), „also von Erwerbstätigkeit, die sich an der Würde von Beschäftigten orientiert

und Existenzsicherung bietet“ (Hardering 2017: 9), können in Deutschland gegenwärtig nicht als hinreichend gegeben gelten (zum Kapitel 7.2.4 vgl. Beck 2020: 222 ff., Reckwitz 2020: 265, Schmid 2017: 11 ff.; Walwei 2017: 25 ff.; Waquant 2013: 294 f., 308 ff.; Singelstein, Stolle 2012: 21).

7.2.5 Sozio-kulturelle Folgen postmoderner Risikoumverteilung

Die im Kontext des Neosalafismus möglicherweise ausgedehnt anmutende Thematisierung des postmodernen Arbeitsregimes in der Bundesrepublik Deutschland erfolgt in der Absicht, die „Schlüsselfunktion von Arbeit für die [post]moderne Gesellschaft“ (Schmid 2017: 11) aufzuzeigen. Der zu verzeichnende Zulauf zu verschiedenen Fundamentalismen, einschließlich des Neosalafismus, hängt unmittelbar mit der sinnstiftenden Funktion von Arbeit zusammen. Postmoderne Gesellschaftsverhältnisse sind als wesentliche Ursache für die Entstehung von Fundamentalismen zu analysieren. Diese sind häufig eine Replik auf individuell wahrgenommene – vermeintlich oder real existente – Unterprivilegierung. Sie gedeihen vorzugsweise in einem Nährboden aus Verunsicherung, empfundener Chancen-ungerechtigkeit, Perspektivlosigkeit, sozialer Ausgrenzung und Marginalisierung.

„Arbeit [ist] für den Menschen unabdingbar, denn sie bietet ein Wirkungsfeld und gibt dem Leben Sinn und Bedeutung. [...] Erwerbsarbeit [fungiert] als zentrales Medium gesellschaftlicher Integration [...] bietet gesellschaftliche Teilhabe, soziale Anerkennung und strukturiert die Lebensentwürfe von Individuen“ (Hardering 2017: 4).

Aktuelle Forschung belegt den Zusammenhang zwischen Arbeit und subjektiv empfundener Sicherheit als wesentlichem Element individueller Lebensqualität. Durch Stabilität des Arbeitsverhältnisses bewirkter Sicherheit und Sorgenfreiheit kommt eine elementare Bedeutung zu (vgl. ebd.: 7 f.). Über ihre individuelle und gesamtgesellschaftliche Sicherheitsfunktionalität hinaus liegt die herausgehobene Bedeutung der Arbeit insbesondere in ihrem sozialen Integrationspotential. Gelingende Integration in die Arbeitswelt bedeutet Einbindung in kollegiale Gemeinschaft, gemeinsame

Produktion bzw. Dienstleistung, Chance auf formelle und informelle Leistungsanerkennung, Erfahrungs- sowie Qualifikationserwerb und -erweiterung, materielle Absicherung, sozialer Statuserwerb und Sinnerleben. Dies erhöht die Chancen des Individuums auf gesellschaftliche Integration (vgl. Schmidt 2017: 34). Die anhaltende Abstinenz von Erwerbsarbeit birgt demnach erhebliche Potentiale materieller und sozialer Unsicherheit. Neoliberaler Logik folgende teilweise Umverteilung von Unternehmensrisiken auf die ArbeitnehmerInnen (s.Kap. 7.2.2, 7.2.3) erhöht den Leistungsdruck sowie soziale Verlust- und Abstiegsängste. Die sozialen, ökonomischen und kulturellen Folgen der Risikoumverteilung in der postmodernen und postindustriellen Gesellschaft sind auf allen Gesellschaftsebenen evident:

Auf der Mikroebene (Individuum) lassen sich die Folgen schlaglichtartig wie folgt skizzieren: Einkommensreduzierung, höheres Risiko der Erwerbslosigkeit, kaum verlässliche Einkommensperspektive, Reduzierung der Verfügungsgewalt über die eigene Lebenszeit durch erforderliche 'flexible' Verfügbarkeit für den Arbeitgeber, dadurch Einschränkung der Freiheit und Souveränität für die eigene Lebensgestaltung, Reduzierung gesellschaftlicher Teilhabemöglichkeiten durch geringere zeitliche und finanzielle Autonomie, Abhängigkeit von unsicheren / prekären Arbeitsangeboten, weitreichender Ausschluss von arbeitsrechtlichem Schutz, neue Armut ('working poor'), niederschwellige Bereitschaft zur Annahme unerlaubter Beschäftigung, angstgeprägte Perspektiven: Arbeitsverlust, langfristige Arbeitslosigkeit, materieller und sozialer Abstieg, sozialer Ausschluss, Altersarmut. Insbesondere gering qualifizierte Jugendliche sind in diesem Zusammenhang besonders gefährdet, wenn der Übergang vom Bildungssystem in den Arbeitsmarkt misslingt und sich nachhaltig empfundene Perspektiv- und Chancenlosigkeit einstellt (vgl. Dingeldey, Assmann et.al. 2017: 40). Dies nutzen neosalafistische Verführer zielgerichtet aus. Sie adressieren sich marginalisiert fühlende Jugendliche als primäre Zielgruppe, knüpfen an deren problematische Lebenslagen an und instrumentalisieren diese für ihre ideologischen Zwecke. Aus prekären Lebensumständen resultierende, verstetigte soziale Unsicherheit birgt gerade für Kinder und Jugendliche die Gefahr nachhaltig schädlicher psychischer Folgen.

„[Es] wird deutlich, wie drastisch sich unterschiedliche sozioökonomische Lagen von Familien auswirken: Eine prekäre finanzielle Situation kann psychische Belastungen und Konfliktpotentiale in einer Familie verstärken, auch eine beengte Wohnsituation oder fehlende Unterstützungsmöglichkeiten der Eltern bei Schule und Ausbildung können zu Spannungen führen“ (Shell 2019: 137).

Auf der Mesoebene (gesellschaftliche Teilgruppen) stellen sich die sozio-kulturellen Folgen wie folgt dar: Verstärkung der interindividuellen und gruppenbezogenen Konkurrenzmentalität (Ausprägung von Eigen- und Fremdgruppenwahrnehmungen), Forcierung sozialer Ungleichheit durch zunehmend auseinanderklaffende Einkommens- und Wohlstandsverteilung sowie differente soziale Teilhabemöglichkeiten, Armuts- / Reichtums-Konfliktlinie, soziale Spaltung der Mittelschicht in eine schmale obere und eine breite mittlere und untere, soziale Abstiegsängste bis tief in die Mittelschicht hinein, Vergrößerung der Unterschicht unter gleichzeitiger Einziehung einer neuen prekären Sub-Ebene am untersten Gesellschaftsrand, reduzierte Chancen sozialer Aufwärtsmobilität, Verschärfung des sozialen Teilhabewettbewerbs durch den als 'Eindringen' erlebten Zufluss einer großen Anzahl von MigrantInnen insbesondere in die prekäre Sub-Ebene, Gefahren für Solidarität und sozialen Zusammenhalt gesellschaftlicher Teilgruppen, Verlust eines konsensualen gesellschaftlichen Wertesystems.

„Der so genannte *aktivierende Staat* („*enabling state*“), der zu Beginn des 21. Jahrhunderts beiderseits des Atlantiks die Politik für „die da oben“ beherrscht, erweist sich für „die da unten“, die die Nachteile der gleichzeitigen Neustrukturierung von Wirtschaft und Politik zu spüren bekommen, als ein *deaktivierender Staat*, da er sich ihnen gegenüber auf eine Art und Weise verhält, die systematisch ihre sozialen Chancen beschneidet und ihre sozialen Ligaturen kappt [...]“ (Wacquant 2013: 314, Hervorhebungen im Original).

Auf der Makroebene (Gesamtgesellschaft) stellt die Pluralisierung der Lebensstile und Wertvorstellungen sowie die alle Gesellschaftsbereiche erfassende Hybridität der Postmoderne traditionelle Bindungsformen und sozio-kulturell tradierte Beziehungsstrukturen in Frage. Die Rolle

und Struktur der bürgerlichen (Klein-)Familie, die Bedeutung der Ehe, akzeptierte Geschlechts- und Sexualitätsvarianten, das Verhältnis zwischen den Geschlechtern und Generationen, tradierte soziale Klassenmodelle sowie die Rolle der Frau unterliegen in der Postmoderne einer tabulosen Ausdifferenzierung und Individualisierung. Soziale Stabilisierungs- und Normsetzungsinstanzen wie Familie, Nachbarschaft, soziales Umfeld / Freundeskreis, Kollegium / Firma, Verein oder Kirche verlieren massiv an Bedeutung. Ein allgemeines Gemeinschaftsgefühl, wie es westliche Gesellschaften der Moderne bis in die Nachkriegszeit hinein geprägt hatte, weicht in der Postmoderne vielfältigen, inhomogenen und kontingenten Wertmaßstäben. Einheitliche Moralvorstellungen und allgemein verbindliche gesellschaftliche Standards existieren nicht mehr. Die individuelle Wahrnehmung der sozialen Welt wird maßgeblich durch die der Logik des Massenkonsums verschriebenen Massenmedien und insbesondere die neuen 'sozialen Medien' beeinflusst. Weitreichende soziale Desintegrations- und Individualisierungstendenzen sind die Folge. Das einzelne Gesellschaftsmitglied ordnet sich nicht mehr in die Gesellschaft ein und nicht mehr deren allgemein akzeptierten Wertmaßstäben unter. Stattdessen kreiert es seine eigene Lebensrealität unabhängig von oder sogar als Gegenentwurf zu anderen individualisierten Gesellschaftsvorstellungen. Dies führt zu wachsendem, von der Konsumindustrie und den Massenmedien zielgerichtet verstärktem Distinktionsbewusstsein der Gesellschaftsmitglieder: Der Wunsch nach dem 'anders sein', 'besonders sein', nach dem Abheben von sich ebenfalls als besonders wahrnehmenden und darstellenden Anderen wird zur wesentlichen Handlungsmaxime in der postmodernen Gesellschaft. Lebensrealitäten, Wertmaßstäbe, Moralvorstellungen, Konsumgewohnheiten, mediale Informationsangebote und soziale Beziehungen werden fluide. Sie werden in Form warenförmiger Angebote generiert und flexibel genutzt, bei Bedarf verändert oder ausgetauscht. Die Postmoderne fordert dem Individuum die fortwährende Bereitschaft und den ökonomischen Zwang zur Flexibilität, zur Veränderung, zur Erneuerung ab. Gleichzeitig entzieht sie ihm stabilisierende soziale Sicherungsanker. Der dadurch weithin eintretenden sozialen Orientierungs- und Haltlosigkeit zum Trotz, wird das Gelingen seiner individuellen Biographie dem Individuum

weitgehend selbstverantwortlich aufgebürdet. Die neoliberaler Logik folgende Umgestaltung der Wirtschafts- und Arbeitsbeziehungen sowie der sozialen Sicherungssysteme (s.Kap. 7.2.1, 7.2.4) verstärkt diese Tendenzen im Kernbereich sozialer Sicherheit: Der Arbeit.

27,4 Prozent der Menschen in Deutschland gehören den drei untersten sozialen Lagen der Gesellschaft (Untere Mitte, Prekariat, Armut) an. Weitere 9,9 Prozent werden der sozialen Lage 'Armut – Mitte' zugerechnet. Sie wechseln also unstet zwischen den unteren sozialen Lagen oder haben kein längerfristig konsistentes soziales Profil, verlassen jedoch im Messzeitraum den unteren Sektor der gesellschaftlichen Schichtung zu keiner Zeit. In Summe ist mithin mehr als jeder dritte in Deutschland lebende Mensch (37,3 Prozent) dem von prekärer Arbeit, geringem Einkommen, Bedrohung durch Arbeitslosigkeit, (potentieller) Inanspruchnahme staatlicher Transferleistungen, erheblichen materiellen und sozialen Einschränkungen, Abstiegsängsten sowie verstetigter sozialer Verunsicherung geprägten unteren Gesellschaftssektor zuzurechnen. Die Armuts- / Reichtumsspreizung geht dabei stetig weiter auseinander. Der Anteil der Menschen, die sich konsistent in der untersten (sowie obersten) sozialen Lage befinden, nimmt seit Jahrzehnten jeweils kontinuierlich zu. Für diese Entwicklung wird im unteren Gesellschaftssektor der kontinuierliche Anstieg der Niedrigeinkommensquote verantwortlich gemacht. Gleichzeitig ist eine Verfestigung und Konzentration von Langzeitarbeitslosigkeit zu konstatieren. Die soziale Mobilität, also die Chance des Aufstiegs in höhere soziale Lagen, sinkt für Personen in den unteren sozialen Lagen seit Jahrzehnten weiterhin kontinuierlich. Für der sozialen Lage 'Armut' zugerechnete Menschen ist die Wahrscheinlichkeit, dieser auch in den nächsten fünf Jahren weiter anzugehören, in den vergangenen etwa vier Jahrzehnten von 40 Prozent auf 70 Prozent angestiegen. Seit Anfang der 2000er Jahre lässt sich für 10 Prozent der in Deutschland lebenden Menschen eine Abstiegsdynamik aus der Soziallage 'Untere Mitte' in das Prekariat beobachten (vgl. Bundesregierung 2021: 133, 142 ff.).

Die in weiten Teilen der Gesellschaft vorhandene Wahrnehmung, der sozial bedrohten unteren Mittel- bzw. Unterschicht anzugehören, oder die Befürchtung, ggfs. dorthin absteigen zu müssen, wirft das

Individuum auf sich selbst zurück und fördert ausgeprägte soziale Ängste. Gleichzeitig führen diese sozialen Mechanismen zu aktiven Vorsorgemaßnahmen innerhalb der Mittelschicht in Form von Abgrenzungsbestrebungen der Besserverdienenden 'nach unten' und Abwertungsbestrebungen gegenüber sozial Schwächergestellten. Sicherheit wird in der Folge nicht mehr als solidarisches, gesamtgesellschaftliches Anliegen betrachtet, sondern als weitgehend der Eigenverantwortung obliegende Pflicht des Individuums verstanden. Sicherheit wird damit – postmoderner Logik folgend – ebenfalls individualisiert und in Form pluralisierter warenförmiger Angebote neu entstehenden Märkten zugeführt. Responsibilisierung, Ökonomisierung und Verunsicherung prägen sich als Alltagsmaxime zusehends in die Denk- und Handlungsstrukturen des Einzelnen ein. Das postmoderne Individuum entwickelt eine Selbstwahrnehmung nicht mehr als der Gemeinschaft verpflichtetes und von dieser geschütztes Gesellschaftsmitglied, sondern als ungeschützt und eigenverantwortlich mit seiner sozialen Umwelt konfrontiertes 'unternehmerisches Selbst' (vgl. Singelstein, Stolle: 22 ff.). Soziale Spaltungs- und Vereinzelungsprozesse sind die Folge. Lyotard spricht in diesem Zusammenhang von einer „Atomisierung des Sozialen“ (Lyotard 2019: 59, vgl. Behrens 2014: 29). Neosalafistische Agitatoren knüpfen an dieser Achillesferse postmoderner Gesellschaften an: Der sozialen Vulnerabilität der Marginalisierten, Überforderten, Verunsicherten (vgl. Beck 2017: 317 ff.).

„[Die] spezifisch kapitalistische Form der >>Modernisierung der Moderne<< [treibt] mit tatkräftiger Unterstützung einer neoliberal geprägten Politik [...] die soziale Spaltung in den entwickelten kapitalistischen Ländern [voran] [...]. Die Konjunktur des religiösen und politischen Fundamentalismus [...] sind nur die sichtbaren Symptome dieser zugrundeliegenden *spezifisch historischen Form* von gesellschaftlicher Modernisierung. [...] Das gesellschaftliche Kernproblem besteht nicht in der Modernisierung, Individualisierung und Säkularisierung an sich, sondern darin, dass die enormen Veränderungen von Arbeitswelt (>>Subjektivierung der Arbeit<<) und Alltagsleben (>>Pluralisierung der Lebenswelten<<) letztlich über den modernen Mythos des Kapitalismus und der Konkurrenz

vermittelt sind“ (Steinfeld 2016: 200, Hervorhebungen im Original).

7.2.6 Postmoderne Verunsicherung

Postmoderne Gesellschaften stellen keine gemeinverbindlichen Regeln und Muster bereit, die dem Individuum eine stabile Orientierung für die eigene alltägliche Lebensbewältigung ermöglichen könnten. Durch den Bedeutungsverlust der tradierten Sinnstiftungsinstanzen, welche dem Individuum in der Moderne dessen Lebensziele weitgehend vorgaben und dadurch Halt und Lebenssinn vermittelten, ist ein Ziel- und Sinnvakuum entstanden. Individuelle Lebensentwürfe unterliegen in der Postmoderne weitgehend der Selbstkonstruktion, verbunden mit einer gesellschaftlichen Verpflichtung zu umfassender Selbstverantwortung. Aus Fragmenten einer unübersehbaren Vielzahl von Möglichkeiten müssen Lebenskonzepte eigenständig zusammengestellt, lebenspraktisch umgesetzt und allein verantwortet werden. Auf den ständigen gesellschaftlichen Wandel der 'flüchtigen Moderne' reagierend, unterliegen individuelle Lebensziele einem fortwährenden Wechsel, stehen zu keiner Zeit selbstverständlich fest, sind häufig gar nicht bekannt (vgl. Baumann 2017 b: 14). Mit seinem persönlichen Lebenskonzept konkurriert der Einzelne jederzeit mit Anderen in einem nahezu alle Lebens- und Gesellschaftsbereiche erfassenden Wettbewerb um Möglichkeiten, Zugänge und Teilhabe. Er befindet sich mit seiner sozialen Umwelt in einem „universellen Vergleich“ (Baumann 2017 b: 14), einem „gesellschaftlichen Vergleichszwang“ (Reckwitz 2020: 225). Unabhängig von sozialen und persönlichen Rahmenbedingungen lautet die imperative Wettbewerbsregel der Postmoderne: Sei erfolgreich!

Das Misslingen von Lebensentwürfen wird nach postmoderner Logik nicht gesellschaftlichen oder politischen Verhältnissen, sondern individuellem schuldhaften Versagen zugeschrieben und dem (vermeintlich) Scheiternden als Devianz vorgehalten (vgl. Baumann 2017 b: 45 f., Reckwitz 2020: 210). Das Versprechen der Postmoderne an das Individuum lautet 'Freiheit und Selbstverwirklichung'. Hierfür fordert sie Wettbewerbsfähigkeit durch Ungebundenheit, Leichtigkeit, Flexibilität, Mobilität, Kreativität, Aktivität, Leistungs-, Veränderungs-

und Verantwortungsbereitschaft sowie ständige Selbstoptimierung. Das Individuum sieht sich dabei regelmäßig dem Erfordernis ausgesetzt, komplexe und kontingente äußere und innere soziale Bedingungen zu einem kohärenten erfolgreichen Lebensentwurf verbinden zu müssen. Das Wissen, nicht nur theoretisch alle Ziele erreichen zu können, sondern sogar ein vermeintliches Recht darauf zu haben, gleichzeitig jedoch dauerhaft zu erleben, hinter den eigenen Möglichkeiten und Erwartungen zurückzubleiben, löst nicht selten Negativgefühle aus. Enttäuschung, Frustration, Verzweiflung, Sinnlosigkeit, Angst und Verunsicherung sind komplementäre emotionale Erscheinungsformen postmoderner Gesellschaftsverhältnisse (vgl. Reckwitz 2020: 204 ff., 212 ff., 221). Die auf radikaler Pluralität, Inhomogenität und Indifferenz beruhende postmoderne Freiheit wird vor diesem Hintergrund häufig als Überforderung erfahren und zieht nicht selten Vereinzelung und Isolierung nach sich (vgl. Riede, Grotepass et.al. 2008: 2). Freiheit und Erfolg sind unter postmodernen Gesellschaftsverhältnissen nicht nur als Chance, sondern regelmäßig auch als belastender sozialer Zwang zu deuten, der Verunsicherungs- und Bedrohungspotentiale birgt. Alle Bewertungen, Entscheidungen und Richtungsänderungen können sich sowohl als richtig wie als falsch erweisen. Mitunter sind sie es zugleich. Das Individuum sieht sich fortwährend der notwendigen Auflösung von Kontingenzen und Dilemmata ausgesetzt. Die von Baumann als 'flüchtige Moderne' bezeichnete Postmoderne belastet das Individuum mit der Bürde der (Wahl-)Freiheit. Die Wahl wird zur Qual, die Freiheit zum Risiko, die Unbestimmtheit der Welt und ihrer möglichen Deutungen erzeugt Verunsicherung.

„Der Zustand des [...] Unbestimmten geht mit Risiken und Ängsten einher“ (Baumann 2017: 77). „[E]in Leben unter Bedingungen der Wahlfreiheit [ist] eine zweiseitige Angelegenheit, selbst wenn (oder vielleicht gerade weil) die Auswahl riesig und die möglichen Erfahrungen grenzenlos erscheinen. Es ist ein riskantes Leben: Ungewißheit [sic!] bleibt das Haar in der Suppe der Wahlfreiheit“ (ebd.: 106, Hervorhebung im Original).

Das Risiko des Scheiterns gehört mithin unvermeidbar zum Wesenskern der postmodernen Subjektkultur (vgl. Reckwitz 2020:

219). Die postmoderne Gesellschaft ist ein auf vielfältigen sozialen Unsicherheitspotentialen beruhendes Gemeinwesen. Dabei sind Sicherheit und sozialer Halt menschliche Grundbedürfnisse. Bei jungen Menschen, zumal in der fragilen Lebensphase der Adoleszenz, sind diese besonders stark ausgeprägt. Ihre Nichterfüllung kann nachhaltige Verunsicherung auslösen und die Labilität sozialer Lebenslagen verstärken. Knapp vier von fünf Jugendlichen geben in der Shell-Jugendstudie 2019 *'Streben nach Sicherheit'* als wichtigen Wert für ihr Leben an. Neben den zentralen Lebenszielen *'Freundschaften'*, *'soziale Akzeptanz'* und *'Einbindung und Halt in der Familie'* ist jungen Menschen insbesondere an persönlicher Sicherheit in einer als unsicher empfundenen Zeit gelegen. Jugendliche reagieren damit auf – komplexen, risikobehafteten, gesellschaftlichen Herausforderungen geschuldete – biografische Unsicherheiten. Die Voraussehbarkeit des eigenen Lebensweges wird für sie immer schwieriger. Von allgemeiner wirtschaftlicher Prosperität profitieren nicht alle jungen Menschen, insbesondere nicht in tieferen sowie prekären Gesellschaftsschichten. Hinreichende Sicherheit ist jedoch eine elementare Grundvoraussetzung für eine stabile individuelle Lebensplanung und -führung (vgl. Shell 2019: 106 f.).

Das Gefühl der Verunsicherung steht dabei in einem negativ kausalen Zusammenhang mit der Verfügbarkeit individueller sowie ggfs. zusätzlicher kollektiver Ressourcen für deren Bewältigung. Insbesondere dem Erwerb guter und nicht zuletzt auch formaler Schulbildung kommt in diesem Zusammenhang elementare Bedeutung zu. Sie ist der Schlüssel für den gelingenden Zugang zum Arbeitsmarkt, dem wiederum eine zentrale Bedeutung für die objektive und subjektive soziale Sicherheit in der postmodernen Gesellschaft zuzumessen ist (s.Kap. 7.2.5). Neben der Schulbildung sind die familiäre Situation, die Wohnsituation, Struktur und Akteure des sozialen Umfelds – insbesondere im Hinblick auf die Verfügbarkeit positiver sozialer Vorbilder – sowie die finanzielle Situation weitere wesentliche Parameter der individuellen sozialen Lebenslage. Sie sind Schlüsselkriterien für das Gelingen individueller Lebensentwürfe. Dies gilt besonders für Jugendliche. „Die soziale Herkunft entscheidet [...] in hohem Maße über den Verlauf der Lebensphase Jugend und vor allem auch über den Bildungsweg junger Menschen“ (Shell 2019: 173).

Überdies prägen die genannten Parameter ganz wesentlich die Ausbildung der Identität des Individuums. Die Adoleszenz ist die entscheidende Phase der Persönlichkeitsbildung, in welcher sich die bis weit in das Erwachsenenalter hinein andauernde Bildung der Identität aus der fortwährenden Reflexion mit dem sozialen Umfeld, insbesondere mit einflussreichen Bezugspersonen ergibt (vgl. Spahn 2015: 44).

Die für die psychische Entwicklung und positive Identitätsbildung von Jugendlichen potentiell destabilisierende Wirkung prekärer Lebensverhältnisse, misslingender Schulbildung und unsicherer Perspektiven auf erfolgreiche Etablierung auf dem Arbeitsmarkt ist evident. Das Verunsicherungspotential für sozial benachteiligte Jugendliche aus den unteren sozialen Schichten ist besonders stark ausgeprägt. Zwei Drittel der weniger privilegierten Jugendlichen machen häufiger die Erfahrung, von anderen Menschen bestimmt zu werden und weniger Kontrolle über ihr eigenes Leben zu haben. Diese Erfahrung hängt wesentlich mit der niedrigeren Bildungsposition und den in geringerem Maß verfügbaren materiellen häuslichen Ressourcen zusammen. Zwei Drittel der Jugendlichen aus der untersten Herkunftsschicht sowie ein Drittel der Jugendlichen aus der unteren Mittelschicht empfinden eine Benachteiligung gegenüber anderen Gleichaltrigen. Die Wahrnehmung von Ungerechtigkeiten und sozialer Benachteiligung wird besonders von Jugendlichen aus islamisch geprägten Herkunftsländern berichtet. Auf empfundene Zurücksetzungen und Diskriminierungen reagieren Jugendliche mit Migrationshintergrund im Vergleich intensiver. Die individuell erreichbare, über die Arbeit vermittelte Wohlstandsposition steht in direkter Abhängigkeit von der erworbenen Bildungsposition. Mit geringerer Verantwortung verbundene und geringfügig vergütete Arbeit wirkten sich negativ auf soziale Teilhabemöglichkeiten aus. Daraus resultieren alltägliche Einschränkungen insbesondere im Zugang zu Kultur und Konsum sowie empfundener Kontrollverlust über das eigene Leben. Bei Adoleszierenden kann dies in eine die positive Ausprägung der Ich-Identität destabilisierende Wahrnehmung sozialer Marginalisierung und Ausgrenzung münden, die Suchbewegungen nach Kompensationsmöglichkeiten auslöst (vgl. Shell 2019: 119 f., 128).

Resümierend ist festzuhalten: Postmoderne Gesellschaftsverhältnisse sind geprägt von „allgemeiner Flexibilität, unter Bedingungen akuter und auswegloser Unsicherheit, die alle Aspekte des individuellen Lebens durchdring[en] [...]“ (Baumann 2017 b: 160). Sie sind dem Paradigma früh einsetzenden und alle privaten und professionellen Lebensbereiche erfassenden Wettbewerbs verschrieben. Die unübersehbare Vielfalt zur Disposition stehender Möglichkeiten, Deutungsvarianten und Lebensstile bei gleichzeitigem Erfolgszwang kann Orientierungslosigkeit und massive Verunsicherungen auslösen. Diese werden kaum noch durch akzeptierte Autoritäten oder tradierte Sinnstiftungsinstanzen stabilisierend eingehegt. Das Individuum sieht sich den radikal pluralisierten und indifferenten, häufig unauflösbar kontingenten Verhältnissen seiner Umwelt auf sich selbst gestellt ausgesetzt. Die Wahrscheinlichkeit des Eintretens von Verunsicherung und empfundener Bedrohung durch die Verhältnisse der sozialen Umwelt steigt negativ proportional zur sozialen Lage des Individuums. Diese wird maßgeblich durch dessen Stellung auf dem Arbeitsmarkt geprägt, welcher seinerseits von massiven postmodernen Unsicherheitsbedingungen strukturiert wird. Die Weichen für ein gelingendes Arbeitsleben und dadurch zugängliche gesellschaftliche Teilhabe werden durch ein auf frühzeitige Selektierung getrimmtes Schulbildungssystem gestellt, dem im internationalen Vergleich erheblich ungleich verteilte Zugangs- und Erfolgchancen zugunsten sozial Bessergestellter attestiert werden (vgl. OSCE 2014: 7). Im Übergang zwischen (Hoch-)Schule und Erwerbsleben drohen selbst höherqualifizierten AbsolventInnen in signifikanter Größenordnung risikofolle Formen der Unterbeschäftigung. Qualifizierte Bildungsabschlüsse werden für das individuelle Erreichen stabiler Erwerbsarbeitsverhältnisse immer wichtiger, reichen zu deren Erlangung jedoch immer weniger hin. Ohne qualifizierten Bildungsabschluss hingegen kann so gut wie gar keine Hoffnung auf das Erreichen eines nachhaltig stabilen, soziale Verunsicherung abmildernden Arbeitsverhältnisses bestehen.

„[D]er Schlüssel der Lebenssicherung liegt im Arbeitsmarkt. Arbeitsmarkttauglichkeit erzwingt Bildung. Wem das eine oder andere vorenthalten wird, der steht gesellschaftlich vor dem materiellen Nichts. [...] unter diesen Bedingungen fallen

diejenigen, die bereits beim Eintritt in das berufliche Ausbildungssystem abgewiesen werden, gesellschaftlich ins Bodenlose“ (Beck 2020: 214).

So wie in allen Lebenssphären des postmodernen Individuums unvermeidliche Risiko- und Verunsicherungspotentiale existieren, besteht mit gleicher Bestimmtheit dessen Bedürfnis nach Sicherheit gebender sozialer Verankerung. Bis in die Moderne hinein waren hierfür soziale Stabilisierungsinstanzen wie Familie, Stand, Klasse und Gilde, insbesondere aber die Kirche / Religion zuständig. Die säkularisierte postmoderne Gesellschaft ist geprägt vom „Niedergang der Gemeinschaft“ (Baumann 2009: 62), vom „Leid der einzelnen, die auf sich allein gestellt kämpfen“ (ebd.). In Ermangelung verfügbarer sozialer Stabilisierungsinstanzen sucht der auf sich selbst zurückgeworfene, verunsicherte Einzelne sozialen Halt häufig in substitutiven Sinnstiftungsangeboten. Hierbei finden insbesondere solche Angebote Zulauf, die dem postmodernen Gesellschaftsparadigma der Individualisierung das – bisweilen kommunitaristische – Gegenmodell der Re-Fokussierung der Gemeinschaft entgegenstellen. Dem durch globalisierte Gesellschaftsverhältnisse vereinzelt und verunsicherten Individuum bietet sich optional die Zuflucht in kollektive Identitäten stiftende lokale Gemeinschaften. Hierbei kann es sich bspw. um die Fußball-Supporter-/Ultra-Szene, anti-/ politische Bewegungen, extremistische Gruppierungen, evangelikale Gemeinden, Sekten oder die islamistische / neosalafistische Subkultur handeln (vgl. Reckwitz 2020: 106 f., 232, 290; Spahn 2015: 51).

„Im Zuge dieser von Verunsicherung, Individualisierung und Pluralisierung geprägten Entwicklung erleben traditionalistische und wertkonservative Politik- und Gesellschaftsmodelle eine Renaissance. So ist insbesondere ein als Angriff gegen die Moderne konzipierter Fundamentalismus entstanden, der sich nicht nur in einem radikalen Islamismus manifestiert, sondern auch in wieder erstarkenden nationalistischen und rechtsextremen Weltbildern [...]“ (Singelstein, Stolle: 23).

7.3 Neosalafismus als anti-postmoderne Gegenkultur

Der Neosalafismus kann in diesem Zusammenhang als besonders attraktive Option gelten. Im Neosalafismus werden religiöse Praktiken als 'rein religiöse' Akte vollständig losgelöst von kulturellen, historischen, ethnischen oder sozialen Kontexten vollzogen. Folglich verkörpert er in sich selbst einen expliziten Dekulturationsprozess und adaptiert damit die dekulturierten, deterritorialisierten und dekontextualisierten Waren- und Informationsflüsse globalisierter Märkte (vgl. Roy 2006: 254). „In dieser Hinsicht passt [der Neosalafismus] ausgezeichnet zu einer Grunddimension der gegenwärtigen Globalisierung, nämlich der Umwandlung menschlichen Verhaltens in Formen der Kommunikation und des Konsums, die keine Verbindung zu einer bestimmten Kultur mehr aufweisen“ (ebd.). Zudem schließt er wirkungsvoll an eine problematische Begleiterscheinung der Globalisierung an: Postmoderne Verunsicherung und Angst. Mit der Übertragung der neoliberalen Wirtschaftslogik auf die sozialen Verhältnisse postmoderner westlicher Gesellschaften wurden die sozialen Sicherungsmechanismen ausgehebelt, die in der Moderne noch die sozialen Unsicherheitspotentiale und Lebensrisiken abgemildert hatten. Die Unwägbarkeiten des Lebens erschienen in der Moderne auch für die Angehörigen sozial schwächerer Schichten weitgehend beherrschbar. Die Postmoderne hingegen hat Unsicherheit und Angst bis tief in die Mittelschicht hineingetragen. Der Neosalafismus bietet dem Individuum eine Fluchtmöglichkeit aus unsicheren Gegenwartsverhältnissen und angstbesetzten Zukunftsperspektiven in eine vermeintlich sichere, normativ klar umrissene, vergangenheitsorientierte Realitätskonstruktion (vgl. Steinfeld 2016: 119 f., s.Kap. 7.2).

„Als Fluchtpunkt einer zunehmend aus den Fugen geratenen kapitalistisch modernisierten Moderne bietet sich der Rekurs auf eine ursprungsmythologische Geisteslage an. Im Rückbezug auf eine imaginierte *gemeinsame Abstammung* wird ein *ursprungsmythologisches* Konstrukt aktiviert, hinter dem die gemeinsamen Blutsbande früherer Gesellschaften und daher auch der Rassenmythos lauern. Durch diesen Rückgriff [...] wird eine Anbindung an eine (längst untergegangene und unwiderruflich

zerstörte) >>identitäre< Gemeinschaft suggeriert und damit eine neue soziale Identität und emotionale Geborgenheit versprochen“ (ebd., Hervorhebungen im Original).

Zukunftsgerichtete Perspektiven sind regelmäßig geprägt von Unvorhersehbarkeit und Unberechenbarkeit. Sie bewirken regelmäßig erhebliche Unsicherheitserfahrungen und Versagensängste. Vorgezeichnete Pfade und Garantien für das Gelingen individueller biografischer Lebenswege bestehen in aller Regel nicht. Erfolgreiche Zukunftsgestaltung setzt für alle Individuen, insbesondere aber für junge Menschen in postmodernen Leistungsgesellschaften, Wettbewerbsfähigkeit voraus. Die Fähigkeit, in Konkurrenz zu anderen erfolgreich bestehen zu können, erfordert Lernfähigkeit, formale Bildung, Entscheidungsfähigkeit, Kreativität, Mobilität und Flexibilität. Überdies erweist sich Resilienz für die Bewältigung unweigerlich eintretender Rückschläge und Lebensbrüche zusehends als unverzichtbare Kompetenz. Zeitgenössische Individualitäts- und Identitätsformen konstruieren sich über einen regelrechten Kreativitäts- und Erfolgszwang. Viele Menschen können hier nicht mithalten. Je weniger individuelle Ressourcen für die Abfederung potentieller sozialer, ökonomischer oder anderweitig existentiell bedrohlicher Einschnitte zur Verfügung stehen, desto stärker können sich gerade bei Menschen in der schwierigen Lebensphase der Adoleszenz Ängste oder sogar Bedrohungswahrnehmungen entwickeln.

Dem gegenüber besteht ein Vorzug vergangenheitsorientierter Perspektiven in der Möglichkeit der exakten Beschreibung eines historischen Idealzustands, dem es sich wieder anzunähern gelte. Der Weg dorthin lässt sich durch die detaillierte Vorgabe strikt einzuhaltender Verhaltensregeln vorzeichnen (vgl. El-Mafaalani 2017: 80 f.). Dadurch können postmoderne Unsicherheitspotentiale entschärft werden. Durch die Bezugnahme auf 'heilige Ursprungsmächte' ist plötzlich wieder unzweideutig klar, was richtig und falsch, recht und verwerflich, wahr und unwahr ist (vgl. Steinfeld 2016: 129). Im Neosalafismus wird diese Logik zielgerichtet genutzt. Offeriert wird eine nostalgische Orientierung an der historischen Utopie einer vermeintlich idealen Lebensweise der 'rechtegeleiteten Altvorderen', deren leuchtendem Vorbild in der Gegenwart kompromisslos zu folgen sei. Der Zwang zur Einhaltung eines für alle Lebenssphären regelhaft

vorgegebenen Habitus macht eigenverantwortliche alltägliche Abwägungs- und Entscheidungsprozesse obsolet. Er reduziert Zweifel und Ängste, setzt dem als verunsichernd erlebten Alltag enge Leitplanken und wirkt dadurch emotional stabilisierend. Fortgesetzte gegenseitige Selbstversicherungs-rituale innerhalb der Eigengruppe verstärken diesen Effekt.

„Diese Verhaltensregeln [neosalafistischer Gruppierungen] befreien Individuen [...] von der Verantwortung für eigene Entscheidungen, der Unsicherheit kontingenter Lebensentwürfe und der Anstrengung eigenständiger Biographiearbeit. Individuell-widersprüchliche Identitätsentwürfe müssen nicht mehr ausgehalten oder bearbeitet werden. Sie lassen sich durch eine autoritär-kollektive Selbstbeschreibung als „wahrer“ Muslim suspendieren“ (Garbert 2017: 182, Hervorhebung im Original).

Diese *normative Komplexitätsreduktion* gilt als ein wesentlicher Attraktivitätsfaktor des Neosalafismus. Insbesondere für sozial benachteiligte Jugendliche bietet dieser zudem eine nützliche *funktionale Komplexitätsreduktion*: Postmoderne Individualitäts- und Identitätskonzepte gehen in der Regel mit einem sozial konstruierten Imperativ zum Konsum einher. Soweit aufgrund des sozialen und / oder ökonomischen Status kein bzw. kaum normkonformer Zugang zu nachgefragten und unter Jugendlichen häufig als Statussymbole vorausgesetzten Konsumgütern besteht, kann der im Neosalafismus ideologisch verankerte Aspekt des freiwilligen Konsumverzichts entlastend wirken. Die Anziehungskraft des Neosalafismus ist mithin auch in dessen fehlender innovativen Zukunftsvision begründet, wodurch er sich klar von der auf Wachstum und Zukunftsorientierung basierenden Ideologie postmoderner Leistungs- und Wettbewerbsgesellschaften abgrenzt (vgl. El-Mafaalani 2017: 82). Insofern kann der Neosalafismus als gegen die auf Kommerz und Konsum beruhende kapitalistische Ideologie gerichtete, protestförmige Gegenkultur verstanden werden. Die bereitwillig selbst auferlegte Askese insbesondere im Hinblick auf Alkohol- und Warenkonsum, voreheliche sexuelle Aktivität und weitere alterstypische Interessen (bspw. Mode, Feiern / Partys, Kontakte zum anderen Geschlecht / Partnersuche, experimenteller Umgang mit Drogen) mutet oberflächlich betrachtet nicht als typischer Ausdruck jugendlichen

Protestverhaltens an. Die v.a. auf nichtsalafistische Jugendliche sowie auf die eigenen Eltern provokant wirkende Protestförmigkeit kommt allerdings durch den mehrheitsgesellschaftlich als nicht 'normal' askribierten freiwilligen Verzicht zum Ausdruck.

Das Provokations- und Protestpotential des Neosalafismus liegt mithin in der offensiven Abgrenzung von zwei zentralen Errungenschaften westlicher Gesellschaften sowie progressiver muslimischer Milieus: Der Aufklärung / Zivilisation und emanzipierten Geschlechterbildern (vgl. Toprak, Weitzel 2017: 54, Schirmacher C. 2017: 54 f.). Insofern ist der Neosalafismus auch als eine jugendkulturell geprägte Protestform zu analysieren, die sich umfassend gegen die hedonistische, pluralisierte postmoderne Konsumgesellschaft richtet. Neosalafistische Identitätskonzepte weisen einen radikalen Oppositionscharakter auf, der insbesondere in der von Rebellion und Protest gegen das Elternhaus sowie die Regeln der Mehrheitsgesellschaft geprägten Jugendphase intensive Anziehungskraft entfalten kann. Überdies bedient der Neosalafismus nicht nur juvenile Oppositions- und Protestbedürfnisse, sondern stellt sich auch als zielgerichtet nutzbares Provokationsinstrument dar (bspw. im Hinblick auf das äußere Erscheinungsbild und einen expressiv zur Schau gestellten religiösen Habitus), was ihm mit anderen gegenwärtigen und früheren Jugendbewegungen gemein ist (vgl. Gerlach 2018). Der Neosalafismus bietet einen gesellschaftlichen Gegenentwurf zu den hegemonialen sozialen Verhältnissen der postmodernen Gesellschaft. Im Gegensatz zu diesen basiert er auf normativ eindeutigen, simplifizierenden, antipluralistischen, autoritären, sich jeglicher Deutungsnotwendigkeit bestehender sozialer Verhältnisse entziehenden Strukturen. In Verbindung mit betonter Gemeinschaftsorientierung und einer Negierung individueller Selbstverantwortung für den eigenen Lebensentwurf wirkt der Neosalafismus emotional stabilisierend (vgl. Ceylan, Kiefer 2018: 25 f.).

Der Neosalafismus erweist sich insbesondere für junge, eher unterprivilegierte Menschen als Fiktion einer gerechten Gesellschaft und damit als attraktive Identitäts- und Sinnstiftungsoption. Er ermöglicht ihnen „jenseits der von der Leistungsgesellschaft definierten Identitätslarve ein dennoch von der Gesellschaft akzeptiertes,

selbstgewisses Identitätskonzept entwickeln und leben zu können“ (Spahn 2015: 52).

„Mit der salafistischen Jugendkultur [...] ist eine antimoderne und provokatorische Gegen- bzw. Subkultur entstanden, die eine unverkennbar antiposttraditionale rigide und autoritäre Form juveniler Vergemeinschaftung darstellt. [...] die Uniformität der vertretenen Werte und Normen [...] [kann] als jugendliche Suchbewegung und Antwort auf die Verunsicherung der Moderne gelesen werden“ (Kowol 2017: 43).

8 Neosalafismus – Ein postmodernes Heilsangebot

Der Neosalafismus ist keine selbstverständlich aus der Theologie des Islam erwachsende religiöse Strömung. Er hat keine 'natürliche' Grundlage, keine ontologische Existenz. Er ist nicht gottgegeben. Der Neosalafismus ist als religiös konnotiertes kulturelles Produkt globalisierter, postmoderner westlicher Gesellschaften zu analysieren. Er ist – neben diversen anderen Optionen – *eine* Zufluchtsmöglichkeit vor den Zumutungen, die viele Menschen in westeuropäischen Staaten angesichts der Folgen von Globalisierung, Wirtschaftsliberalisierung und radikaler Individualisierung empfinden. „A number of studies indicate that factors relating to society as a whole play a decisive role in the drift towards violence-oriented Islamist streams“ (Glaser 2017: 10). Die Postmoderne verführt mit historisch vergleichsloser Freiheit, Wertepluralität, grundrechtlich geschützter individueller Lebensgestaltung, unbegrenztem Konsumangebot sowie der postulierten Chance zur Selbstverwirklichung für Jedermann. Auf der Grundlage der Übertragung neoliberal- kapitalistischer Wirtschaftskonzepte auf die Sozial-, Arbeits- und Bildungspolitik prosperiert die postmoderne Gesellschaft wie keine andere vor ihr. Dem postmodernen Individuum ist ein selbstzentriertes Leben mit materiellem und sensorischem Überangebot vergönnt.

Dieses hedonistische Gesellschaftskonzept hat jedoch eine problematische Kehrseite: Nur aus der Distanz, aus der Makroperspektive, kann die postmoderne Gesellschaft die ungetrübte Illusion von Prosperität, Wohlstand, Sicherheit und Freiheit vermitteln. Unter dem Brennglas der Meso- und insbesondere der Mikroebene

betrachtet, offenbart sie hingegen ihre von Ungleichverteilung, Ungerechtigkeit, Unsicherheit und sozialen Spaltungen geprägten Tiefenstrukturen. Postmoderne Gesellschaftsverhältnisse zielen nicht auf das größtmögliche Wohlergehen aller Individuen ab. Sie bringen Gewinner und Verlierer hervor, führen sowohl am oberen wie auch am unteren Gesellschaftsrand zur dauerhaften Verfestigung sozialer Lagen und in der breiten Mitte zu risikvollen und verunsichernden Auf- und Abwärtsbewegungen. Und: Die Postmoderne verpflichtet das Individuum zur Freiheit und zur Eigenverantwortung, erlegt ihm Kreativitäts- und Erfolgszwang auf, verlangt ihm fortwährend eigene Entscheidungen ab, vermittelt ihm Perspektiven nur auf Zeit, mutet ihm in allen Lebensbereichen Unsicherheiten und Überforderungen zu, federt kaum soziale Risiken ab, entwertet Zugehörigkeiten und soziale Beziehungen und bemisst den Wert des Individuums insbesondere nach dessen Konsumkraft. Einer großen und stetig steigenden Anzahl von Menschen fügt die postmoderne Gesellschaftsordnung dadurch soziale Verletzungen zu, deren Heilung dem jeweils individuell Betroffenen in eigener Verantwortung überlassen bleibt. Dabei korreliert die soziale Vulnerabilität des Einzelnen negativ mit dessen sozialer Lage. Summarisch lassen sich die sozialen Verwerfungen postmoderner, globalisierter, neoliberal-kapitalistischer Gesellschaften wie folgt skizzieren:

- Soziale, kulturelle, ethnische, religiöse, weltanschauliche und normative Vielfalt im Spannungsfeld zwischen empfundener Chance und Bedrohung
- Verlust verbindlicher einheitlicher Wertmaßstäbe durch 'Indifferenz' im Sinne radikaler Wertepluralisierung und -liberalisierung
- Paradigma der Individualisierung, Bedeutungsverlust sozialer Vergemeinschaftung
- Weitgehender Rückzug / Bedeutungsverlust sozialer Stabilisierungsinstanzen
- Soziale Entsolidarisierung, Erosion des gesellschaftlichen Zusammenhalts
- Gesellschaftliche Fragmentierung, Zerfall auch kleinerer sozialer

Stabilisierungs-strukturen (v.a. Familie, Gemeinde)

- Fehlende Ziel- und Rahmenvorgaben für die individuelle Biographiegestaltung
- Wettbewerbsorientierung in allen Gesellschaftsbereichen, soziale Konkurrenz
- Unauflösbare Kontingenzen als Alltagserfahrung (alles kann richtig und falsch sein)
- Chancenungerechtigkeit auf dem Bildungs- und Arbeitsmarkt in ausgeprägter Abhängigkeit von Bildungsstand und materieller Situation / sozialer Lage der Eltern
- Verstärkung der Chancenungerechtigkeit durch ein auf früh einsetzender Selektion basierendes Schulsystem sowie durch Migrationshintergrund (vgl. OECD 2014: 7)
- Unsichere Perspektiven auf dem Arbeitsmarkt, Dauerrisiko der Erwerbslosigkeit
- Von Unsicherheit geprägte Arbeitsverhältnisse und prekäre Arbeit
- Ungleichverteilung von Wohlstand und (Perspektiven auf) soziale(r) Teilhabe
- Verfestigung sozialer Lagen am oberen und unteren Gesellschaftsrand
- Mangelnde Perspektive auf sozialen Aufstieg für Angehörige sozialer Tieflagen
- Keine verlässliche soziale Verankerung in der Mittelschicht, Paternoster-Effekt
- Regelmäßige Diskrepanz zwischen Konsumzwang und normkonformem Zugang zu begehrten Konsumgütern

Nachhaltige Unsicherheits- und Ungerechtigkeits Erfahrungen in Verbindung mit fehlender Abfederung sozialer Risikopotentiale durch Einbettung des Individuums in zugängliche, verlässliche, normativ klar strukturierte, emotional stabilisierende soziale Gemeinschaften sind geeignet, nachfolgend skizzierte – als soziales Leid empfundene – Negativwirkungen auszulösen:

- Überforderung mit der selbstverantwortlichen Biographiegestaltung
- Urbane Anonymität, Sozialer Rückzug, soziale Vereinzelung und Isolation
- Soziale Deprivation, Marginalisierung, Stigmatisierung in tieferen Gesellschaftslagen
- Perspektivlosigkeit, Sinn- und Orientierungsverlust, Scheiterns- und Versagensangst
- Fortwährende Abstiegsängste als Hintergrundfolie aller Lebensentscheidungen
- Beeinträchtigung / Verlust der Selbstachtung / des Selbstwertgefühls
- Empfundene Vorenthaltung gesellschaftlichen Respekts, soziale Ausgrenzung
- Mögliche Beeinträchtigung positiver Identitätsausbildung insbes. junger Menschen
- Einkommensarmut ('working poor'), Altersarmut, verstetigte Prekaritätserfahrung

Unter den Folgen postmoderner Gesellschaftsverhältnisse Leidende suchen zunehmend Zuflucht in Fundamentalismen. Diese bieten radikal vereinfachte Antworten auf komplexer werdende gesellschaftliche Problemlagen und gewinnen damit im Alltagsbewusstsein erheblich an Attraktivität (vgl. Steinfeld 2016: 25 f.). Ihre Heils- und Erlösungsversprechen knüpfen an den mitunter deprivierenden Auswirkungen gesellschaftlicher Individualisierung, Prekarisierung sowie Traditions-, Werte- und Bindungsverlusttendenzen postmoderner globalisierter Gesellschaften an (s.Kap. 6.1.4). Fundamentalistische Akteure verstehen es, komplexen und überfordernden Lebenszusammenhängen schlichte und eingängige Kausalitätserklärungen mit eindeutigen Verantwortungszuschreibungen entgegenzusetzen. Die Verantwortung für soziale Zumutungserfahrungen liegt danach nie bei den Individuen der Eigengruppe, sondern stets bei 'den Anderen'. Empathisch wird widerfahrenes Leid gelindert und der individuelle Beitrag des

Einzelnen zu seinem Schicksal negiert.

Im Neosalafismus lassen sich diese Mechanismen phänotypisch identifizieren: Pluraler und liberaler gesellschaftlicher Freiheit wird das Etikett obszöner Sittenverfalls und gottloser Regellosigkeit angeheftet. Dem postmodernen Individualisierungs-Credo mit daraus häufig resultierender sozialer Vereinzelung und Vereinsamung wird die Gemeinschaft der Gläubigen entgegengehalten. Die 'umma' bietet individueller Identitätssehnsucht einen Fluchtpunkt (s.Kap. 4.5) und wird als idealisierte Kollektivgesellschaft in scharfen Kontrast zur westlichen Individualgesellschaft gesetzt. Irritierende ethnische, weltanschauliche, kulturelle und normative Vielfalt wird in der 'umma' durch die Gläubigkeit als einzig relevantem Zugehörigkeitskriterium ersetzt. Der Solidarität der (neuen) Eigengruppe wird sich der / die Inkludierte durch die Anrede als Bruder oder Schwester bewusst. Ängste werden dem Einzelnen abgenommen und kollektiviert. Der postmodern-typischen Pluralität von Wahrheiten ('*anything goes*') wird die absolute Wahrheit Gottes im Sinne der neosalafistischen Lesart des Islam entgegengestellt. Soziale Deprivation und Marginalisierung wird in elitäre Zugehörigkeit zu einer auserwählten Avantgarde in konsequenter Abgrenzung von der normativen Ordnung der Mehrheitsgesellschaft und des bisherigen sozialen Umfelds umgekehrt. Die Scharia wird – auf der Grundlage einer komplexitätsreduzierten Deutung von Koran und Sunna – als neue Ordnungsstruktur in den von empfundener Unübersichtlichkeit und Orientierungslosigkeit geprägten Lebensalltag des Einzelnen eingeführt. In Erwiderung des postmodernen Wettbewerbsdrucks und Konsumzwangs wird den neosalafistischen Adepten druckminimierender, als Linderung erfahrbarer asketischer Verzicht angeboten. Die Stigmata bisheriger sozialer Deprivation und Marginalisierung werden zu Insignien der elitären Zugehörigkeit zu einer auserwählten Gemeinschaft umgedeutet. Äußere Erscheinung (Kleidung, Barttracht) und religiöser Habitus stellen die in der neosalafistischen Eigengruppe erworbene soziale Aufwertung zur Schau und unterliegen dabei ebenso strengen Vorschriften wie alle sonstigen Lebensbereiche des alltäglichen Lebens. Diese strenge Reglementierung reduziert die Verantwortung für die eigene Lebensgestaltung und strukturiert den Alltag neosalafistischer Adepten. Die wesentliche Funktionalität der dieserart demonstrierten

Religiosität liegt insbesondere für Jugendliche in ihrem Zweck des Distinktionsgewinns. Soziale Zugehörigkeit wird markiert und eine Abgrenzung von der vermeintlich ungläubigen Außenwelt vorgenommen. Dies erzeugt Sicherheits- und Geborgenheitsempfinden. Selbstachtung und Selbstwertgefühl werden rekonstruiert. Genau diese positiven identitätskonstituierenden Erfahrungen enthält die postmoderne Leistungsgesellschaft dem Einzelnen häufig vor.

Der Neosalafismus als dekulturnierte, 'rein religiös' formatierte 'NRB' bietet seinen Adepten damit die Möglichkeit einer identitären Rekonstruktion auf der Grundlage eines religiösen Markers. Zwischen den zu 'wahrhaft Gläubigen' Erhobenen und den als 'Ungläubige' Herabgewürdigten wird eine strikte soziale Barriere gezogen ('al-walā' wa-l-barā', s.Kap. 4.6.7). Eigen- und Fremdgruppe teilen fortan nicht mehr die gleichen kulturellen Werte. Im Neosalafismus kann das Individuum sich – häufig ganz im Kontrast zu seinen bisherigen Lebenserfahrungen – im vermeintlichen Besitz exklusiver Wahrheiten und moralischer Überlegenheit über die Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft erheben. Die soziale Aufwertung und identitäre Rekonstruktion wird für die jungen AnhängerInnen neosalafistischer Doktrinen als Heilung erlittener sozialer Verletzungen erfahrbar. Die Möglichkeit, eine eigene positive Identität entwickeln zu können, ist ein zentrales Bedürfnis von Jugendlichen. Eine Identitätskrise macht Jugendliche im Allgemeinen anfällig für den Anschluss an autoritäre Gruppierungen mit strikten Normen- und Wertevorgaben. Dies erklärt den Zulauf zahlreicher junger Menschen zu salafistischen Gruppen. Diese halten das verlockende Angebot der Hilfestellung bei der Bewältigung von krisenhaften Lebenssituationen (z.B. Adoleszenz) und einer neuen kollektiven Identität bereit (vgl. Abou-Taam 2012 b: 148 f.).

„Das Angebot der Salafisten [richtet sich] vor allem an die Gestrandeten, Orientierungslosen und Zurückgelassenen. Ihr >>Markt<< sind diejenigen, die sich von der Gesellschaft alleingelassen oder an den Rand gedrängt fühlen und die nach einer neuen Identität – einem neuen Zuhause – suchen“ (Neumann 2015: 139, Hervorhebung im Original).

Wo individuelles Bedürfnis nach Teilhabe an einer emotional und sozial stabilisierenden Heilsbewegung mit religiösem Marker besteht, hält in postmodernen europäischen Gesellschaften der Neosalafismus gegenwärtig ein ausgesprochen wettbewerbsfähiges Angebot bereit. Die häufig autoritativ veranlagte und sozial deprivierte, überwiegend jugendliche Zielgruppe findet im Neosalafismus sprachlich zugängliche Autoritäten, einen transzendentalen Fluchtpunkt, eine rudimentäre theologische Lehre, Eindeutigkeit in religiösen und alltäglichen Angelegenheiten, Orientierungshilfe für häufig komplexe Lebenslagen, exklusive Wahrheiten, haltgebende Strukturierung des Alltags nach einer simplifizierenden haram – halal – Dichotomie, Selbstwertsteigerung durch elitäres Avantgarde-Erleben als Teil einer über die eigene Person hinausgehenden höheren Sache, Abkehr von hedonistischer Selbstzentrierung durch ausgeprägtes Gemeinschafts(er)leben, emotionale Unterstützung, soziale Aufwertung sowie Respekt und Akzeptanz als 'wahrer Gläubiger' unabhängig von nationaler, ethnischer, sozialer und religiöser Herkunft (vgl. Gläser 2018; Ceylan, Kiefer 2013: 93). Neosalafisten streben nicht die Stärkung oder Durchsetzung 'des Islam' im Verständnis einer bestimmten islamischen Kulturvariante an, sondern im Verständnis einer vollständig aus jedem kulturellen und historischen Kontext enthobenen religiösen Reinform (vgl. Abou-Taam, Dantschke et.al. 2016: 91). „Ziel der spirituellen Suche ist nicht mehr Gott, sondern postmoderne Religion“ (Roy 2011: 186).

In diesem Sinn als postmodernes Heilsangebot zur Linderung sozialer Verletzungen verstanden, profitiert der Neosalafismus selbst von den postmodernen Logiken und Mechanismen, gegen die er sich wendet. Er adaptiert postmoderne Marktmechanismen und Konsumgewohnheiten. Dabei konkurriert er als waren- und marktförmiges Konsumangebot im Feld der neoreligiösen Sinnstiftungsoptionen mit einer Vielzahl spiritueller und profaner Angebote um die Gunst der jungen, verunsicherten, konsumorientierten Zielgruppe. Diese ist es selbstverständlich gewohnt, nicht auf für allgemeine Durchschnittsbedarfe entwickelte Konsumgüter angewiesen zu sein, sondern ihren individuellen Ansprüchen genügende Produkte und Dienstleistungen erwerben zu können. Hieraus schöpft der Neosalafismus seine besondere Wettbewerbsfähigkeit gegenüber

anderen spirituellen, religiösen und profanen Sinnstiftungsangeboten. Er ist mithin nur in globalisierten, radikal individualisierten, postmodernen Gesellschaftskontexten denkbar und profitiert dabei explizit von einer sich ändernden Bedürfniswelt junger Menschen. Denn: Im Gegensatz zu früheren Generationen messen Jugendliche heute zunehmend idealistischen, eher sinnstiftenden Wertorientierungen Bedeutung zu (vgl. Shell 2019: 111).

„Die Postmoderne bereitet sich vor zum Aufbruch ins Irrationale, zu gnostischen Vorstellungen, Sekten, New Age, die alle dem atomisierten Individuum eine kosmische Verschmelzung versprechen, nachdem eine gesellschaftliche oder auch einfach nur familiäre Verschmelzung unmöglich geworden ist. Die Postmoderne will keinesfalls die Rückkehr zum Christentum. Sie bekundet kein Interesse, den transzendenten und inkarnierten Gott kennenzulernen“ (Minnerath 1993, zit.b. Roy 2011: 186).

Unter dem Label 'Neosalafismus' lassen sich ausgesprochen variantenreiche, auf jeweils individuelle Bedürfnislagen passgenau und konsumfertig zugeschnittene Heilsangebote konstruieren. NeosalafistIn kann man allein oder in Gemeinschaft sein, öffentlich oder privat, virtuell oder real, oder auch in hybriden Mischformen. Neosalafistische Lebensart lässt sich puristisch oder politisch gestalten. Neosalafismus kann Religion oder Lifestyle sein. Man kann sich neosalafistisches Erscheinungsbild und Habitus zulegen, gleichzeitig aber weitgehend unreligiös sein. Man kann den Islam hingegen auch nach streng neosalafistischer Lesart auslegen und praktizieren, sich äußerlich jedoch westlich-modernen Alltagsgepflogenheiten anpassen. Der Neosalafismus als Suchbewegung kann eine kontemplative Reise zu sich selbst auslösen, aber auch eine abenteuerorientierte Reise in die internationalen Jihadgebiete. Er kann moderne Pop- und Jugendkultur ebenso sein wie anti-moderne Gegenbewegung gegen alles Kulturelle. Man kann sich neosalafistische Gedankenwelten autodidaktisch aneignen oder sich dem Gefolge neosalafistischer Autoritäten anschließen. Man kann sich die Zähne nach dem Vorbild des Propheten Mohammed mit einem Zweig reinigen, gleichzeitig aber das neueste Handy besitzen. Man kann einer vermeintlich weltumspannenden, untereinander geschwisterlich verbundenen Gemeinschaftsbewegung angehören, gleichzeitig aber (s)einen individuell ausgestalteten

‘YouSalafismus’ ausleben.

Allen Variationen neosalafistischer Angebote ist jedoch eines gemein: Neosalafistische ‘Heilsunternehmer’ (im Sinne der Feldtheorie Pierre Bourdieus, s.Kap. 6.3) liefern eine glaubwürdige, erlösend wirkende Verheißung auf Heilung sozialer Verletzungen, die postmoderne Gesellschaften einer großen Anzahl ihrer Mitglieder bis weit in die Mittelschichten hinein offenbar unvermeidlich zufügen. Der Neosalafismus bietet seinen Adepten vermeintliche Lösungen für ihre sozialen Probleme, ihre Verunsicherung, ihre Ängste. Er bedient ihre individuellen Sehnsüchte und bietet Antworten auf ihre drängenden Fragen. Er vermag diejenigen aufzufangen, die sich von der globalisierten postmodernen Gesellschaft fallengelassen fühlen. Im Sinne des von Hassan al-Banna, des Gründers der Muslimbruderschaft geprägten Credo ‘al-Islām huwa al-ḥall’ (Der Islam ist die Lösung, s.Kap. 4.6.10) lässt sich mit Olivier Roy resümieren:

„[Der] Neofundamentalismus [ist] [...] besser als viele anderen Formen des Islam auf die Globalisierung vorbereitet. Er hat die sich wandelnden Formen der Religiosität verinnerlicht und Antworten darauf gefunden“ (Roy 2006: 31).

Literatur- und Quellenverzeichnis

Abou-Taam, Marwan; Sarhan, Aladdin (2016); Struktur und Wandel der salafistischen Szene in Deutschland – Eine Übersicht; in: Biene, Janusz; Junk, Julian (Hrsg., 2016), Salafismus und Dschihadismus in Deutschland: Herausforderungen für Politik und Gesellschaft, 1. Auflage, Sicherheitspolitik-Blog Fokus, Frankfurt / Main

Abou-Taam, Marwan; Dantschke, Claudia; Kreutz, Michael; Sarhan, Aladdin (2016), Anwerbungspraxis und Organisationsstruktur, in: Biene, Janusz; Junk, Julian (Hrsg., 2016), Salafismus und Dschihadismus in Deutschland – Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen, Campus Verlag, Frankfurt am Main

Abou-Taam, Marwan (2015), Radikalisierung – Eine Einordnung, Frankfurter Forschungszentrum Globaler Islam (FGI), Frankfurt am Main, http://www.ffgi.net/files/pub/Radikalisierung-Abou_Taam.pdf (abgerufen 08.01.2019)

Abou-Taam, Marwan (2012 a), Die Salafiyya – Eine kritische Betrachtung, in: Bundeszentrale für politische Bildung / bpb (Hrsg., 2020), Dossier Islamismus, Bonn

Abou-Taam, Marwan (2012 b), Die Salafiyya–Bewegung in Deutschland, in: Bundeszentrale für politische Bildung / bpb (Hrsg., 2020), Dossier Islamismus, Bonn

Abu Dujana (2011), Al wala wal bara / Freundschaft und Feindschaft NUR für Allah subhana hua ta'ala, YouTube-Video vom 08.06.2011, <https://www.youtube.com/watch?v=KWwtGYBFnUw&t=143s> (12.02.2019)

Abul Baraa, Ahmad (2015), Al Mahdi Der Führer der Gläubigen, YouTube-Video vom 08.06.2015, <https://www.youtube.com/watch?v=NnQsTasuirM>, ab Min. 13'20'', 17'45'', 23'00'', 30'40'', weitere Stellen (11.02.2019)

Abul Baraa, Ahmad (2012), Al-Walaa' wa al-Baraa' Die Liebe und die Lossagung!, YouTube-Video vom 26.09.2012, <https://www.youtube.com/watch?v=ZSFyf7NxSNM>, ab Min. 08'50'', 13'50'', 23'10'', weitere Stellen (11.02.2019)

Amghar, Samir (2014), Quietisten, Politiker und Revolutionäre: Die Entstehung und Entwicklung des salafistischen Universums in Europa, in: Said, Behnam T.; Fouad, Hazim (Hrsg., 2014), Salafismus – Auf der Suche nach dem wahren Islam, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

Aslan, Ednan; Akkilic, Evrim Ersan (2017), Islamistische Radikalisierung – Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus, Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Europa, Integration und Äußeres der Republik Österreich, Wien,
https://iits.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_iits/Pictures_colleagues/radikalisierung_2017_07_19_onlineversion_einzelseiten.pdf
(28.04.2019)

Backes, Uwe; Jesse, Eckhardt (2005), Vergleichende Extremismusforschung, Schriftenreihe Extremismus und Demokratie Band 11, Nomos Verlag, Baden Baden

Bäcker, G.; Naegele, G., Bispinck, R.; Hofemann, K.; Neubauer, J. (2008), Sozialpolitik und soziale Lage in Deutschland, Band 1, 4. Auflage, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, zit.b. Lessenich, Stephan (2012), „Aktivierender“ Sozialstaat: eine politisch-soziologische Zwischenbilanz, in: Bispinck, R. et.al. (Hrsg., 2012), Sozialpolitik und Sozialstaat, VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien, Wiesbaden

Baehr, Dirk (2014), Dschihadistischer Salafismus in Deutschland, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg., 2014) Salafismus in Deutschland – Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, transcript Verlag, Bielefeld

Baldauf, Johannes; Dittrich, Miro; Hermann, Melanie; Kollberg, Britta; Lüdecke, Robert; Rathje, Jan (2017), Toxische Narrative – Monitoring rechtsalternativer Akteure, Monitoringbericht, Amadeu-Antonio-Stiftung, Berlin, <https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/publikationen/toxische-narrative-monitoring-rechtsalternativer-akteure/> (28.04.2019)

Baumann, Zygmunt (2017 a, zit.b. NZZ 2017), Neue Zürcher Zeitung vom 10.01.2017, Mit Ambivalenzen leben – Zum Tod des polnisch-britischen Soziologen und Zeitdiagnostikers Zygmunt Bauman, <https://www.nzz.ch/feuilleton/zygmunt-bauman-gestorben-mit->

ambivalenzen-leben-ld.138987 (08.01.2021)

Baumann, Zygmunt (2017 b), Flüchtige Moderne, 8. Auflage 2017, Erstauflage 2003, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Baumann, Zygmunt (2009), Gemeinschaften, 1. Auflage 2009, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Beck, Ulrich (2020), Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne, 24. Auflage 2020, Erstauflage 1986, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Beck, Ulrich (2017), Weltrisikogesellschaft – Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, 5. Auflage 2017, Erstauflage 2008, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Behrens, Roger (2014), Postmoderne, CEP Europäische Verlagsanstalt, Hamburg

Ben Slama, Brahim (2016), Die radikalisierende Wirkung von extremistischer Internetpropaganda – Ergebnisse einer Experimentalstudie und Handlungsempfehlungen, in: Biene, Janusz; Junk, Julian (Hrsg., 2016), Salafismus und Dschihadismus in Deutschland: Herausforderungen für Politik und Gesellschaft, 1. Auflage, Sicherheitspolitik-Blog Fokus, Frankfurt am Main

Berger, Lutz (2016), Die Entstehung des Islam – Die ersten hundert Jahre – Von Mohammed bis zum Weltreich der Kalifen, Verlag C.H. Beck, München

Berger, Lutz (2010), Islamische Theologie, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien

BfV (2020a), Bundesamt für Verfassungsschutz, Köln / Berlin, Verfassungsschutzbericht 2019, <https://www.verfassungsschutz.de/download/vsbericht-2019.pdf> (10.11.2020)

BfV (2020b), Bundesamt für Verfassungsschutz, Köln / Berlin, Salafismus in Deutschland, <https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/was-ist-islamismus/salafismus-in-deutschland> (10.11.2020)

BfV (2019), Bundesamt für Verfassungsschutz, Köln / Berlin,

Verfassungsschutzbericht 2018,
<https://www.verfassungsschutz.de/download/vsbericht-2018.pdf>
(01.01.2020)

BfV (2013), Bundesamt für Verfassungsschutz, Köln / Berlin,
Broschüre 'Islamismus: Entstehung und Erscheinungsformen'

BMAS (2017), Weissbuch Arbeiten 4.0 – Arbeit weiter denken,
Bundesministerium für Arbeit und Soziales, Berlin

[https://www.bmas.de/DE/Service/Publikationen/a883-
weissbuch.html;jsessionid=D5B3652DB6959FF06FA86CB02A3CE7
89.delivery1-master](https://www.bmas.de/DE/Service/Publikationen/a883-weissbuch.html;jsessionid=D5B3652DB6959FF06FA86CB02A3CE789.delivery1-master) (08.04.2021)

BMI (2016), Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat;
Vereinigung "Die wahre Religion (DWR)" alias "Stiftung LIES"
verboten und aufgelöst, Meldung vom 15.11.2016,
[https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/kurzmeldungen/DE/2016/11/ve
reinsverbot-dwr.html](https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/kurzmeldungen/DE/2016/11/vereinsverbot-dwr.html) (10.11.2020); ausführlicher: Pressemitteilung des
BMI vom 15.11.2016

[https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2016/11
/vereinsverbot-dwr.html](https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2016/11/vereinsverbot-dwr.html)

Bourdieu, Pierre (2011), Religion, Schriften zur Kultursoziologie 5,
herausgegeben von Schultheis, Franz; Egger, Stephan (2011),
Suhrkamp Verlag, Berlin

Brettfeld, Katrin; Wetzels, Peter (2007), Muslime in Deutschland –
Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu
Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt –
Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie
in städtischen Lebensräumen, Studie im Auftrag des BMI, Hamburg,
<https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/63010>
(06.01.2019)

Bundesregierung (2021), Lebenslagen in Deutschland – Der Sechste
Armut- und Reichtumsbericht der Bundesregierung (vollständige
Fassung; auch in einer Kurzbericht-Variante verfügbar)

[https://www.armuts-und-
reichtumsbericht.de/SharedDocs/Downloads/Berichte/sechster-
armuts-reichtumsbericht.pdf?__blob=publicationFile&v=2](https://www.armuts-und-reichtumsbericht.de/SharedDocs/Downloads/Berichte/sechster-armuts-reichtumsbericht.pdf?__blob=publicationFile&v=2)
(14.05.2021)

Bundesregierung (2018), Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD vom 12.03.2018, 19. Legislaturperiode, Ein neuer Aufbruch für Europa – Eine neue Dynamik für Deutschland – Ein neuer Zusammenhalt für unser Land, Kapitel X 'Ein handlungsfähiger und starker Staat für eine freie Gesellschaft',

<https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2018/kw11-koalitionsvertrag/546976> (28.12.2018)

BVerfG (2017), Urteil des Zweiten Senats des Bundesverfassungsgerichts vom 17.01.2017 - 2 BvB 1/13 - Rn. 1-1010 (Rechtsprechung zum angestrebten NPD Parteiverbot)

https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2017/01/bs20170117_2bvb000113.html (27.10.2020)

Cavallar, Georg (2017); Islam, Aufklärung und Moderne, Verlag Kohlhammer, Stuttgart

Ceylan, Rauf; Jokisch, Benjamin (Hrsg., 2014), Salafismus in Deutschland – Entstehung, Radikalisierung und Prävention, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 17, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt / Main

Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2018), Radikalisierungsprävention in der Praxis – Antworten der Zivilgesellschaft auf den gewaltbereiten Neosalafismus, Verlag Springer VS, Wiesbaden

Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2013), Salafismus – Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Verlag Springer VS, Wiesbaden

Conrad, Simon (2018), Salafiyya, Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS), Rubrik 'Islamismus', Suchbegriff Salafiyya, <https://www.kas.de/web/islamismus/salafiyya> (10.01.2019)

Dantschke, Claudia (2017); Attraktivität, Anziehungskraft und Akteure des politischen und militanten Salafismus in Deutschland, in: Toprak, Ahmet; Weitzel, Gerrit (Hrsg., 2017); Salafismus in Deutschland – Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven, Verlag Springer VS, Wiesbaden

Dantschke, Claudia (2014 a), „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.“ – Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken? in: Said, Behnam T.; Fouad, Hazim (Hrsg., 2014), Salafismus – Auf der Suche nach dem wahren Islam, Herder Verlag, Freiburg im Brsg.

Dantschke, Claudia (2014 b), Radikalisierung von Jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland, in: Ceylan, Rauf; Jokisch, Benjamin (Hrsg., 2014), Salafismus in Deutschland – Entstehung, Radikalisierung und Prävention, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt / Main

Deutscher Bundestag (2018 a), 19. Wahlperiode, Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Ulla Jelpke, Dr. André Hahn sowie weiterer Abgeordneter und der Fraktion DIE LINKE, Personenpotentiale islamistischer 'Gefährder', Drucksache 19 / 5648 vom 09.11.2018, <https://www.bundestag.de/presse/hib/-/579196> (28.12.2018)

Deutscher Bundestag (2018 b), 19. Wahlperiode, Untersuchungsausschuss Breitscheidplatz, Anhörung von Dr. Alexander Eisvogel am 26. April 2018, 'Gewaltbereiter Islamismus und Radikalisierungsprozesse', Ausschussdrucksache 19 (25) 228, <https://www.bundestag.de/service/suche?/suchbegriff=gewaltbereiter+Islamismus+und+Radikalisierungsprozesse> (28.12.2018)

Deutscher Bundestag (2018 c), Terrorismus und Kriminalität Hand in Hand, Pressemitteilung des Deutschen Bundestages zur Anhörung u.a. von Claudia Dantschke am 26. April 2018 im Rahmen des Untersuchungsausschusses Breitscheidplatz, https://www.bundestag.de/presse/hib/2018_04/-/553478 (18.01.2019)

Deutscher Bundestag (2017 a), Wissenschaftliche Dienste, Dokumentation: Gewaltbereite salafistische Jugendliche – Forschungsstand, WD 1 – 3000 007 / 17 vom 09.03.2017, <https://www.bundestag.de/resource/blob/535380/10dfe77eb710d688a1fbcbb7b5c003/WD-1-007-17-pdf-data.pdf> (22.12.2019)

Deutscher Bundestag (2017 b), Wissenschaftliche Dienste, Dokumentation: Die Darstellung von Gewalt in Koran und Bibel, WD

1 – 3000 015 / 17 vom 17.09.2017,
<https://www.bundestag.de/blob/535386/9df70f85ead5a80bf30b51ab2805caa9/wd-1-015-17-pdf-data.pdf> (02.01.2019)

Deutscher Bundestag (2002), Bericht der Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ – „Bürgerschaftliches Engagement: auf dem Weg in eine zukunftsfähige Bürgergesellschaft“, 14. Wahlperiode, Drucksache 14 / 8900 vom 03.06.2002, <https://dip21.bundestag.de/dip21/btd/14/089/1408900.pdf> (22.12.2019)

Deutscher Bundestag (1998), Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, Deutscher Bundestag, 13. Wahlperiode, Drucksache 13 / 10950 vom 09.06.1998, Bonn, <https://dip21.bundestag.de/dip21/btd/13/109/1310950.pdf> (22.12.2019)

Dingeldey, Irene; Assmann, Marie-Luise; Steinberg, Lisa (2017), Jugendarbeitslosigkeit in Europa: Ein komplexes Problem – verschiedene Antworten, in: Arbeitsmarktpolitik, Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 67. Jahrgang, 26 / 2017, Bonn

Dollinger, Bernd; Raithel, Jürgen (2006), Einführung in die Theorien abweichenden Verhaltens, Verlagsgruppe Beltz, Weinheim / Basel

Dovermann, Ulrich (2013), Narrative und Gegen-Narrative im Prozess von Radikalisierung und Deradikalisierung, in: Deradikalisierung, Aus Politik und Zeitgeschichte, 63. Jahrgang, Ausgabe 29 – 31 / 2013, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn

Dreier, Horst (2018), Staat ohne Gott – Religion in der säkularen Moderne, Verlag C.H. Beck, München

Duden (2018) (2020), Wortherkunft, Recherchebegriffe: 'narrativ' (24.01.2019) 'modern', 'postmodern' (26.12.2020), Bibliographisches Institut GmbH, <https://www.duden.de/rechtschreibung>

Durkheim, Emile (2007), Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt am Main; Originalausgabe: Durkheim, Emile (1912): Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie; Alcan, Paris

DW (2014), Von der Bundesstadt zur Salafistenhochburg, Deutsche

Welle, 13.11.2014,
<https://www.dw.com/de/von-der-bundesstadt-zur-salafistenhochburg/a-18060455> (04.11.2020)

Dziri, Bacem (2014), Der Salafismus in innerislamischer Selbst- und Fremdverortung, in: Ceylan, Rauf; Jokisch, Benjamin (Hrsg., 2014), Salafismus in Deutschland – Entstehung, Radikalisierung und Prävention, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 17, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt / Main

Eagleton, Terry (1996), Die Illusionen der Postmoderne – Ein Essay, Springer-Verlag, Stuttg. / Weimar

Ebner, Julia (2018), Wut – Was Islamisten und Rechtsextreme mit uns machen, Theiss Verlag / Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), Darmstadt; Englische Originalausgabe: Ebner, Julia (2017), The Rage. The Vicious Circle of Islamist and Far-Right Extremism, I.B. Tauris & Co. Ltd., London / New York

Eick, Dennis (2014), Digitales Erzählen – Die Dramaturgie der Neuen Medien, UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz / München (www.digitaleserzaehlen.de)

El-Mafaalani, Aladin (2017): Provokation und Plausibilität – Eigenlogik und soziale Rahmung des jugendkulturellen Salafismus, in: Toprak, Ahmet; Weitzel, Gerrit (2017, Hrsg.), Salafismus in Deutschland – Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven; Verlag Springer VS, Wiesbaden

Farschid, Olaf (2015), Zur Unterscheidung von Islam und Islamismus, in: Molthagen, Dietmar (2015, Hrsg.), Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit – Arbeitsergebnisse eines Expertengremiums der Friedrich-Ebert-Stiftung, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin, https://www.lpb-bw.de/fileadmin/Abteilung_III/jugend/pdf/ws_beteiligung_dings/ws5/empfehlung_islamistischem_extremismus_islamfeindlichkeit.pdf (30.11.2020)

FAZ (2016), Kein Leuchtturm der Toleranz, Frankfurter Allgemeine Zeitung online, 30.08.2016, <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/umstrittene-saudische-fahd->

akademie-in-bonn-schliesst-14411622.html (04.11.2020)

FAZ (2004), König-Fahd-Akademie verherrlicht Kampf gegen „Ungläubige“, Frankfurter Allgemeine Zeitung online, 23.06.2004, <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/islamismus-koenig-fahd-akademie-verherrlicht-kampf-gegen-unglaeubige-1162549.html> (04.11.2020)

Fehlhaber, Axel (2003), Bewährung und Religion. Rekonstruktive Fallanalyse als Beitrag zur (Religions-) Lehrerforschung, Dissertation am Fachbereich Pädagogik der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, <http://oops.uni-oldenburg.de/174/73/fehbew04.pdf> (10.03.2019)

Fest, Joachim (1991), Der zerstörte Traum – Vom Ende des utopischen Zeitalters, Siedler Verlag, Berlin

Fouad, Hazim (2019), Zeitgenössische muslimische Kritik am Salafismus: Eine Untersuchung ausgewählter Dokumente, Bibliotheca Academica - Reihe Orientalistik, Band 30, Ergon, Würzburg

Fouad, Hazim (2017), Terroristen sind theologische Analphabeten, in: ZEIT online vom 17.02.2017, <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-01/salafismus-islam-entstehung-dschihadismus> (21.05.2020)

Fouad, Hazim (2015), (Neo)Salafiyya oder (Neo)Salafismus? Eine historische Betrachtung zur Beschreibung eines gegenwärtigen Phänomens, in: Korn, Judy; Mücke, Thomas; Buschbom, Jan (2015, Hrsg.), Interventionen – Zeitschrift für Verantwortungspädagogik, Ausgabe 5 / 2015, Schwerpunkt Salafismus, Violence Prevention Network e.V., Berlin, https://violence-prevention-network.de/wp-content/uploads/2019/07/Interventionen_5-2015_aktualisiert.pdf (19.04.2020)

Frankenberger, Patrick (2015); Darstellungen von Gewalt, Leid und Opfern in salafistischer Online-Propaganda aus Sicht des Jugendschutzes; Bundeszentrale für politische Bildung, <http://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/212167/>

salafistische-online-propaganda (16.01.2019)

Frischlich, Lena; Rieger, Diana; Morten, Anna; Bente, Gary (2017),

Videos gegen Extremismus? Counter-Narrative auf dem Prüfstand, Studie in Kooperation mit der Forschungsstelle Terrorismus / Extremismus (FTE) des BKA, Publikationsreihe 'Polizei & Forschung' des BKA, Band 51, Wiesbaden

Garbert, Matthias (2017), Salafismus als politische Herausforderung, in: Backes, Uwe; Gallus, Alexander; Jesse, Eckhard (Hrsg., 2017), Jahrbuch Extremismus & Demokratie, 29. Jahrgang 2017, Nomos Verlag, Baden-Baden

Gerlach, Julia (2018), "Cooler Salafismus" – Ein Interview zur Bedeutung von Szenen, Peers und jugendkulturellen Aspekten, ufuq e.V., Berlin, <https://www.ufuq.de/cooler-salafismus-ein-interview-zur-bedeutung-von-szenen-peers-und-jugendkulturellen-aspekten> (11.05.2021)

Gharaibeh, Mohammad (2015), Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Mediathek, Video „Warum ist die Sunna so wichtig?“, Interview mit dem Islamwissenschaftler Dr. Mohammad Gharaibeh, Universität Bonn, <http://www.bpb.de/mediathek/216153/warum-ist-die-sunna-so-wichtig> (30.11.2020)

Gharaibeh, Mohammad (2014), Zum Verhältnis von Wahhabiten und Salafisten, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg., 2014), Salafismus in Deutschland – Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, transcript Verlag, Bielefeld

Glaser, Michaela; Herding, Maruta; Langner, Joachim (2018), Warum wenden sich junge Menschen dem gewaltorientierten Islamismus zu? Eine Diskussion vorliegender Forschungsbefunde, in: Glaser, Michaela; Frank, Anja; Herding, Maruta (2018, Hrsg.), Gewaltorientierter Islamismus im Jugendalter – Perspektiven aus Jugendforschung und Jugendhilfe, Sozialmagazin 2. Sonderband 2018, Verlag Beltz Juventa, Weinheim

Glaser, Michaela (2017), Extremist, militant, radicalised? in: Glaser, Michaela; Greuel, Frank; Herding, Maruta; Hohnstein, Sally; Langner, Joachim (2017), Young and radical – Political Violence during Adolescence, Deutsches Jugendinstitut (DJI), München, <https://www.dji.de/veroeffentlichungen/dji-materialien-und-broschueren.html> (11.05.2021)

- Gläser, Mirjam (2018), Junge Menschen zwischen Islam, Islamfeindlichkeit und Islamismus, Präsentation im Rahmen der 7. Lokalen Bildungskonferenz Hamburg-Jenfeld, 28.08.2018, ufuq e.V., Berlin, <https://www.hamburg.de/contentblob/11924254/48d71a988a4c186d92c2380fe4e2a614/data/praesi-glaeser.pdf> (11.05.2021)
- Göppel, Franziska (2013), Kirche im Cyberspace – Religion und virtuelle Realität, Tectum Verlag, Marburg
- Günther, Christoph; Ourghi, Mariella; Schröter, Susanne; Wiedl, Nina (2016 a), Dschihadis-tische Rechtfertigungsnarrative und mögliche Gegennarrative, HSFK-Report Nr. 4 / 2016, HSFK-Reportreihe 'Salafismus in Deutschland', hrsg. von Biene, Janusz; Daase, Christopher; Gertheiss, Svenja; Junk, Julian; Müller, Harald; Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Frankfurt / Main
- Günther, Christoph; Ourghi, Mariella; Schröter, Susanne; Wiedl, Nina (2016 b), Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und ihre Angriffsflächen, in: Biene, Janusz; Daase, Christopher; et.al. (2016), Salafismus und Dschihadismus in Deutschland – Ursachen, Dynamiken und Handlungsempfehlungen, Campus Verlag, Frankfurt / Main
- Hafez, Kai; Schmidt, Sabrina (2015), Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland – Religionsmonitor – verstehen was verbindet, 2. Auflage, Bertelsmann Verlag, Gütersloh
- Hardering, Friedericke (2017), Die Suche nach dem Sinn: Zur Zukunft der Arbeit, in: Arbeitsmarktpolitik, Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 67. Jahrgang, 26 / 2017, Bonn
- Heine, Peter (2009), Einführung in die Islamwissenschaft, Akademie Verlag, Berlin
- Henning, Linda (2017), Alltägliche Religiosität im Islam beobachten, in: Winkel, Heidemarie; Sammet, Kornelia (Hrsg., 2017), Religion soziologisch denken – Reflexion auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie, Verlag Springer VS, Wiesbaden
- Herding, Maruta; Langner, Joachim (2017), How adolescents become Islamists, in: Glaser, Michaela; Greuel, Frank; Herding, Maruta; Hohnstein, Sally; Langner, Joachim (2017), Young and radical – Political Violence during Adolescence, Deutsches Jugendinstitut (DJI),

München, <https://www.dji.de/veroeffentlichungen/dji-materialien-und-broschueren.html> (11.05.2021)

Hummel, Klaus; Rieck, Andreas (2020), Salafismus, Islamismus und islamistischer Terrorismus; in: Ben Slama, Brahim; Kemmesies, Uwe (Hrsg., 2020), Handbuch Extremismusprävention – Gesamtgesellschaftlich. Phänomenübergreifend; Kriminalistisches Institut des BKA, Forschungsstelle Terrorismus / Extremismus (FTE), Wiesbaden

Hummel, Klaus; Kamp, Melanie; Spielhaus, Riem (2016), Herausforderungen der empirischen Forschung zu Salafismus – Bestandsaufnahme und kritische Kommentierung der Datenlage, HSFK-Report Nr. 1 / 2016, HSFK-Reportreihe 'Salafismus in Deutschland', hrsg. von Biene, Janusz; Daase, Christopher; Gertheiss, Svenja; Junk, Julian; Müller, Harald; Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Frankfurt / Main

IFSH (2017), Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg, PANDORA-Projekt, PANDORA: Propaganda, Mobilisierung und Radikalisierung zur Gewalt in der virtuellen und realen Welt“, PANDORA Glossar 2017, https://www.pandora-projekt.de/fileadmin/HSFK_Pandora/docs/Glossar_PANDORA-Projekt.pdf (01.01.2020)

Inan, Alev (2017), Jugendliche als Zielgruppe salafistischer Internetaktivität, in: Toprak, Ahmet; Weitzel, Gerrit (Hrsg., 2017); Salafismus in Deutschland – Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven, Verlag Springer VS, Wiesbaden

Jameson, Fredric (1991), Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism; Verso, London / New York

Joas, Hans (2004), Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

Jokisch, Benjamin (2014), „Salafistische“ Strömungen im vormodernen Islam, in: Ceylan, Rauf; Jokisch, Benjamin (Hrsg., 2014), Salafismus in Deutschland – Entstehung, Radikalisierung und Prävention, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 17, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt / Main

Jung, Detlef; Jung, Johannes (2015), Lebenszeit und Arbeitszeit nach dem Verlust der religiösen Transzendenz – Der Einfluss der Beschleunigung, in: ASU Zeitschrift für medizinische Prävention, Ausgabe 3 / 2015, Seiten 158 – 163, <https://www.asu-arbeitsmedizin.com/Archiv/ASU-Heftarchiv/article-639961-110576/lebenszeit-und-arbeitszeit-nach-dem-verlust-der-religioesen-transzendenz-.html> (16.03.2019)

Kandel, Johannes (2004), Herausforderung Islamismus, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin, <https://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50373.pdf> (08.02.2019)

Käsehage, Nina (2018), Die gegenwärtige salafistische Szene in Deutschland – Prediger und Anhänger, Dissertation an der Universität Göttingen, Religionswissenschaft: Forschung und Wissenschaft, Band 18, LIT Verlag, Berlin / Münster

KAS (2020), „Die Wahre Religion“ und „Einladung zum Paradies“, Konrad Adenauer Stiftung,

<https://www.kas.de/de/web/islamismus/-die-wahre-religion-und-einladung-zum-paradies-> (12.11.2020)

Kiefer, Michael (2014), „Wir sind der andere des anderen.“ In den Schützengräben der Identitätspolitik, IX. Zukunftsforum Islam 12.-14.09.2014, Bundeszentrale für politische Bildung, <https://www.bpb.de/veranstaltungen/dokumentation/193975/ix-zukunftsforum-islam>, (27.06.2020), abrufbar auch auf der Website des Autors, http://www.kiefer-michael.de/mediapool/10/108594/data/In_den_Sch_tzengr_bensystem_en_der_Identit_tspolitik_neu.pdf

Klammer, Ute; Menke, Katrin (2020), Gender-Datenreport, in: Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Geschlechterdemokratie, Informationen zur politischen Bildung Nr. 342 / 2020, Bonn, Datenquelle: Statistisches Bundesamt, Mikrozensus Jahrgang 2017

Köpfer, Benno (2014), Ghuraba – das Konzept der Fremden in salafistischen Strömungen – Vom Namen eines Terrorcamp zum subkulturellen Lifestyle, in: Said, Behnam T.; Fouad, Hazim (Hrsg., 2014), Salafismus – Auf der Suche nach dem wahren Islam, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

Koran, verwendete deutschsprachige Koranübersetzung: Der Koran – Übersetzung von Rudi Paret, 11. Auflage, 2010, Verlag Kohlhammer, Stuttgart

Koschorke, Albrecht (2017), Wahrheit und Erfindung – Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie, S. Fischer Verlag, Frankfurt / Main

Kowol, Uli (2017), Grundlagen juveniler Vergemeinschaftung, in: Toprak, Ahmet; Weitzel, Gerrit (2017, Hrsg.), Salafismus in Deutschland – Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven; Verlag Springer VS, Wiesbaden

Kozalt, Abdurrahim (2014), Zur Bedeutung von *salaf* und „Salafismus“, in: Ceylan, Rauf; Jokisch, Benjamin (Hrsg., 2014), Salafismus in Deutschland – Entstehung, Radikalisierung und Prävention, Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Band 17, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt / Main

Kraetzer, Ulrich (2018), Die salafistische Szene in Deutschland, Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), <http://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/211610/die-salafistische-szene-in-deutschland> (16.01.2019)

Kraetzer, Ulrich (2014), Salafisten – Bedrohung für Deutschland? Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh

Krämer, Gudrun (2004), Von Normen und Werten: Religion, Recht und Politik im modernen Islam, in: König, Helmut; Sicking, Manfred (Hrsg., 2004), Der Irak-Krieg und die Zukunft Europas, S. 171 – 190, Transcript Verlag, Ort X, online verfügbar: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv1fxd9d.10> (05.02.2022)

Krämer, Gudrun (2002), „Der Islam ist Religion und Staat“ – Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik im Islam, in: Lederhilger, Severin J. (Hrsg., 2002), Gottesstaat oder Staat ohne Gott – Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam; Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge, Band 8, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt / Main

Krausen, Halima; Drechsler, Katja (2017), Analyse einer gewaltbefürwortenden Auslegung des Islam und der dafür zugrunde gelegten Gottesvorstellungen, Akademie der Weltreligionen,

Universität Hamburg, <http://uni-hamburg.academia.edu/KatjaDrechsler> (21.01.2019), sowie: <https://www.awr.uni-hamburg.de/website-content/pdfs-forschung/2017-gewaltbefuerwortende-quellenauslegung-im-islam.pdf> (07.11.2020)

Kreutz, Michael (2016 a), Zum schwarz-weißen Weltbild des Salafismus, in: Biene, Janusz; Junk, Julian (Hrsg., 2016), Salafismus und Dschihadismus in Deutschland: Herausforderungen für Politik und Gesellschaft, 1. Auflage, Sicherheitspolitik-Blog Fokus, Frankfurt / Main

Kreutz, Michael (2016 b), Zwischen Religion und Politik – Die verschlungenen Pfade der Moderne, Verlag Michael Kreutz, Bochum

Kropac, Ulrich (2015); Religiosität, Jugendliche; Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex), Jahrgang 2016, Deutsche Bibel Gesellschaft, <https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/religiositaet-jugendliche/ch/a0ef5d8c7a696d0ad102de8121332023/> (17.03.2019)

Kubik, Johannes (2011), Was ist Religion? – Anregungen zu einer wahrnehmungs-kompetenzorientierten Unterrichtssequenz, in: Loccumer Pelikan, Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde, Ausgabe 4 / 2011, Religionspädagogisches Institut Loccum der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, http://www.rpi-loccum.de/material/ru-in-der-sekundarstufe-1/sek_kubik (08.03.2019)

Kunz, Karl-Ludwig; Singelstein, Tobias (2016), Kriminologie – Eine Grundlegung, 7. grundlegend überarbeitete Auflage, UTB-Band-Nr. 1758, Haupt Verlag, Bern

Kutzner, Stefan (2017), Islamische Religiosität in Deutschland. Normen gottgefälligen Lebens – Zwei Deutungsmusteranalysen, in: Winkel, Heidemarie; Sammet, Kornelia (Hrsg., 2017), Religion soziologisch denken – Reflexion auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie, Verlag Springer VS, Wiesbaden

Küenzlen, Gottfried (1995), Die Religionssoziologie Max Webers und

Emile Durkheims:
Ein bleibender Gegensatz, Universität der Bundeswehr München,
<https://hrcak.srce.hr/file/52254> (24.03.2019)

Küng, Hans (2010), Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft; Piper Verlag, München

Lamnek, Siegfried (2013), Theorien abweichenden Verhaltens I - „Klassische“ Ansätze,
UTB-Band-Nr. 740, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn

Lauzière, Henry (2010), The construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history, International Journal of Middle East Studies, volume 42, issue 3, S. 369 – 389, Cambridge University Press, Cambridge/UK,
https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/article/construction-of-salafiyya-reconsidering-salafism-from-the-perspective-of-conceptual-history/66CCD646C4CF983740ADC9FD6DC354FA_ (05.02.2022)

lbp NRW (2022), Landeszentrale für politische Bildung Nordrh.-Westfalen, Forschungsförderung zum Thema Salafismus,
<https://www.gegen-gewaltbereiten-salafismus.nrw/projekte/forschungsfoerderung-zum-thema-salafismus-66> (05.02.2022)

LfV BW (2020), Artikelserie: Salafistische Netzwerke im Wandel – Teil 1: Pierre Vogel, Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg, Juli 2020, https://www.verfassungsschutz-bw.de/,Lde/Startseite/Aktuelles/Salafistische+Netzwerke+im+Wandel+_+Teil+1_+Pierre+VOGEL+_ (27.11.2020)

LfV BY (2017), Salafismus: Prävention durch Information – Fragen und Antworten, Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Bau und Verkehr, Abteilung Verfassungsschutz, in Zusammenarbeit mit dem LfV Bayern,

<https://www.antworten-auf-salafismus.de/imperia/md/content/stmas/salafismus/downloads/salafismus-praevention-durch-information-fragen-und-antworten.pdf>
(16.01.2020)

LfV NI (2018), Salafismus: Erscheinungsformen und aktuelle

Entwicklungen – Informationen zum Thema Salafismus in Niedersachsen, 3. Auflage Januar 2018, Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz, Hannover

Lohlker, Rüdiger (2014), Salafismus als Teil der Globalgeschichte, in: Schneiders, Thorsten Gerald (2014, Hrsg.), Salafismus in Deutschland – Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, transcript Verlag, Bielefeld

Löhde, Dieter (2019), Ist der „Islamismus“ ein „falscher Islam“, ein Fehlverständnis oder Missbrauch des „wahren Islam“? Blog 'biblisch-lutherisch', <https://www.biblisch-lutherisch.de/religion-islam-judentum/islam-und-islamismus/>, (01.01.2020)

Logvinov, Michail (2018), Salafismus in Deutschland, Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS), Rubrik 'Islamismus', Suchbegriff Salafismus, <https://www.kas.de/web/islamismus/salafismus-in-deutschland> (10.01.2019)

Logvinov, Michail (2017); Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt: Erklärungsansätze – Befunde – Kritik, Verlag Springer VS, Wiesbaden

Lyotard, Jean-Francois (2019), Das postmoderne Wissen – Ein Bericht, Passagen Verlag, Wien

Meiering, David; Dziri, Aziz; Foroutan, Naika (2018), Brückennarrative – Verbindende Elemente für die Radikalisierung von Gruppen, PRIF Report Nr. 7 / 2018, HSFK-Reportreihe 'Gesellschaft extrem', Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Frankfurt / Main

Müller, Christian (2016), Recht I: vormodern, in: Brunner, Rainer (2016, Hrsg.), Islam – Einheit und Vielfalt einer Weltreligion, Verlag Kohlhammer, Stuttgart

Nagel, Tilmann (2005), Islam oder Islamismus ? Probleme der Grenzziehung, in: Zehetmair, Hans (2005, Hrsg.), Der Islam, S. 19 - 35, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden

Neumann, Peter R. (2015), Die neuen Dschihadisten – IS, Europa und die nächste Welle des Terrorismus, Econ Verlag, Berlin

Oberauer, Norbert (2016), Frömmigkeitsvorstellungen im Islam, in:

Brunner, Rainer (Hrsg, 2016), Islam – Einheit und Vielfalt einer Weltreligion, Verlag Kohlhammer, Stuttgart

OECD (2014), Bildungspolitischer Ausblick Deutschland – April 2014, Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, https://www.oecd.org/edu/DEU_profile_PUB_DE.pdf (01.06.2021)

Oezgür Oezdil, Ali (2017), alioezdil-blog, <http://blog.alioezdil.de/2017/05/14/salaf-salafi-salafiyya-und-salafiyyun/> (10.01.2019)

Olidort, Jacob (2016), Salafism: ideas, recent politics, history; Washington Institute for Near East Policy, Folie 2 (salafis divide 1980 – 2001) und Folie 4 (Types of Salafis), unter Bezugnahme auf die Definitionen von Wiktorowicz: Wiktorowicz, Quintan (2006), Anatomy of the Salafi Movement, in: Studies in Conflict & Terrorism, Volume 29, Issue 3, Seiten 207 ff.; <https://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/other/Salafism-Olidort-2.pdf> (13.01.2019)

Peters, Till Hagen (2012), Islamismus bei Jugendlichen in empirischen Studien: Ein narratives Review, Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik 2, Universität Bremen

Pfahl-Traughber, Armin (2015), Salafismus – Was ist das überhaupt? Definitionen – Ideologiemerkmale – Typologisierungen, in: Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) / Politik / Extremismus / Radikalisierungsprävention / Grundbegriffe & Definitionen / Salafismus – was ist das überhaupt? <https://www.bpb.de/politik/extremismus/211830/salafismus-was-ist-das-ueberhaupt> (13.01.2019)

Pfahl-Traughber, Armin (2007), Die Islamismuskompatibilität des Islam – Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion, www.gkpn.de/PfahlTr_Islamismus_I.pdf (04.03.2019)

Pickel, Gert; Yendell, Alexander; Jaeckel, Yvonne (2017), Religiöse Pluralisierung und ihre gesellschaftliche Bedeutung – Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde, in: Winkel, Heidemarie; Sammet, Kornelia (Hrsg., 2017), Religion soziologisch denken – Reflexion auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie, Verlag Springer VS, Wiesbaden

Pink, Johanna (2016), Islam und Nichtmuslime, in: Brunner, Rainer (2016, Hrsg.), Islam – Einheit und Vielfalt einer Weltreligion, Verlag Kohlhammer, Stuttgart

Pollack, Detlef; Müller, Olaf (2017), Angekommen und auch wertgeschätzt? Integration von Türkeistämmigen in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 67. Jahrgang, Ausgabe 27 – 29 / 2017, Integrationspolitik, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, unter Verweis auf die Studie: Pollack, Detlef; Müller, Olaf; et.al. (2016)

Pollack, Detlef; Müller, Olaf; Rosta, Gergely; Dieler, Anna (2016), Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland – Repräsentative Erhebung von TNS Emnid im Auftrag des Exzellenzclusters 'Religion und Politik' der Universität Münster, https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2016/06_2016/studie_integration_und_religion_aus_sicht_t_rkeist__mmiger.pdf (27.02.2019)

Prucha, Nico (2016), Ideologische Strahlkraft – Bewaffneter Dschihad und Medienwesen militanter Gruppen im Netz, in: Biene, Janusz; Junk, Julian (Hrsg., 2016), Salafismus und Dschihadismus in Deutschland: Herausforderungen für Politik und Gesellschaft, 1. Auflage, Sicherheitspolitik-Blog Fokus, Frankfurt / Main

Reckwitz, Andreas (2020), Das Ende der Illusionen – Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Suhrkamp Verlag, Berlin

Reddig, Melanie (2017), Pierre Bourdieus Religionssoziologie – Eine Anwendung am Beispiel des Neo-Salafismus im Feld des Islam, in: Winkel, Heidemarie; Sammet, Kornelia (Hrsg., 2017), Religion soziologisch denken – Reflexion auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie, Verlag Springer VS, Wiesbaden

Reidegeld, Ahmad Abduhrrahman (2008), Handbuch Islam – Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime, 2. Auflage, Verlag Salin Spohr, Kandern im Schwarzwald

Riede, Sabine; Grotepass, Christoph; Schäfer, Andrew (2008), Neue religiöse Gemeinschaften oder Sekten oder was? In: Troue, Frank; vom Stein, Gunther (Hrsg., 2008), in: Religion – Unterrichtsmaterialien Sek. 1, Ausgabe Nr. 9 / 2008, Bergmoser und Höller Verlag, Aachen

Rieger, Diana; Frischlich, Lena; Rack, Stefanie; Bente, Gary (2020), Digitaler Wandel, Radikalisierungsprozesse und Extremismusprävention im Internet, in: Ben Slama, Brahim; Kemmesies, Uwe (Hrsg., 2020), Handbuch Extremismusprävention – Gesamtgesellschaftlich. Phänomenübergreifend; Kriminalistisches Institut des BKA, Forschungsstelle Terrorismus / Extremismus (FTE), Wiesbaden

Rieger, Diana; Frischlich, Lena; Bente, Gary (2013), Propaganda 2.0 – Psychological Effects of Right-Wing and Islamic Extremist Internet Videos, Studie in Kooperation mit der Forschungsstelle Terrorismus / Extremismus (FTE) des BKA, Publikationsreihe 'Polizei & Forschung' des BKA, Band 44, Luchterhand Verlag, Köln

Roy, Olivier (2017), „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“ – Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors, Siedler Verlag, München

Roy, Olivier (2011), Heilige Einfalt – Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, Pantheon Verlag / Siedler Verlag, München

Roy, Olivier (2006), Der islamische Weg nach Westen – Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, Pantheon Verlag, München

Sammet, Kornelia (2017), Diskussion und Modifikation eines wissenssoziologischen Konzepts zur Analyse von religiösen und nicht-religiösen Welt- und Lebensdeutungen, in: Winkel, Heidemarie; Sammet, Kornelia (Hrsg., 2017), Religion soziologisch denken – Reflexion auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie, Verlag Springer VS, Wiesbaden

Schirmacher, Christine (2017), Die Attraktivität des Dschihadismus für Jugendliche in Europa: Ursachen – Erklärungsmodelle – Gegenmaßnahmen, in: Backes, Uwe; Gallus, Alexander; Jesse, Eckhard (Hrsg., 2017), Jahrbuch Extremismus & Demokratie, 29. Jahrgang 2017, Nomos Verlag, Baden-Baden

Schirmacher, Thomas (2012), Zum Problem der vielfältigen Religionsdefinitionen – Auszug aus Hitlers 'Kriegsreligion', Internationales Institut für Religionsfreiheit, IIRF-Bulletin, 1. Jahrgang, Nr. 6, August 2012, Bonn, unter Zitierung von: Lanczkowski, Günter (1980), Einführung in die Religionswissenschaft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,

https://www.iirf.eu/site/assets/files/91729/iirf_bulletin_2012_6_a-1.pdf (19.03.2019)

Schmid, Josef (2017), Der Arbeitsmarkt als Problem und Politikum – Entwicklungslinien und aktuelle Tendenzen, in: Arbeitsmarktpolitik, Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 67. Jahrgang, 26 / 2017, Bonn

Schmidt, Werner (2017), Die Integration von Flüchtlingen und Arbeitsmigranten in der Arbeitswelt – Betrieblicher Universalismus unter Druck, in: Arbeitsmarktpolitik, Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 67. Jahrgang, 26 / 2017, Bonn

Schneiders, Thorsten Gerald (2017), Historisch-theologische Hintergründe des Salafismus, in: Toprak, Ahmet; Weitzel, Gerrit (2017, Hrsg.), Salafismus in Deutschland – Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven; Verlag Springer VS, Wiesbaden

Schneiders, Thorsten Gerald (2016), Fördern unsere Medien die Salafisten? Dynamiken, Verantwortung und Grenzen der Berichterstattung über salafistische Gruppen; in: Biene, Janusz; Junk, Julian (Hrsg., 2016), Salafismus und Dschihadismus in Deutschland: Herausforderungen für Politik und Gesellschaft, 1. Auflage, Sicherheitspolitik-Blog Fokus, Frankfurt / Main

Schneiders, Thorsten Gerald (2015), Salafismus – Ursprünge und Gefahren, Online-Vortrag an der Universität Freiburg, SWR Tele-Akademie, veröffentlicht von der ARD am 18.03.2015, <https://www.youtube.com/watch?v=Sk29BQllmS0> (08.12.2018)

Schneiders, Thorsten Gerald (2014), Ahmad Ibn Hanbal – sein Leben, sein Ruhm, seine Lehre; in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.) Salafismus in Deutschland – Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, transcript Verlag, Bielefeld

Schnell, Tatjana (2004), Implizite Religiosität – Zur Psychologie des Lebenssinns, Dissertation am Fachbereich I 'Psychologie' der Universität Trier, https://ubt.opus.hbz-nrw.de/files/157/endversion_opus.pdf (16.03.2019)

Schröter, Susanne (2019), Politischer Islam – Stresstest für Deutschland, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh

Schröter, Susanne (2018), Religiöse Rechtfertigungen des Dschihadismus, in: Schellhöf, Jennifer; Reichertz, Jo; Heins, Volker M.; Flender, Armin (Hrsg.; 2018), Großerzählungen des Extremen – Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror; transcript Verlag, Bielefeld

Schwartz, Detlef (2006), Tillich im Erbe. Ausblick auf eine transkulturelle Religionspädagogik, Dissertation an der Fakultät IV Human- und Gesellschaftswissenschaften der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, <http://oops.uni-oldenburg.de/47/1/schtil06.pdf> (10.03.2019)

Seidensticker, Tilman (2014), Islamismus – Geschichte, Vordenker, Organisationen; Beck Verlag, München

Shell (2019), 18. Shell Jugendstudie 'Jugend 2019 – Eine Generation meldet sich zu Wort', 1. Auflage, Shell Deutschland Holding (2019, Hrsg.), Verlagsgruppe Beltz, Weinheim / Basel

Siepermann, Markus (2018), Digital Native – Ausführliche Definition, in: Gabler Wirtschaftslexikon – Das Wissen der Experten, Verlag Springer Gabler, Online-Version: <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/digital-native-54496/version-277525> (13.01.2019)

Singelstein, Tobias; Stolle, Peer (2012), Die Sicherheitsgesellschaft – Soziale Kontrolle im 21. Jahrhundert, VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien, Wiesbaden

Sloterdijk, Peter (2014), Chancen im Ungeheuren – Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt im Anschluss an einige Motive bei William James, in: James, William (2014), Die Vielfalt religiöser Erfahrung – Eine Studie über die menschliche Natur, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin

Spahn, Tomas (2015), Erziehung – Rebellion – Gesellschaft: Identitätsfindung und Protest bei Jugendlichen in der modernen Industriegesellschaft, Forschungsgemeinschaft Ethik und Politik (FoGEP), FoGEP - Verlag, Hamburg

Spielhaus, Riem (2016 a), Brauchen wir eigentlich wirklich mehr Forschung zum Salafismus? Und wenn ja: welche? Sicherheitspolitik-

Blog Fokus, Frankfurt / Main, Onlineversion:
<https://www.sicherheitspolitik-blog.de/2016/01/21/brauchen-wir-eigentlich-wirklich-mehr-forschung-zum-salafismus-und-wenn-ja-welche/> (06.01.2019)

Spielhaus, Riem (2016 b), Brauchen wir eigentlich wirklich mehr Forschung zum Salafismus ? Und wenn ja: welche ? in: Biene, Janusz; Junk, Julian (Hrsg., 2016), Salafismus und Dschihadismus in Deutschland: Herausforderungen für Politik und Gesellschaft, 1. Auflage, Sicherheitspolitik-Blog Fokus, Frankfurt / Main

Steffen, Wiebke (2016), Vortrag im Rahmen des WIKA-Workshops am 08.07.2016 zum Thema 'Diaspora – Netzwerke globaler Gemeinschaften II', Zentrum für angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale (ZAK) im Karlsruher Institut für Technologie (KIT), <https://www.youtube.com/watch?v=IPNKhdTZQ6A>, Minute 2:25 (28.12.2018)

Steinberg, Guido (2016), Reformismus, Islamismus und Salafismus in der arabischen Welt, in: Brunner, Rainer (2016, Hrsg.), Islam – Einheit und Vielfalt einer Weltreligion, Verlag Kohlhammer, Stuttgart

Steinberg, Guido (2013), Jihadistische Radikalisierung im Internet und mögliche Gegenmaßnahmen, in: Deradikalisierung, Aus Politik und Zeitgeschichte, 63. Jahrgang, Ausgabe 29 – 31 / 2013, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn

Steinberg, Guido (2012), Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung, SWP-Aktuell 2012, Ausgabe 28, Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin, <https://www.swp-berlin.org/publikation/wer-sind-die-salafisten/> (29.12.2019)

Steinfeld, Friedrich (2016), Religiöser und politischer Fundamentalismus im Aufwind – Die Sehnsucht nach Identität, VSA: Verlag, Hamburg

Stichs, Anja (2016), Wie viele Muslime leben in Deutschland ? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31.12.2015 – Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl, Working Paper 71, Nürnberg

Strunk, Katrin (2014), WWW-Salafismus: salafistische Propaganda im Internet, in: El-Gayar, Wael; Strunk, Katrin (2014, Hrsg.), Integration versus Salafismus – Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland: Analysen – Methoden der Prävention – Praxisbeispiele, Wochenschau Verlag, Schwalbach

Tagesschau (2017), IS-Anwerber Abu Walaa vor Gericht: Prozessbeginn in Celle, Video vom 26.09.2017, <https://www.tagesschau.de/multimedia/video/video-331707.html> (26.01.2021)

Taylor, Charles (2019), Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Taylor, Charles (2012), Ein säkulares Zeitalter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Taylor, Charles (2009), Ein säkulares Zeitalter (S. 703), Frankfurt / Main, zitiert in: Kreutz, Michael (2016 b); Zwischen Religion und Politik – Die verschlungenen Pfade der Moderne (S. 104), Verlag Michael Kreutz, Bochum

The Washington Institute (2018), Policy Analysis, Muslims vs. Islamists, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/muslims-vs.-islamists> (01.01.2020)

Tibi, Bassam (2012), Islamism and Islam, Yale University Press, New Haven & London

Tillich, Paul (1962), Die verlorene Dimension – Not und Hoffnung unserer Zeit, Furche-Verlag, Hamburg (Anm.d.Verf.: Der Furche-Verlag ist seit dem Jahr 1976 nicht mehr existent)

Toprak, Ahmet; Weitzel, Gerrit (2017), Warum Salafismus den jugendkulturellen Aspekt erfüllt, in: Toprak, Ahmet; Weitzel, Gerrit (2017, Hrsg.), Salafismus in Deutschland – Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven; Verlag Springer VS, Wiesbaden

Turowski, Jan; Mikfeld, Benjamin (2013), Gesellschaftlicher Wandel und politische Diskurse – Überlegungen für eine strategieorientierte Diskursanalyse, Werkbericht Nr. 3, Denkwerk Demokratie e.V., Berlin, <https://www.denkwerk-demokratie.de/?p=697#more-697> (02.12.2018)

Vogel, Pierre (2018), 'Al-walā' wa-l-barā', YouTube-Video vom 27.03.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=pZnmUkCmsQE> (11.02.2019)

Volk, Thomas (2014), Neo-Salafismus in Deutschland, in: Analysen & Argumente, Ausgabe 155, Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS), Berlin

Wacquant, Loic (2013), Bestrafen der Armen – Zur neoliberalen Regierung der sozialen Unsicherheit, 2. Auflage, Verlag Barbara Budrich, Opladen / Berlin / Toronto, franz. Originalausgabe 2004, Paris

Wagemakers, Joas (2014), Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf *al-wala' wa-l bara'*: in: Said, Behnam T.; Fouad, Hazim (Hrsg., 2014), Salafismus – Auf der Suche nach dem wahren Islam, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

Walwei, Ulrich (2017), Agenda 2010 und Arbeitsmarkt: Eine Bilanz, in: Arbeitsmarktpolitik, Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ), 67. Jahrgang, 26 / 2017, Bonn

Weismann, Itzhak (2014), Die Salafiyya im 19. Jahrhundert als Vorläufer des modernen Salafismus, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg., 2014), Salafismus in Deutschland – Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, transcript Verlag, Bielefeld

Welsch, Wolfgang (1987), Unsere postmoderne Moderne, VCH Verlagsgesellschaft, Weinheim

WELT (2017), Umstrittene König-Fahd-Schule in Bonn dichtgemacht, WELT online 24.07.2017, <https://www.welt.de/regionales/nrw/article166981644/Umstrittene-Koenig-Fahd-Schule-in-Bonn-dichtgemacht.html> (04.11.2020)

Wiedl, Nina (2016), Deutschland als Feindesstat oder Land des Sicherheitsvertrages? Salafistische Narrative und ihre Bedeutung für (De-) Radikalisierung, in: Biene, Janusz; Junk, Julian (Hrsg., 2016), Salafismus und Dschihadismus in Deutschland: Herausforderungen für Politik und Gesellschaft, 1. Auflage, Sicherheitspolitik-Blog Fokus, Frankfurt am Main, Onlineversion abrufbar unter: <https://www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/12/16/deutschland-als-feindesstaat%e2%80%b3-oder->

land-des-sicherheitsvertrages/ (02.12.2018)

Wiedl, Nina (2014a), Geschichte des Salafismus in Deutschland, in: Said, Behnam T.; Fouad, Hazim (Hrsg., 2014), Salafismus – Auf der Suche nach dem wahren Islam, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

Wiedl, Nina (2014b), Außenbezüge und ihre Kontextualisierung und Funktion in den Vorträgen ausgewählter salafistischer Prediger in Deutschland, Studie im Rahmen des BMBF-Verbundprojektes Terrorismus und Radikalisierung – Indikatoren für externe Einflussfaktoren (TERAS – INDEX), Working Paper 7 / April 2014,

<https://epub.sub.uni->

[hamburg.de/epub/volltexte/2017/66257/pdf/ZEUS_WP_7.pdf](https://epub.sub.uni-hamburg.de/epub/volltexte/2017/66257/pdf/ZEUS_WP_7.pdf)

(08.11.2020)

Wiedl, Nina; Becker, Carmen (2014); Populäre Prediger im deutschen Salafismus;

in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg., 2014) Salafismus in Deutschland – Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, transcript Verlag, Bielefeld

Wiktorowicz, Quintan (2001), The Management of Islamic Activism – Salafis, the Muslim Brotherhood and State Power in Jordan, State University of New York Press, Albany / NY

Winkel, Heidemarie (2017), Religionssoziologie jenseits des methodologischen Säkularismus. *Multiple religiosities* und religiöse Wissensproduktion am Beispiel arabischen Reformdenkens, in: Winkel, Heidemarie; Sammet, Kornelia (Hrsg., 2017), Religion soziologisch denken – Reflexion auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie, Verlag Springer VS, Wiesbaden

ZEIT (2016), Beton als Argument – Die Schließung der König-Fahd-Akademie in Bonn, ZEIT online, Ausgabe 37 / 2016, <https://www.zeit.de/2016/37/islamophobie-muslime-moscheen-deutschland/seite-2> (04.11.2020)

ZEIT (2011), Einladung zum Paradies: Wie die Salafisten in Mönchengladbach scheiterten, Dossier aus der ZEIT Ausgabe 42 / 2011, https://blog.zeit.de/joerglau/2011/10/13/einladung-zum-paradies-wie-die-salafisten-in-monchengladbach-scheiterten_5144 (10.11.2020)

Zima, Peter (2016), *Moderne / Postmoderne*, A. Francke Verlag, Tübingen

Zinser, Hartmut (1997), *Der Markt der Religionen*, Wilhelm Fink Verlag, München

ZMD (2019), islam.DE, Informations- und Service-Plattform des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD), Sure 2 ('al-baqara' / 'Die Kuh') Vers 143, <http://islam.de/1413.php> (12.02.2019)

Michael Gerland

II. Neosalafismus – Ein Beispiel warenförmiger Zurichtung und Aneignung des Religiösen

„Gefangen im Netz der Halbheiten ist die Hingabe an das Absolute ein genereller Aspekt der Psyche.“ A. Huxley

1. Postmodernes Denken - neoliberale Ideologie – religiöser Fundamentalismus

Die Ideologie des Salafismus ist das historische Resultat theologischer sowie politischer Auseinandersetzungen innerhalb der muslimisch geprägten Zivilisationen. Um zu seiner heutigen Form, dem urbanen Neosalafismus zu finden, musste der Salafismus durch verschiedene historische Bewegungen hindurch, um schließlich in die Konflikte westlicher Einwanderungsgesellschaften einzudringen. Die Metamorphosen, die der Salafismus bis heute durchlaufen hat bewirken, dass dieser auch als globale Legitimationsideologie von terroristischen Gruppierungen und Organisationen wahr- und in Anspruch genommen werden kann. Seriöse Rekonstruktionen dieses Entwicklungsprozesses (Kepel/Jardin 2016, Said 2014, etc.), können aber kaum dafür in Anspruch genommen werden, eine Kausalität zu unterstellen, an dessen Ende zwangsläufig der Jihadismus als eine Art Import aus einer Welt außerhalb des sog. Abendlandes erscheint.

Der gegenwärtige historische Kurs, dem neben den Neosalafismus noch diverse andere islamistische Strömungen halten, ist somit auch kaum unter der Prämisse eines „*clash of civilisation*“ (Huntington, 1996) zu deuten, bei dem sich zwei Zivilisationen als solche gegenüberstehen. Stattdessen haben wir es mit einem Zirkulationsprozess innerhalb eines globalen Marktes quasi religiöser Ideologien zu tun, auf dem sich verschiedene Anbieter die Bedürfnisse ihrer Kundschaft zu Eigen machen – darunter auch die Protagonisten des Neosalafismus.

Mag der zeitgenössische Jihadismus, als eine mögliche Variante des Neosalafismus, für den medialen Deutungskampf auf der Erscheinungsebene als Importartikel erhalten können, so bleibt festzuhalten, dass die dazugehörigen Jihadist:innen nunmehr auch zum Exportartikel westlicher Gesellschaften geworden sind. Es hat sich mithin ein metropolitaner, resp. urbaner Jihadismus neosalafistischer Prägung formieren können. Viele seiner Protagonist:innen sind nachweislich

„...in der westlichen Gesellschaft aufgewachsen und wurden hier anfällig für die Barbarei [...], die auch ein Produkt jener Zivilisation ist, die jetzt von ihr bedroht wird.“ Jihadismus, als Ausdruck der Gegenwart, muss demnach als eine ihrer Pathologien betrachtet werden.“ (Manemann 2015, S. 19).

Von was für einer Gesellschaft ist hier die Rede? Welche Funktion haben religiöse Ideen in der Kultur dieser Gesellschaft? Wie eignet sie sich Religion an?

Slavoj Žižek wagt in einem Essay einen Vergleich zwischen grundlegenden Aussagen eines der wichtigsten Vordenker des Islamismus, Sayyid Qutb (1906-1966), mit denen des maßgeblichen Theoretikers neoliberalen Denkens, Friedrich August von Hayek (1899-1992). Demnach idealisieren beide einen romantisch-libertären Begriff von individueller Freiheit, welche sie jeweils mit der lenkenden Hand einer über den Menschen stehenden, universellen Macht verknüpfen. Hier Allah, dort der Markt (Žižek, 2016).

Žižek zitiert aus Qutb's legendärem Pamphlet „*Milestones*“.¹

„Eine Gesellschaft, in der Souveränität ausschließlich Allahs Sache ist und ihren Ausdruck im Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz (Sharia) findet, und in der jeder von der Knechtschaft gegenüber anderen befreit wird – nur die schmeckt nach wahrer Freiheit [...] weil die Grundlage der menschlichen Zivilisation in der vollständigen und wahren Freiheit jeder Person und der vollen Würde jedes Individuums in der Gesellschaft besteht. [...] Es ist somit klar, dass eine Gesellschaft nur insoweit zivilisiert ist, als die menschlichen Vereinigungen auf einer Gemeinschaft der freien moralischen Entscheidung beruhen, und dass eine Gesellschaft rückständig ist, insoweit die Grundlage ihrer Vergemeinschaftung in etwas anderem, als in einer freien Entscheidung besteht“ (Qutb in Žižek, 2016 S,19ff).

¹ Arab. Originaltitel: *ma 'ālim fi t-tarīq*. Wird auch als ein Manifest des islamischen Fundamentalismus / Islamismus bezeichnet.
https://web.archive.org/web/20030412193900/http://www.wponline.org/vil/Books/SQ_Milestone/default.htm

Žižek weiter:

„Hayek argumentiert, dass das Unheil aus der Tyrannei persönlicher Abhängigkeit erwächst – der Unterwerfung eines Menschen unter der Willkür eines anderen. Diesem Zustand der Unterordnung könne man nur entkommen, wenn sich jedes Mitglied der Gesellschaft aus freien Stücken einer abstrakten, unpersönlichen und universellen Herrschaft unterwerfe, die es selbst absolut übersteigt.“ (Žižek, 2016 S. 21)

Sowohl für Qutb als auch für Hayek bleibt der Markt das Werk zivilisatorischer Praxis- also menschlicher Tätigkeiten. Während jedoch die neoliberale Ideologie den Kapitalismus westlicher Prägung als alternativlos kommuniziert und durch einen unerschütterlichen Glauben an die Selbstregulierungskräfte des Marktes diesen eine quasi sakrale Aura verschafft, besteht die Rhetorik der islamistischen Ideologie in einer allgemeinen Abneigung gegen diesen Kapitalismus. Dabei berufen sich die Islamist:innen auf vormoderne Traditionen und bedienen sich zugleich der Argumentationsmuster anti-kolonialer Befreiungsbewegungen der Moderne. Žižek konstatiert, dass eine „...Rückkehr zu vormodernen Zeiten unmöglich ist, weil die Globalisierung bereits die Formen des gegen sie gerichteten Widerstandes beeinflusst.“ (Žižek, 2016 S. 21ff).

Islamistische Argumentationsmuster mögen vormodern, gar altertümlich anmuten – Form und Inhalt ihrer Kritik (der Worte und der Waffen) an den bestehenden Verhältnissen tragen jedoch unausweichlich die Verwerfungen der Postmoderne bereits in sich - und somit auch die damit eng verknüpfte, neoliberale Ideologie. So sind Islamist:innen z. B. keineswegs „Globalisierungsgeger:innen“. Im Gegenteil, die meisten zeitgenössischen islamistischen Strömungen streben langfristig die weltumspannende Herrschaft eines Kalifats an. Gerade der sog. Islamische Staat (IS) hat daran nie einen Zweifel aufkommen lassen. In jedem vom IS eroberten Gebiet wurde die Parole ausgegeben: „*Wir akzeptieren keine Grenzen!*“ Eine Parole, die selbstverständlich auch überall dort verfängt, wo Menschen sich innerhalb nationaler Grenzen mit Ausgrenzungen aller Art konfrontiert sehen. Wodurch sich, trotz vieler ideologischer Schnittmengen, auch die natürliche Feindschaft zwischen Islamismus und identitären, völkischen Nationalismus erklärt. Demgegenüber wird eine autoritäre,

auf den Kopf gestellte Variante von Kosmopolitismus propagiert. Statt also neosalafistische Systeme wie den IS pauschal „...als einen Fall äußersten Widerstands gegen die Modernisierung zu verstehen, sollte man ihn besser als pervertierte Modernisierung begreifen...“ (Žižek, 2016 S. 22).

Für die Islamist:innen bleibt die Religion eine dem Markt übergeordnete Instanz, welcher im Zweifelsfall durch die Sharia geregelt wird. Der Prophet Mohammed war in seiner Eigenschaft als Händler schließlich selbst Akteur auf den Märkten der Antike. Dass die Märkte sich seither in ihrem Wesen völlig verändert haben spielt für die Religiosität islamistischer Gruppierungen keine wesentliche Rolle. Allah gibt den Menschen Vernunft – der vernünftige Mensch gestaltet den Markt nach seinen Bedürfnissen und handelt damit im Sinne Allahs. Hier spukt der „Geist des Kapitalismus“ (Weber, 2005). Webers „Entzauberung der Welt“ bleibt indes äußerlich.

Angesichts der Vielfalt religiöser Angebote, mit der wir heute konfrontiert sind, sowie der Selbstverständlichkeit mit der wir uns dieser bedienen können, ist davon auszugehen, dass postmoderne Religiosität allgemein und insbesondere in den urbanen Regionen, den Mechanismen eines globalen Marktes unterworfen ist. Die religiösen Bedürfnisse, sowie die Möglichkeiten für deren Ausübung, haben sich diesem Umstand auf geniale Weise angepasst.

Der Markt stellt uns *Global Player* zur Verfügung, wie den Vatikan, sowie große Unternehmen, welche vor allem regional dominant sind, sprich: diverse Varianten der Weltreligionen, die ständig darum bemüht sind sich auf dem Weltmarkt eine bessere Ausgangsposition zu verschaffen. Es gibt Unternehmen des gehobenen Mittelstandes, sog. Sekten² und Kulte, denen es zunehmend gelingt, sich internationale Marktanteile anzueignen (siehe Kapitel 3.) und in deren Fahrwasser sich eine Schattenwirtschaft etablieren konnte (Scientology-Church, etc.). Es gibt mittelständische Klein-, und Kleinstanbieter:innen bis hin zu sog. Solo-Selbstständigen, die im täglichen Konkurrenzkampf ihre Existenz bestreiten als postmoderne Astrolog:innen,

² Der meist abwertend gemeinte Begriff „Sekte“ wird hier in einem wertneutralen, sozialwissenschaftlichen Sinn gebraucht. Als Synonym für religiöse Gemeinschaften, die sich aus ihren Herkunftsreligionen abgespalten haben.

Wunderheiler:innen, Schamanen:innen, Druid:innen, etc. In diesem allgemeinen Konkurrenzverhältnis begegnen sich auch neosalafistische Prediger:innen und deren jeweilige Gefolgschaft oftmals als Rival:innen innerhalb desselben Milieus und verbreiten dabei nicht selten Feindseligkeiten gegeneinander, während sie insgesamt den Interessen größerer Unternehmen im religiös konturierten Markt anhänglich sind. Z. B. als Distributionsagent:innen sog. Halal-Güter³ oder div. Merchandising-Artikel (Textilien, Übersetzungen sakraler Schriften, orientalische Artikel für den täglichen Bedarf, etc.), die aus muslimisch geprägten Ländern importiert und über das Internet sowie bei Seminaren feilgeboten werden.

Es gibt am Markt der Religionen Angebotsdifferenzierungen, Mischwarenhandel und eine Zulieferindustrie für Devotionalien und Literatur. Konzentrationen „geistlichen Kapitals“ finden sich in ökumenischen Zusammenkünften und im sog. Dialog der Religionen, indem die schweren Institutionen des Monotheismus offenbar gemeinsam darum bemüht sind, der Flüchtigkeit der Postmoderne zu entrinnen. Dies erinnert manchmal an Zusammenschlüsse von Konzerngiganten tradierter Industrie-, und Handelsunternehmen und setzt an deren Basis gelegentlich Angst vor „feindlicher Übernahme“ frei. Vor dem Hintergrund eines akzeptierten Pluralismus, geht es hier aber vor allem um den

„Glauben an den Glauben“. „Es braucht daher für die Weltreligionen auch keinen Zentralismus der Selbstbeschreibung [...] Im interreligiösen Dialog bleiben die Glaubensinhalte [...] eingeklammert.“ (Wienold, 2017, S. 153)

Unter dem allgemeinen Postulat des religiösen Pluralismus besteht zudem die Möglichkeit, dass auch Produktplagiate und die Einverleibung konfessionsfremder Praktiken ihren Platz im Katalog der jeweiligen Anbieter:innen einnehmen.

Es gibt, auf der anderen Seite, ein typisches Marktverhalten der Kundschaft: Stammkund:innen, also Konfessionsgebundene, sowie eine heiß umkämpfte Laufkundschaft, also Besucher:innen von Feiertagsritualen⁴, Verkaufsmessen und Seminaren. Letztere

³ Halal (arab.) = erlaubt, im Gegensatz zu Haram = verboten.

⁴ Sog. „Weihnachtschrist:innen“, „Ramadanmuslim:innen“, etc.

Kund:innenkategorien lassen sich auch in der Anhänger:innenschaft islamistischer Strömungen ausmachen, aus der heraus sich zu allem Überfluss auch ein urbanes, jihadistisches Milieu formieren konnte. Also diejenige Kundschaft, die sich aus eigens zusammengestellten Modulen ihre individuelle Religion bastelt, und damit tradierte, religiöse Werte und Normen endgültig auf den persönlichen Geschmack, resp. auf den Geschmack ihrer Bezugsgruppe reduziert. In diesen babylonischen Zuständen verlieren sich Dogmen in beliebige Interpretationen, während die Traditionen verwässern. Zugleich stehen immer neue dogmatische Strömungen mit abnehmender theologischer Substanz bereit, um jedes kurzfristig entstandene Vakuum unmittelbar zu füllen.

Die Suche nach Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit stellt sich für die Suchenden als Paradoxie dar: In ihrem Bedürfnis, soziale Akzeptanz und individuelle Einzigartigkeit in Einklang zu bringen (Identitätsfindung), müssen sie die Hürde eines ständig anwachsenden, zunehmend ausdifferenzierten religiösen Angebotes überwinden. So scheint es, dass der individualisierte Glaube in postmodernen Gesellschaften eine neue Qualität von Entfremdung erreicht hat.

Auf den religiösen Märkten ist man indes darum bemüht den Widerspruch zwischen Religion und kalter Ökonomie durch deren Verschmelzung zu verflüssigen. Das Subjekt des „*religiösen Elends*“, von dem Marx einst als „*Ausdruck des wirklichen Elends, sowie der Protestation gegen das wirkliche Elend*“ schrieb (Marx, 1976/1848 S. 378), erscheint in der Postmoderne, in der „*die Kritik im Stile der Konsumenten die Kritik im Stile der Produzenten*“ abgelöst zu haben scheint (Bauman, 2017, S. 35), als verlorene Monade. Die Protagonist:innen des postmodernen, urbanen Jihadismus, deren religiöses Elend demnach auch in ihrer warenförmigen Aneignung des Islam zu suchen wäre, stehen auf tragische Weise für dieses Dilemma. So sie ein Symptom der warenproduzierenden Gesellschaft in sich tragen, die sie bereits als Kinder zu Adressat:innen von Werbung gemacht- und in von „*Absatzstrategen entworfene Leitbilder*“ gepresst hat (Schüle, 1981, S. 28ff.). Ohne dass sie je eine Gelegenheit wahrgenommen hätten, sich über universelle, humanistische Werte – sprich Menschenrecht und Menschenwürde, Gedanken zu machen. Sobald jedoch wahrgenommen wird, dass die Welt des Geschäfts eine

berechnende, emotionslose ist, die im Widerspruch steht zur romantischen Scheinwelt des Konsums, kann sich ein latentes Unbehagen, eine Unrast in den Individuen ausdehnen und vertiefen. Es ist dies die Frustration oral-narzisstisch geprägter Konsument:innen, an der das Angebot jeder totalitär-religiösen Gruppierung ansetzt:

„Sie bieten dieses ganz Andere an, und zwar gründlich. Der gemeinsame Nenner der Trivialmythologien [...] ist die Abgrenzung gegen das Bestehende und das Erlösungsversprechen“ (Schüle 1981, S. 29).

Und all das erscheint günstig zu erwerben, frei zugänglich und erlebnisorientiert.

2. Pierre Vogel und Martin Luther

Es ist bemerkenswert, dass der wohl bekannteste Prediger der neosalafistischen Szene in Deutschland, Pierre Vogel, Martin Luther und dem frühen Protestantismus einen fünfzig-minütigen Vortrag widmet (Vogel, 2011). Vogel hebt zunächst hervor, dass Luther, sowie er selbst, seine religiösen Interpretationen auf die ursprüngliche Quelle der Heiligen Schrift, hier Bibel – dort Koran, zurückführt. Dass Luther, gegen die Herrschaftstechniken der römisch-katholischen Kirche seiner Zeit (Ablasshandel, Priesterzölibat, Definitionsmacht, etc.) die Aussagen der Bibel als unantastbar behauptet und das Leben des Jesus von Nazareth und seiner Gefährten sowie die frühen christlichen Gemeinschaften als Leitbild für die Christ:innen seiner Zeit bestimmt, stößt bei Vogel auf Anerkennung, so er darin den eigenen Hang zu den Altvorderen des Islam erkennen kann. Es ist diese Art Fundamentalismus, dieses *rückwärts-in-die-Zukunft-Denken*, den der Konvertit Vogel bei den frühen Protestant:innen als ein authentisches Bedürfnis nach Gottgefälligkeit deutet. Die kompromisslose Haltung der ersten Protestant:innen gegen die als korrupt identifizierte katholische Kirche, Luthers konsequente Radikalität, seine Bereitschaft zum Tabubruch, seine Unerschrockenheit gegenüber der herrschenden Gewalt, hebt Vogel immer wieder hervor. Vogel lässt zwar nicht unerwähnt, dass er die Bibel als „gefälschtes Dokument“ betrachtet, doch zeigt er sich gegenüber Luther diesbezüglich nachsichtig. Dass dieser, in Folge der Verbreitung des Buchdrucks, neben der

Übersetzung der Heiligen Schrift, jede Menge missionarische Pamphlete unter das Volk bringen ließ, und somit die Entstehung der ersten „Massenmedien“ für seine Zwecke ausgenutzt hat, lässt Vogel ebenfalls nicht unerwähnt. Vergleiche mit der Verteilung von Koranübersetzungen vor Shopping-Malls, öffentlichen Kundgebungen neosalafistischer Prediger:innen sowie die Nutzung des Internets sind leicht herzustellen.

Zweifellos war die vormoderne protestantische Bewegung radikal in ihren Äußerungen und Handlungen. Radikal, d. h. auf radikale Umwälzung der bestehenden Machtverhältnisse bedacht. Ebenso zweifellos hat diese Bewegung nie davor zurückgeschreckt gewalttätige Konflikte auszulösen oder zu befördern. Die der Reformation folgenden Kriege in Europa, die allerdings ihrem Wesen nach vor allem Machtkämpfe zwischen rivalisierenden Fürstentümern und Königreichen waren oder Auseinandersetzungen zwischen Bauern und Leibeigenen auf der einen-, und Lehnsherren auf der anderen Seite, konnten durch den theologischen Konflikt zwischen Katholizismus und Protestantismus auf allen Seiten religiös legitimiert werden und so der Mobilmachung dienen. Der umfassendste dieser Konflikte, der dreißigjährige Krieg, zeigte in seinem Verlauf jedoch bereits die Zerfallserscheinungen religiöser Deutungsmuster einer untergehenden Epoche, was durch den Wechsel ganzer Regimenter von Söldnern (Landsknechten) zu den jeweils gegnerischen Armeen historisch belegt ist. Mit dem Kriegseintritt des katholischen Frankreichs auf Seiten des protestantischen Schwedens wurde die religiöse Begründung der sinnentleerten Gewalt dieses Krieges endgültig zur Farce. Am Ende zeigte sich das Gesicht dieses Krieges in Form willkürlich marodierender Horden, angeführt von Männern, die man heute als Warlords bezeichnen würde, und getrieben von unmittelbaren, profanen Begehren. Vergleiche mit Ereignissen der Gegenwart, etwa den Mobilisierungsfaktoren und Verläufen jüngster Konflikte in den Regionen mit vorwiegend muslimischer Kultur (Afghanistan, Syrien, Irak, Libyen, Bahrain etc.) liegen zweifellos nahe. Derartige Vergleiche kommen im Vortrag von Vogel jedoch nicht vor. Überhaupt geht er nicht auf Akte religiös begründeter Gewalt ein. Ebenso erspart er sich einen Kommentar zu Luthers antisemitischen Neigungen,

obwohl ein religiös begründeter Antisemitismus⁵ durchaus auch Bestandteil neosalafistischer Diskurse ist. Ebenso unerwähnt lässt Vogel die Auseinandersetzung Luthers mit dem Islam. Der ehemalige Boxer, Pierre Vogel, gehört nicht zu denen, die sich unnötig angreifbar machen würden.

3. Prosperitätsreligionen

In seinem Text zum Verhältnis zwischen Urbanisierung und Religiosität bezeichnet Stephan Lanz die zeitgenössischen, fundamentalistischen Strömungen des Islam und des Protestantismus gleichermaßen als „*Prosperitätsreligionen*“ (Lanz, 2016), während er zugleich den globalen Niedergang tradierter religiöser Institutionen bemerkt. Der Theologe und Sozialwissenschaftler Jürgen Manemann, unterstreicht, dass es im Spektrum des urbanen Islam: „*vor allen anderen den neosalafistischen Strömungen gelingt Konvertiten zu rekrutieren*“ (Manemann, 2015, S.25). Demnach begegnen sich diese zwei Fundamentalismen auf den religiös konturierten Märkten als Rivalen. Umso mehr, je ähnlicher deren Angebote erscheinen (repressive Familienmoral, regressive Kapitalismuskritik,⁶ etc.). Dieser religiös motivierte Kampf um Marktvorteile wird hauptsächlich in den Metropolen ausgetragen, ist vom Leben in den Ballungsräumen geprägt und nimmt zugleich Einfluss auf die Beziehungsweisen der dort lebenden, religiösen Menschen. Die menschlichen Beziehungsweisen bestimmen wiederum das soziale Sein, welches endlich das individuelle Selbstbewusstsein, sprich die Identität bestimmt (Adamczak, 2017, S. 252ff.).

Weder die Prediger des Neosalafismus, noch die des gegenwärtigen, fundamentalistischen Protestantismus haben im Kern etwas anderes anzubieten, als eine romantisch anmutende Konstruktion vom Leben ihrer Propheten und Altvorderen, sowie das Angebot an sozial fragmentierte Individuen, sich Gruppierungen anzuschließen, die ihre

⁵ Der dem Salafismus inhärente Antisemitismus ist nicht rassistisch begründet, sondern folgt streng religiösen Narrativen gepaart mit einem modernen Antizionismus. Die Argumentationsmuster sind dem der rassistischen Antisemiten jedoch ähnlich (Verschwörungserzählungen, etc.)

⁶ „Kritik des Mammons, der Gier, des Wucherns...“

Follower anhalten sich einer unbegrenzten Selbstoptimierung (genannt Gottgefälligkeit) im Sinne der Ideologie hinzugeben, um dem Wachstumszwängen ihrer jeweiligen Gruppe Rechnung zu tragen. Prosperität geht nicht ohne Expansionsdrang und kommt auf Dauer nicht ohne aggressive Werbung (Missionierung, arab.: *Da`wa*) aus; etwa durch religiöse Drückerkolonnen in den Konsumzentren moderner Städte oder mit auf die Konsumbedürfnisse von Jugendlichen zugeschnittenen Internetauftritten, in denen Jihadisten wie Helden in *War-Games* erscheinen und Leute wie Vogel zu *Influencern* werden. Das sich damit auch Rekrutierungsräume für kriegerische Konflikte und terroristische Strömungen öffnen ist von den jeweiligen Fundamentalist:innen nicht in jedem Fall beabsichtigt, bleibt aber in jedem Fall Fakt. Indes wird im Diskurs zum Thema *War on Terror* hierzulande oftmals übersehen, dass auch der christliche Fundamentalismus von Zeit zu Zeit sein Gewaltpotential präsentiert.⁷ Dies gilt generell für jeden postmodernen, religiösen Fundamentalismus, dessen Gewaltpotential bereits in den sog. neuen Jugendreligionen der 1970er- und 80er Jahre zum Vorschein kam.⁸

4. Gelingende und misslingende Reformbemühungen

Bis zum Zusammentreffen der Erb:innen salafistischer Reformbestrebungen mit denen der christlichen Reformation in den postmodernen Gesellschaften, mussten sich die allgemeinen Voraussetzungen für deren Auftritte auf den religiösen Märkten während einer langen historischen Periode ergeben. Was enorme Anpassungsleistungen der jeweiligen Protagonist:innen dieses Geschehens erforderte. Nämlich Anpassungen an die sich ständig wandelnden Bedürfnisse und Interessen der Gläubigen sowie an die ständig wechselnden Machtverhältnisse in deren Lebensräumen.

Während in Europa die Moderne durch den Protestantismus im ausgehenden Mittelalter eingeleitet wurde, hat sich der Salafismus als reformatorische Strömung erst im Laufe der Moderne, während des

⁷ Z.B.: Lord 's Resistance Army (Ost Afrika), God's Army (Myanmar) Orange Volunteers (Irland/UK), Army of God (USA), usw. usf.

⁸ Z. B.: Die sog. Davidianer oder die Manson Family in den USA, die sog. Oum-Sekte in Japan usw.

19ten Jh.-, als sozial-politische Bewegung sogar erst Anfang des 20ten Jh. maßgeblich entfalten können. Dies geschah mutmaßlich als Reaktion auf die nicht eingelösten Versprechungen, die Zumutungen und Kränkungen der muslimischen Welt durch den Kolonialismus. Wobei insbesondere die Krise des osmanischen Imperiums, bis zu dessen Untergang durch innere Fragmentierung sowie die wachsende Übermacht seiner äußeren Feinde, maßgeblich dazu beigetragen haben dürfte, dem Salafismus erstmalig breites Gehör und soziale Verankerung zu beschern. Zunächst in den arabisch dominierten Regionen, die sowohl ihren osmanischen Herrschern, als auch den britischen und französischen Kolonialherren gegenüber eher feindlich gesonnen waren. Der Neosalafismus kann unter all diesen Voraussetzungen deshalb auch als ein Zerfallsprodukt vergeblicher, salafistischer Reformbestrebungen und deren Kapitulation vor dem Einzug der Moderne unter westlicher Hegemonie betrachtet werden. Vom Bestreben der Salafist:innen nach Einheit der Gemeinschaft der Muslim:innen (*Umma*) unter dem Gebot des Monotheismus (*Tauhid*), bis zur vorherrschenden Praxis willkürlicher Ausgrenzungen anders gesinnter Muslim:innen im Namen Allahs (*Takfir*) durch das urbane, neosalafistische Milieu, musste der Salafismus unweigerlich durch die bürgerliche Kultur untereinander konkurrierender Subjekte hindurch. Was den Egozentrismus seiner Protagonist:innen bis dato stets aufs Neue beflügelt. Dies, sowie die Kränkungen durch den Kolonialismus und die Vergeblichkeit salafistischer Reformbestrebungen wirken generationsübergreifend und global bis heute als maßgebliche Mobilisierungsfaktoren für den Jihadismus.

Max Weber untersuchte zu Beginn des 20.Jh. die Wechselwirkung zwischen religiösen Ideen, Ökonomie und sozialem Verhalten der bürgerlichen Individuen und fand im Protestantismus die ethisch-moralischen Grundlagen für die Entwicklung des Kapitalismus in den aufsteigenden Industrienationen (Weber, 2005/1905). Für Weber war es weniger die religionskritische Aufklärung, sondern vielmehr der Prozess der Entzauberung der Welt: „*und der mit ihr unlösbar verknüpfte Rückzug Gottes aus dem Sinnlich-Materiellen [...], die letztlich den ‚Geist des Kapitalismus‘ zum Erfolg verhelfen*“ (Brunotte, 2002, S.34). Diese „Entzauberung“, die Trennung des persönlichen Glaubens von den nun entmystifizierten, ökonomischen und politischen

Herrschaftsverhältnissen, wurde in der muslimischen Welt nicht derart umgesetzt wie in der christlichen. Was sich, neben dem Kolonialismus, als bedeutend für die zivilisatorische und politische Entwicklung in den entsprechenden Regionen herausgestellt hat.

Das globale Verhältnis zwischen Religion und Ökonomie besteht zweifellos im Sinne Webers fort. Auch wenn mehr als hundert Jahre nach Erscheinen von seinem Standardwerk der „*schwere Kapitalismus*“ sich in einen „*flüchtigen*“ verwandelt hat (Bauman, 2017), während die offiziellen Institutionen des Monotheismus ihre Schwere mehr oder weniger beibehalten haben. Dieser Umstand leistet den Gruppierungen der Prosperitätsreligionen unweigerlich Vorschub, solange diese nicht an ihrem flüchtigen Wesen (starke personelle Fluktuation und Fragmentierung in Splittergruppen) scheitern. Webers Untersuchung erscheint im 21. Jh. nur insofern unzureichend, als dass der profane Geist des Kapitalismus, sprich: das kulturelle Normativ, sich seither fortwährend ausdifferenziert hat und damit auch dessen vermeintlich sakraler Widerschein. (Siehe Kapitel 5. und 6.)

Es bleibt festzuhalten, dass in den alten Industrienationen Europas, in denen diverse politische Strömungen nicht müde werden zu unterstreichen, dass es sich hierbei um gestandene „christliche Wertegemeinschaften“ handeln würde, ausgerechnet das Angebot der Neosalafist:innen, einer im Weltmaßstab betrachtet vergleichsweise kleinen, ideologischen Strömung innerhalb des islamischen Spektrums, für einige Wenige eine bemerkenswerte Attraktivität besitzt und zugleich die Mehrheitsgesellschaften in große Aufregung versetzt.

Unterdessen kehren die normkonformen Gläubigen dieser Wertegemeinschaften ihren Kirchen den Rücken zu. Oder aber sie untergraben deren Autorität durch öffentliche Skandalisierung von Korruption und Machtmissbrauch. Hinzu kommt, dass auch andere, einst bedeutende Institutionen für Sinnstiftung, ideologische Orientierung und Gemeinschaftsbildung kaum noch ausreichend in der Lage scheinen, den Bedürfnissen der postmodernen, auf immer stärkere Teilhabe am Konsum drängenden Individuen zu genügen. Die Gewerkschaften, welche die „Kritik im Stile der Produzenten“ tradiert zu haben scheinen, klagen seit Jahrzehnten über Stagnation, bzw. Rückläufigkeit der Mitgliederzahlen. Ebenso die sich als Volksparteien definierenden Parlamentsvertretungen. In einer auf Wachstum fixierten

Kultur bedeutet das für solche Institutionen eine in vieler Hinsicht bedrohliche Entwicklung. Die Medien sehen sich wohl auch deshalb veranlasst, zu gegebenen Anlässen parteiübergreifende Kampagnen durchzuführen, um eine angemessene Anzahl an Wähler:innen zu mobilisieren, die den Anspruch an eine als repräsentativ ausgewiesene Demokratie weiterhin glaubhaft untermauern können (Gerland, 2015). Vor diesem Hintergrund spielt sich das identitäre Ringen vieler Zeitgenoss:innen ab, was u. a. auch im Phänomen konsumistisch geprägter Religiosität sichtbar wird. Die Anstrengung, die den Anschluss an die jeweils aktuellen Konsumgewohnheiten religiös affiner Menschen erfordert, kann (soll?) unter den schweren Strukturen der etablierten Kirchen und Moschee-Verbände jedoch kaum bedient werden. Ein Blick in die Geschichte urbaner Religiosität kann dieses Phänomen ggf. begreiflich machen.

5. Religionsfreiheit und Genese des religiösen Marktes

Die strukturelle Rahmung für die Entwicklung der Religiosität in kapitalistischen Gesellschaften bleibt die fortwährende und notwendige Überwindung aller Hindernisse, wenn es sein muss auch religiöser Dogmen, die sich dem globalen Austausch von Gütern, Informationen, Knowhow, Kultur und Arbeitskräften, mit einem Wort, dem freien Warenfluss entgegenstellen.

Wir haben gesehen, dass mit Hilfe der Erfindung und Verbreitung des Buchdruckes, der Übersetzung und Verbreitung der Bibel sowie religiös begründeter Verteilungskämpfe und Kriege, sich in Europa der Protestantismus als eine zum Katholizismus alternative Religiosität etablieren konnte. Das hatte bald eine, im Sinne Luthers und anderer protestantischer Autoritäten (Calvin, Zwingli, etc.) unbeabsichtigte Nebenwirkung zur Folge: Neben den großen protestantischen Kirchen bildeten sich überall in den europäischen Hochburgen des Protestantismus sog. Hauskreise, die sich gelegentlich zu selbstständigen, religiösen Bewegungen zusammaten. „*Die Versammlung unter dem Worte Gottes, dass gemeinsame Lesen der Bibel am häuslichen Tisch oder in nachbarschaftlicher Runde*“ gewann im protestantischen Milieu zunehmend Bedeutung und entzog sich damit der Kontrolle durch die Autoritäten (Schaeffler, 1991, S. 412).

Eine Form religiöser Gemeinschaftspraxis, die sich in ähnlicher Weise auch im historischen Salafismus durchsetzen konnte und im Neosalafismus eine Entsprechung findet.

Diese um Autonomie ringenden, protestantischen Gemeinden waren folglich den Repressionen von Seiten des offiziellen, durch die jeweiligen Landesherren unterstützten Protestantismus ausgesetzt, was die allgemeine Radikalisierung dieser Gemeinden beflügelte, die von Zeit zu Zeit als militante Bewegungen in Erscheinung traten. Ein Beispiel dafür liefert die historische Bewegung der Täufer:innen um den Prediger und Märtyrer Thomas Müntzer, welche von Luther zu Häretiker:innen erklärt wurden, „*die zu töten seien*“ (Thiel, 1986, S. 19). Müntzer und seine Anhänger:innen wurden 1525 vernichtend geschlagen, er selbst wurde gefangen genommen, gefoltert und hingerichtet. Die Bewegung der Täufer:innen war indes die erste politische Strömung im christlichen Europa, die das religiöse Bekenntnis von ihren Anhänger:innen einforderte, deshalb die Konfession qua Geburt und damit auch die Kindstaufe ablehnte und die Forderung nach einer allgemeinen Religionsfreiheit in ihre Agenda aufnahm. Die aus dieser Bewegung mehr oder weniger hervorgegangenen Baptist:innen, sowie andere Strömungen des protestantischen Fundamentalismus, entwickelten sich ungeachtet dieser historischen Last zu einer anpassungsfähigen, globalen Bewegung, die trotz (oder wegen) ihrer ausufernden Fragmentierungen in unzählige Sekten und Sondergemeinschaften bis dato die allgemeine Prosperität des protestantischen Fundamentalismus vorantreibt, der heute gern unter dem Sammelbegriff „evangelikal“ subsumiert wird. Bedingt durch deren anfängliche Verfolgung in Europa konnten sich die abtrünnigen Protestant:innen zunächst in den Kolonien, insbesondere in Nord-Amerika verankern und ausbreiten, um dann erneut in Europa und schließlich weltweit Fuß zu fassen.

Die Grundlagen der Religionsfreiheit - und damit des freien Zuganges zur Vielfalt religiöser Sinnstiftungsangebote - wurden zwar in der Auseinandersetzung innerhalb des Christentums des ausgehenden Mittelalters gelegt, aber erst mit der allmählichen Herausbildung bürgerlicher Gesellschaften wurden die religiösen Ideen zu Angeboten für freie Kund:innen, denn das:

„... Nebeneinander mehrerer Religionen konstituiert noch keinen Markt, da der einzelne in seine Religion hineingeboren..., und seine Konversion in der Regel durch ... Sanktionen verhindert wurde... Eine freie Wahl zwischen verschiedenen Religionen... bestand nicht; Ebenso wenig gab es die Möglichkeit eines freien Angebotes der Religionen“ (Zinser, 1997, S. 10).

Zum Glück für die Gläubigen war die Aufklärung, der Zeitgeist der Epoche des aufstrebenden Bürger:innentums, nicht genuin antireligiös, sondern stellte sich primär gegen die Definitionsgewalt des Absolutismus und die weltliche Macht der Kirchen:

„Kant hat, ganz im Sinne der Aufklärung, stets die Sittlichkeit für den wahren Gottesdienst gehalten. ... wir haben seiner Überzeugung nach Anlass, den Gehorsam gegenüber dem Gebot der praktischen Vernunft, religiös zu interpretieren; ... ‚Religion ist die Erkenntnis unserer Pflichten als göttliche Gebote‘ (Kant)“ (Schaeffler, 1991, S. 422).

Auch das politische Ereignis, welches u. a. die rechtliche Durchsetzung der Religionsfreiheit in den aufstrebenden, bürgerlichen Gesellschaften einleitete, die bürgerliche Revolution in Frankreich, knüpfte in diesem Sinne an die Aufklärung an: Robespierre rief vor der Nationalversammlung: *„Zepter und Weihrauchfass haben sich verschworen, um den Himmel zu entehren und die Erde zu usurpieren.“* Für ihn war die Revolution die *„Wiederaufrichtung des wahren Gottesdienstes (culte de l'être suprême).“* Mit den Worten *„la liberté de tous les cultes“* wurde 1789 die Religionsfreiheit in die französische Verfassung aufgenommen (Schaeffler, 1991, S. 422ff.). Im selben Jahr findet sie Einzug in die Verfassung der USA. Bemerkenswerterweise taucht dieses positive Recht in Deutschland erstmals mehr als hundert Jahre später auf.⁹ 1948 wird die Religionsfreiheit durch die Vereinten Nationen endlich zum Menschenrecht erklärt.¹⁰

⁹ Siehe Weimarer Verfassung von 1919 (Art. 135ff.).

¹⁰ Erklärung der Menschenrechte, Artikel 18: „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“

Es sollte, bei allem gesellschaftlichen Fortschritt, den die bürgerliche Revolution in Frankreich der zivilisierten Welt beschert hat, nicht die Terrorherrschaft der Jakobiner:innen übersehen werden, von der manche Ideolog:innen bis heute meinen, dass diese historisch notwendig gewesen sei, um den Widerstand des Absolutismus zu brechen. Nur dann erschließt sich vollständig, warum der fundamentalistische Theologe Sayyid Abul Ala Maududi (1903-1979) sich ausgerechnet auf die Französische Revolution, also das Milieu der Altvorderen der bürgerlichen Gesellschaft, berufen kann. Maududi betrachtete die Versprechen der bürgerlichen Revolution, ohne einen Bezug auf Allah, selbstverständlich als nicht-erfüllbar. Für

„...Maududi, der den heutigen Begriff des Islamischen Staates geprägt hat, eröffnete die Französische Revolution die Aussicht auf einen Staat, der auf einer Reihe von Prinzipien beruht, statt auf einer Nation oder einem Volk. [...] Nichts darf zwischen dem Staatsbürger und dem Staat stehen. [...] Dieser universelle, von jeder Gemeinschaft, Nation oder Geschichte abgelöste Staatsbürger liegt Maududis Bürgerschaft im Islam zugrunde.“
(Žižek, 2016 S,18)

Wenn sich also der Salafismus bis hin zum Neosalafismus aus der Geschichte der Moderne bis heute ableiten lässt, so auch die Gewalt, die die Jihadisten in den von ihnen eroberten Gebieten mit einer Art ausufernder, jakobinischer Schreckensherrschaft überziehen. Inklusiv der Begründung ihrer Gewalt als notwendigen Schritt, hin zu einem paradiesischen Diesseits in einem gottgefälligen Staat mit freien Bürgern. Eine Freiheit, die freilich den männlichen Bürgern vorbehalten bleibt.

Indes wurden, neben den protestantischen Sekten, in allen aufstrebenden Industrienationen weitere religiöse Gemeinschaften ermuntert, ihre Glaubensangebote dem sinnsuchenden Publikum nahe zu bringen. Durch den Überseehandel, verknüpft mit dem Missionsdrang der Christ:innen, konnte sich weltumspannend ein vielfältiger Synkretismus durchsetzen. Insbesondere durch den modernen Handel mit versklavten Menschen vom afrikanischen Kontinent entwickelten sich, neben unzähligen protestantischen Gemeinden, auf dem amerikanischen Kontinent diverse synkretistische Glaubensgemeinschaften (Candomblè, Santeria, Voodoo, etc.), die

christliche Heilige in ihren jeweiligen Olymp adaptieren, weiterhin die Religiosität vieler afro-amerikanischer und lateinamerikanischer Communities dominieren und mittlerweile weltweit Ableger unterhalten. Derart gelang die Rückkehr des Polytheismus, mit Hilfe des Monotheismus, in die moderne Welt. Der koloniale Handel mit China und Indien verbreitete wiederum die Ideen des Buddhismus und Taoismus im städtischen Bürger:innentum. Der Gedanke, Religion und Vernunft in Einklang zu sehen, wurde durch die fernöstlichen Ideen bestätigt. Der Aufklärer Christian Freiherr von Wolff sprach deshalb die Frage offen aus: „...*ob nicht auch die Religion, die diese Kultur geprägt hat, den Christen in Europa etwas zu sagen habe.*“ (Schaeffler, 1991, S. 419). In den Logen der Freimaurerei war die Idee religiöser Freizügigkeit bereits vor deren Verrechtlichung durch die Französische Revolution lebendig. Als Anhänger der bürgerlichen Ideale integrierten die Freimaurer, unter dem Mantel des Humanismus und der individuellen Freiheit, insbesondere Aspiranten aus den abrahamitischen Religionen und des Deismus gleichberechtigt in ihre Reihen. Aus dieser pluralistischen Tradition extrahierte sich später eine moderne Gnosis, die sich aber zunächst noch in exklusiven Orden (Theosophie, etc.) am Rande der Freimaurerei organisierte und fernöstlichen Sinnstiftungsangebote sowie die der antiken Gnosis und der islamischen Mystik in ihr Portfolio integrierte. Die neue Religiosität in Europa hatte sich in dieser Phase ihrer Entwicklung bereits auf den Weg gemacht, um heute in der: „*globalen Individualisierung, Deterritorialisierung und Dekulturation*“ (Roy 2010, S. 25ff.) postmoderner Religiosität anzukommen.

Während der ersten industriellen Revolution, in der sich die Grundlagen der bürgerlichen Identität, Eigenart (Individualismus) und Eigentum (Privatisierung), in den entsprechenden Gesellschaften ausdehnen und verankern konnten, veränderten sich die religiösen Bedürfnisse und Aneignungsweisen, die insbesondere in der Stadt auf Vergesellschaftung und individuelle Aneignung unmittelbarer, spiritueller Erfahrungen drängten und damit eines der letzten Zuständigkeiten des Klerus in Frage stellten. „*Stadtluft macht frei*“ lautet das allgemeine Credo dieser Zeit, was nicht zuletzt auch sinnbildlich für religiöse Freizügigkeit steht. Dazu bedurfte es des freien Zugangs der Bürger:innen „*zur Vielfalt religiöser Erfahrungen*“,

die der „Vater der Religionspsychologie“, William James im Jahre 1902, schließlich als erster umfangreich für die Wissenschaft darlegen konnte (James, 1994). Des Weiteren bedurfte es einer, von den hegemonialen Schichten der Gesellschaft getragenen, religiösen Toleranz, nebst dem positiven Recht auf religiöse Freizügigkeit. Die Erwartungen der (notwendig) liberalen Kundschaft dieser neuen, religiösen Vielfalt konnten nur auf einen hierfür geschaffenen Markt bedient werden.

Beinahe analog zur sprunghaften ökonomischen und politischen Entwicklung in den Industrienationen durchlebte der „*religiöse metropolitane Mainstream*“ (Lanz, 2016) seine Wandlungen. Die zweite industrielle Revolution, gekennzeichnet durch eine gesellschaftliche Krise, welche durch den Übergang zur Massenproduktion (Fordismus) und neue, industrielle Organisationsformen (Taylorismus) hervorgerufen wurde, erlebte eine Welle neuer religiöser Sinnproduktion mit bis dahin nicht gekannter Angebotsdiversifikation. In den Metropolen der 1920er Jahre formiert sich eine klassen- und milieuübergreifende Kundschaft, die spirituelle und religiöse Angebote z. T. wie Modeartikel in Anspruch nimmt. Flankiert durch ökologisch, und in Teilen völkisch orientierte Jugendbewegungen (Naturfreund:innenjugend, sog. Wandervögel, Anhänger:innen der Freikörperkultur, etc.) entsteht, unter den Augen protestantischer Sekten und elitärer esoterischen Orden, ein offen kommerziell ausgerichteter, okkultur Markt. Es ist die Zeit der spiritistischen und astrologischen Zirkel, der Heiler:innen, Seher:innen, Apostel:innen, Magier:innen und Psychotechniker:innen, die den erlebnishungrigen Städter:innen in den sog. goldenen 20er Jahren ihre Dienste anbieten.¹¹ Im Angebotskatalog des religiösen Marktes dieser Zeit finden sich bereits diverse, muslimisch codierte Gemeinschaften, wie die ersten, auf das Publikum westlicher Metropolen

¹¹ Mediale Wirkung entfalteteten Seinerzeit z. B. die Prediger J. Lorber, M. Baker-Eddy, J. O. Smith, der Yogalehrer A. Crowley, der Magier Hanussen, der Heiler G. I. Gurdjieff u.a.m., die allesamt in vielen Metropolen der Moderne Anhänger:innen hatten.

zugeschnittenen Sufi-Zirkel sowie die Ahmadiyya-Gemeinschaft.¹² Der fundamentalistische Protestantismus bediente unterdessen die Existenzängste, die mit der beschleunigten ökonomischen Entwicklung einhergingen. Strenge Auslegung der heiligen Schriften, eine konservative Einstellung zur Gesellschaft, Weltabgewandtheit und Endzeitorientierung bestimmte dessen Wesen. Parallel dazu übernehmen die Salafist:innen in den Metropolen des osmanischen Reiches genau jene Funktion. Beiderseits finden sich hier auch Bestrebungen, gewisse Errungenschaften der hier wie dort gleichermaßen als Zumutung wahrgenommenen Moderne zu integrieren. Damit einhergehende, apokalyptische Strömungen sind, angesichts erneuter bedeutender gesellschaftlicher Wandlungen, im Neosalafismus sowie im sog. Evangelikalismus weiterhin präsent.

Die autoritäre, antiliberale, in einigen Ländern diktatorische Neuformierung der modernen Gesellschaften im Zuge der einsetzenden Weltwirtschaftskrise, die 1929 ihren Höhepunkt erreicht hatte, setzte dem freizügigen religiösen Treiben in vielen Industriestaaten vorerst ein Ende. Die Gesellschaften wurden einem sich zunehmend radikalierenden politischen Klima ausgesetzt, dem sich bald niemand mehr entziehen konnte. Was die sich bis dahin entwickelte, ideologische und religiöse Vielfalt schließlich untergrub. Ökonomisch reagierten die Staaten mit Protektionismus auf diverse Krisenerscheinungen, politisch mit dem Anspruch auf nationale Exklusivität.¹³ Dadurch kam es zu Behinderungen im Freihandel, zunehmend aggressiver Außenpolitik und schließlich zur Unterbrechung des kulturellen Austausches, was sich auch auf die religiösen Angebote auswirkte. Die Vorkriegsgesellschaften brauchten den Anschein von innerer Homogenität, wobei der liberale Umgang mit Ideologien/Religionen nur störend wirken konnte. Der

¹² 1922 gründen sich in Deutschland die Ahmadiyya-Gemeinde „Maulana Sadr du – Din“ und der Verein „Islamische Gemeinde Berlin e.V. Jeweils als Zweig der 1912 auf internationaler Ebene gegründeten „Woking Islam Mission“.

¹³ Ende des Liberalismus und Einführung des ‚New-Deal‘ in den USA, Aufstieg des Faschismus und Militarismus in Europa (Italien, Ungarn, Rumänien, Deutschland...) Überall zunehmende Eingriffe des Staates in die Wirtschaft. Aufstieg der Doktrin vom Sozialismus in einem Land, Ende der „neuen ökonomischen Politik“ und Liquidierung der (linken) Opposition in der UdSSR, usw. usf.

Nationalsozialismus bildet insofern eine Ausnahme, als dass dieser durch seine Politik der Vernichtung der Jüdinnen und Juden in Europa und des Vernichtungskrieges, in den Konsequenzen einzigartig geblieben ist. Bezüglich der Religiosität im NS-Staat bleibt festzuhalten, dass die deutschen Christ:innen aus den Amtskirchen sowie aus den fundamentalistischen Gemeinden (sog. Freikirchen) gleichermaßen sich bis auf wenige Ausnahmen (Bekennende Kirche, Zeugen Jehovas) dem NS-Regime unterordneten. Antisemitische Strömungen des Okkultismus, resp. der Esoterik sowie des seinerzeit im Trend liegenden Paganismus (Neuheidentum) wurden der Ideologie des Nationalsozialismus, insbesondere den Denkbestimmungen der SS einverleibt (Sünner, 1998). Alles andere wurde verboten, verfolgt, vernichtet. Unterdessen versäumte das NS-Regime es nicht, sich mit dem zeitgenössischen Islamismus auseinander zu setzen. Insbesondere mit dessen antisemitischen Repräsentanten, um diese für die eigene Politik zu instrumentalisieren. Dadurch blieben einige muslimische, resp. islamistische Strömungen von der Verfolgung durch das NS-Regime verschont. So traf sich Hitler am 28. November 1941 mit dem damaligen Großmufti von Jerusalem, Amin Al Husseini, in Berlin, um mit ihm die „Endlösung der Judenfrage“ zu diskutieren. Al Husseini bereist im Auftrag der SS mehrfach den Balkan um Muslime zu rekrutieren. Er baut dort u.a. die bosniakische „Waffen-Gebirgsdivision SS – Handschar“¹⁴ auf. Im selben Jahr wurde das „Islamische Zentralinstitut zu Berlin“ gegründet, aus dem das heutige Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland e.V. hervorging, welches seit 1981 seinen Sitz in Soest hat. Bereits kurz nach der Machtübergabe an die Nationalsozialisten, im Mai 1933, eröffnet der Verein „Islamischer Weltkongress“ eine Zweigstelle in Berlin. An dieser Stelle soll nicht unerwähnt bleiben, dass es auch Muslim:innen gegeben hat, die unter Lebensgefahr der jüdischen Bevölkerung zur Seite gestanden haben. Wie beispielsweise der Berliner Arzt Mohammad Helmy oder der Imam der Pariser Moschee Si Kadhour Benkabrit im besetzten Frankreich. Zudem haben unzählige Muslim:innen in den Kolonialarmeen an der Seite der Anti-Hitler-Koalition gekämpft.

¹⁴ Handschar = Arabischer Krummsäbel

6. Die Entfesselung des Konsumismus und der Privatreligionen

Nach dem Ende des zweiten Weltkrieges und der nationalsozialistischen Diktatur war die freie Religionsausübung in Westdeutschland sowie in anderen Teilen Europas zwar wieder möglich, jedoch ließ die allgemeine Ernüchterung der Bevölkerung vorerst wenig Bedarf nach umfangreichen Angeboten an neuen Heilsideologien aufkommen. Stattdessen sollte sich in den westlichen Industrienationen, im Zuge wirtschaftlicher Erholung und Absicherung der Bevölkerung durch keynesianistische Wirtschaftsprogramme,¹⁵ eine bis dahin kaum vorstellbare Konsumkultur mit starkem Hang zur unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung ausbreiten. Eindrückliche Beschreibungen der nachhaltigen Folgen und Wechselwirkungen dieses Konsumismus auf die sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse finden sich im gesellschaftskritischen Diskurs seither mit für sich selbst sprechenden Titeln wie „*Gesellschaft des Spektakels*“ (Debord, 1967), „*Risikogesellschaft*“ (Beck, 1986), „*Erlebnisgesellschaft*“ (Schulze, 1992), „*Beschleunigung und Entfremdung*“ (Rosa, 2014), „*Flüchtige Moderne*“ (Bauman, 2017), etc. pp. stets aufs Neue wieder.

Allgemein setzte sich zunächst noch die Annahme durch, dass die konsumistische Ausrichtung der Gesellschaften jede relevante Religiosität in den Metropolen an ihr historisches Ende führen wird. Der Konsumismus wurde (wird) gelegentlich als moderne Form der Fetisch-Verehrung bezeichnet, und der Kapitalismus von manchen Autor:innen in den Stand einer eigenständigen Religion erhoben. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Funktionen, Formen und Inhalten faktischer, zeitgenössischer Religiosität führte, bis zum Erscheinen der sog. neuen Jugendreligionen, dementsprechend ein Nischendasein in den Fakultäten der Theolog:innen und Religionswissenschaftler:innen.

Während der 1960er- und 70er Jahre erlebten die Industriegesellschaften erneut Wandlungen von großem Umfang (3.

¹⁵ Seinerzeit vermittelt durch Begriffe wie „soziale Marktwirtschaft, Konjunktur-Ausgleichs-Rücklage, gewerkschaftliche Mitbestimmung in den Schlüsselindustrien, etc.

Industrielle Revolution). Bedeutende Umstrukturierungsmaßnahmen der Wirtschaft durch breitgestreute Einführung neuer Technologien in die Arbeitswelt (Elektronische Datenverarbeitung, zivile Nutzung der Kernenergie, etc.), gefolgt von einer ersten, globalen Welle ökonomischer Krisenerscheinungen nach dem zweiten Weltkrieg, lösten Irritationen im politisch-ökonomischen Komplex aus und weichten das Sicherheitsempfinden auf, welches mit der Nachkriegsprosperität, dem sog. Wirtschaftswunder, verknüpft war. Mit Bezug auf den Sozialtheoretiker David Harvey schreibt Patrik Schreiner, dass es ab den 1970er Jahren zu einer Beschleunigung auf allen Ebenen der Gesellschaft gekommen sei:

„Produktzyklen würden immer kürzer, Moden immer wechselhafter, Kapital und Informationen bewegten sich immer schneller, Wissen werde immer rascher entwertet. Dies führe dazu, dass das postmoderne Denken Aspekte wie Unbeständigkeit und Flüchtigkeit, aber auch Vielfältigkeit und Mehrdeutigkeit besonders betont. Die Verbindlichkeit von sozialen Beziehungen und Bindungen jeglicher Art nehme ab. Sich an umfassenden und festen Weltanschauungen zu orientieren, erscheint als ewig gestrig.“ (Schreiner, 2018, S. 37)

Zudem waren auf dem Höhepunkt des „kalten Krieges“ die damaligen Großmächte in einer Reihe lokaler Kriege verwickelt, deren Sinnhaftigkeit von breiten Bevölkerungsschichten zunehmend angezweifelt wurde. Insbesondere der Verlauf des Vietnam-Krieges stellte die moralische Integrität und die Weltbilder westlicher Industrienationen nachhaltig in Frage. Es kam weltweit zur Konsolidierung von radikalen Protestbewegungen mit vielfältigen politisch-ideologischen sowie auch religiös-spirituellen Strömungen.

EXKURS: Ein symbolträchtiges Beispiel für die ideologische Vielfältigkeit der Protestbewegungen dieser Zeit lässt sich in der Bewegung für die Rechte der schwarzen Bevölkerung in den USA finden. Hier trafen protestantische Strömungen um den Baptisten-Prediger Martin Luther-King jr. sowohl auf eine starke, muslimisch codierte Strömung (*Nation of Islam / Black Muslims*) unter deren damaligen Führer Elijah Muhammad und dem Prediger Malcolm-X, als auch auf radikale, säkular-politische Strömungen um die Kommunistin Angela Davis und auf die Militanten der „Black-

Panther Party“ um Huey P. Newton, Bobby Seal und Eldridge Cleaver. Dadurch war der Zerfall der ersten großen anti-rassistischen Bürger:innenrechtsbewegung, nachdem diese, im Anschluss an die Ermordung von Martin Luther King jr., ihren ersten Höhepunkt überschritten hatte, bereits in ihrem Innern angelegt.

Anfangs hatten alle Strömungen dieser Bewegungen die Skepsis gegenüber tradierten Normen und die Suche nach neuen Formen des Protestes und des Zusammenlebens gemein, was hin und wieder massive Konfrontationen mit den Staatsapparaten zur Folge hatte. Dies geschah nicht selten unter dem Applaus der Mehrheitsgesellschaften, die ihre Normen, Werte und materiellen Errungenschaften bedroht sahen. Dass diese mehrheitlich konsumkritischen Bewegungen auch eine Reaktion auf den ohnehin fortschreitenden Prozess eines allgemeinen Verlustes von Wertvorstellungen durch den Konsumismus waren, wurde von den Mehrheitsgesellschaften seinerzeit kaum zur Kenntnis genommen. Diese projizierten ihre eigenen Verlustängste stattdessen auf die revoltierende Jugend.

Der zunächst noch gemeinsam formulierte Anspruch sämtlicher Protestbewegungen dieser Zeit, sich gegen den weitverbreiteten Konsumismus zu positionieren und gleichzeitig individuelle Freiheit in Gestalt hedonistischer Praxis zu propagieren, zeigte sich als Widerspruch, nachdem die Welle der Proteste nach 1968 weltweit ihre Höhepunkte überschritten hatte und in unzählige ideologische Strömungen zerfiel. So auch innerhalb der religiös konturierten Strömungen, welche ab da, als Pedant zu den sog. K-Gruppen, als Organisationen der „neuen Jugendreligionen“ in Erscheinung traten. Die anti-autoritäre Bewegungsdynamik der Proteste kippte, hier wie dort, in einen sektiererischen Autoritarismus.

Am Anfang der religiös-spirituellen Strömungen steht die esoterisch orientierte, globale „New-Age-Bewegung“, welche u. a. die religiösen Praktiken indigener Völker und vergangener Zivilisationen entdeckt, mystifiziert und fragmentarisch verwertet. Was mit der Einführung des Begriffs „Ganzheitlichkeit“ einhergeht:

„Unter dem Postulat der Ganzheitlichkeit lassen sich alle Deutungsmodelle zusammenfassen als Wege, die letztlich alle zum

Gipfel führen. Unterschiede werden auf die Ebene des persönlichen Geschmacks gesenkt“ (Feder, 1991, S. 41).

Der New-Age-Ideologie gelingt es den Widerspruch zwischen Konsumkritik und Hedonismus negativ aufzuheben, indem sie die Konsumbedürfnisse ihren spirituellen Angeboten unterwirft, um diese dann zum ständigen Event zu erheben und die Kritik zu entsorgen. Das macht sie zur Vorreiterin postmoderner Religiosität. Bemerkenswerterweise versteht sich diese Bewegung selbst als Avantgarde eines neuen Zeitalters - *New Age*. Sie positioniert sich im Kontext der technologischen Entwicklung ihrer Zeit und wird zum Stichwortgeber postmoderner *Lifestyles* (Psychologisierung des Alltags, Ganzheitlichkeit, Mobilität, lokale Verbundenheit, globale Vernetzung, Entbindung der Intimität, etc.). Der Sachbuch-Autor und Experte für Mythologie, Friedhelm Schneidewind, zitiert M. C. Richards, einen der einflussreichsten Autoren der New-Age Bewegung:

„Das menschliche Bewusstsein ist im Begriff, eine Schwelle zu überschreiten, die so gewaltig ist wie jene vom Mittelalter zur Renaissance. Nachdem sie so viel harte Arbeit darauf verwendet haben, den äußeren Raum der physikalisch-naturwissenschaftlichen Welt zu erkunden, hungern und dürsten die Menschen nach einer Erfahrung, von der sie in ihrem inneren fühlen, dass sie echt ist. Der Mensch im neuen Zeitalter denkt global und handelt lokal“ (Richards in Schneidewind, 1993, S. 72).

Zeitgleich erlebt die ökonomistische Ideologie des Neoliberalismus unter beinahe gleichlautenden Prämissen eine Renaissance. Milton Friedman (ein Schüler Hayeks) u. A. vertiefen an der Universität Chicago, die zugleich eines der Zentren der Protestbewegungen dieser Zeit war, die Paradigmen: Regionale (auf die jeweils nationale Gesetzgebung bezogene) Entzerrung von Ökonomie und Staat, der (autoritär) die sozialen Verwerfungen, die sich aus dem neoliberalen Konzept ergeben, managet. Weiter die Deregulierung der Wirtschaft zum Zweck des ungehinderten, globalen Warenflusses, gepaart mit Individualismus unter der Prämisse der Selbstverwirklichung. Damit einher geht ein ökonomistisch geprägter Drang zur Selbstoptimierung der Individuen, eine umfassende Legitimation hedonistischer Praxis sowie ein zunehmender Jugendlichkeitskult, die allgemein zu Merkmalen der Postmoderne werden.

EXKURS: Der Neoliberalismus fand sein erstes großes „Labor“ bekanntlich in Chile unter der Militärdiktatur ab 1973. Von Hayek und Friedman besuchten mehrfach Chile um den ökonomischen Kurs der Militärregierung unter Auguste Pinochet zu unterstützen, welcher von Elite-Absolventen der Universität Chicago, den sog. Chicago-Boys maßgeblich gestaltet wurde. Ein Staat im Staate Chiles bildete zudem die protestantisch codierte Sekte „Colonia Dignidad“ unter ihrem deutschstämmigen Führer, Paul Schäfer. Schäfers Kolonie diente den Neoliberalen als Brennglas um die Auswirkungen autoritärer Herrschaft unter neoliberalen Bedingungen zu beobachten. Die „Colonia Dignidad“ wurde bekannt durch die Folterungen von Oppositionellen auf ihrem Territorium sowie durch zahlreiche Skandale des (sexualisierten) Machtmissbrauchs von Schäfer an seine Gefolgschaft.

Einflussreiche, global wirkende religiöse Institutionen und Strömungen gehen aus einer sich zunehmend formierenden, neuen Religiosität hervor, die auf unterschiedliche Weisen dem Neoliberalismus und der Postmoderne ihren religiösen Heiligenschein verpassen. Drei der bedeutendsten seien hier beispielhaft erwähnt:

- Die Neo-Sanyas-Bewegung des Gurus Bhagwan alias Osho, die während der 1970er und 1980er Jahre weltweit zehntausende Menschen anzieht. Etliche gründen später Start-Up-Unternehmen in der Dienstleistungsbranche oder im Eventbereich (Diskotheken, Vegetarische Restaurants, etc.), sickern ein in die Berufsfelder Unternehmensberatung, Psychotherapie und Pädagogik, nehmen dort Einfluss auf die Berufsethik und verbreiteten die Prämissen: Individuelles Glücksstreben, ausschließliche Selbstverantwortlichkeit, Erfolgsorientierung sowie physische und psychische Fitness durch unerlässliche Selbstoptimierung.
- Die radikal neo-liberal ausgerichtete Scientology-Kirche mit ihrem aggressiven Geschäftsgebaren nach Außen und ihren perfiden Ausbeutungstechniken nach innen, deren Einfluss in der Geschäftswelt für einige Marktteilnehmer:innen offenbar so bedrohlich wurde, dass die Organisation in einigen Ländern verboten- und in anderen zumindest vom Geheimdienst beobachtet wird. Auch hier steht die Rhetorik der

Selbstverwirklichung im Vordergrund. Diese soll mittels spezieller Psychotechniken durch optimale Zurichtung für den persönlichen Erfolg im Kapitalismus erreicht werden. Der Scientology-Gründer, Lee Ron Hubbard, gab zu Lebzeiten an seine Gefolgschaft die u. a. Losung aus: „*Macht Geld, macht mehr Geld!*“

- Nicht zuletzt das Milieu der neuen Esoterik. Kleine und großer Anbieter:innen, die durch Ernährungs-, Bewegungs-, Lebensberatungs-, und andere Angebote für individuelles Erfolgsstreben den Anschein von Alltagstauglichkeit erwecken, einen kaum noch überschaubaren Devotionalien- und Literaturhandel betreiben und sich auf umsatzstarken Messen präsentieren. Mit jährlichen Milliardenumsätzen ist die neue Esoterik bis dato die wohl am meisten wachsende Branche am religiösen Markt.

Der metropolitane religiöse Mainstream nimmt ab den 1970er Jahren ein postmodernes Wesen an: D. h. große Diversität, Schnelllebigkeit und Beliebigkeit bezüglich der Inhalte und der Formen der Angebote. Die Kundschaft kann sich aus den Angeboten zudem ein individuelles Glaubenssystem zusammenstellen. Der religionswissenschaftliche Diskurs kennt dafür den Begriff der „*self-made-Religion*“. Im Diskurs zum Phänomenbereich des Islamismus wird der Begriff „*Lego-Islam*“ verwendet (Dziri/Kiefer, 2018), welcher ebenfalls das Wesen einer self-made-Religion beschreibt. Gleich den Anbieter:innen spektakulärer Esoterik-Events lässt so der Eventcharakter neosalafistischer Da‘wa-Veranstaltungen das geneigte Publikum weiter in der Vereinzelung. Wie bei den Sekten, Sondergemeinschaften und Kulturen der 1970er- und 80er Jahre, befinden sich die Aspirant:innen des Neosalafismus im Bann von Effekthascherei. Auch wenn das im Moment des spektakulären Aufnahme-rituals, nebst der dadurch ausgelösten Euphorie, von den betroffenen Subjekten nicht so empfunden wird. Guy Debord stellt für solche (und andere) Spektakel die These zur Verfügung:

„Im Spektakel stellt sich ein Teil der Welt vor der Welt dar, und ist über diese erhaben. Das Spektakel ist nur die gemeinschaftliche Sprache dieser Trennung [...] Das Spektakel vereinigt das Getrennte, aber nur als Getrenntes“ (Debord, 1996, S.25ff.).

Peter Sloterdijk wiederum konstatiert, dass sich der „*Konsumismus im Absoluten*“, als verkehrte Selbst- und Weltaneignung mit „Sucht-Charakter“, zum „*Ernstfall der Privatreligion*“ entwickelt hat (Sloterdijk, 1998, S.156ff.) Diese Dynamik führt schließlich in den Fundamentalismus postmoderner Religiosität.

Der Nachfrage nach Sinn steht ein sich stetig ausdifferenziertes Angebot an kurzfristig sinnstiftenden, religiösen- und anderen ideologischen Denk- und Handlungskonzepten gegenüber, was für die auf sich selbst zurückgeworfenen Subjekte eine komplexe Faktenlage schafft: Die Selbst- und Weltentfremdung der Sinnsuchenden, die von diesen als Tristes und Ohnmacht wahrgenommen wird, wird durch die überwältigende Vielfalt des Marktes der Ideologien/Religionen fortwährend herausgefordert. Das Bedürfnis nach einem Ausweg aus dem Entscheidungszwang sowie nach der Überwindung anderer, komplexer Labyrinth für Konsument:innen, gewinnt gegenüber dem Bedürfnis nach Überwindung der Entfremdung die Oberhand. Die Orientierungslosigkeit wird gegenüber der Sinnlosigkeit als das größere Übel empfunden. Aus rebellischen, autoritäts- und strukturverweigernden Sinnsucher:innen werden sinnverweigernde, autoritätshörige Struktursucher:innen. Das trifft wiederum auf das Angebot des Neosalafismus: Einübung von Ritualen, mechanische und fragmentarische Aneignung von Glaubensinhalten und das Versprechen gemeinschaftlich praktizierter Homogenität inklusive subjektiv wahrgenommener Selbst-Kohärenz. Der Neosalafismus bildet so, neben den protestantischen Erweckungsbewegungen, eine sakral erscheinende Variante der regressiven Rebellion gegen unliebsame Erscheinungsformen und Verwerfungen der Postmoderne. Der Theologe Michael Mildenerberger bezeichnete derart zugerichtete, religiöse Strömungen seinerzeit als „*religiöse Revolten*“ (Mildenerberger, 1979) – ohne dass die „Revoltierenden“ freilich jemals die ökonomische und ökosoziale Basis der von ihnen bekämpften Symptome der Postmoderne in Frage stellen wollten. Von daher erliegen diese Gläubigen, als Protagonist:innen von Prosperitätsreligionen, dem profanen Zwang zum Wachstum und finden sich dementsprechend als voneinander getrennte Konkurrenzsubjekte auf den spektakulären Märkten der Heilsversprechen wieder.

7. Moderne- und/oder postmoderne Religiosität

Für die Beschreibung des Zustandes unserer Gesellschaft wird zunehmend der Begriff „Postmodern“ in Anspruch genommen. Jean-François Lyotard, der den Begriff maßgeblich geprägt hat, behauptete in seiner Schrift von 1979: „Das Postmoderne Wissen“ (Lyotard 2012) ein „*Ende der großen Erzählungen*“, sprich das Ende der Welterklärungsangebote der Moderne, welches sich im Übergang von der Industriegesellschaft zur sog. Informations-, bzw. Wissensgesellschaft zeigt. Wobei als materielle Basis dieses Vorganges u. a. der technologische Wandel ausgemacht wird, der sich ab den 1970er Jahren in diesen Gesellschaften durchzusetzen beginnt.

Die „großen Erzählungen“ verortet Lyotard in den Paradigmen der Moderne: der Aufklärung (Postulat der Vernunft), des Idealismus (Positivismus) sowie des historischen Determinismus (Gesetzmäßigkeit, resp. Vorhersagbarkeit sozialer Ereignisse). Und er bemerkt, dass die Glaubwürdigkeit dieser Erzählungen deutlich schwindet. Dieser Glaubensverlust konnte sich demnach seit den 1980er Jahren stetig ausdehnen und einen kaum zu übersehendem Einfluss auf die Sinnproduktion und damit auch auf die Religiosität in den betroffenen Gesellschaften nehmen. Das Ideal vom autonomen Subjekt verdichtet sich derweil zu einem oftmals als Überforderung wahrgenommenen Individualismus. Lyotard beschreibt ein auf sich selbst zurückgeworfenes Individuum mit seiner ihm jeweils eigenen Erzählung. Derart wird den Mythen der „großen Erzählungen“ - Moral, Geschichte, Ideologie, etc. - ein nie dagewesener Meinungspluralismus entgegengesetzt. Während, laut Lyotard, die Welterklärungsangebote der Moderne die Heterogenität individueller Meinungsbildung einschränkte, was solange gut ging wie die Individuen sich noch in einem allgemeinen Zustand gesellschaftlicher Geborgenheit wähnten (Gerhard, 2012), betritt das nunmehr von diesen Erzählungen befreite Individuum die Bühne der Geschichte: egozentristisch, pluralistisch, eklektizistisch, relativistisch, a-historisch. Der Postmoderne wird deshalb gelegentlich der Beiname „postfaktisches Zeitalter“ zugeschrieben, in der die individuelle Wahrnehmung der Wirklichkeit jeden Anspruch auf Objektivität in Frage stellen kann, und sei sie noch so sehr mit Fakten unterlegt. Was offenbar daran liegt, dass die ständige Schwemme von Informationen mehr Fragen als Antworten produziert

und esoterische Mythen sowie Verschwörungserzählungen gleichermaßen beflügelt. Gefragt sind Ideologien welche die Informationen neu ordnen und einen Sinn verleihen. Zugleich wird die Dominanz der Ratio durch die neuartige, dekodierte, emotionale Macht der atomisierten Massen im globalen „Netz der Halbheiten“, erschüttert. Damit wird der bürgerliche Vernunftbegriff auf seinen bis dahin alles beherrschenden Kopf gestellt. Webers „Zweckrationalität“ (Weber, 2005), resp. Horkheimers „instrumentelle Vernunft“ (Horkheimer/Adorno, 1989) wandeln sich, laut Eva Illouz, in eine instrumentalisierte, eine zweckdienliche Emotion. Mit ihren Worten: *„Der emotionale Kapitalismus hat die emotionalen Kulturen neu geordnet, indem er das ökonomische Selbst emotionaler und die Emotionen instrumenteller machte.“* (Illouz 2007: 41)

Ob das, was hier als Postmoderne bezeichnet wird, als eine für sich stehende Epoche beschrieben werden kann, wie es Lyotard konstatiert oder doch nur einen Moment in der Geschichte moderner Zivilgesellschaften, beispielsweise als neue, industrielle Revolution innerhalb einer kapitalistischen Kontinuität, mögen dereinst Historiker:innen beurteilen. Doch scheint gerade auch bei Lyotard etwas durch, was eher als Kontinuität der Moderne aufgefasst werden könnte, denn als besonderer historischer Zeitabschnitt, insofern sich in seinen Herleitungen die Moderne in der Postmoderne erst zu vollenden scheint. Nicht ohne Grund sprechen andere von einer Spätmoderne und meinen damit die gleiche Gegenwart. Demnach scheint die Moderne durch sich selbst, das heißt durch die gesellschaftliche Praxis die sie hervorgebracht hat, an ihr Ende gekommen zu sein. So betrachtet können die Besonderheiten der Postmoderne, die Lyotard gegenüber der Moderne behauptet, auch als Symptome einer niedergehenden, anstatt einer aufsteigenden Epoche gedeutet werden. Das entspräche einer Religiosität, deren jenseitsorientierte Versprechen, nebst fatalistischen Konstruktionen des Diesseits, immer dann Konjunktur zu haben scheinen, wenn die Gesellschaft sich in einer Umbruchsituation befindet und sich das Gefühl einer Endzeit verbreiten kann. Die religiösen Fundamentalist:innen behaupten ja auch unerlässlich, dass wir uns in einer Dekadenz, also einer Kultur im Niedergang bewegen. Mit ihrem Fatalismus und Defätismus bedienen sie die gesellschaftlichen Abwehrmechanismen, welche die rasanten

technologischen, ökologischen und ökonomischen Entwicklungen dieser Tage hervorrufen. Damit treffen sie zugleich den nihilistischen Nerv, der stets mit dem Zeitgeist großer Wandlungen einhergeht.

Unter dem Narrativ der Moderne, dem Glauben der Bürger:innen an sich selbst als Antwort auf die Abwesenheit Gottes in der Welt, wurden besonders die monotheistischen Religionen noch als Projektionsflächen für „ins Jenseits verschobene, illusionäre Wunschvorstellungen“ der Individuen interpretiert (Freud, 1972, S. 83ff.). Die „Entzauberung der Welt“ bescherte der modernen Kultur gleichwohl einen Säkularisierungskonsens. Für religiös gebundene Menschen ist die Moderne schon aus diesem Grund eine „*Welt des Irrtums*“ (Reemtsma, 2005) oder schlimmer noch, eine schuldbeladene Abwendung von Gott. Da in deren Augen die Moderne jedwede Transzendenz für das diesseitige Zusammenleben entbehrlich gemacht hat, wird sie in jedem Fall als Zumutung/Prüfung empfunden. Für postmoderne Gläubige entfällt dieses Problem, insofern sie an die grundsätzliche Möglichkeit einer durch Selbsttätigkeit erworbenen, ständig wiederkehrenden, sinnlichen Erfahrung von Transzendenz im „Hier und Jetzt“ festhalten. Ähnlich einer Illusion die besagt, dass die postmodernen Menschen sich mittels Onlinedatings täglich und im 11-Minutentakt aufs Neue verlieben könnten.

Es bleibt für viele die Erwartungshaltung, dass tradierte, religiöse Institutionen Antworten auf die Probleme in den krisenanfälligen Makrosystemen bereithalten müssten.

Für das politische System besteht das latente Problem der Legitimität, für das soziale System das Problem der Integration, für das kulturelle System das Problem der Sinn- und Identitätsstiftung, für das ökonomische System das Problem der Gerechtigkeit und schließlich, für das wissenschaftliche System das Problem der Brauchbarkeit (Gerhard, 2012). Welche Antworten haben die schweren religiösen Institutionen? Und wichtiger noch, wie verpacken und verkaufen sie ihre Antworten? Meist in wenig alltagskonkreten Tröstungsritualen, und dem Verweis, dass alles letztlich eine Fügung und einen Sinn ergibt. Fügung als Schicksal, Sinn als Selbstzweck.

Die gesellschaftliche Aufgabe moderner- wie postmoderner religiöser Institutionen bestand/besteht jedoch darin, dafür Sorge zu tragen, dass

die Integration religiöser Identitäten aus Gewissheiten und Gewissen in die profanen, unmittelbaren Erwartungen an den Alltag der Gläubigen gelingt. Können sie diese Aufgaben nicht ausreichend erfüllen, dann verfehlen sie ihren Zweck und ihr Fortbestand ist in Frage gestellt.

Zunächst trifft die Privatisierung des Religiösen, in der die Zugehörigkeit aufgrund traditioneller Bindung durch das persönliche Bekenntnis abgelöst ist, auf eine Tendenz innerhalb der Moderne, die anfänglich und über einen langen Zeitraum „von sozialer Mobilisierung, Wettbewerb und emanzipatorische Bestrebungen“ (ebenda) zugleich bestimmt wird. In dieser Phase der Moderne werden die religiösen Institutionen zunehmend auf ihre Funktion als „Aufbewahrungsorte moralischer Integrität reduziert – insbesondere die Familienmoral betreffend“ (ebenda). Dadurch werden sie zu Verwaltungsorganen bürgerlicher Humanitätsvorstellungen - etwa durch die Bereitstellung von sozialen Einrichtungen sowie Einrichtungen im Gesundheitswesen und in der Bildung. Was zu einem nicht unbedeutenden Teil die Absicherung der monetären Existenz klassischer, religiöser Institutionen darstellt. Besonders auf diesem Terrain konnten sie über einen langen Zeitraum eine Brückenfunktion zwischen profanen Erwartungen (soziale Sicherheit) und religiösem Gewissen (Gebot der Barmherzigkeit) einnehmen. Der Anspruch der Barmherzigkeit verschwindet jedoch zunehmend im Sog ökonomischer Notwendigkeiten und postmoderner Erwartungshaltungen, die gerade auch vor religiös konturierten Wirtschaftsunternehmen nicht halt machen. Barmherzigkeit gerät somit in die Gefahr, auf die Funktion einer Legitimationsmoral reduziert zu werden. Innerhalb dieser Unternehmen herrscht indes längst ein verdeckter Säkularisierungskonsens zwischen Unternehmensführung, Angestellten und Kund:innen. Dieser Konsens lauert besonders hierzulande auf seine, den Verhältnissen angepasste Bestätigung in den Tarifeinsetzungen. Hier geht es längst um die Entlohnung von Dienstleistungen und nicht um den Lohn der Barmherzigkeit.

Das Barmherzigkeitsgebot spielt im religiösen Fundamentalismus allerdings noch eine bedeutende Rolle für sich. Es dient sekundär zwar ebenfalls der Vermarktung, primär jedoch dient es der Vermittlung. Ein Säkularisierungskonsens existiert nicht. Prosperitätsreligionen verfügen weltweit über potente Netzwerke aus freiwilligen

Helfer:innen. Es fallen daher nur verhältnismäßig geringfügig Betriebskosten an, die zudem nicht verhandelbar sind. Im Gegenteil, die helfenden Gläubigen zahlen in der Regel noch dafür, dass sie die Gelegenheit bekommen, barmherzig zu sein. Hinter dieser warenförmig angeeigneten Barmherzigkeit zum Zwecke der Gewissensberuhigung und Selbstaufwertung verbirgt sich ein unternehmerischer Trick schnell vergänglicher Sinnproduktion. Barmherzigkeit wird zu einer Art postmodernem Ablasshandel. In der Terminologie des Neosalafismus spricht man vom „Punkte sammeln für das Paradies.“ Was den Neosalafismus betrifft, so haben gerade dessen internationale Hilfe-Netzwerke, unter dem Banner der Barmherzigkeit eine kaum zu unterschätzende Funktion bei der Rekrutierung für den Jihadismus eingenommen. Das bestätigen die vielen Unterstützungskampagnen für die „unterrückten Geschwister im Islam“ in den Gebieten des Jihad. Während der Säkularisierungskonsens die offiziellen religiösen Institutionen weiter in den Strukturen des schweren Kapitalismus belässt, verwerten die Prosperitätsreligionen den Widerspruch zwischen religiösem Gewissen und profanen Alltagsanforderungen längst im Sinne ihrer fluiden Unternehmungen.

Das postmoderne Denken hebt den Widerspruch zwischen moralischen Gewissen und ökonomischen Notwendigkeiten negativ auf und beschleunigt die soziale Fragmentierung. Das, was einst als „Wahrheit“ galt, wird als solche kaum noch wahrgenommen. Offen wird Lyotards *„Ende der großen Erzählungen“* verhandelt – auch die heiligen Schriften betreffend. Hierdurch wird auch das grundsätzliche Infragestellen bislang tragender, identitätsstiftender Narrative der „christlichen Wertegemeinschaften“ zur Verhandlung gestellt. Das *„Ende der großen Erzählungen“* ist verbunden mit einer Realität, in der die Menschen sich auf ihre ganz persönliche Wahrnehmung und Deutung der Wirklichkeit fokussieren, die auf Eindeutigkeit besteht und zugleich austauschbar ist. Realität wird folglich subjektiv konstruiert und inszeniert, und entweicht zunehmend in eine bloße (gelegentlich virtuelle) Vorstellung. Im postmodernen, religiösen Ritus verliert sie sich endgültig in der Kontemplation, welche ihrerseits wiederum als Event wahrgenommen wird. Angesichts solcher *Lifestyles* verschieben sich die Lebensphasen der Menschen, ihre Überlebensstrukturen werden hinfällig und je mehr Begriffe wie

„Achtsamkeit“ und „Mitgefühl“, oder wahlweise „Respekt“ und „Geschwisterlichkeit“ ins Feld geführt werden, desto mehr werden diese zum Mythos. Das „Hier und Jetzt“ der Postmoderne fordert von den Individuen die tägliche Inszenierung des Selbst. Derart getriebene Subjekte neigen dazu, sich in einer von sich Selbst und der Umwelt entfremdeten, inszenierten Persönlichkeit zu verlieren (Persona = lat. Maske): *„Besessen von dem Ziel der Selbstverwirklichung reißen sie sich selbst aus der Erde heraus um nachzusehen ob ihre Wurzeln auch wirklich gesund sind.“* (Beck, 2004, S. 156ff.). Damit beschreibt Ulrich Beck zugleich den Charakter postmoderner, selbst- und weltfremder Radikalität (von lat. Radix = Wurzel).

Die Individualisierung des Religiösen, die persönliche Erscheinung auf einem religiösen Markt, wird begleitet von narzisstischen Defiziten sowie der zunehmenden Psychologisierung von Religion. Die religiösen Gruppen werden zum Surrogat für Gruppentherapie mit dem Versprechen, die Protagonist:innen solcher Veranstaltungen zu *empowern*. Was zumindest kurzfristig diese Defizite ausgleichen kann und Einige bis zur totalen Veräußerung ihrer empowerten, von Unrast und Hunger nach Anerkennung getriebenen Potentiale provoziert. Wenn nötig bis in den Märtyrertod als endgültige Form narzisstischer Bestätigung:

„Die narzisstischen Gewinne aus Bürgerlichkeit fallen bescheiden aus. Sie sind schmal, stellen sich gelegentlich, nur hier und da ein, mögen sich aus der Bilanzierung von Handlungsfolgen ergeben. [...] Demgegenüber sind die narzisstischen Gewinne aus der permanent die Zugehörigkeit als Grandiosität wertenden Prämierung durch die Gruppe immens, nebst der Lizenz Identität, sprich: Einzigartigkeit aus der existentiellen Aktion der Zerstörung zu gewinnen“ (Reemtsma, 2015, S. 14).

Während einer von mir durchgeführten Ausstiegsberatung begegnet mir ein junger Mann, der sich in einem neosalafistischen Umfeld aufgehalten- und den Entschluss gefasst hatte, nach Syrien auszureisen, um sich dem IS als Aspirant zur Verfügung zu stellen. Auf meine Frage, was er im Rückblick als positiv für diesen Lebensabschnitt beurteilen würde, antwortet er mir: *„Ich habe da das erste Mal den Mann im Spiegel gesehen, den ich sehen wollte.“* Mehr empowern geht nicht.

8. Normkonformität, Diversität und Devianz

Zygmunt Bauman hebt einen weiteren Aspekt postmoderner, resp. neoliberaler Eigenschaften hervor: Die kulturelle Entwicklung der Moderne war über einen langen Zeitraum geprägt vom Gegensatz zwischen Konformität und Devianz (Bauman, 2017, S. 198ff.). In der von ihm als „*flüchtigen Moderne*“ bezeichneten Kultur verflüchtigt sich dieser Gegensatz, je mehr sich eine allgemeine Toleranz gegenüber jedweder Diversität weiter entfalten kann. Eine damit ggf. einhergehende Devianz wird so zu einem generellen Aspekt postmoderner Normkonformität. Non-Konformismus *goes* konform. Unterdessen wird kulturelle Diversität zunehmend in identitären Projekten praktiziert, mit einer Neigung, Exklusivität und partikulare Interessen in den Vordergrund zu rücken und zu zelebrieren. Damit reproduzieren die Protagonist:innen zeitgenössischer Devianz das, was ihre jeweiligen historischen Vorläufer in unzähligen, vergeblichen Anpassungsbemühungen zuvor erfahren mussten: Exklusion. Das universelle Muster: Eine von hegemonialen Teilen der Gesellschaft inszenierte Toleranz vereinigt die Diversitäten, nebst deren devianten Erscheinungsweisen - aber abstrakt, unverbindlich, voneinander getrennt. Toleranz, als ein sich gegenseitig ertragendes Zusammenleben, wird zur gemeinsamen Sprache voneinander weiterhin getrennter Individuen.

Für ausgemachte, narzisstische Persönlichkeitsstrukturen, wie sie u. a. im urbanen Jihadismus zu finden sind, bedarf es folglich besonders abseitiger Formen von Devianz und Exklusivität, damit deren Träger:innen sich als autonome Individuen empfinden können. Ein letztlich vergebliches Unterfangen, was nur allzu leicht in manifesten Nihilismus und Misanthropie enden kann.

Was den Islam und seine Symbole betrifft, so sind diese seit geraumer Zeit fester Bestandteil in der urbanen Welt der Diversität. Fragestellungen derart, ob der Islam zu Deutschland, bzw. Europa gehört oder nicht, gehen über diesen Fakt hinweg und bewegen sich damit bereits in einer von der Realität abgewandten, sozusagen „postfaktischen“ Sphäre. Zwar gibt es noch weitverbreitete Ressentiments, die durchaus reale Gewalt gegen Muslim:innen freisetzt, aber anachronistisch, als reaktionäre Reflexe auf Abweichungen von antiquierten Normen frühmoderner, christlichen

Wertegemeinschaften. Die Regenbogenfahnen, als allgemeines Symbol einer diversitätsneutralen Gesellschaft betrachtet, hängen indes vieldeutig von den Rathäusern deutscher Großstädte. Im Alltag der Bevölkerung mögen solche schwerfälligen, politischen Symbole kaum eine Rolle spielen. Längst aber ist Diversität als Paradigma in die Etagen der Produktvermarktung eingezogen, und bekommt, von dort aus, einen angemessenen Platz „in der Mitte der Gesellschaft“ zugeschrieben. Auch der postmoderne Islam, der in Form einer selbstbewussten, muslimischen Jugendbewegung daherkommt, die ihre eigene Mode präsentiert, sich den urbanen Jugendkulturen zuneigt und sich zivilgesellschaftlich engagiert (Gerlach 2006), wurde längst von Absatzstrateg:innen entdeckt. T-Shirts und Caps mit Aufdrucken wie „*I love my Prophet*“ sind in diesem Milieu ebenso verbreitet wie kleine „Kopftuchmädchen“ als Schlüsselanhänger oder Babylätzchen und Strampler mit dem Aufdruck "Mini-Muslim" (Akyol,2010).

Das Wochenblatt „Die Zeit“ erwähnt das Modelabel „*Style-Islam*“, das bereits 2008 mit 25 Designs online gegangen ist. Mittlerweile, so heißt es, gibt es eine breite Angebotspalette bis hin zu modischen Umhängetaschen, die sich mit wenigen Handgriffen zu Gebetsteppichen umfunktionieren lassen (Akyol, 2010). Die sog. *Islamic-Streetart* ist in Westeuropa unter muslimisch geprägten Jugendlichen weit verbreitet. Unter diesen Vorzeichen wurde der Begriff „*Pop-Islam*“ für die Sozialwissenschaften kreiert (Gerlach, 2006). Julia Gerlach beschreibt, dass die von ihr untersuchten, muslimischen Jugendmilieus darum bemüht sind, für sich einen Weg in den westlich orientierten Mainstream zu finden ohne ihr, z. T. recht konservatives religiöses Selbstverständnis aufgeben zu müssen. Gerlach spricht von einem neuen *Lifestyle* unter den besagten Jugendlichen. Dieser wird in der öffentlichen Wahrnehmung unterdessen vor allem von jungen, muslimische Frauen ausgelebt. Sie stoßen dabei nicht selten auf einen gesellschaftlichen Widerstand, der seinerseits die weltanschauliche Unverbindlichkeit postmodernen Denkens zum Ausdruck zu bringen scheint. Beispielsweise in der sog. Kopftuchdebatte, bei der insbesondere konservativ eingestellte Politiker:innen sich ausgerechnet den Argumentationsmustern aus der Bewegung für die Gleichstellung der Frauen in der Gesellschaft bedienen. So ist es kaum noch überraschend, dass sich Ikonen der

Frauenbewegung der 1970er Jahre plötzlich Seite an Seite mit ihren einstigen politischen Widersachern aus dem wertkonservativen Lager sowie Kräften aus offen muslimfeindlichen, identitären Strömungen wiederfinden.

In der Frauenbewegung der 1960er- 70er- und 80er Jahre galt es zuvorderst, sich anti-patriarchalisch zu positionieren, um sich aus dieser Position heraus mit migrantischen Frauen aus der ersten Einwanderungswelle nach dem 2. Weltkrieg, solidarisch zu zeigen. Von der Mehrheit dieser Frauen seinerzeit kaum honoriert, wurden diese für einige ihrer Fürsprecherinnen zu Objekten ideologiegesteuerter Politik; eben, weil die Migrantinnen sich diesem Problem gegenüber nur marginal als Subjekte eingebracht haben. Der Fokus der Frauenbewegung auf überkommene patriarchale Strukturen stieß zudem in der Mehrheitsgesellschaft auf noch mehr Unverständnis und Ablehnung als heutzutage, sodass die Empathie gegenüber den muslimischen Migrantinnen auf linke- und liberal-intellektuelle Milieus begrenzt blieb. In der Mehrheitsgesellschaft wurden (und werden) diese Frauen, als Arbeiterinnen und Haushälterinnen, im besten Falle mit wohlwollender Gleichgültigkeit toleriert. Manchmal belächelt oder gar verhöhnt. Vor allem aber sind sie gesellschaftlich weitgehend unsichtbar geblieben. Mit der „Generation Pop-Islam“, die ihr ankommen in den westlichen Metropolen selbstbewusst zelebriert, findet dieser Zustand offenbar seinen Ausgang. Das mutmaßlich herannahende Ende eines langen und zählebigen Diskurses, in dem die Kopftuchträgerinnen in einer Opferrolle feststeckten und als Projektionsfläche für Feindseligkeiten sowie Helfer:innensyndrome gleichermaßen dienten, wird jedoch von einigen, recht unterschiedlichen gesellschaftlichen Strömungen als Provokation wahrgenommen.

Das Kopftuch als Symbol der Selbstermächtigung in den Staaten Europas bekam seinerseits wichtige Anstöße aus den urbanen Zentren der seinerzeit noch weitgehend laizistisch orientierten Türkei und behält wegen dessen anti-liberaler Note einen regressiven Beigeschmack. Mit der AKP-Regierung Erdoğan's findet indes eine kontinuierliche Zurückdrängung des Laizismus im öffentlichen Bewusstsein zugunsten einer Re-Islamisierung von Gesellschaft und Politik statt. Dies trifft, so Stephan Lanz: *„auf junge und gebildete*

Milieus“ die ihren Glauben in ein: „*westliches Fortschrittsmodell ebenso verloren haben, wie in sozialistische Gesellschaftsentwürfe*“ (Lanz, 216 S. 22). Das eröffnete, so Lanz weiter:

„die Option, einen Typus von Religionen anzubieten, der sich von überkommenden Traditionen [abkoppelt] und für ein junges Bildungsmilieu alternative Aufstiegsmöglichkeiten und eine bessere Zukunft bereits für das Diesseits... [verheißt].“

Erdoğan's Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung¹⁶ ging dereinst aus einer Spaltung der Milli-Görüş-Bewegung (MG)¹⁷ hervor, die zu diesem Zeitpunkt unter dem bemerkenswerten Namen „*Vereinigung der neuen Weltsicht in Europa*“ in Erscheinung trat. MG eignet sich, mittels deren internationales Netzwerk, u. a. hervorragend für die Transformation dieser neuen, postmodernen Erscheinungsformen des Islam in den Einwanderungsgesellschaften. Nach einer generationsbedingten Umgruppierung/Erneuerung der MG-Vereine in Deutschland verzeichnet der sog. Pop-Islam auch hierzulande einen Aufschwung. Zugleich wird ein stabiles, kontinuierliches Angebot von konservativen Islamauslegungen aufrechterhalten, was vor allem türkischstämmige Jugendliche der sog. dritten Einwanderungsgeneration ansprechen soll. Gleichwohl strahlt deren Habitus der modernen, aufgeschlossenen Muslim:innen auch auf nicht-türkischstämmige, junge Muslim:innen aus. Diesen Habitus teilt sich MG derzeit mit der hierzulande mit Betätigungsverbot belegten, nichts desto

¹⁶ Türkisch: Adalet ve Kalkınma Partisi = AKP

¹⁷ Millî Görüş, (deutsch „Nationale Sicht“), ist eine länderübergreifend aktive Bewegung von vor allem jungen Muslimen, die seit den 1970er Jahren auch in Deutschland aktiv ist. Bis zur Machtübernahme Erdoğan's wurden in der Türkei die politischen Parteien der Millî Görüş wegen islamistischer Tendenzen verboten. Die Bewegung kann, aufgrund ihrer nationalistischen und islamistischen Tendenzen mit z. T. ausufernden Gebietsansprüchen und Vorstellungen einer kulturellen Hegemonie gegenüber einigen Nachbarländern der Türkei, insgesamt als neo-osmanisch bezeichnet werden.

trotz präsenten „Partei der Befreiung“ (arab.: Hizb' ut Tahir = HuT).¹⁸ Unabhängig von ihren gegenwärtigen, in einigen wesentlichen Aspekten differierenden Standpunkten, sind sowohl MG als auch HuT neben den Neosalafist:innen Bestandteile einer muslimisch geprägten Prosperitätsreligion. Zwischen allen dreien herrscht eine, ihren dogmatischen Wesen inhärente Konkurrenz in Bezug auf die Rekrutierung junger, urbaner Muslim:innen.

9. Fundamentalismus und jugendkulturelle Aneignungsweisen

Über den Beitrag von HuT zur Ideologisierung junger Muslim:innen in den urbanen Zentren gäbe es Einiges zu sagen, ohne deren Rolle allzu sehr in den Fokus von religiös konturierten Radikalisierungsprozessen rücken zu wollen. Mit den Neosalafist:innen teilt HuT die Vision von einem islamischen Gottesstaat. Beide Strömungen sind, im Lichte der Öffentlichkeit, darum bemüht, sich vom gegenwärtigen Jihadismus abzugrenzen. An den Rändern beider Strömungen finden sich bislang jedoch weiterhin Jihadismus affine Jugendliche, sodass sowohl die Neosalafist:innen als auch HuT von Organisationen wie Al-Qaida oder IS als Rekrutierungsfeld betrachtet werden. Radikalisierung ist jedoch zunächst nicht die Angelegenheit von (religiösen) Ideologien. Es ist m. E. ein weitverbreiteter Irrtum, dass sog. extremistische Ideologien als „kognitiver Extremismus“ am Anfang von Radikalisierungsprozessen stehen müssen.¹⁹ In der Regel dient eine Ideologie der Legitimation von

¹⁸ HuT: eine bereits in den 1950er Jahren von Palästinensern gegründete, islamistische, weltweit tätige Organisation, die sich als religiöser Gegenpart zur PLO/Fatah formiert hat. Sie passt ihre Strategien jeweils den Regionen an, in denen sie aktiv ist. In Deutschland tritt sie in Form von Tarnorganisationen auf unter Namen wie „Generation Islam“, etc. Von den Neosalafisten, in deren Augen sie als zu angepasst erscheinen, werden sie als „Shisha-Bar-Muslime“ verhöhnt.

¹⁹ In der Konfliktforschung zum Thema Radikalität/Extremismus haben sich diverse Fließbandtheorien breites Gehör verschaffen können, die politischen Gewalttätern mehr oder weniger einen kausalen, individuellen Entwicklungsprozess zuschreiben. Demnach durchlaufen diese zunächst einen kognitiven Prozess, der ihr Denken in eine extremistische Richtung lenkt. Danach, und aus diesem Grund, sind sie für gewalttätige Aktionen ansprechbar. Diese theoretischen Ansätze sind in der Sozialwissenschaft umstritten.

Interessen und Bedürfnissen. Sie ist also eher eine Begründung- und kaum der Grund für radikale Handlungen und fügt sich ggf. in einen laufenden Radikalisierungsprozess ein (Roy, 2017 / Gerland, 01. 2021). Richtig ist allerdings, dass das metropolitane Lebensgefühl vieler Jugendlicher sich kompatibel zeigt mit der postmodernen Praxis fundamentalistischer Strömungen, sowohl des Islamismus als auch des protestantischen Fundamentalismus oder jeder anderen Religion/Ideologie, welche dieses Lebensgefühl aufgreifen und für sich verwerten kann. In einer Veröffentlichung über einen von neosalafistischem Gedankengut getragenen Radikalisierungsprozesses, der sich in einem großstädtischen Sozialraum zugetragen hat, habe ich u. a. versucht, das Lebensgefühl von jungen Menschen in den urbanen Zentren zu umschreiben (Gerland, 01. 2021):

Demnach sind urbane, jugendkulturelle Aneignungsweisen zunächst als Ausdrucksmöglichkeiten der organischen Zusammensetzung ihres Sozialraums zu betrachten, der in den westlichen Metropolen eine Vielzahl kultureller, bzw. sub-kultureller Strömungen in sich vereint. Sowohl in den innerstädtischen Gentrifizierungsgebieten, als auch in den Ballungsräumen an den Rändern großer Städte, findet man oftmals eine Bevölkerungszusammensetzung vor, welche zu einem bedeutenden Teil aus Familien mit Migrationsgeschichte, ethnischen Minderheiten sowie sog. Patchwork-Familien oder Ein-Eltern-Haushalten, jeweils mit z. T. prekärem sozialem Status besteht. Was gleichwohl als Resultat postmoderner Lebensart gedeutet werden kann. Zu den üblichen kommerziellen Freizeitangeboten in den Stadtzentren haben viele dieser Jugendlichen kaum Zugang - sowohl in monetärer Hinsicht, als auch in Hinblick auf die an sie gerichteten, damit einhergehenden Erwartungen bezüglich der Kommunikationsformen und Reputationen. Wobei die Zugehörigkeit zu einer als nicht-europäisch konstruierten Community verstärkend auf soziale Exklusion wirken kann. Angebote der städtischen Jugendarbeit kommen den *„Erfordernissen permanenter Neuanpassung an sich ändernde Verhältnisse... bezüglich Ausstattung und Bezahlung des Personals sowie personeller Alterung strukturell oftmals kaum hinterher“* (Schüle, 1981, S. 24). So treffen sich diese Jugendlichen vor Kiosken, Imbissen, Spielhallen und Haltestellen um ein Geschehen zu beobachten, welches nicht ihres ist - oder aber auf verwaisten

Spielplätzen, Hinterhöfen und Discounter-Parkplätzen um sich ggf. unbeobachtet ihren Bedürfnissen und Begehren hinzugeben. Es ist ein Kommen und Gehen, ein sich ständiges Hingeben an die Unmittelbarkeit. (Gerland, 01. 2021) Es wird zugleich *gehusselt*, *gedisst* und *gechillt*.²⁰ „*Ein Leben im unbefristeten Wartestand als Daseinsform*“ (Pohrt, 2015, S. 123). Angepasst an den Individualismus postmoderner Gesellschaften: „...*bleibt ihre Identität als soziale Wesen oft diffus*“ (Reemtsma, 2015). Die Zukunftsvorstellungen, die in diesen Versammlungen atomisierter Individuen kursieren, äußern sich abwechselnd in kleinen Hoffnungen, wie die, einen angemessen bezahlten und ausfüllenden Job zu bekommen, oder aber man halluziniert sich in gehobene Positionen innerhalb eines Gangster-Milieus, welches diesen Jugendlichen im Alltag überall begegnen kann (Gerland, 01. 2021). Auch eine Karriere im Musik- oder wahlweise Sportbusiness wird gelegentlich angestrebt oder zumindest erträumt. Wobei dafür oft die innere Begeisterung fehlt, da das Bedürfnis vor allem auf Ansehen und materiellen Wohlstand fokussiert ist, also auf das Business und weniger auf die Kunst oder den Sport. Für das Business wiederum fehlt den meisten dieser Jugendlichen das dafür erforderliche Netzwerk sowie das monetäre Kapital (ebenda) Dafür stehen etliche, tragische Biografien, wie beispielsweise die eines Dennis Cuspert, alias Deso-Dog, alias Abou Maleeq, alias Abu Talha al-Almani, der sich vom erfolglosen Musiker mit Kurzaufenthalt im Milieu des Neosalafismus zum Kader der Medienproduktion des IS emporschwingen konnte.

Der Wunsch nach Familiengründung existiert, wird aber kaum thematisiert, da die Voraussetzungen dafür, was jeweils unter einer Wunschfamilie verstanden wird, für diese Jugendlichen kaum greifbar scheinen. Man macht sich und den anderen folglich täglich etwas vor und ist zugleich desillusioniert. So wird durch die unerfüllten und z. T. unerfüllbaren Wunschvorstellungen ein Bedürfnis nach Illusion aufrechterhalten, um sich in einem Zustand zurechtzufinden, der offenbar einer Illusion bedarf. Folglich liegt die Aneignung

²⁰ Jargon aus dem von mir wahrgenommenen Sprachschatz jugendlicher Klienten: Husseln = geschäftig tun, am Geschäft arbeiten. Dissen = einen Konflikt benennen / den Anderen verbal abwerten, Chillen = sich entspannen / de-eskalieren.

verklärender Deutungsmuster nahe. Von Spiritualität hat das wenig, ebenso wenig von Revolte. Dafür umso mehr von latent misslingenden Anpassungsbemühungen (ebenda). Die vorgefundene Erwachsenenwelt, die oft als Geschäfts- und Arbeitswelt, in der man schnell scheitern kann, wahrgenommen wird, wird antizipiert. In ihren Zusammenkünften, in Cliques, Gruppen und Subkulturen, schaffen sich diese jugendlichen Freiräume, in denen sie sich:

„...durch spezifische Symbole und Ausdrucksformen ausprobieren können. Sie richten sich gegen den gesellschaftlichen Mainstream und können kollektiv erfahrene Problemlagen aufgreifen. Sie dienen als Instanz der persönlichen und kollektiven Identitätsbildung, des Generationenkonfliktes, der Infragestellung von Traditionen und der Verselbstständigung gegenüber der Elterngeneration. [...] Ein verunsichernder Faktor für Heranwachsende kann hierbei die Vielfalt angebotener Möglichkeiten in der individualisierten Gesellschaft sein. Gerade an diesem Punkt kann eine radikal-islamistische Ideologie aufgrund ihres einfachen Weltorientierungssystems einen Gegenentwurf zur Komplexität der Gegenwartsgesellschaft bieten und komplizierte Zusammenhänge auf einfache Antagonismen von „Gut“ und „Böse“ reduzieren, die wiederum Jugendlichen Identität und Sicherheit bieten können“ (Zick / Roth / Srowig, 2018, S. 63).

In seinem Text zur Problematik von Sinnsuche im Zusammenhang mit totalitären, religiös konturierten Gruppierungen, stellt Schülein einige Überlegungen an, deren Ausgangspunkt seine Feststellung ist, „*dass in komplexen Gesellschaften mit hoher Dynamik Sinn knapp werden kann*“ (Schülein 1981, S. 18). Schülein macht, im Anschluss an Viktor Frankl (1905-1997),²¹ für den der Verlust von Sinn zentraler Aspekt gesellschaftlicher Pathologie ist (Frankl, 1972), auf zwei unterschiedliche Seiten von Sinn aufmerksam, die zusammen zu denken sind: „*Subjektiver Sinn leistet [...] die Integration von psychischem Prozess und Situation, sozialer Sinn von Subjekten und sozialer Struktur*“. (ebenda, S. 16) Schülein begreift Sinnproduktion

²¹ Der Psychoanalytiker V. Frankl, hat sich, als überlebender der Shoa, intensiv der Erforschung der Tätersubjekte gewidmet. Für ihn war der Nihilismus der Täter u. a. Ausdruck eines allgemeinen Verlustes an Sinn. U. a. Aufgrund dieser Annahme entwickelte er sein Logopädie-Verfahren.

und Sinnaneignung als intersubjektiven Prozess, den er im Kontext der Postmoderne verortet. Ähnlich wie Baumann (2017) und andere Kritiker:innen der Postmoderne beschreibt Schülein zunächst deren Flüchtigkeit:

„Nichts funktioniert, weil es immer so war, keine Norm gilt, weil sie immer galt. Der Legitimationsdruck wächst. Dabei wird auch Gesellschaft als Sinnzusammenhang abstrakter, wird undeutlich, löst sich auf in eine Unmasse von sozialen Details. Damit wird die Aufgabe der Sinnproduktion mehr und mehr auf den Einzelnen verlagert. Auf der einen Seite verlangt die psychische Binnendifferenzierung, die Möglichkeit von Selbst-, und Objektrepräsentanzen, mehr Sinn, auf der anderen Seite haben sich die Konstitutionsbedingungen von Identität geändert: Unter disparaten und dynamischen Bedingungen bilden sich kaum fixe Grenzen und Strukturen, sondern eine eher durchlässige Psyche. Dies entspricht den Erfordernissen permanenter Neuanpassung an sich ändernde Verhältnisse“ (ebenda, S. 24).

Schülein schlussfolgert: *„Psychosoziale Identität in Industriegesellschaften ist durch ihre größere Offenheit zugleich anfälliger für Sinnkrisen, weil ihr Bedarf sich erhöht und spezieller wird“* (ebenda). Ausgehend von dieser Einschätzung zum psychosozialen Charakter der Postmoderne kommt Schülein auf die darin vorkommende Jugend, deren *„narzisstische Adoleszenzkrisen“* und die von ihm als Generationskonflikte wahrgenommenen Phänomene. Diese werden von Schülein als typische Merkmale von Industriegesellschaften beschrieben, die dadurch ihre Schärfe bekommen, dass die Lösungsmodi der Krisen ständig veralten und sich wandeln, da: *„durch die Auflösung von Traditionen die Bildung besonderer Heranwachsenden-Identitäten [...] erschwert wird.“* Die durch die gleichen Bedingungen beschädigte Erwachsenenkultur hat, laut Schülein, für Jugendliche: *„wenig mehr als Industriell produzierte Sinnsurrogate anzubieten.“* Durch all diese Umstände werden diese Jugendlichen in Bezug auf ihre psychosoziale Entwicklung: *„auf eigenartige Weise marginalisiert; sie werden dadurch zu Symptomträgern gesellschaftlicher (d. h. hier: intergenerativer) Strukturprobleme“* (ebenda, S. 24) Schülein kommt des Weiteren auf

die warenproduzierende Gesellschaft als Voraussetzung für die Entstehung heutiger Jugendkulturen zu sprechen:

„Die Absatzkonkurrenz des Konsumkapitalismus hat konsequent immer mehr Bevölkerungsgruppen als Konsumenten ‚entdeckt‘. In fortschreitendem Maße wurden auch Jugendliche, inzwischen schon Kinder, Adressaten der Werbung und eine relevante Konsumentengruppe [...] in den von Absatzstrategen entworfenen Leitbildern, die alles versprechen und nichts halten, gepresst zu werden, hat die Fixierung auf oral-narzisstische Konflikte zur Folge und wirkt sich umso fataler aus, als generell im Konsumkapitalismus sich ein ‚Jugendlichkeitskult‘ von beträchtlichen Ausmaßen entwickelt, der nicht nur mit dem Leistungsprinzip, sondern mit dem Versprechen von Unvergänglichkeit und Allmacht zu tun hat. Er aktualisiert infantile Weltbilder und verfestigt sie. Das macht es den Jugendlichen besonders schwer erwachsen zu werden“ (ebenda, S. 29).

Folgt man dieser Argumentation, so finden wir Bedingungen vor, in denen viele Jugendliche einer Individuation ausgesetzt sind, welche ein surreal anmutendes Moment von Einsamkeit innerhalb einer Gemeinschaft als festen Bestandteil ihrer Lebenserfahrungen enthält, was sich in einem Gefühl von innerer Leere, Langeweile und Abschottung und zugleich im oral-narzisstischen Drang nach unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung ausdrücken kann. Innerhalb bestimmter Jugendlichen-Milieus stiftet dieser Umstand eine *Chill-and-Event Kultur*, in der beide Ausdrucksformen in steter Abwechslung ihren Platz einnehmen ohne zu einer ausfüllenden, nachhaltigen Befriedigung zu führen (Gerland, 2021). Diese Lebensführung kann unter Umständen eine äußerst destruktive Dynamik annehmen, die nach Erklärung und Rechtfertigung gleichermaßen drängt wie nach Auflösung und Erlösung, um die damit einhergehende, latente kognitive Dissonanz abzuwehren (Festinger, 1978 / Festinger u. a., 2011). Gewalt kann somit zu einem „lustvollen Abwehrmechanismus“ werden (Reemtsma, 2005). Insbesondere dann, wenn der Zugang zur Befriedigung gewohnter Konsumbedürfnisse, aus welchen Gründen auch immer, unterbrochen ist.

Sowie andere erfolgreiche Fundamentalismen unserer Zeit, bedient auch der Neosalafismus sowohl die Gewohnheiten, als auch die unbefriedigten Bedürfnisse seiner Adressat:innen. Zudem zeichnet sich das neosalafistische Milieu dadurch aus, dass es keine verbindlichen Organisationsstrukturen zur Verfügung stellt. Stattdessen handelt es sich um autonome, oft bloß informelle Zusammenhänge, die dem unverbindlichen Cliquenmuster städtischer Jugendkulturen entsprechen. Auch die oben beschriebene „Chill-und-Event-Kultur“ findet ihre Entsprechung im Milieu des Neosalafismus. Zum einen werden deren Anhänger:innen ständig von Seminar zu Seminar, von einer Da'wa- Veranstaltung zur nächsten, also von Event zu Event getrieben - zum anderen wird in gemeinsamen, rituellen Gebeten und Zusammenkünften ggf. mehrmals täglich eine Situation hergestellt, in der das Chillen, also die Momente der Entspannung, mit der Erfahrung der kollektiven Kontemplation eine neue Qualität zugeschrieben bekommen; und das alles ganz ohne zur Hilfenahme von stimulierenden und/oder sedierenden Substanzen. Die Praktiken des Neosalafismus sind deren jugendliche Anhänger:innen also vertraut. Zugleich setzen sie sich auch deutlich von den bislang gemachten Erfahrungen ab. Hier sind Wahrnehmungen von „Geschwisterlichkeit“, „gegenseitigem Respekt“, „Verbindlichkeit“, „Gerechtigkeit“, „Erhabenheit“ und vor allem von „Anerkennung“ zu erwähnen, die von Aussteiger:innen aus diesem Milieu immer wieder hervorgehoben werden. Das verspricht, solange man nicht aus der Reihe tanzt, die permanente Aufhebung sämtlicher nazistischer Defizite. Die äußerlichen Erscheinungsformen (Kleidung, Habitus, Sprache) produzieren zudem das Gefühl der Exklusivität und der Selbstermächtigung. Eben das Gefühl, welches das postmoderne Denken den Individuen abverlangt: Sich ständig von allem Anderen abzusetzen, besser als alle anderen zu sein und dabei zugleich in einer vorgegebenen Spur zu bleiben.

10. Religion und Radikalisierung: eine abschließende Betrachtung

So wie sich das Konstrukt der Postmoderne ab den 1970er Jahren in der globalen Kultur verwirklichen kann, verwirklicht sich parallel die Ideologie des Neoliberalismus in der globalisierten Ökonomie. Die

Postmoderne wird von ihren Kritikern deshalb bisweilen bloß als kulturelle Begleiterscheinung neoliberaler Ökonomie wahrgenommen. Tatsächlich verdichtet sich der Neoliberalismus in seiner radikalen Variante zu einem Weltbild, in dem die von ihm behauptete Selbstregulierung des Marktes gegenüber jeder Moral, jedweder wissenschaftlichen Erkenntnis sowie allen allgemeinen wie partikularen Interessen und Bedürfnissen der Menschen erhaben ist. Der Markt richtet und stellt Gerechtigkeit her. Die Gemeinschaft der bürgerlichen Individuen und deren Staat funktionieren für den Markt zu dem Zweck, dass der Markt seine ihm zugeschriebene Funktion für die Individuen erfüllen kann. Der Markt beschreibt mithin den hegemonialen Raum, in dem eine warenproduzierende Gesellschaft ihren Stoffwechsel organisiert. Das Ideal des ungehinderten, sich selbst regulierenden Warenflusses braucht demnach weder Konjunkturprogramme noch andere regulierende Interventionen des Staates in die Wirtschaft. Im Gegenzug dazu bekommt der Staat zunehmend Kontrollfunktionen, um die gesellschaftlichen Verwerfungen, die ein von den Interessen und Bedürfnissen bedeutender Teile der Gesellschaft abgetrennter Markt produziert, in Schach zu halten. Das ruft unweigerlich Verweigerung, sprich Dissidenz unterschiedlichster Art auf den Plan.

Die technologische Entwicklung, die damit einhergehenden Überproduktionskrisen sowie die mit diesen Phänomenen zusammenhängende Produktion von Individuen, die teils vorübergehend, teils dauerhaft für den Markt überflüssig werden und somit der Selbstregulation im Wege stehen, macht es demokratischen Staaten schwer, sich dieser Herausforderung angemessen zu stellen. Unterdessen suchen sich die Individuen unablässig Wege durch die unendlichen Verzweigungen, die ihnen im Kampf um die Teilhabe am Markt begegnen.

In einer auf Konsum und Wachstum fixierten Gesellschaft entwickelt sich Religiosität so zu einer flüchtigen, fragilen Komponente der Alltagsbewältigung. Sie ist für viele Personen kaum in ihrer Spiritualität und noch weniger in ihrer Theologie attraktiv, dafür umso mehr in ihrem rituellen, ordnenden Charakter. Dieser Teilaspekt der Religion, das Ritual, spielt scheinbar auch und besonders für das Milieu der Neosalafist:innen und anderer Islamist:innen inklusive deren

jihadistischer Strömungen eine Rolle, insofern die Durchführung der Rituale dort als entscheidend für die Anerkennung als praktizierende, sog. stabile Muslim:innen betrachtet wird. Spirituelle Bedürfnisse im eigentlichen Sinne sind hingegen kaum gefragt. Pseudotheologische Debatten speisen sich aus fragmentarisch angeeigneten, selten authentischen Aussagen aus dem Fundus des Islam. Das führt zur Wahrnehmungseinengung und zur Abschottung, auch gegenüber den etablierten, muslimischen Communities. Man kann darüber hinaus festhalten, dass eher politische denn religiöse Deutungsmuster und Motivationslagen den Zugang zu islamistischen Strömungen befördern. Davon zeugt auch deren vorgeblich anti-modernistischer Habitus und die damit verknüpfte, anti-imperialistische und anti-rassistische Rhetorik. Zudem sind es oftmals persönliche, chronifizierte Erfahrungen von Kränkungen, die das erste Motiv für den individuellen Einstieg in das islamistische Milieu gestalten. Diese Erfahrungen werden identitär gewendet als exklusive Empathie für die Muslim:innen in den postkolonialen Konfliktherden. Wir haben es zu tun mit einem Milieu von frustrierten, wütenden und oftmals fanatisierten Anhänger:innen einer urbanen Jugendsubkultur. Diese ist von einer Konsumkultur geprägt, die, mit den Worten von Eva Illouz „...auf die Erzeugung romantischer Gefühlszustände abzielt.“ Im Umkehrschluss geraten die betroffenen Subjekte in eine „...Abhängigkeit von der Inszenierung und dem Erlebnis des Konsums“ (Illouz, 2003).

Die Hoffnung einiger islamischer Theolog:innen, mit Hilfe eines „liberalen Islam“, der zudem von den Normen und Wertvorstellungen einer Gesellschaft getragen ist, die im Milieu der Adressat:innen auf Ablehnung stoßen, Radikalisierung vorzubeugen, scheint kaum erfolgversprechend. Dafür müsste der institutionalisierte Islam seine strukturelle Schwere überwinden. Zudem sind Ideologien/Religionen generell nicht als Ursachen von Radikalisierungsprozessen auszumachen. Eine gefestigte ideologische Denkweise steht ggf. am Ende eines Radikalisierungsprozesses und nicht am Anfang. Gleichwohl bleibt für einige Wenige, ernsthaft nach religiösem Halt suchende, vom Islamismus enttäuschte Personen, ein theologisch ausgerichtetes Angebot ggf. sinnvoll. Eine weitere sinnvolle Maßnahme könnte möglicherweise die Integration islamischer

Glaubensinhalte in einen allgemeinbildenden, nicht-separierten Religions- und Ethikunterricht darstellen, insofern dieser Exklusionsprozesse gegenüber Muslim:innen, sowie von Muslim:innen gegenüber der Mehrheitsgesellschaft entgegenwirken kann. Radikalisierungen, die sich ereignis- und kontextbedingt in unterschiedlichen sozialen Systemen zunächst ideologieunabhängig ereignen, werden durch theologische Interventionen jedenfalls nicht aufgehalten. Die „Islamisierung der Radikalität“ (Roy, 2017) zeigt sich weitgehend separat von theologischer Exegese. Das spricht die islamische Theologie und Glaubenspraxis im doppelten Sinne frei: Zum einen frei von dem Vorwurf, dem Islam sei - im Gegensatz zu anderen Religionen und Ideologien - ein erhöhtes Gewaltpotential inhärent. Zum anderen frei von der Verantwortung, sich apologetisch und missionarisch in die Präventionsarbeit einzubringen:

„Präventionsprogramme und Präventionsakteure (sollten) den Fehler vermeiden, das Phänomen der extremen Radikalisierung primär im Bereich muslimischer Milieus zu verorten und deshalb in der Prävention auf die vorhandenen Moschee- und Moschee-Verbandsstrukturen zu setzen. Radikalisierung in der Form, wie wir sie hier beobachtet haben, geht nicht aus muslimischen Institutionen und Milieus hervor und kann deshalb auch nicht durch deren vorrangige Einbeziehung in Präventionsprogramme bekämpft werden. Die Moscheen der etablierten Verbände sind nach Lage der Dinge keine zentralen Orte der Prävention. Es sind die jungen zornigen Menschen, die religiösen „Analphabeten“ und die Sinnsuchenden, die in der präventiven Praxis fokussiert werden müssen.“ (Ceylan, Rauf et. al., 2018, S. 142)

Eine jugendspezifische Anfälligkeit, sich in einem radikalisierten Klima als Symptomträger:innen zur Verfügung zu stellen, ist nicht von der Hand zu weisen. Die Gründe dafür allein in entwicklungspsychologischen Phänomenen und vor dem Hintergrund von Sicherheitsinteressen zu suchen, hat sich m. E. jedoch als reduktionistisch herausgestellt. Jugend(sub)kulturen sind ihrer Form (Abgrenzungsverhalten) und ihrem Inhalt (Veränderungswillen) nach vor allem ereignis- und kontextbestimmt, d. h.: einer sozio-politischen Dynamik unterworfen. Diese Ereignisse und Kontexte können jeweils als Übergangssituationen betrachtet werden, die zusammengenommen

die Richtung einer individuellen Entwicklung maßgeblich gestalten können. Die Frage ist hier weniger, warum sich junge Menschen abgrenzen und warum sie Veränderungen wollen, sondern vielmehr von was sie sich abgrenzen und welche Veränderungen gewollt werden. Dabei spielt eine entscheidende Rolle, ob es bei den jeweiligen Veränderungsvorstellungen in erster Linie um Einflussnahme/Teilhabe an oder Überwindung von systemerhaltenden Strukturen geht. Was ggf. davon abhängt, ob Gewalt- bzw. Herrschaftsverhältnisse und Aneignungsweisen innerhalb der jeweiligen sozialen Systeme in ihrer wechselseitigen Verbundenheit erkannt werden können oder nicht.

Um unangemessene, stigmatisierende Pathologiesierungen zu vermeiden, sind individuelle Zugänge zu fundamentalistischen Ideologien, wie mangelnde narzisstische Bestätigung und Sinnkrisen in Folge von misslingenden Anpassungsbemühungen, in ihrem gesellschaftspolitischen Kontext zu betrachten. Ein Dialog über diese Zustände, in dem weniger gefragt wird, wer warum stört, bzw. als gestört wahrgenommen wird, sondern eher was wen stört und/oder wem befremdlich erscheint, könnte jedenfalls zielführender sein. Diese Haltung in Bezug auf Konflikte, Krisen und Radikalisierungen müsste sich dementsprechend aber auch im öffentlichen Dialog widerspiegeln. Dabei ginge es weniger um die Frage, was gedacht oder gemeint werden sollte, sondern eher darum, wie ein friedliches und respektvolles Zusammenleben in einer diversitätstoleranten Gesellschaft ermöglicht werden kann (Gerland, 04. 2021).

Das Verhältnis zwischen der Schwere der tradierten Medien einerseits und der Flüchtigkeit der neuen Medien andererseits, erschwert derzeit einen konstruktiven öffentlichen Dialog. Durch diesen Umstand haben wir *„kein öffentliches Organ für die Wahrnehmung von gesellschaftlichen Veränderungen, sondern leben in einer Kette von spektakulären Ereignissen punktueller Art“*. (Steinert 1988, S. 16) Die gängige Fokussierung beider Medienformen auf das Spektakel und die Unmittelbarkeit erleichtert es wiederum allen Ideologen die Medien für die eigene Propaganda zugänglich zu machen.

„Das gilt noch deutlicher für den Terrorismus, der ohnehin in einem wichtigen Aspekt ‚Öffentlichkeitsarbeit‘ (ist) und sich damit bewusst diesen Strukturen der Öffentlichkeit anpasste, indem er sie benutzte“. (Ebenda)

Radikalisierungsprozesse sind in Bezug auf die Zeit und den Raum, in denen sie zum Vorschein kommen, kaum vorhersehbar, insbesondere unter den Bedingungen einer global vernetzten, und zugleich unverbindlichen Gegenwart. Durch die Ungleichzeitigkeit von Interventionen vieler unterschiedlicher Personen und Institutionen sowie den Einfluss vieler Ereignisse in sämtlichen sozialen Systemen, verlaufen Radikalisierungsprozesse niemals linear. Sie ereignen sich vielmehr zufällig, als plötzlich wahrgenommene Verwirklichung einer, in den sozialen Systemen inhärenten Möglichkeit von Umgang mit Krisen und Konflikten. Radikalisierungen sind mithin stets auf den sozialen sowie zeitlichen Kontext bezogene Ereignisse mit einer historischen Komponente. Auch dann, wenn sie nur in einer einzelnen Person sichtbar werden, bzw. als individualisiertes Phänomen konstruiert werden (Gerland, 01, 2021). Eine makroperspektivische, historische Betrachtung ist für das Verständnis von Radikalisierungsprozessen sowie vom Auftreten fundamentalistischer Ideologien innerhalb dieser Prozesse unabdingbar. Das heißt auch, Abhängigkeiten in allen sozialen Systemen aufzudecken, um die darin vorkommenden Macht- und Gewaltverhältnisse, die fundamentalistische Lösungsmodi notwendig erscheinen lassen, überwinden zu können (ebenda).

Literatur und Quellenverzeichnis

Adamczak, Bini (2017): *Beziehungsweise Revolution – 1917, 1968 und kommende*. Suhrkamp Verlag, Berlin

Akyol, Çiğdem (2010): *Junge Muslime in Deutschland: Glaubensbekenntnis auf dem Rücken*. Bei: „Zeit-Online“
<https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2010-05/pop-islam/komplettansicht>

Bauman, Zygmunt (2017): *Flüchtige Moderne*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

Beck, Ulrich (2004/1986): *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

Brunotte, Ulrike (2002): *Weltablehnung und Ekstase. Moderne Religionstheorie zwischen Ritual und Rationalisierung*. In: Hartwig, Karsunke, Spengler (Hrsg.), *Gott ist tot und lebt*, Kursbuch, Heft 149, Rowohlt Verlag Berlin.

Ceylan, Rauf et. al. (2018): „*Lasset uns insha’aAllah ein Plan machen.*“ *Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*. In: Ceylan/Foroutan/Kiefer/Zick (Hrsg.), *Islam in der Gesellschaft*, erste Ausgabe. Springer VS, Wiesbaden. ISBN 978-3-658-17949-6

Debord, Guy (1996/1967): *Die Gesellschaft des Spektakels*. Edition Tiamat, Berlin.

Dziri, Bazem, Kiefer, Michael (2018): *Baqiyya im Lego-Islam. Anmerkungen zu den Whatsapp-Protokollen der „Ansaar Al Khilafat Al Islamiyya“ aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive*. In: Ceylan/Foroutan/Kiefer/Zick (Hrsg.), *Islam in der Gesellschaft*, erste Ausgabe. Springer VS, Wiesbaden.

Feder, Angela (1991): *Reinkarnationshypothese in der New Age Bewegung*. Steyler Verlag. Nettetal.

Festinger, Leon (1978): *Theorie der kognitiven Dissonanz*. Huber Verlag, Bern

Festinger, Leon, Riecken, Henry, Schachter, Stanley (2011): *When Prophecy Fails – A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*. Martino Fine Books, Eastford (USA).

Frankl, Viktor (1972): *Der Wille zum Sinn – Ausgewählte Vorträge über Logopädie*. Huber Verlag, Bern

Freud, Sigmund (1974): „*Die Zukunft einer Illusion*“. In derselbe: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Fischer Verlag, Frankfurt a. M.

Gerhard, Wilfried (2012): *Von der Moderne zur Postmoderne – Glaube im gesellschaftlichen Übergang*. Vortrag in der Reihe „Glaube im Dialog“, an der Akademie der Diözese Rothenburg-Stuttgart.

https://www.youtube.com/watch?v=_3UV2cMpGYA

Gerlach, Julia (2006): *Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland*. Christoph-Links-Verlag, Berlin

Gerland, Michael (2015): *Auf den Kontext kommt es an - Die Verschränkungen sozialer Systeme und ihr Einfluss auf die Genese des Fanatismus*. Bei: Wissensportal der Deutschen Gesellschaft für systemische Therapie, Beratung und Familientherapie (DGSF),

<https://www.dgsf.org/service/wissensportal/auf-den-kontext-kommt-es-an-2016>

Gerland, Michael (01. 2021): *Die Dynamik sozialräumlicher Radikalisierung – Das Beispiel Hamburg-Altona*.

<https://www.ufuq.de/die-dynamik-sozialraeumlicher-radikalisierung-das-beispiel-hamburg-altona/>

Gerland, Michael (04. 2021): *Befähigung zum Widerspruch“ – Empfehlungen zum Umgang mit Kindern aus religiös-extremistischen Familien*. Interview von Götz Nordbruch (Ufuq)

<https://www.ufuq.de/befaeahigung-zum-widerspruch-empfehlungen-zum-umgang-mit-kindern-aus-religioes-extremistischen-familien/>

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W. (1989): *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*. Verlag Phillip Reclam jun., Leipzig.

Huntington, Samuel P. (1996): *Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Goldmann Taschenbuch

Illouz, Eva, (2003): *Der Konsum der Romantik – Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Campus Verlag, Frankfurt a.M.

Illouz, Eva (2007): *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

James, William (1997/1901): *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen*. Insel-Verlag Frankfurt a. M. / Leipzig

Kepel, Gilles, Jardine, Antoine (2016): *Terror in Frankreich – Der neue Dshihad in Europa*. Verlag Antje Kunstmann, München.

Lanz, Stephan (2016): *Religiöser metropolitaner Mainstream – Zum gegenwärtigen Verhältnis zwischen Stadt, Religion und Neoliberalismus*. In: PROKLA – Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft. Heft 182. Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster.

Lyotard, Jean-François (2012/1979): *Das postmoderne Wissen*. Passagen Verlag, Wien.

Manemann, Jürgen (2015): *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?* transcript Verlag, Bielefeld.

Marx, Karl (1976/1848): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: Marx/ Engels Werke, Band 1. Dietz Verlag, Berlin (DDR).

Mildenberger, Michael (1979): *Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch*. Fischer Taschenbuchverlag GmbH, Frankfurt a. M.

Pohrt, Wolfgang (2015): *Brothers in Crime. Die Menschen im Zeitalter ihrer Überflüssigkeit. Über die Herkunft von Gruppen, Cliques, Banden, Rackets und Gangs*. Edition Tiamat, Berlin.

Reemtsma, Jan-Phillip (2005): *Die Welt als Irrtum*. Eröffnungsrede der Opernfestspiele in München.

https://www.deutschlandfunk.de/die-welt-als-irrtum.911.de.html?dram:article_id=127934

- Reemtsma, Jan-Phillip (2015): *Gewalt als attraktive Lebensform betrachtet*. In: Mittelweg 36 – Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung. 24 Jahrgang, Heft 4. HIS-Verlags GmbH, Hamburg. ISBN: 978-3-86854-732-0
- Rosa, Hartmut (2014): *Beschleunigung und Entfremdung*. Suhrkamp Verlag, Berlin
- Roy, Oliver (2010): *Heilige Einfalt: Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. Siedlerverlag / Random House GmbH, München.
- Roy, Oliver (2017): *Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod – Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors*. Siedlerverlag / Random House GmbH, München.
- Said, Benham T. (2014): *Islamischer Staat – IS-Miliz, al Quaida und die deutschen Brigaden*. Verlag C.H. Beck, München.
- Schaeffler, Richard (1991): *Religiöse Kreativität und Säkularisierung in Europa seit der Aufklärung*. In: Eliade, Mircea. Geschichte der religiösen Ideen, Band 4. Herder Verlag, Freiburg i. B.
- Schneidewind, Friedhelm (1993): „...wie schmelzen deine Blätter.“ VERBVerum Kultur und Medien GmbH, Mannheim.
- Schreiner, Patrick (2018): *Warum Menschen sowas mitmachen – Achtzehn Sichtweisen auf das Leben im Neoliberalismus*. PapyRossa Verlags GmbH, Köln
- Steinert, Heinz (1981): *Erinnerungen an den „linken“ Terrorismus*. In: Angriff auf das Herz des Staates. Soziale Entwicklung und Terrorismus. Band 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Schüle, Johann-August, (1981): *Sinnprobleme in Industriegesellschaften am Beispiel der Jugendsekten*. In: Schüle/Rammstedt/Horn/Leithäuser/Wacker/Bosse (Hrsg.), Politische Psychologie – Entwürfe zu einer historisch-materialistischen Theorie des Subjekts. Syndikat-Verlag, Frankfurt a. M.
- Schulze, Gerhard (2005/1992): *Die Erlebnisgesellschaft – Kulturosoziologie der Gegenwart*. Campus Verlag, Frankfurt a. M.

Sloterdijk, Peter (1998): *Weltfremdheit*. Edition Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Sünner, Rüdiger (1998): *Schwarze Sonne. Entfesselung und Mißbrauch der Mythen in Nationalsozialismus und rechter Esoterik*. Herder, Freiburg i. B.

Thiel, Norbert (1986): *Der Kampf gegen neue religiöse Bewegungen – „Anti-Sekten-Kampagne“ und Religionsfreiheit in der BRD*. Kando Verlag, Mörfelden-Walldorf.

Vogel, Pierre (2011): *Martin Luther und der Salafismus*.

<https://www.youtube.com/watch?v=rg01h2OLDwA>

Weber, Max (2005/1905): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Area Verlag GmbH, Erfstadt.

Wienold, Hanns (2017): *Glauben machen*. Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster

Zick, Andreas, Roth, Viktoria, Srowig, Fabian (2018): *Zum Löwen werden - Radikalisierung als jugendkulturelles Phänomen*. In: Ceylan / Foroutan / Kiefer / Zick (Hrsg.), *Islam in der Gesellschaft*, erste Ausgabe. Springer VS, Wiesbaden.

Zinser, Hartmut (1997): *Der Markt der Religionen*. Wilhelm Fink Verlag, München.

Žižek, Slavoj (2015): *Blasphemische Gedanken. Islam und Moderne*. Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin.

Oliver Bossert

**III. Terroristischer Salafist oder salafistischer
Terrorismus: Über das Verhältnis von Salafismus
und Terrorismus**

1. Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Salafismus und Terrorismus

„Nicht jeder Salafist ist ein Terrorist, aber fast alle Terroristen sind Salafisten“ (Kraetzer 2014); so lautet die Überschrift auf der Rückseite des Schutzumschlags eines Buches des Journalisten Ulrich Kraetzer, das den Titel „*Salafisten – Bedrohung für Deutschland?*“ trägt. Diese These suggeriert ein eindeutiges Bild über das Verhältnis zwischen Terrorismus und Salafismus: Zwar gibt es Salafisten²², die nicht terroristisch agieren, aber die terroristischen Akteure zeichnen sich nahezu durchgängig durch einen salafistischen Hintergrund aus. Damit könnte die Analyse hinsichtlich der Fragestellung, in welchem Zusammenhang Terrorismus und Salafismus stehen, abgeschlossen werden. Allerdings erscheinen der Terrorismus und insbesondere seine möglichen salafistischen Ausprägungsformen als zu komplex, um diese These ohne weitere Analyse zu übernehmen. Die linksterroristischen Attentate der Roten Armee Fraktion sowie die rechtsterroristischen Anschlagsserien, ausgehend vom Nationalsozialistischen Untergrund sowie von Einzeltätern, zeigen bereits deutlich auf, dass der Terrorismus in Deutschland vielfältige Hintergründe hat und nicht nur auf Terroristen mit islamistischen Motiven reduziert werden kann (vgl. Leuer 2020: 11). Für das Jahr 2014, in dem das oben zitierte Buch veröffentlicht wurde, gilt jedoch festzustellen, dass die Gefährdung durch den islamistischen Terrorismus – auch in Deutschland – als prioritär empfunden wurde. Die Rote Armee Fraktion löste sich bereits im Jahr 1998 auf und die Haupttäter des Nationalsozialistischen Untergrunds begingen im Jahr 2011 Selbstmord oder stellten sich der Polizei (vgl. Bossert 2020: 102 ff.). Durch den gewaltsamen Aufstieg der jihadistisch-salafistischen Terrororganisation Islamischer Staats erhielt diese Bedrohungsform ein omnipräsentes Gesicht in der öffentlichen Wahrnehmung (vgl. Reuter 2015: 230 ff.). In diesem Kontext erscheint die These auf dem Buch von Ulrich Kraetzer als zeitlich stimmig, im Hinblick auf ihre Pauschalität jedoch als fragwürdig. Die Komplexität des Verhältnisses zwischen Terrorismus

²² Aus Gründen der Lesbarkeit wurde im Text die männliche Form gewählt, nichtsdestoweniger beziehen sich die Angaben auf Angehörige aller Geschlechter.

und Salafismus soll einleitend anhand eines Beispiels dargestellt werden:

Am 26. Februar 2016 provozierte die damals 15jährige Safia S. im Hauptbahnhof Hannover eine Polizeikontrolle durch eine Streife der Bundespolizei. Als diese die Personaldokumente der Schülerin kontrollierten, stach Safia S. einem Polizeibeamten mit einem Messer in den Hals. Trotz schwerer Verletzungen überlebt der Bundespolizist; die Attentäterin konnte überwältigt und festgenommen werden. Bei Safia S. handelt es sich um eine strenggläubige Muslima, die vor dem Angriff bereits den Versuch unternommen hatte, in die Machtgebiete des Islamischen Staats im Irak und Syrien zu reisen. In der Türkei wurde sie allerdings von den dortigen Behörden aufgehalten und von ihrer Mutter nach Deutschland zurückgebracht. Gleichwohl soll ein Kontakt zwischen Safia S. und dem Islamischen Staat fortbestanden haben, worüber die Terrororganisation die Schülerin zu dem Anschlag verleitet haben soll. Doch im Rückblick auf die Biografie von Safia S. erscheint nicht nur der Islamische Staat als entscheidender Faktor für deren Radikalisierung. Bereits im Jahr 2008 ist Safia S. in YouTube-Videos des salafistischen Predigers Pierre Vogel zu sehen, in denen sie bereits mit sieben Jahren Koranverse rezitiert und – mit ausdrücklicher Unterstützung durch Pierre Vogel – sich mit Kopftuch präsentiert (vgl. Eder 2016). Insofern wird deutlich, dass die salafistische Ideologie – ob in Gestalt des terroristischen Islamischen Staates oder eines Predigers – ein ständiger Begleiter von Safia S. war. Diese salafistischen Einflussnahmen spiegeln sich auch in deren persönlichen Umfeld wider: Safia S. älterer Bruder Saleh S. versuchte ebenfalls, nachdem sein islamistisch-motivierter Brandanschlag in Hannover am 6. Februar 2016 gescheitert war, nach Syrien zu reisen. Allerdings wurde er ebenfalls in der Türkei aufgehalten (vgl. Hannoversche Allgemeine 2017).

Bei einer ersten Bewertung erscheint die Biografie von Safia S. als beispielhaft für eine terroristische Entwicklung in dem salafistischen Milieu. Zunächst erfolgte die Radikalisierung durch einen salafistischen Prediger. Auf dieser Basis erfolgte die terroristische Weiterentwicklung durch eine jihadistisch-salafistische Gruppe. Um der Komplexität des Salafismus gerecht zu werden, ist jedoch auf eine entscheidende Facette bei diesem Beziehungskonstrukt einzugehen: So

distanzierte sich Pierre Vogel wiederholt in Videos und bei Demonstrationen vom Islamischen Staat und dessen gewaltsamen Vorgehen. Der Islamische Staat sieht wiederum in Pierre Vogel einen Verräter des Islam und forderte seine Anhänger auf, den Prediger zu töten (vgl. Röhmel 2016). Bereits dieses Verhältnis zwischen dem Islamischen Staat und einem der prominentesten Vertreter des Salafismus in Deutschland belegt, dass keine homogene salafistische Struktur im Sinne einer Radikalisierung identifiziert werden kann, sondern sich der Salafismus als äußerst differenziert darstellt.

2. Der Salafismus

Anhand des obigen Beispiels wird bereits deutlich, dass der Salafismus nicht als Organisationsform projiziert werden kann. Vielmehr wird von einer salafistischen Bewegung gesprochen, die sich in vielfältiger Weise im sunnitischen Islamismus festgesetzt hat (vgl. Pfahl-Traughber 2020: 79). Die heutigen islamistischen Ausprägungsformen haben einen entscheidenden Ursprung in den historischen Entwicklungen zum Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Das Osmanische Reich befand sich im Niedergang und löste sich mit der Gründung der türkischen Republik im Jahr 1923 auf. Weitere nachhaltig durch den sunnitischen Islam geprägte Gebiete, wie unter anderem Ägypten, befanden sich in dieser Zeit unter europäischer Kolonialherrschaft und wurden entsprechend durch eine westliche Lebensweise beeinflusst (vgl. Kepel 2020: 39 ff.). Vor diesem geschichtlichen Hintergrund entstanden in der orthodoxen islamischen Theologie Forderungen nach einer Rückbesinnung auf die islamische Urgesellschaft: die Umma. In dieser entwickelten sich unter dem Propheten Mohammed im 7. Jahrhundert die islamischen Traditionen und Lebensweisen, die unter anderem durch die westlichen Einflüsse verloren gegangen seien. Auf Grundlage der Forderung nach der Rückkehr zum Leben im Urislam im 7. und 8. Jahrhundert in Mekka und Medina entwickelte sich dann in der islamischen Welt eine übergreifende Salafia-Bewegung, deren Bezeichnung sich von dem arabischen Wort für die frommen Altvorderen im Urislam ableitet: as salaf as salih (vgl. Reissner 1996: 630 f.). In dem islamischen Ursprungsgebiet in Saudi-Arabien mit den heiligen islamischen Stätten in Mekka und Medina begann diese Rückorientierung auf die

islamischen Traditionen und Lebensweisen der Umma bereits im 18. Jahrhundert, die theologisch von Muhammad ibn Abd al-Wahhab geprägt wurde. Dieser orientierte sich am Wortlaut des Korans und lehnte jegliche interpretatorischen Weiterentwicklungen ab. Dessen Anhänger, die sogenannten Wahhabiten, versuchten, diese Ideologie mit Gewalt im saudi-arabischen Raum zu festigen, wurden jedoch durch das herrschende Osmanische Reich im saudisch-osmanischen Krieg in der Zeit von 1811 bis 1818 letztendlich besiegt. Gleichwohl beeinflusste diese puristische Prägung des Islam weiterhin die arabische Halbinsel und erlangte mit der Gründung des Königreichs Saudi-Arabiens im Jahr 1932 die geistige Herrschaft (vgl. Peters 1996: 95 f.). Dabei flossen die ideologischen Elemente des Wahabismus auch in den Salafismus ein, wodurch die beiden Ideologien zahlreiche theologische Parallelen aufweisen und nur eingeschränkt voneinander zu trennen sind. Inhaltliche Kernelemente des Salafismus und Wahabismus sind zum einen die mangelnde religiöse Toleranz: So werden zum einen sowohl Mitglieder anderer islamischer Strömungen, wie insbesondere die Schiiten, als auch Anhänger anderer Religionen oder Atheisten als Ungläubige betrachtet. Zum anderen verstehen der Salafismus und Wahabismus die Scharia, das nirgends festgeschriebene Normensystem des Islam, im Sinne eines unabänderlichen, kodifizierten Gesetzestextes. Dieser sieht dabei für verschiedene Handlungen, wie beispielsweise die Abkehr vom Islam, Todesstrafen vor. Auch demokratische Elemente sind bei einer salafistischen bzw. wahabistischen Auslegung der islamischen Rechtsgrundlagen nicht vorgesehen, ebenso wenig wie ein Anpassungs- oder Modernisierungsprozess (vgl. Landesamt für Verfassungsschutz Sachsen 2017: 6 ff.). Insofern wird bereits an diesen Ausführungen deutlich, dass diese Ideologien nicht mit einem demokratischen Staatsprinzip vereinbar sind. In diesem Lichte erscheint die Zahl von 12.150 Salafisten in Deutschland als sicherheitspolitisch kritisch, wie sie vom Bundesamt für Verfassungsschutz im Jahr 2021 beziffert wurde (vgl. Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat 2021: 208). Allerdings ist zunächst nochmals zu unterstreichen, dass sich diese nicht in einer Organisation sammeln, sondern sich überwiegend als universelle Bewegung auf der Grundlage einer gemeinsamen Religionsauslegung sehen. Dabei spielt der persönliche Hintergrund im Sinne einer ethnizitätsblinden Umma keine Rolle. In diesem

Zusammenhang wird von einem Neosalafismus gesprochen, der sich von einem Ethnien bezogenen Salafismus in Moscheevereinen oder Selbstorganisationen von Personen mit Migrationshintergrund absetzt (vgl. Ceylan, Kiefer 2013: 78).

3. Ausprägungsformen des Salafismus

Bei der Betrachtung eines (terroristischen) Gefährdungspotentials durch Salafisten ist neben dem quantitativen auch weitergehend der qualitative Aspekt zu betrachten. Hierbei ist zu unterscheiden,

- wie die Anhänger des Salafismus ihre Ideologie leben bzw. ausleben,
- inwieweit sie das Ziel haben, die Grundlagen des Salafismus als Staatssystem zu verankern, um damit das demokratische System zu beseitigen und
- welche gewaltlosen oder gewaltsamen Mittel sie zur Zielerreichung einsetzen.

Der Politologe Armin Pfahl-Traughber hat im Hinblick auf die salafistische Bewegung drei Handlungsstile in der Ausprägung eines puristischen Salafismus, eines politischen Salafismus sowie terroristischen Salafismus identifiziert. Anhand dieser aufgezeigten Handlungsstile ist das Verhältnis von Salafismus und Terrorismus näher zu betrachten.

3.1 Puristischer Salafismus

Als ersten Handlungsstil benennt Armin Pfahl-Traughber einen puristischen Salafismus. Dieser ist durch einen individuellen Ansatz geprägt, bei dem ein Salafist sein Leben an den Vorbildern in der Umma ausrichtet (vgl. Pfahl-Traughber 2015). Wiederholt wird dies an seinem äußeren Erscheinungsbild deutlich, das sich an dem Urislam im 7. und 8. Jahrhundert orientiert. Beispiele dafür sind Hosen und Gewänder, die den Blick auf den Knöchel freigeben sowie ein Vollbart, bei dem der Oberlippenbart getrimmt wurde. Auch werden die Zähne nur mit einer bestimmten Holzart gereinigt. Zudem wird mitunter auf moderne Technik verzichtet, da diese in der Umma noch keine Verwendung fand (vgl. Steinberg 2012: 2). Entscheidend bei diesem salafistischen

Handlungsstil ist jedoch die fehlende politische bzw. gesellschaftliche Komponente. Anhänger eines puristischen Salafismus fokussieren sich auf ihr eigenes – im Sinne ihrer religiösen Überzeugung gottgefälliges – Leben und streben keinen aktiven Systemwechsel an. Die Entstehung eines islamischen Gottesstaates nach Vorbild der Umma ist nach deren Überzeugung die logische Konsequenz, sofern jeder Mensch den Regeln des Salafismus folgt (vgl. Pfahl-Traugher 2015). Im Anbetracht der religiösen Überzeugung kann eine ablehnende Haltung gegenüber der Demokratie durch Vertreter eines puristischen Salafismus hergeleitet werden. Gleichzeitig ist jedoch auch zu konstatieren, dass diese sich auf ihre eigene Lebensführung konzentrieren und damit nicht aktiv gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung vorgehen. Demnach sind keine extremistischen Bestrebungen erkennbar, die von den Verfassungsschutzbehörden als entscheidenden Ansatzpunkt für eine nachrichtendienstliche Beobachtung genannt werden. So definiert das Landesamt für Verfassungsschutz Hessen extremistische Bestrebungen als

„...Aktivitäten mit der Zielrichtung, die Grundwerte der freiheitlichen Demokratie zu beseitigen. Dazu gehören Vorbereitungshandlungen, Agitation und Gewaltakte. Nach allgemeinem Sprachgebrauch sind Bestrebungen alle auf ein Ziel gerichteten Aktivitäten.“ (Landesamt für Verfassungsschutz Hessen 2021)

Aus diesem Blickwinkel erscheint der puristische Handlungsstil bei der Beleuchtung des Verhältnisses zwischen Salafismus und Terrorismus zunächst als irrelevant. Gleichwohl ist die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, dass in diesem Personenkreis ein aktives und damit extremistisches salafistisches Vorgehen unter anderem in Form von Terroranschlägen nicht auf Ablehnung, sondern auf Sympathie stößt. Obgleich keine ideologischen Parallelen zum Linksterrorismus existieren, soll auf den Faktor von Sympathisanten im Zusammenhang mit Terrorismus hingewiesen werden. Die Rote Armee Fraktion hat in vielfältiger Form von aktiven sowie passiven Sympathisanten partizipiert. Aktive Unterstützung betrafen beispielsweise die Organisation von Demonstrationen, eine tendenziöse mediale Berichterstattung oder logistische Aspekte (vgl. Aust 2008: 243 ff.).

Aber auch passive Sympathisanten können die Terrorbekämpfung bereits dadurch erschweren, dass sie den Staat nicht aktiv unterstützen und es beispielsweise unterlassen, auffällige Personen oder Ereignisse an die Sicherheitsbehörden zu melden. Die Festnahmen der ersten Führungsgeneration der Roten Armee Fraktion, die maßgeblich auf Bürgerhinweise zurückzuführen sind (vgl. Peters 2008: 294 ff.), unterstreichen die Relevanz dieses Aspekts bei der Terrorismusbekämpfung und verdeutlichen gleichzeitig eine mögliche Problematik bei der Bekämpfung des islamistischen Terrorismus in einem salafistischen Milieu.

3.2 Politischer Salafismus

Bei der weiteren Nutzung der Begrifflichkeit extremistische Bestrebung erscheint der zweite von Armin Pfahl-Traughber identifizierte salafistische Handlungsstil als anwendbar: Der politische Salafismus. Deren Anhänger streben ein aktives Vorgehen an, um die urislamischen Traditionen und Regeln als politisches System zu installieren und damit gleichzeitig die freiheitlich-demokratische Grundordnung zu beseitigen (vgl. Pfahl-Traughber 2015). Das Vorgehen kann dabei variieren und die Bandbreite extremistischer Mittel zur Zielerreichung abdecken. Dies beinhaltet insbesondere verschiedene Propagandaformen, sowohl in der virtuellen als auch realen Welt (vgl. Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Bau und Verkehr 2017: 11 f.). Als bekanntes Beispiel für einen politischen Handlungsstil in diesem Sinne kann der bereits genannte Pierre Vogel aufgeführt werden, der virtuell, aber auch mit öffentlich zugänglichen Predigten sowie Koranständen in Innenstädten aktiv für den Salafismus wirbt. Dabei missioniert er offensiv und steht bei seinen Veranstaltungen als Zeuge zur Verfügung, um einen Übertritt zum Islam offiziell zu vollziehen (vgl. Gantenbrink 2011). Eine Konzentration auf Pierre Vogel würde dem Phänomen des politischen Salafismus jedoch nicht gerecht werden. So bilden sich in Deutschland wiederholt salafistische Organisationen, deren Führungspersonen sich mit öffentlichkeitswirksamen Aktionen in die Medien drängen. So patrouillierte eine selbsternannte Scharia-Polizei unter dem Salafisten Sven Lau in Wuppertal und forderte die Einhaltung salafistischer Regeln ein (vgl. Burger 2019). Auch Demonstrationen gehören zum

Repertoire des politischen Handlungsstils von Salafisten (vgl. Dahmann 2012). Aufgrund wechselnder persönlicher Verbindungen und Rivalitäten zwischen den einzelnen führenden Vertretern des politischen Salafismus und einer heterogenen Anhängerschaft sind die Organisationen in Deutschland jedoch einer dynamischen Entwicklung unterworfen (vgl. Erhardt 2012). Diese wird durch entsprechende staatliche Verbotsmaßnahmen weiter verstärkt. So wurden im Zeitraum 2012 bis 2016 die salafistischen Organisationen Millatu Ibrahim und deren Nachfolgeorganisationen, der Zusammenschluss Dawa FFM einschließlich der Teilorganisation Internationaler Jugendverein-Dar al-Schabab e.V., das DawaTeam Islamische Audios sowie die Gruppe Die Wahre Religion durch das Bundesministerium des Innern auf Grundlage des Vereinsgesetzes verboten (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2021). Ansatzpunkte für eine relevante salafistische Partei haben sich bisher nicht ergeben. Hierzu ist erläuternd anzuführen, dass eine Teilnahme an demokratischen Wahlen dem ideologischen Selbstverständnis von Salafisten auch grundsätzlich widersprechen würde. Laut Armin Pfahl-Traughber gibt es jedoch im Ausland Beispiele dafür, dass Salafisten an Wahlen teilnehmen würden, um so politische Macht zu erlangen und mit dieser demokratische Prinzipien zu beseitigen (vgl. Pfahl-Traughber 2015). Im Kontext des Arabischen Frühlings bildete sich beispielsweise in Ägypten eine salafistische Partei, die in erheblichem Maße aus Saudi-Arabien finanziert wird (vgl. Mc Tighe 2014). Bei einer parallelen Entwicklung in Deutschland wäre dann zu prüfen, ob eine solche Partei im Rahmen der wehrhaften Demokratie durch das Bundesverfassungsgericht verboten werden könnte. Dennoch wären die Anforderungen – im Vergleich zu einem behördlichen Vereinsverbot – wesentlich höher, was eine Parteigründung, trotz der Demokratiefeindlichkeit, als anstrebenswert erscheinen lassen könnte.

Auch wenn der politische Handlungsstil grundsätzlich eine gewaltlose Vorgehensweise zur Beseitigung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung anstrebt, sind im Verhältnis zum Terrorismus verschiedene Bezugspunkte zu identifizieren. So wurde der Salafismus von politischen Vertretern etwa mit einem Katalysator verglichen, der den Weg zum Heiligen Krieg und islamistischen Terrorismus bereitet bzw. beschleunigt (vgl. zum Beispiel Rheinische Post Online 2011).

Auch wenn diese Einschätzung als zu pauschal erscheint, belegen einzelne Beispiele, dass sich Personen aus dem Spektrum des politischen Salafismus weitergehend radikalisiert haben und im Rahmen dieses Prozesses schließlich auch aktiv Gewalt anwendeten. Diese erfolgte sowohl situativ als auch geplant. So eskalierte am 5. Mai 2012 eine Demonstration der rechtsextremen Partei Pro NRW in Bonn, die sich gegen den Islam wendete, indem unter anderem Karikaturen von dem Propheten Mohammed gezeigt wurden. Salafisten stellten sich den Pro NRW-Anhängern entgegen und versuchten, diese mit Gewalt anzugreifen. Beim Eingreifen durch Polizeikräfte verletzten Salafisten zwei Polizisten mit Messerangriffen schwer (vgl. Dahmann 2012). Ein solcher Angriff kann wegen seiner situativen Entfaltung noch als Grauzone hin zum Terrorismus bewertet werden, obgleich einzelne Definitionselemente für Terrorismus erfüllt werden. So definieren die Verfassungsschutzbehörden Terrorismus wie folgt:

„Terrorismus ist der nachhaltig geführte Kampf für politische Ziele, die mit Hilfe von Anschlägen auf Leib, Leben und Eigentum anderer Menschen durchgesetzt werden sollen, insbesondere durch schwere Straftaten, wie sie in § 129 a Absatz 1 Strafgesetzbuch genannt sind oder durch andere Straftaten, die zur Vorbereitung solcher Straftaten dienen.“ (Landesamt für Verfassungsschutz Hamburg 2020, 16)

Die Auseinandersetzungen während der Demonstration in Bonn setzten jedoch auch eine nachhaltig geplante terroristische Entwicklung in der salafistischen Szene in Gang. Der Salafist und spätere Terrorist Marco G. nannte die von den Anhängern der Pro NRW-Partei gezeigten Mohammed-Karikaturen als Legitimation für seine Gewalt. Gleichwohl ist anzuführen, dass sich Marco G. bereits im Jahr 2011 mit terroristischen Ansätzen auseinandergesetzt hatte, die Demonstration in Bonn allerdings das entscheidende Fanal war. Ohne feste Einbindung in eine terroristische Gruppe informierte sich Marco G. im Internet über den Bau von Bomben und beschaffte sich über Online-Bestellungen das entsprechende Material. Am 10. Dezember 2012 platzierte er dann eine Tasche mit Sprengstoff im Bonner Hauptbahnhof, die jedoch nicht detonierte. Die Sicherheitsbehörden gingen von einem Konstruktionsfehler aus. Nach dem gescheiterten Anschlag bereitete Marco G. mit drei weiteren Personen aus der salafistischen Szene

Anschläge gegen führende Vertreter der Pro NRW Partei vor. Vor der Umsetzung der Terrorangriffe konnten deren Mitglieder jedoch festgenommen werden (vgl. Hemmelrath 2017). Marco G. wurde für seine Anschlagversuche zu lebenslanger Haft mit anschließender Sicherheitsverwahrung, seine Mittäter bei dem geplanten Anschlag gegen die führenden Pro NRW Repräsentanten zu Haftstrafen zwischen neun und zwölf Jahren verurteilt (vgl. Kerl 2017). Bei Marco G. handelt es sich um eine Person, die sich in der Schule schwertat und wiederholt Straftaten beging. Nachdem er zum Islam konvertierte, wendete er sich dem Salafismus zu und veränderte dem folgend sein äußeres Erscheinungsbild. Nach einem Besuch der Al-Nur Moschee in Berlin, die von den Verfassungsschutzbehörden als ein salafistischer Anlaufpunkt benannt wurde, erfolgte eine Hinwendung zum gewaltbereiten Salafismus, die mit seinem Umzug nach Bonn und dem Eintritt in das dortige salafistische Milieu verstärkt wurde und in den oben genannten Anschlagversuchen bzw. -planungen ihren terroristischen Höhepunkt fanden (vgl. Hemmelrath 2017).

Der politische Salafismus als potentieller Katalysator hin zum Terrorismus wird auch an einem weiteren Beispiel deutlich: Am 16. April 2016 legten zwei 16jährige Personen eine selbstgebaute Bombe am Eingang eines Sikh-Tempels in Essen ab. Bei der Detonation wurden drei Personen verletzt. Die beiden jugendlichen Täter, Yusuf T. und Mohamed B., wurden wenig später festgenommen und zu Haftstrafen von sechs Jahren und neun Monaten bzw. sieben Jahren verurteilt; ein weiterer Unterstützer erhielt wegen Verabredung zum Mord eine Haftstrafe von sechs Jahren (vgl. Berliner Tageszeitung 2017). Insbesondere die Biografie von Yusuf T. zeigt das terroristische Radikalisierungspotential des politischen Salafismus auf. So interessierte sich dieser ab dem 14. Lebensjahr für Pierre Vogel und nahm an dessen Koran-Verteilaktionen unter dem Namen Lies teil. Allerdings übten daneben auch selbsternannte salafistische Prediger aus dem Ruhrgebiet und Niedersachsen mit Bezügen zum Islamischen Staat Einfluss auf Yusuf T. aus. Dies führte dazu, dass sich Yusuf T. schließlich zum Islamischen Staat bekannte. Mit der Hilfe von lokalen Moscheegemeinden und einem staatlichen Salafismus-Präventionsprogramm versuchten die Eltern, die weitere Radikalisierung von Yusuf T. zu stoppen (vgl. Knipp 2016). Dies

gelang nicht. Vielmehr war Yussuf T. überzeugt, seine islamistische Ideologie mit Gewalt durchzusetzen. Mit seinen Bekannten, die ebenfalls dem salafistischen Milieu angehörten, plante er daher einen islamistischen Anschlag gegen aus seiner Sicht Ungläubige – die Sikh-Gemeinde. Eine unmittelbare Einbindung in eine terroristische Organisation und eine entsprechende Anleitung konnten – trotz der Bekenntnisse von Yusuf T. zum Islamischen Staat – nicht hergeleitet werden (vgl. Berliner Zeitung 2017). Allerdings behauptete Yusuf T. als Belastungszeuge in einem späteren Verfahren gegen einen führenden Repräsentanten des Islamischen Staates in Deutschland, Ahmad Abdulaziz Abdullah A., bekannt unter dem Namen Abu Walaa, dass dieser ihn nicht nur radikalisiert, sondern auch seinen Segen für den Anschlag gegeben habe; eine Konkretisierung der Beteiligung in Form eines Auftrags oder einer Anleitung erfolgte indes nicht (vgl. Spilcker 2018). Insofern wird an diesen Beispielen deutlich, dass der salafistische Einstieg über einen puristischen und/oder politischen Handlungsstil zu einer selbständigen terroristischen Entwicklung führen kann. Eine weitere Option zum Übergang von einem politischen Handlungsstil zum Terrorismus ist die Integration eines Salafisten in eine bestehende terroristische Organisation, die sich ebenfalls wiederholt nachzeichnen lässt.

3.3 Terroristischer Salafismus

Laut Armin Pfahl-Traughber wird beim terroristischen Handlungsstil die Gewalt als legitimes Mittel empfunden, um die Ziele des Salafismus durchzusetzen. Die Gewalt würde sich dabei gegen feindliche Kräfte richten. Dies beinhaltet Angriffe gegen die Ungläubigen, die sich gegen eine salafistische Lebensweise wenden (vgl. Pfahl-Traughber 2015). Eine Vielzahl terroristischer Organisationen im Bereich des Islamismus basiert auf einer wahabistischen/salafistischen Ideologie. Hierbei werden insbesondere die Kernelemente des Salafismus – Rückbesinnung auf die Umma sowie die Unterteilung der Menschen in Gläubige sowie Ungläubige – aufgegriffen (vgl. Steinberg 2005: 22 ff.). Mit dieser Rückkehr zur Urgesellschaft ist auch der Aufbau eines islamischen Kalifats verbunden. Hier werden jedoch unterschiedliche Herangehensweisen deutlich. So zeichnen sich regionale Terrororganisationen dadurch aus, dass diese lediglich eine Herrschaft

in ihrem Heimatgebiet anstreben. Der Islamwissenschaftler Guido Steinberg bezeichnet diese als Nationalisten und führt als Beispiel ägyptische Gruppen an, die in den 1990er Jahren das Regime um den Präsidenten Husni Mubarak gewaltsam stürzen wollten (vgl. Steinberg 2012: 4). Obgleich die afghanischen Taliban ebenfalls einem nationalen Ansatz ohne globalen Machtanspruch folgen, sind diese von der oben genannten Kategorisierung auszunehmen. So folgen die Taliban nicht einer salafistischen Ideologie, sondern werden durch den orthodoxen sunnitischen Deobandismus, der seinen Ursprung im 19. Jahrhundert auf indischem Territorium hat, und lokale Traditionen geprägt. Mit seinem ideologischen Streben nach einer Rückkehr der islamischen Urgesellschaft und der ablehnenden Haltung gegenüber den westlichen Einflüssen sowie Ungläubigen zeigen sich bei Deobandismus und Salafismus allerdings Parallelen in der grundsätzlichen Haltung auf (vgl. Rashid 2010: 143 ff.).

Gegenüber regionalen islamistischen Organisationen folgen pan-islamistische Gruppen dem Ziel, ein überregionales Kalifat aufzubauen. Als prägende Gesichter dieses Ansatzes sind al-Qaida und der Islamische Staat zu nennen. Guido Steinberg leitet einen pan-islamistischen Ansatz jedoch nicht ausschließlich anhand der salafistischen Ideologie her, sondern betont, dass der Gründer von al-Qaida, Usama Bin Laden, zunächst ebenfalls einem regionalen Ansatz folgte, auch wenn dieser mit Saudi-Arabien den Mittelpunkt der islamischen Welt betraf. So baute Usama Bin Laden al-Qaida zunächst als logistische Unterstützung für die Gotteskrieger, die sogenannten Mujahedin, auf, die nach der Invasion Afghanistans durch die Sowjetunion im Jahr 1979 die Rote Armee bekämpften. Obgleich es zunächst ein Kampf der afghanischen Bevölkerung gegen die Kontrolle durch die kommunistische Sowjetunion war, wurde es im Laufe der Auseinandersetzungen auch zu einem Krieg mit einem islamischen Hintergrund. Vor allem mit Unterstützung der USA, Saudi-Arabiens und Pakistans gelangten Waffen und Kämpfer aus islamischen Ländern nach Afghanistan, wobei beim Engagement der USA nicht die Unterstützung der islamischen Sache, sondern die Schädigung der Sowjetunion im Zeitalter des Kalten Krieges im Vordergrund stand (vgl. Tomsen 2011: 203 ff.). Die personelle und materielle Hilfe für die afghanischen Kämpfer wurde durch salafistische Theologen

ideologisch begleitet, welche die Idee eines globalen heiligen Krieges, den Jihad, entwickelten. Demnach gebe es neben den fünf klassischen Säulen des Islam – dem Glaubensbekenntnis, dem Gebet, dem Fastenmonat Ramadan, der Almosengabe und der Pilgerfahrt nach Mekka – eine sechste Säule: den militärischen Jihad. Nach dieser Argumentation sei jeder Muslim verpflichtet, scheinbar unterdrückte muslimische Glaubensbrüder und -schwestern zu unterstützen. Mit diesem ideologischen Ansatz wurde das Phänomen der sogenannten Foreign Fighters etabliert, bei dem Personen aus dem Ausland in ein Kampfgebiet mit einem vorgeblich islamischen Hintergrund einreisen und dort als Mujahedin kämpfen. Maßgeblich theologisch ausgestaltet wurde diese klassische internationale Jihad-Ideologie durch Abdullah Azzam, dessen Ansätze auch Usama Bin Laden prägten (vgl. Hartung, Steinberg 2005: 692 f.). Im Sinne dieser Pflicht zum Jihad nutzte Usama Bin Laden sein Kapital, das ihm als Sohn eines wohlhabenden Bauunternehmers in Saudi-Arabien zur Verfügung stand, um die Gotteskrieger in Afghanistan logistisch zu unterstützen. Für die praktische Umsetzung gründete er die Organisation al-Qaida – übersetzt die Basis (vgl. Randal 2012: 68 ff.). Nach dem durch die Mujahedin erzwungenen Abzug der Roten Armee aus Afghanistan im Jahr 1989 kehrte Usama Bin Laden nach Saudi-Arabien zurück und wollte seine Basis nutzen, um das saudi-arabische Königreich bei der Abwehr des irakischen Diktators Saddam Husseins zu unterstützen. Dieser hatte im Jahr 1990 das Nachbarland Kuwait besetzt und drohte mit einer Offensive gegen Saudi-Arabien. Das saudi-arabische Königshaus lehnte dieses Unterstützungsangebot indes ab und ging eine Koalition mit den USA ein, was von Usama Bin Laden als Verstoß gegen den Islam bewertet wurde. So würden nun Ungläubige die heiligen Stätten des Islam betreten und notfalls mit Waffen verteidigen. Usama Bin Laden propagierte fortan gegen die saudi-arabischen Machthaber. Dieses Vorgehen auf regionaler Ebene scheiterte jedoch. Saudi-Arabien zwang Usama Bin Laden, in den Sudan auszureisen, den er ebenfalls im Jahr 1996 – nach internationalem Druck auf die sudanesishe Regierung – in Richtung Afghanistan verlassen musste (vgl. Hartung, Steinberg 2005: 693). Im dortigen Bürgerkrieg hatten sich mittlerweile die Taliban durchgesetzt, die das Islamische Emirat Afghanistan mit einer strengen islamistischen Staatsform errichtet hatten. Außerhalb dieses Emirats verfolgten die Taliban jedoch keine

Ambitionen. Die Macht der Taliban in Afghanistan und deren lokalen Ansatz musste auch Usama Bin Laden anerkennen (vgl. Said 2018: 60 ff.). Gleichwohl war es ihm unter dem Schutz der Taliban möglich, einen neuen strategischen Ansatz für seine Organisation zu entwickeln. Usama Bin Laden gab nach seiner erzwungenen Flucht nach Afghanistan seinen prioritären Kampf gegen Regierungen in muslimischen Ländern, die seiner ideologischen Vorstellung widersprachen, auf und bettete diesen Kampf gegen die nahen Feinde in einen umfassenden pan-islamistischen Ansatz ein. Dazu fokussierte er sich nun auf die westlichen Staaten als fernen Feind, verbunden mit der Überzeugung, mit einem Sieg über den fernen, mächtigen Feind auch die nahen – unter deren Schutz stehenden – Feinde zu unterwerfen. Im Februar 1998 erklärte Usama Bin Laden dieser Strategie folgend den Juden und den Kreuzfahrern den heiligen Krieg mit dem Ziel, ein weltweites islamisches Kalifat zu schaffen. Damit entwickelte Usama Bin Laden einen anti-westlichen internationalen Ansatz des militärischen Jihads. Im Mittelpunkt standen nun Terroranschläge gegen die Interessen der USA, die in Angriffen auf New York und Washington am 11. September 2001 ihren Höhepunkt erreichten (vgl. Steinberg 2005: 59 ff.). Die Taliban teilten, wie bereits erläutert, das pan-islamistische Ziel al-Qaidas zwar nicht, verweigerten jedoch auch die Auslieferung von Usama Bin Laden an die USA. Aus diesem Grund brachen die USA und Verbündete die Macht der Taliban in Afghanistan (vgl. Rashid 2010: 338 ff.). Auch al-Qaida wurde nachhaltig bekämpft, blieb allerdings durch eine neuartige Netzwerkstruktur handlungsfähig. Neben einer Kern al-Qaida unter der Führung Usama Bin Ladens installierte dieser zwei weitere Säulen: Zum einen verbündete er sich mit regionalen Terrorgruppen in der islamischen Welt, die er finanziell und logistisch unterstützte. Im Gegenzug übernahmen diese die ideologischen Grundzüge sowie in Teilen den Namen al-Qaida; der regionale Kampf gegen die Regierungen in den jeweiligen Heimatgebieten setzten sie allerdings fort (vgl. Bossert 2007: 18 ff.). Beispiele sind al-Qaida auf der Arabischen Halbinsel, al-Qaida im Islamischen Maghreb, al-Qaida im Irak sowie die al-Shabaab-Miliz in Somalia, die allerdings ihren Ursprungsnamen trotz der Allianz beibehielt. Diese sogenannten Aligned Mujahedin übernahmen im Sinne der Ideologie von al-Qaida zudem Terroroperationen gegen die Interessen westlicher Staaten, um insbesondere nach der operativen

Schwächung der Kernorganisation diese als weiterhin terroristisch handlungsfähig darzustellen. So wurde am ersten Weihnachtsfeiertag 2009 ein Anschlag auf ein US-amerikanisches Flugzeug in Detroit vereitelt, der auf Planungen von al-Qaida im Arabischen Halbinsel zurückging (vgl. Said 2018: 103 ff.). Gleichwohl ist bei den Aligned Mujahedin kein gleichgelagertes pan-islamistisches Muster erkennbar; die regionale Orientierung stellt die Priorität dieser Gruppen dar. Als dritte Säule nutzt al-Qaida Terrorzellen, die sogenannten Non Aligned Mujahedin. In den Gründungsphasen al-Qaidas handelte es sich hierbei um personell eingrenzbare Gruppen, deren Mitglieder von al-Qaida ausgebildet, ausgestattet und mit einem klaren terroristischen Auftrag zumeist in westliche Staaten entsandt wurden. Eine derartige Terrorzelle versuchte bereits vor den Anschlägen vom 11. September 2001, einen Anschlag gegen den Straßburger Dom durchzuführen, deren Mitglieder konnten aber frühzeitig in Deutschland festgenommen werden. Im Jahr 2004 tötete eine weitere Terrorzelle al-Qaidas in Madrid bei Anschlägen auf den öffentlichen Schienenverkehr 191 Menschen. Mit der weltweiten Schwächung Kern al-Qaidas wurden die Unterstützungshandlungen jedoch zunehmend eingeschränkt und die Terrorzellen mussten verstärkt autark im Hinblick auf Vorbereitungshandlungen und Zielauswahl agieren (vgl. Bossert 2007: 21 ff.). Mit dem Tod von Usama Bin Laden im Jahr 2011 in Folge eines US-amerikanischen Militäreinsatzes in Pakistan, wo sich Usama Bin Laden versteckt hielt, verlor al-Qaida weiter an Bedeutung. Der neue Anführer von al-Qaida, Ayman al-Zawahiri, konnte die ideologische Überzeugungskraft und das Charisma von Usama Bin Laden nicht ersetzen (vgl. Bergen 2012: 270 ff.). Damit ging der Aufstieg des Islamischen Staates einher. Hierbei ist nochmals darauf hinzuweisen, dass der Islamische Staat seinen Ursprung als Aligned Mujahedin von al-Qaida hat und damit auf ähnlichen ideologischen Grundlagen von al-Qaida und dessen damaligen Anführer Usama Bin Laden basiert. Nach der US-amerikanischen Intervention gegen den irakischen Diktator Saddam Hussein im Jahr 2003 baute der Jordanier Abu Musab al-Zarqawi, mit Unterstützung Kern al-Qaidas, die Organisation al-Qaida im Irak auf. Ebenso wie Usama Bin Laden engagierte sich Abu Musab al-Zarqawi in Afghanistan, wenngleich sich die Rote Armee bei seiner Ankunft bereits auf dem Rückzug befand und Abu Musab al-Zarqawi erst im darauffolgenden innerafghanischen Bürgerkrieg zwischen

islamistischen und pro-kommunistischen Parteien Kampferfahrung sammeln konnte. Nach seiner Rückkehr aus Afghanistan im Jahr 1993 versuchte auch Abu Musab al-Zarqawi erfolglos, das Regime in seinem Heimatland Jordanien zu stürzen. Abu Musab al-Zarqawi wurde wegen seiner Pläne in Jordanien inhaftiert und setzte sich nach einer Generalamnestie im Jahr 1999 nach Afghanistan ab, wo er die pan-islamistische Ideologie al-Qaidas übernahm (vgl. Brisard 2005: 32 ff.). Gleichwohl zeigten bereits die ersten öffentlichkeitswirksamen Anschläge al-Qaidas im Irak unter der Führung von Abu Musab al-Zarqawi dessen ideologische Zerrissenheit. Am 07. August 2003 wurde zunächst die jordanische Botschaft in Bagdad Ziel eines Terroranschlags; 12 Tage später griff al-Qaida im Irak die Repräsentanz der Vereinten Nationen in der irakischen Hauptstadt an. Dem folgte ein asymmetrischer Konflikt mit den USA und verbündeten Streitkräften im Irak sowie schiitischen Parteien, ehe Abu Musab al-Zarqawi im Jahr 2006 bei einem US-amerikanischen Bombenangriff getötet wurde. Abu Musab al-Zarqawis Vorgehen war dabei von äußerst gewalttätigen Methoden geprägt, die bereits zu seinen Lebzeiten eine kritische Sichtweise von Kern al-Qaida auf al-Qaida im Irak begründeten (vgl. Said 2018: 150 ff.).

Mit der Machtübernahme von Abu Bakr al-Baghdadi über al-Qaida im Irak im Jahr 2010 folgte das zweite entscheidende Kapitel dieser Terrororganisation. Bei Abu Bakr al-Baghdadi handelte es sich um einen studierten islamischen Theologen, der sich am bewaffneten Widerstand gegen die USA sowie deren verbündete Kräfte beteiligt hatte und in US-amerikanischen Einrichtungen im Irak, unter anderem im Gefangenenlager Bucca, in Gefangenschaft geriet. Im Jahr 2010 gelangte Abu Bakr al-Baghdadi an die Spitze der Aligned Mujahedin von al-Qaida im Irak. Unter seiner Führung wurde die Gruppe in Islamischer Staat umbenannt, was das Ziel von Abu Bakr al-Baghdadi aufzeigte: die Bildung eines islamischen Kalifats (vgl. Kohrs 2019). Dessen Ursprungsgebiet sollte sich dabei nicht nur auf den Irak, sondern auch auf Syrien erstrecken. Dort war im Jahr 2011 ein Bürgerkrieg zwischen dem syrischen Machthaber Baschar al-Assad und verschiedenen Oppositionslagern ausgebrochen. Neben demokratischen Elementen prägten nach kurzer Zeit islamistische Akteure diesen gewaltsamen Konflikt. Sie verfolgten das Ziel, den

Aleviten Baschar al-Assad und seine schiitischen Unterstützer zu stürzen. Für al-Qaida beteiligte sich die al-Nusra Front am Kampf gegen Baschar al-Assad. In der ideologischen Vorstellung von Abu Bakr al-Baghdadi waren der Irak und Syrien bei der Bildung eines Kalifats nicht zu trennen, was er mit dem Organisationsnamen Islamischer Staat im Irak und Syrien bzw. Islamischer Staat im Irak und Levante deutlich machte. Nachdem Ayman al-Zawahiri Abu Bakr al-Baghdadi untersagte, sich in Syrien zu engagieren und einzig der al-Nusra Front dieses islamistische Kampffeld zuwies, kam es zum Bruch zwischen dem Islamischen Staat und al-Qaida. Abu Bakr al-Baghdadi erklärte sich von al-Qaida los. Dem nun eigenständigen Islamischen Staat gelangen erhebliche Gebietsgewinne im Irak und in Syrien, worauf Abu Bakr al-Baghdadi im Jahr 2014 in Mosul das Kalifat ausrief (vgl. Lister 2015: 119 ff.). Wie Usama Bin Laden verfolgte Abu Bakr al-Baghdadi ein pan-islamistisches Ziel, das er ebenfalls mit Rückgriff auf Aligned sowie Non-Aligned Mujahedin erreichen wollte. So verbündete er sich beispielsweise mit regionalen Terrororganisationen in Ägypten, in Libyen, im Jemen sowie der Boko Haram in Nigeria (vgl. Deutscher Bundestag 2016: 5 ff.). Darüber hinaus plante und organisierte der Islamische Staat in seinen Herrschaftsgebieten Terroranschläge in Europa. Die Angriffe von Anhängern des Islamischen Staats in Paris am 13. November 2015 forderten dabei die höchste Opferzahl: 130 Menschen starben. Auch in Deutschland leitete der Islamische Staat aus Libyen einen Anschlag an, der am 19. Dezember 2016 durch Anis Amri umgesetzt wurde und 13 Menschen²³ das Leben kostete (vgl. Bossert 2020: 132). Damit nutzte der Islamische Staat – ebenso wie al-Qaida – Terrorzellen, um den Kampf für ein Kalifat nach den salafistischen Vorstellungen einer islamischen Urgemeinde weltweit zu führen. Trotz dieser Parallelen bei diesen pan-islamistischen Akteuren ist zur Einordnung des Bedrohungspotentials eine entscheidende Diskrepanz aufzuführen. Während al-Qaida autarke islamistische Führungsansprüche auf einer regionalen Ebene anerkennt, sieht sich der Islamische Staat als übergreifende Führungsmacht für ein

²³ Im Oktober 2021 verstarb ein Ersthelfer an den gesundheitlichen Langzeitfolgen, die er im Zusammenhang mit dem Terroranschlag durch Anis Amri in Berlin am 19. Dezember 2016 erlitten hatte. Damit stieg die Opferzahl auf 13 Personen (vgl. Spiegel Online 2021).

weltweites Kalifat. Dies wird am Beispiel der afghanischen Taliban deutlich. So hat sich al-Qaida dem alleinigen Machtanspruch der Taliban in Afghanistan unterworfen. Dem gegenüber agiert der Islamische Staat auch gegen die Interessen der Taliban. Nach der erneuten Machtübernahme in Afghanistan durch die Taliban nach dem Abzug der ausländischen Streitkräfte im Sommer 2021 ging der Islamische Staat terroristisch auch gegen die Interessen der neuen islamistischen Machthaber vor. So soll ein Anschlag durch einen Ableger des Islamischen Staates in Afghanistan am Kabuler Flughafen im August 2021 nicht nur eine Vielzahl von Zivilisten, US-amerikanischen Soldaten, sondern ebenso Mitglieder der Taliban getötet haben (vgl. n-tv 2021). Bereits anhand dieses Ansatzes wird ersichtlich, dass al-Qaida und der Islamische Staat bei ihrer pan-islamistischen Zielerreichung unterschiedliche Wege gehen und sich damit die Konkurrenzsituation um die globale islamistische Führerschaft zunächst weiter fortsetzen wird (vgl. Said 2018: 201 ff.). Damit ist zu erwarten, dass der Salafismus mit diesen zwei pan-islamistischen Akteuren weiterhin über global operierende terroristische Gesichter verfügt. Gleichwohl zeigen diese Beispiele auch auf, dass es *den* salafistischen Terrorismus nicht gibt. Die Ideologien der oben genannten Terrororganisationen wurden durch Einzelpersonen geprägt. Dabei ist es diesen möglich, durch eigene Rechtsgutachten, sogenannte Fatwas, die bestehenden islamistischen/salafistischen Ideologien durch eine persönliche Sichtweise zu erweitern (vgl. zum Beispiel Malik 2017: 80 ff.). Dies zeigt der Aufruf von Usama Bin Laden für einen heiligen Krieg gegen die Juden und Kreuzfahrer im Jahr 1998 und seine Erweiterung des militärischen Jihads auf den Westen und nicht nur auf die islamische Welt. Insofern wird deutlich, dass die Einflüsse durch eine salafistische Ideologie zu völlig unterschiedlichen Modus Operandi führen können. Ferner ist festzustellen, dass damit auch eine Vielzahl islamistischer Akteure existiert, die unterschiedliche ideologische Angebote an Personen richtet, die eine Rückkehr zu der islamischen Urgesellschaft anstreben. Für Salafisten, die einem terroristischen Handlungsstil zur ihrer islamistischen Zielerreichung folgen wollen, sind damit al-Qaida und der Islamische Staat mit ihren pan-islamistischen Jihad-Ideologien in diesem Zusammenhang geeignete Anlaufstellen:

Dabei ist es für das entsprechende Personenpotential zum einen möglich, al-Qaida und den Islamischen Staat als Foreign Fighters in den islamistischen Kampfgebieten zu unterstützen. Hierbei wurden aus Deutschland einreisende Foreign Fighters von al-Qaida und dem Islamischen Staat auch genutzt, um insbesondere in Afghanistan, Syrien oder dem Irak Selbstmordattentate durchzuführen (vgl. Steinberg 2014: 148 ff.). Zwei Attentäter, die sich im Irak in die Luft sprengten, stammten dabei beispielsweise aus dem Umfeld von Abu Walaa (vgl. Hermann 2021).

Zum anderen werden von al-Qaida und dem Islamischen Staat rekrutierte Personen eingesetzt, um, unter anderem in ihren Heimatländern, mit Unterstützung und im direkten Auftrag dieser Terrororganisationen Anschläge durchzuführen. Diese Feststellung bedeutet mitnichten, dass eine solche ideologische Verbundenheit zu einer unmittelbaren terroristischen Zusammenarbeit – wie in Vorbereitung auf die Terroranschläge in Paris oder Berlin – führen muss. Wiederholt werden scheinbar islamistisch-motivierte Täter festgestellt, die über keine unmittelbaren/persönlichen Beziehungen zu al-Qaida oder den Islamischen Staat verfügten, sondern sich eigenständig zu einem Terroranschlag entschieden und diesen ohne Unterstützung aus dem islamistischen Milieu umsetzten. Derartige Täter werden als sogenannte Lone Wolves bezeichnet und von al-Qaida und dem Islamischen Staat mittlerweile als zielgerichtetes terroristisches Mittel genutzt. Mit professionellen Propaganda-Videos und Anleitungen für ein terroristisches Vorgehen im Internet fordern die Medienbereiche der beiden Terrororganisationen gläubige Muslime weltweit auf, den Jihad zu unterstützen, indem sie beispielsweise spenden, sich dem islamistischen Kampf in Konfliktgebieten anschließen oder an ihren (westlichen) Aufenthaltsorten Ungläubige angreifen (vgl. Bossert 2020: 109 ff.). Vor diesem Hintergrund kam es in den vergangenen Jahren wiederholt zu Angriffen von Personen, die mit Stichwaffen oder Fahrzeugen Menschen töteten und sich dann zum Islamischen Staat bekannten. Im Jahr 2017 erstach in Hamburg etwa der Flüchtling Ahmad A. in einem Supermarkt eine Person mit einem Messer, das er zuvor dort entwendet hatte. Der Täter bekannte sich zum Islamischen Staat; in seiner Wohnung wurden entsprechende Symbole gefunden. Gleichwohl konnten keine direkten Verbindungen zum

Islamischen Staat nachgewiesen werden (vgl. Bossert 2020:134 f.). Das Phänomen Lone Wolf ist jedoch nicht auf die beiden oben genannten terroristischen Organisationen beschränkt. Der erste islamistisch-motivierte tödliche Anschlag in Deutschland wurde durch einen Lone Wolf durchgeführt: Der Kosovo-Albaner Arid U. erschoss im Jahr 2011 am Frankfurter Flughafen zwei US-Soldaten, bevor seine Schusswaffe eine Ladenhemmung hatte und er auf der Flucht durch Bundespolizisten festgenommen werden konnte. Ein Ausschnitt aus einem Spielfilm, der die Misshandlung von einer Muslima durch Angehörige der US-Streitkräfte gezeigt hat, sei der Auslöser für seine Tat gewesen (vgl. Bossert 2020: 109). Gleichwohl interessierte sich Arid U. auch für salafistische Propaganda: Er war über Facebook mit Pierre Vogel verbunden (vgl. Wichmann 2021) und bewunderte den späteren Islamischen Staat-Kämpfer Denis Cuspert (vgl. Abou Taam, Dantschke, Kreuz, Sarhan 2016: 18 f.). Welche tatsächliche Rolle die salafistische Propaganda für die terroristische Tat spielte, kann nicht abschließend bewertet werden. Dennoch zeigt dieses Beispiel weitere mögliche Bezugspunkte zwischen Salafismus und Terrorismus auf. Diese gelten dabei sowohl für salafistische Akteure des terroristischen als auch des politischen Handlungsstils. So sind es vor allem prominente salafistische Prediger, welche die Vorzüge des Islam öffentlichkeitswirksam darstellen und das Paradies in Aussicht stellen, wenn den Regeln des Salafismus gefolgt wird. Dadurch wird suggeriert, dass auch Personen mit einem bisher gescheiterten Lebenslauf, beispielsweise in Form kriminellen Handelns, die Möglichkeit haben, bei einer Besinnung auf ein gottgefälliges Leben ihr Schicksal – insbesondere nach dem Tod – in eine positive Richtung zu wenden. Für dieses spezielle Rekrutierungspotential agieren Salafisten nicht nur virtuell, sondern suchen den persönlichen Kontakt zu gescheiterten Personen, etwa in Justizvollzugsanstalten. Dass dieser salafistische Werbeansatz Erfolg hat, zeigt sich daran, dass im islamistischen Milieu in Deutschland wiederholt Personen agieren, die über Vorstrafen in Kriminalitätsfeldern verfügen, die in einem absoluten Widerspruch zum Islam stehen. Als entsprechendes Beispiel kann die Drogenkriminalität angeführt werden. Nach dem Koran ist es einem Muslim verboten, berauschende Mittel zu konsumieren. Zwar spricht der Koran wörtlich von Wein, aber die herrschende Ansicht in der islamischen Theologie sieht darin auch andere berauschende Mittel

beinhaltet und gilt demnach in besonderem Maße für illegale Drogen. Einige islamistische Gruppierungen unterscheiden in diesem Bereich dezidiert zwischen dem verbotenen Drogenkonsum und dem Drogenhandel. Einige Fatwas islamistischer Akteure gestatten den Handel mit Drogen für den Fall, dass diese an die Ungläubigen verkauft werden. Auch die Taliban finanzierten sich zumindest indirekt über den Drogenhandel, indem Mohnbauern und -händler Zahlungen an die Taliban leisten mussten, obgleich die Taliban Drogen während ihrer ersten Herrschaftszeit offiziell verboten hatten. Diese Widersprüche im islamistischen Milieu setzen sich auch bei Terrorzellen fort, die sich beispielsweise durch den Verkauf von Drogen finanziert haben (vgl. Bossert 2007: 27 ff.). Der persönliche Drogenkonsum ist jedoch für einen Muslim nahezu ausgeschlossen und ein Beleg dafür, dass eine Person mit ihrem bisherigen Lebensweg gescheitert ist. Für Salafisten stellt nur die sofortige Hinwendung zu einem gottgefälligen Leben nach ihrer ideologischen Interpretation einen Ausweg dar. Ein solcher Prozess kann an dem bereits oben genannten Salafisten Denis Cuspert nachgezeichnet werden, der Anfang 2018 als ein propagandistisches Aushängeschild des Islamischen Staates in Syrien getötet worden sein soll. Denis Cuspert wuchs in Berlin auf und kam als Jugendlicher in den Kontakt zu kriminellen Gang-Strukturen. In diesem Zusammenhang konsumierte er Drogen und beging wiederholt Straftaten, für die er zu zahlreichen Haftstrafen verurteilt wurde. Während einer solchen Inhaftierung konvertierte Denis Cuspert schließlich zum Islam. Im Jahr 2010 beendete Denis Cuspert seine westlich-orientierte Musikkarriere unter dem Pseudonym Deso Dogg und wendete sich dem Salafismus zu: Er nahm Kontakt zur Al-Nur Moschee in Berlin und zu Pierre Vogel auf (vgl. Berliner Tageszeitung 2018). Später war er in der salafistischen Szene in Bonn aktiv und beteiligte sich an den gewaltsamen Ausschreitungen gegen die Partei Pro NRW im Jahr 2012, weswegen er verstärkt in das Visier der deutschen Sicherheitsbehörden gelangte. Über Ägypten gelangte Denis Cuspert nach Syrien, wo er sich schließlich dem Islamischen Staat anschloss und Abu Bakr al-Baghdadi Treue schwor. Bis zu seinem Tod im Jahr 2018 war er an einer Vielzahl von Propaganda-Videos des Islamischen Staates beteiligt, in denen er Muslime zum weltweiten Kampf gegen die Ungläubigen aufforderte und gleichzeitig den Gegnern des Islamischen Staates drohte (vgl. Logvinov 2021). Die terroristische Entwicklung von Denis Cuspert ist

zwar in der öffentlichen Wahrnehmung einzigartig, nicht aber der grundsätzliche Prozess von einem kriminellen Drogenkonsumenten zum selbsternannten Gotteskrieger. Dabei zeigen andere Beispiele, dass dieser salafistische Prozess nicht einer konsequenten Entwicklung mit den drei Stufen Radikalisierung, Eingliederung in den politischen Salafismus und abschließende Annahme eines terroristischen Handlungsstils folgen muss, sondern sich diese erheblich abkürzen kann. Der bereits genannte Lone Wolf Ahmad A. soll ebenfalls Drogen konsumiert haben, bevor er ohne Einbindung in eine islamistische Organisation einen religiös-motivierten Terroranschlag beging (vgl. Linder 2017). Vor dem Hintergrund dieser Informationen kann nicht ausgeschlossen werden, dass auch andere Täter, die sich während ihrer Tat zum Islam bekennen, ihre Gewalttat als Ausweg aus einem bisher gescheiterten Leben sehen und sich mit einer jihadistischen Gewalttat die Chance eröffnen wollen, in das Paradies einzutreten. Durch die Vielzahl verschiedener Propagandamöglichkeiten durch die islamistische/salafistische Szene ist es schwer bzw. nicht nachvollziehbar, inwieweit ein Attentäter konkret von diesen beeinflusst wurde. Eine solche salafistische Einflussnahme mit ihren einfachen Botschaften kann insbesondere bei Personen mit einer geschwächten oder gestörten psychischen Verfassung verfangen. Der Politikwissenschaftler Olivier Roy stellt dies am Beispiel des Islamischen Staates, dem IS, heraus:

„Auch wenn es überflüssig ist, danach zu fragen, ob die Terroristen verrückt sind, klar ist, dass das Narrativ, das der IS zur Verfügung stellt, auf labile Menschen, die an echten psychischen Problemen leiden, anziehend wirken kann...“ (Roy 2017: 43)

Insofern sind auch Gewalttaten aus einem entsprechenden psychisch auffälligen Personenkreis vor dem Hintergrund zu analysieren, ob ein unmittelbarer Missbrauch oder eine indirekte Indoktrinierung mittels Propaganda durch islamistische/salafistische Akteure stattgefunden hat. Der mögliche Beweggrund, mit einer Gewalttat mit religiösem Hintergrund das bisherige unislamische Leben hinter sich zu lassen und damit den Eintritt in das Paradies zu ermöglichen, darf gerade bei psychisch vorbelasteten Personen nicht außer Acht gelassen werden. Dies sollte ebenso für die Prävention und Behandlung gelten. Die Reduzierung der Motive einer Gewalttat auf eine psychische

Erkrankung, obgleich der Täter religiöse Aussagen trifft und er einem islamistischen Modus Operandi folgt, wird der terroristischen Gefahr mit diesem Hintergrund nicht gerecht. Konkret ist hier das Attentat in Würzburg im Jahr 2021 anzuführen, bei dem ein Flüchtling aus Somalia ein Messer in einem Kaufhaus entwendete und mit diesem drei Frauen tötete, anzuführen. Dieses Vorgehen, die Opferauswahl sowie der durch Zeugen wahrgenommene Ausruf „*Allahu Akbar*“ zeigen Parallelen zu anderen islamistisch-motivierten Terroranschlägen. Der Angreifer wurde nach der Tat zunächst in eine Psychiatrie eingewiesen (vgl. Jansen 2021). Ob eine psychische Erkrankung den zielgerichteten Modus Operandi vollumfänglich erklären kann, erscheint allerdings fraglich.

4. Fazit

Vor den oben genannten Ausführungen wird deutlich, dass es *den* salafistischen Terrorismus nicht gibt. Die Hintergründe von Terroranschlägen sind im Hinblick auf eine salafistische Ideologie dezidiert zu prüfen. Auf Deutschland bezogen ergeben sich drei Ansatzpunkte für einen terroristischen Handlungsstil von Salafisten:

1. Der salafistisch-geprägte Terrorismus

Hierbei handelt es sich um Attentäter, die sich in einem salafistischen Milieu bewegt haben und sich dann dazu entschieden haben, die aufgenommene salafistische Ideologie eigenständig mit Gewalt umzusetzen. Als entsprechende Beispiele dienen Marco G. und Yusuf T.

2. Der salafistisch-inspirierte Terrorismus

Dieser Ansatz bezieht sich auf terroristische Akteure, die keine unmittelbaren Kontakte zu einem salafistischen Umfeld hatten, sondern durch salafistische Propaganda inspiriert wurden, einen Anschlag durchzuführen, auch um gegebenenfalls den eigenen als gescheitert wahrgenommen Lebensweg im Sinne der salafistischen Ideologie zu korrigieren. Dieser Ansatz betrifft sogenannte Lone Wolves wie Arid U. und Ahmad A.

3. Der salafistische-jihadistische Terrorismus

In diesem Kontext sind primär die pan-islamistischen Terrororganisationen al-Qaida und Islamischer Staat zu nennen,

die einen weltweiten Jihad auf einer salafistischen Grundideologie ausgerufen haben. Für diesen heiligen Krieg werben diese Gruppen sowohl virtuell als auch mit persönlichen Kontaktleuten, etwa in einschlägigen Moscheen, weltweit Mitglieder und terroristische Unterstützer an, die in islamistischen Kampfgebieten, aber auch bei weltweiten Terroranschlägen eingesetzt werden. Die Unterstützungsformen und die Auftragserteilung für terroristische Aktionen können sich dabei unterschiedlich gestalten. Bei einigen qualitativ hochwertigen Terroranschlägen in Europa wurden die Terroristen von al-Qaida sowie dem Islamischen Staat ausgebildet und logistisch ausgerüstet, während bei anderen Anschlägen lediglich allgemeine Anleitungen durch die genannten Terrororganisationen erfolgten. Mit einem solchen direkten Kontakt stehen diese Terroristen im Gegensatz zu Lone Wolves, die teilweise ebenfalls vorgeben, als Teil des Islamischen Staats oder al-Qaidas zu handeln. Aufgrund der fehlenden Verbindung und nur einem subjektiv durch Propaganda empfundenen Auftrag sind diese dem salafistisch-inspirierten Terrorismus zuzuordnen.

Mit dieser Darlegung der Gesichter des salafistischen Terrorismus wird nochmals aufgezeigt, dass das einleitende Zitat „*Nicht jeder Salafist ist ein Terrorist – Aber fast alle Terroristen sind Salafisten*“ (Kraetzer 2014) im Zusammenhang mit dem Buch von Ulrich Kraetzer keine Allgemeingültigkeit entfaltet. Insbesondere die regional aktiven islamistischen Terrororganisationen haben zwar vergleichbare ideologische Grundlagen wie der Salafismus, deren Ideologie wird jedoch durch lokale Ansatzpunkte und Ziele erheblich erweitert. Somit wird deutlich, dass neben salafistischen Terroristen weitere relevante terroristische Akteure weltweit agieren. Im Hinblick auf die terroristischen Anschläge in Deutschland und der Fragestellung des Autors „*Salafisten – Bedrohung für Deutschland?*“ (Kraetzer 2014) ist das Zitat allerdings nachvollziehbar und zeigt auch auf, welche Bekämpfungsansätze gegen den islamistischen Terrorismus in Deutschland prioritär sind. Im Kontext der salafistischen Bedrohungsformen wird weitergehend ersichtlich, dass nicht nur terroristische Handlungsstile Gewalttaten initiieren, sondern derartige terroristische Handlungen auch durch politische Handlungsstile mit

ihren vielfältigen Propagandaformen verstärkt oder ausgelöst werden können. Insofern hat die Terrorismusprävention auch bei den Akteuren eines politischen Handlungsstils anzusetzen, obschon sich diese in den eigenen Verlautbarungen von Gewalt distanzieren. Der einleitend dargestellte Lebenslauf von Safia S. ist dafür ein geeignetes Beispiel, das die Komplexität des Verhältnisses von Salafismus und Terrorismus nachdrücklich aufzeigt.

Literatur- und Quellenverzeichnis

Abou Taam, Marwan; Dantschke, Claudia; Kreutz, Michael; Sarhan, Aladdin (2016), Kontinuierlicher Wandel. Organisation und Anwerbungspraxis der salafistischen Bewegung, in: HSFK-Report Nr. 2/2016

Aust, Stefan (2008), Der Baader-Meinhof Komplex, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg

Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Bau und Verkehr (2017), Salafismus – Prävention durch Information – Fragen und Antworten, München

Berliner Tageszeitung (2017), Lange Haftstrafen für die Tempelbomber von Essen, <https://www.bz-berlin.de/deutschland/lange-haftstrafen-fuer-die-tempelbomber-von-essen> (28.08.2021)

Berliner Tageszeitung (2018), Berliner ISIS-Terrorist Denis Cuspert laut Bericht in Syrien getötet, <https://www.bz-berlin.de/berlin/berliner-isis-terrorist-deso-dogg-in-syrien-getoetet> (29.08.2021)

Bergen, Peter L. (2012), Die Jagd auf Osama Bin Laden, Deutsche Verlags-Anstalt, München

Bossert, Oliver (2007), Illegale Drogen als Finanzierungsquelle des internationalen islamistischen Terrorismus, Felix Verlag, Holzkirchen

Bossert, Oliver (2020), Die Terrorismusbekämpfung in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme, in: Bossert, Oliver; Leuer, Marcus (2020), Beiträge zur Terrorismusbekämpfung – Band 1, Hochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, Brühl

Brisard, Jean-Charles (2005), Das neue Gesicht der Al-Qaida, Ullstein Buchverlage, Berlin

Bundesamt für Verfassungsschutz (2021), Verbotene Organisationen., https://www.verfassungsschutz.de/DE/themen/islamismus-und-islamistischer-terrorismus/verbotene-organisationen/verbotene-organisationen_node.html (26.08.2021)

Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (2021), Verfassungsschutzbericht 2020, Berlin

Burger, Reiner (2019), „Scharia-Polizisten“ doch noch verurteilt, <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/prozess-in-wuppertal-scharia-polizisten-zur-geldstrafe-verurteilt-16208928.html> (26.08.2021)

Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2013), Salafismus – Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Springer VS, Wiesbaden

Dahmann, Klaus (2012), Angriff gewaltbereiter Salafisten, <https://www.dw.com/de/angriff-gewaltbereiter-salafisten/a-15934862> (26.08.2021)

Deutscher Bundestag (2016), Der „Islamische Staat“ und die mit ihm verbundenen Gruppierungen weltweit, <https://www.bundestag.de/resource/blob/412790/92752bde0cfa3547edc46d9d6505aca1/wd-2-005-16-pdf-data.pdf> (29.08.2021)

Eder, Sebastian (2016), Wie wurde aus Safia S. eine Islamistin?, <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kriminalitaet/angriff-auf-polizist-wie-wurde-aus-safia-s-eine-islamistin-14489730.html> (26.08.2021)

Ehrhardt, Christoph (2012), Hammerfett wird es erst im Paradies, <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/salafisten-in-deutschland-hammerfett-wird-es-erst-im-paradies-11729259.html> (26.08.2021)

Gantenbrink, Nora (2011), Hassprediger, hahaha, <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/pierre-vogel-in-hamburg-hassprediger-hahaha-a-773459.html> (26.08.2021)

Hannoversche Allgemeine (2017), Saleh S. wegen versuchten Mordes verurteilt, <https://www.haz.de/Hannover/Aus-der-Stadt/Uebersicht/Saleh-S.-nach-Brandanschlag-wegen-versuchten-Mordes-zu-acht-Jahren-Haft-verurteilt> (26.08.2021)

Hartung, Jan-Peter; Steinberg, Guido (2005), Islamistische Gruppen und Bewegungen, in: Ende, Werner; Steinbach, Udo (2005), Der Islam in der Gegenwart, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn

Hemmelrath, Peter (2017), Vom Kleinkriminellen zum fanatischen Islamisten, https://www.nwzonline.de/politik/niedersachsen/vom-kleinkriminellen-zum-islamisten_a_31,2,1617351031.html (28.08.2021)

- Hermann, Jonas (2021), Der IS-Deutschland-Chef Abu Walaa wird zu zehneinhalb Jahren Haft verurteilt, <https://www.nzz.ch/international/der-is-deutschland-chef-abu-walaa-wird-zu-zehneinhalb-jahren-haft-verurteilt-ld.1603504> (30.08.2021)
- Jansen, Frank (2021), Messerstecher womöglich schuldunfähig, <https://www.tagesspiegel.de/politik/attentaeter-von-wuerzburg-in-psiatrie-messerstecher-womoeglich-schuldunfaehig/27443646.html> (29.08.2021)
- Kepel, Gilles (2002), Das Schwarzbuch des Dschihad, Piper Verlag, München
- Kerl, Christian (2017), Islamist Marco G.: Lebenslange Haft für den Bombenbauer von Bonn, <https://www.morgenpost.de/politik/article210148653/Islamist-Marco-G-Lebenslange-Haft-fuer-Bombenbauer-von-Bonn.html> (28.08.2021)
- Knipp, Kerstin (2016), Salafistische Verführung bis zum Anschlag, <https://www.dw.com/de/salafistische-verf%C3%BChrung-bis-zum-anschlag/a-36684515> (28.08.2021)
- Kohrs, Camilla (2019), Sie nannten ihn den „unsichtbaren Scheich“, <https://www.sueddeutsche.de/politik/al-bagdadi-terror-islamischer-staat-portraet-1.4658895> (28.08.2021)
- Kraetzer, Ulrich (2014), Salafisten – Bedrohung für Deutschland?, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh
- Landesamt für Verfassungsschutz Hamburg (2020), Verfassungsschutzbericht 2019, Hamburg
- Landesamt für Verfassungsschutz Hessen (2021), Glossar – Extremistische Bestrebungen, <https://lfv.hessen.de/extremistische-bestrebungen> (26.08.2021)
- Landesamt für Verfassungsschutz Sachsen (2017), Salafismus Ideologie, Erscheinungsformen und aktuelle Entwicklungen, Dresden
- Leuer, Marcus (2020), Die Entwicklung der Bundespolizei im Zuge der terroristischen Bedrohungslage, in: Bossert, Oliver; Leuer, Marcus (2020), Beiträge zur Terrorismusbekämpfung – Band 1, Hochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, Brühl

- Linder, Armin T. (2017), Mitbewohner: Ahmad A. nahm Drogen und war „verrückt“, <https://www.merkur.de/politik/messerattacke-in-hamburg-mitbewohner-ahmad-a-nahm-drogen-und-war-verrueckt-zr-8532533.html> (29.08.2021)
- Lister, Charles R. (2015), The Syrian Jihad, C. Hurst & Co, London
- Logvinov, Michail (2021), Von „Deso Dogg“ zu „Abu Talha al-Almani“: Die dschihadistische Karriere von Denis Cuspert, <https://www.kas.de/de/web/islamismus/von-deso-dogg-zu-abu-talha-al-almani-die-dschihadistische-karriere-von-denis-cuspert> (29.08.2021)
- Malik, Kenan (2017), From Fatwa to Jihad, Atlantic Books, London
- Mc Tighe, Kristen (2014), The Salafi Nour Party In Egypt, <https://studies.aljazeera.net/en/reports/2014/03/20143261283362726.html> (26.08.2021)
- n-tv (2021), 13 US-Soldaten sterben bei Anschlag in Kabul, <https://www.n-tv.de/politik/13-US-Soldaten-sterben-bei-Anschlag-in-Kabul-article22767829.html> (29.08.2021)
- Peters, Butz (2008), Tödlicher Irrtum – Die Geschichte der RAF, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main
- Peters, Rudolph (1996), Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, in: Ende, Werner; Steinbach, Udo (1996), Der Islam in der Gegenwart, C.H. Beck'sche Vertragsbuchhandlung, München
- Pfahl-Traughber, Armin (2015), Salafismus – was ist das überhaupt?, <https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/211830/salafismus-was-ist-das-ueberhaupt> (26.08.2021)
- Pfahl-Traughber, Armin (2020), Extremismus und Terrorismus in Deutschland, W. Kohlhammer, Stuttgart
- Randal, Jonathan (2012), Osama – The Making of a Terrorist, I.B. Tauris & Co, New York
- Rashid, Ahmed (2010), Taliban, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn

Reissner, Johannes (1996), Die militant-islamischen Gruppen, in: Ende, Werner; Steinbach; Udo (1996), Der Islam in der Gegenwart, C.H. Beck'sche Vertragsbuchhandlung, München

Reuter, Christoph (2015), Die schwarze Macht, Deutsche Verlags-Anstalt, München

Rheinische Post Online (2011): Innenminister warnen vor Salafisten, https://rp-online.de/politik/deutschland/innenminister-warnen-vor-salafisten_aid-13035631 (31.01.2022)

Röhmel, Joseph (2016), Pierre Vogel demonstriert gegen den IS, <https://www.br.de/nachricht/pierre-vogel-is-demo-bremen-100.html> (26.08.2021)

Roy, Olivier (2017), „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“, Siedler Verlag, München

Said, Benham T. (2018), Geschichte al-Qaidas, Verlag C.H.Beck, München

Spiegel Online (2021), Ersthelfer stirbt an den Folgen des Attentats vom Breitscheidplatz, <https://www.spiegel.de/panorama/attentat-auf-den-berliner-breitscheidplatz-ersthelfer-stirbt-an-folgen-einer-schweren-verletzung-a-253a582f-ca7c-4c8e-98f8-a369643efb04> (25.11.2021).

Spilcker, Axel (2018), Anschlag auf Sikh-Tempel: Attentäter wird Kronzeuge und belastet Abu Walaa, <https://www.ksta.de/politik/anschlag-auf-sikh-tempel-attentaeter-wird-kronzeuge-und-belastet-abu-walaa-30713326> (28.08.2021)

Steinberg, Guido (2005), Der nahe und ferne Feind, C.H. Beck'sche Vertragsbuchhandlung, München

Steinberg, Guido (2012), Wer sind Salafisten?, in: SWP Aktuell Nr. 28, Berlin

Steinberg, Guido (2014), Al-Qaidas deutsche Kämpfer, Körper – Stiftung, Hamburg

Tomsen, Peter (2013), The Wars of Afghanistan, PublicAffairs, New York

Wichmann, Peter (2021), „Die Wahre Religion“ und „Einladung zum Paradies“, <https://www.kas.de/de/web/islamismus/-die-wahre-religion-und-einladung-zum-paradies-> (29.08.2021)

Autorenverzeichnis

Dr. Hazim Fouad, Jahrgang 1984, arbeitet seit 2011 als Islamwissenschaftler beim Senator für Inneres in Bremen. 2014 publizierte er zusammen mit Behnam T. Said den ersten deutschen Sammelband zum Thema Salafismus. 2019 erschien seine Promotion zum Thema „Zeitgenössische Muslimische Kritik am Salafismus“.

Thorsten Kruijer, Jahrgang 1968, ist Kriminologe und Angehöriger der Bundespolizeiakademie.

Michael Gerland, Jahrgang 1955, ist Kriminologe, Sozialpädagoge und systemischer Therapeut. Er arbeitet freiberuflich als Dozent, Autor, Supervisor und Therapeut in der Prävention religiös begründeter Radikalisierungen.

Oliver Bossert, Jahrgang 1979, ist Kriminologe sowie Polizeiwissenschaftler und Mitarbeiter der Bundespolizei.

