

Neo-Salafiyya – Charakteristik und Attraktivität einer neuen fundamentalistischen Bewegung in Deutschland

1. Einleitung

Seit dem 11. September 2001 hat das religiöse Spektrum in Deutschland im Kontext der fundamentalistischen Bewegungen durch den Neo-Salafismus eine neue Dimension erhalten. Es handelt sich hierbei um eine junge Bewegung, die zum einen ein theologisch-politisches Konzept verfolgt und die zum anderen Elemente einer Jugendpop-Kultur aufweist. Diese Kombination hat – im Zusammenspiel mit spezifisch individual-biografischen und sozialen Faktoren – die Attraktivität dieser Gruppierung in den letzten Jahren für junge Menschen zwischen 15 und 25 Jahren mit und ohne Migrationshintergrund steigen lassen.¹ Es handelt sich derzeit um die dynamischste Bewegung, obwohl sie rein quantitativ gesehen – im Vergleich zu den etablierten und traditionellen 2.600 Moscheegemeinden in Deutschland – immer noch eine Randgruppe darstellt. Doch allein einige Tausend Anhänger haben es geschafft, sich mit überwiegend symbolischen Aktionen erfolgreich in den deutschen Islamdiskurs einzubringen, und haben in rasantem Tempo ständig neue Anhänger und Sympathisanten gewonnen.² Insgesamt ist zu konstatieren, dass diese fundamentalistische Gruppierung das Bild des Islam in der Mehrheitsgesellschaft negativ zu prägen begonnen hat. Sie strebt geradezu an, besonders den propagierten Stereotypen über den Islam seitens anti-muslimischer Gruppen durch ihre radikale und sehr vereinfachte Ideologie zu entsprechen.

In den wenigen vorliegenden Analysen³ dieser Gruppierung wird primär auf theologische und religionspädagogische Erklärungen zurückgegriffen, die jedoch der

- 1 So verweist Michael Kiefer darauf, dass ein erheblicher Teil dieser jungen Menschen aus Konvertiten besteht. Ebenso sei auffällig, dass sie aus eher wenig religiösen Familien stammen und häufig eine kriminelle Vergangenheit aufweisen (vgl. Kiefer 2015, S. 16).
- 2 Im Bundesverfassungsschutzbericht wird diese Dynamik eines enormen Zuwachses in den letzten Jahren belegt: »Auch im Jahr 2014 bleibt der Salafismus mit 7.000 Anhängern (gegenüber 5.500 im Jahr zuvor) die dynamischste islamistische Bewegung in Deutschland. Die Szene stellt ein wesentliches Rekrutierungsfeld für den Jihad dar« (Bundesamt für Verfassungsschutz 2015, S. 90).
- 3 In vielen Ländern mit etablierten neo-salafistischen Strukturen wie in Deutschland oder in Frankreich sind eher Diskussionsbeiträge beziehungsweise wenige theoretische Auseinandersetzungen zu verzeichnen. Empirische Untersuchungen sind dagegen gar nicht vorhanden. Insgesamt ist trotz der Relevanz der Thematik die Anzahl der Publikationen gering. Federführend in Europa ist das International Center for the Study of Radicalisation (ICSR) am King's College London. Allerdings ist insgesamt zu monieren, dass der Fokus eher auf die globale Entwicklung des Neo-Salafismus sowie auf das Problem der ausreisenden IS-Kämpfer gerichtet ist, das heißt also eher auf die dschihadistische Strömung. Obwohl die

Komplexität des Phänomens nicht gerecht werden. Zwar haben in der islamischen Historie immer fundamentalistische Randgruppen existiert, die sich auf der Basis einer religiös-begründeten Opposition gegen den »Mainstream-Islam« richteten, doch der Neo-Salafismus im 21. Jahrhundert ist eine neuere Erscheinung. Was zeichnet die Ideologie dieser fundamentalistischen Strömung aus? Wie ist die Anziehungskraft für junge Menschen auf der Basis der aktuellen Informationsgrundlage zu erklären? Da Muslime keine Einheitskirche wie beispielsweise die katholischen Christen kennen, herrscht infolge der Vielzahl lokaler Gemeinden im religiösen Spektrum ein Konkurrenzdruck. So möchte man mit den anderen muslimischen Gemeinden im Kampf um die Seelen der Gläubigen mithalten und mit den sozialen und religiösen Diensten »konkurrenzfähig« bleiben. Als zusätzliche Herausforderung kommen noch die gesamtgesellschaftlichen Heterogenisierungs- und Pluralisierungsprozesse hinzu.

Wie Werner Schiffauer darstellt, trugen die traditionellen muslimischen Gemeinden unterschiedlichster konfessioneller Orientierungen bereits zu Beginn der neuen Migrationsgeschichte in Deutschland diesen Kampf um die Gläubigen unter sich aus. Diese Konkurrenzsituation bestand von Anfang der 1970er bis in die Mitte der 1980er Jahre und zeichnete sich durch immer neue Moscheegründungen und sogar Moscheeübernahmen (durch finanziellen Erwerb oder durch Gemeindevahlen) aus. In den 1990er Jahren begann eine Konsolidierungsphase, in der spätere Öffnungsprozesse hin zur Mehrheitsgesellschaft forciert wurden.⁴ Gegenwärtig allerdings werden die innerislamischen Konkurrenzkämpfe durch die Neo-Salafisten revitalisiert. Die etablierten traditionellen Moscheegemeinden scheinen derzeit dem neuen Akteur im religiösen Feld nicht viel entgegenzusetzen haben. Denn diese Erweckungsbewegung versteht es, den Islam in eine populäre, jugendgerechte Form zu gießen und durch ihre Identifikationsangebote eine große Anziehungskraft auf junge Menschen auszuüben. Es gilt daher, angesichts der skizzierten Situation die Hintergründe der Anziehungskraft neo-salafistischer Strömungen zu beleuchten, um Impulse für empirische Untersuchungen in der (Religions-)Soziologie zu liefern, denn nach wie vor mangelt es an empirischen Erkenntnissen in diesem Feld. Im Folgenden sollen auf der Grundlage der diskursiven und empirischen Vorarbeiten des Verfassers⁵ erste Erklärungsversuche geliefert werden. Vor allem soll die Thematik in das Forschungsfeld der (Religions-)Soziologen gerückt werden, da das Phänomen bisher eher theologisch vereinnahmt wurde.

puristischen und politischen Neo-Salafisten die überwiegende Mehrheit bilden und eigene kulturelle Enklaven bilden, fehlen Forschungen zu den Strukturen (Gemeinden), zu den Predigern (Biografieforschung, theologische und politische Orientierungen), zur publizierten Literatur, zu deren Internetauftritten sowie Rekrutierungsstrategien.

4 Vgl. Schiffauer 2003, S. 147.

5 Es handelt sich um die Publikationen »Prediger des Islam«, »Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention« sowie »Cultural Time Lag«; vgl. Ceylan 2013; Ceylan, Kiefer 2013; Ceylan 2014.

2. Muslime in Deutschland: Religiosität im säkularen Umfeld und Rückkehr von Religion im fundamentalistischen Gewand

Die Revitalisierung der Religion in der Moderne⁶ wird in den religionssoziologischen Diskursen unter anderem aus zwei Perspektiven behandelt: durch das Auftreten von fundamentalistischen Gruppen und durch das Konkurrenzmodell. Beide Ansätze liefern wichtige theoretische Erklärungen für die Frage, warum gerade der Neo-Salafismus in Deutschland und in anderen westlichen Einwanderungsgesellschaften an Attraktivität gewonnen hat und den »Mainstream-Islam« – vertreten durch die nahezu 2.600 Moscheegemeinden – vor große Herausforderungen stellt. Martin Riesebrodt zählt zu den Religionssoziologen, die angesichts der Frage der Vitalität von Religion in der Moderne darauf hinweisen, dass parallel gegenwärtig sowohl Prozesse der Säkularisierung als auch der Rückkehr der Religion stattfinden. Beide Phänomene schließen sich demnach nicht aus, sondern existieren nebeneinander:

»Gegenüber diesen beiden Positionen vertrete ich die Ansicht, daß weder die Leugnung religiöser Strukturmerkmale der westlichen Moderne noch ein blinder Glaube an einen unaufhaltsamen Trend zur Säkularisierung überzeugende Antworten auf die Herausforderung der weltweiten Rückkehr der Religionen darstellen. Vielmehr scheinen beide intellektuellen Entwürfe von Theorieannahmen diktiert, die der empirisch-historischen Komplexität religiöser Phänomene offenkundig nicht in vollem Umfang angemessen sind.«⁷

Riesebrodt spricht sich gegen die binäre »Entweder-Oder-Logik« in der Frage der Säkularisierung aus und richtet, wie im Zitat deutlich wird, den Fokus auf die empi-

6 Die »Moderne« basiert in dieser Abhandlung auf dem Verständnis von Detlef Pollack, der von der Universalität des Modernisierungsprozesses ausgeht: »Wenn die universelle Bedeutung des westlichen Gesellschaftsmodells herausgestellt wird, dann ist damit kein Anspruch des Westens auf moralische Überlegenheit gegenüber allen anderen Weltregionen erhoben, sondern nur eine Einflussrichtung bezeichnet, die sich empirisch beobachten lässt. Weltweit ist empirisch nachweisbar, dass das Wohlstandsniveau der Staaten der Erde steigt, dass die Unterschiede im Entwicklungsniveau zwischen den Ländern sich abschwächen und die Entwicklung als mehr oder weniger kohärentes Muster in vielen gesellschaftlichen Bereichen parallel verläuft. [...] Die modernen Institutionen wie Marktwirtschaft, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und die sozialstaatliche Absicherung breiten sich weltweit aus. Dies zu konstatieren, bedeutet aber nicht, ethnozentrische Überlegenheitsansprüche zu formulieren, sondern stellt nur die Bezeichnung eines empirisch fassbaren Prozesses dar« (Pollack 2009, S. 68). Vor diesem Hintergrund orientiert sich Pollack in seinen empirischen Analysen an den fünf folgenden Merkmalen: »Wirtschaftswachstum und Anstieg des Wohlstandsniveaus«, »Funktionale Differenzierung«, »Prozess der Individualisierung«, »Pluralisierung kultureller Orientierungen und Identitäten« und schließlich als Summe der genannten Merkmale »Prozesse der Horizonterweiterung« (das heißt, dass die Gesellschaftsmitglieder in fortgeschrittenen modernen Gesellschaften ihren verfügbaren »Wissens- und Erfahrungshorizont« erweitern und dadurch eine »exzentrische Positionalität« zu Tage fördern, was unter anderem zur »Entkonkretisierung religiöser Vorstellungen« führen kann (vgl. ebd., S. 61 ff.).

7 Riesebrodt 2001, S. 10 f.

rischen Tatsachen, die wiederum für die Formulierung eines allgemeingültigen Religionsbegriffs ihre Relevanz haben:

»Ich hege jedoch den Verdacht, dass bei vielen Gegnern eines universalen Religionsbegriffs ein Missverständnis des epistemologischen Status einer solchen Konzeption vorliegt. Selbstverständlich handelt es sich bei einem theoriefähigen Religionsbegriff um ›science fiction‹, um ein intellektuelles Konstrukt für wissenschaftliche Erkenntniszwecke. Niemand kann ›Religion an sich‹ praktizieren oder glauben. Empirisch zugänglich sind lediglich kulturell, sozial und historisch konkrete Praktiken und artikulierte Glaubensvorstellungen, die ›religiös‹ im Sinne einer vorhergehenden Definition sind.«⁸

Riesebrodt postuliert dementsprechend ein soziokulturelles Verständnis von Religion in der Form, wie sich dieses Phänomen im Alltag niederschlägt. Obwohl der Säkularisierungsgrad in der Moderne fortgeschritten sei, könne man infolge der Funktion der Religion als Kontingenzbewältigung heute zahlreiche religiöse Gruppierungen identifizieren. Denn Religion erlaube dem Menschen in der Moderne,

»selbst dort noch zu handeln, wo er eigentlich überfordert ist. Religiöse Praktiken bieten ihm eine Struktur in Situationen, wo er zwischen Panik und Depression schwanken könnte. Religion mag dazu beitragen, dass Menschen mit Unheilserfahrungen besser umgehen können, da sie dem Unheil Sinn geben oder es gegebenenfalls religiös mit dem Versprechen des ewigen Heils relativieren können. Auf der anderen Seite kann die Institutionalisierung und Verinnerlichung religiöser Vorstellungen den Menschen aber auch daran hindern, sein Schicksal selbst rational in die Hand zu nehmen, wenn er im Grunde dazu in der Lage wäre.«⁹

Insbesondere das Auftreten der Religion im Gewand des Fundamentalismus sei ein Indiz für die These der gegenwärtigen Koexistenz von Säkularisierung und Religion. Dabei versteht Riesebrodt Fundamentalismus als einen Sammelbegriff für ein religiöses und zugleich universales Phänomen. Trotz der fehlenden Homogenität sei jedoch für alle fundamentalistischen Gruppierungen – die insgesamt »Ausdruck gesellschaftlicher Krisen« seien – der Wunsch zur Rückkehr zu der eigenen Tradition ein Charakteristikum. Diese religiöse Ideologie beinhalte eine »Gesellschaftskritik, eine Diagnose der Ursachen sowie den Entwurf einer künftigen gerechten Sozialordnung«, unabhängig von den unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb fundamentalistischer Bewegungen.¹⁰ Diese differenziert er nämlich in einen legalistisch-literalistischen sowie in einen charismatischen Fundamentalismus. Während die erste Gruppierung sich auf die wortwörtliche Umsetzung der religiösen Quellen berufe, sei bei den charismatischen Strömungen – auch wenn sie ebenfalls die buchstabengetreue Anwendung der Heiligen Schrift(en) voraussetzen – ein religiöser Führer sehr zentral.¹¹ Zwar hält Riesebrodt insgesamt die Definition von Fundamentalismus – von pazifistisch-apolitischen über politische bis zu gewalttätigen Gruppen – sehr weit, allerdings weisen die beiden unterschiedenen Gruppen unter anderem folgende Gemeinsamkeiten auf:

8 Riesebrodt 2004, S. 357.

9 Riesebrodt 2007, S. 243.

10 Vgl. Riesebrodt 2001, S. 52 f.

11 Vgl. ebd., S. 54.

- »Idealisierung patriarchalischer Unterordnung als gottgewollte Norm« (insbesondere zeige sich diese Ideologie durch die Sozial- und Sexualmoral, aber auch durch die autoritäre Organisationsform),
- »wetablehnende Haltung, die sich durch räumliche oder symbolische Abgrenzung von der Gesellschaft als Kommune oder Kulturmilieu organisiert«,
- identitätsstiftende Funktion im Kulturmilieu,
- Anspruch auf Wiederherstellung des authentischen Glaubens,
- Abgrenzung gegenüber anderen religiösen Gruppen (auch innerhalb der eigenen Konfession).¹²

Zieht man die Thesen von Riesebrodt als analytischen Bezugsrahmen für die Situation des Islam in Deutschland heran, so lässt sich zunächst bei der Frage nach der Religiosität feststellen, dass die subjektive Einschätzung des Grads der eigenen Religiosität bei den Muslimen besonders hoch ausfällt. Nach einer aktuellen Untersuchung des Religionsmonitors 2013 bezeichnen sich etwa 40 Prozent als sehr religiös, und nahezu 90 Prozent sagen aus, dass der Islam für sie wichtig beziehungsweise eher wichtig ist. In der Glaubenspraxis spiegelt sich diese Religiosität nicht so stark wider, auch wenn die Muslime bei den regelmäßigen Gemeindebesuchen mit fast 30 Prozent annähernd mit den katholischen Gläubigen auf einer Stufe stehen.¹³

Offensichtlich ist die höhere Religiosität der Muslime auch mit einem höheren Bedarf an Kontingenzbewältigung beziehungsweise mit der Funktion von Religion als Kompensationsmechanismus in der Migrationssituation zu begründen. Als Nebeneffekt der Arbeitsmigration blickt der Islam in Deutschland auf ein »soziales Alter« von über 50 Jahren zurück, seit 1961 die Anwerbung muslimischer »Gastarbeiter« aus der Türkei begann. Aus weniger säkularisierten Gesellschaften kamen Menschen, die zunächst ihre Religiosität aus ihrer ethnischen Identifikation heraus definierten. Die wenigen empirischen Untersuchungen hierfür belegen, dass – wie am Beispiel der türkischen Migranten deutlich wird – ethnische und religiöse Identifikation Hand in Hand gingen. Die religiöse Glaubenspraxis war bis zur Familienzusammenführung in den 1970er Jahren nicht stark ausgeprägt. Erst in diesem Jahrzehnt nahm die Bedeutung der religiösen Praxis zu, wobei in dieser ersten Phase auch eine literarische Auseinandersetzung im Sinne von schriftlicher Vertiefung der bis dato oral tradierten Wissensrepertoires erfolgte. Da die meisten »Gastarbeiter« aus ruralen Gebieten stammten,¹⁴ wiesen sie nur eine religiöse Sozialisation in mündlicher Form mit wenig Schriftlichkeit auf. Erst nach gut einem Jahrzehnt des Zuzugs nach Deutschland beginnt ein literarischer Zugang zum Islam, wobei diese Entwicklung mit der Gründung von Moscheegemeinden korrespondiert.¹⁵

Bis in die späten 1980er Jahre hinein spielt daher der ethnische Faktor zunächst eine tragende Rolle, was sich auch in der Herkunftsorientierung der muslimischen Dachorganisationen und Gemeinden widerspiegelt. Parallel strömten infolge glo-

12 Vgl. ebd., S. 54 ff.

13 Vgl. Pollack, Müller 2013, S. 17.

14 Vgl. Goldberg 2012, S. 60 f.

15 Vgl. Ceylan 2006, S. 131 ff.

baler Entwicklungen¹⁶ vermehrt politisch-fundamentalistische Ideologien mit dem Anspruch einer universalen Bewegung aus dem iranischen Raum zunehmend über Bücher und Prediger nach Deutschland in verschiedene muslimische Gemeinden ein und förderten einen Pan-Islamismus.¹⁷ Damit wird die offizielle »Heimatpolitik« der bisher eher ethnisch und somit herkunftsorientierten Gemeinden konterkariert. In den genannten Ländern sind bereits seit den 1960er Jahren politisch-fundamentalistische Strömungen im Kampf gegen die eigenen Regierungen entstanden. Führende muslimische Intellektuelle wie Sayyid Qutb von der Muslimbruderschaft oder der in Paris promovierte Soziologe Ali Schariati versuchen aus dem Koran und den islamischen Sekundärquellen heraus ein politisches Konzept – unter dem Eindruck des Kalten Krieges und als Alternative zu den beiden »Todfeinden des Islam«¹⁸ Kapitalismus und zum Kommunismus – zu konstruieren.¹⁹ Exemplifizieren kann man diese Bestrebungen an Schariati, der selbst unter dem Einfluss von kommunistischen und anti-imperialistischen Diskursen stand und ein islamisch-politisches Revolutionskonzept vorzulegen versuchte, das aber eben paradoxerweise eine starke geistige Affinität zum eigentlich bekämpften westlichen Gedankengut aufwies:

»Beeinflusst von Karl Marx und Max Weber, Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse und dem damals viel gelesenen Frantz Fanon [...], dessen Buch ›Die Verdammten dieser Erde‹ er ins Persische übersetzte, entwickelt er eine eigene Ideologie, in der westliche Ideen und die iranische schiitische Tradition in eine eigenartige Synthese gezwungen wurden. [...] Im Grunde handelt es sich dabei um eine moderne Revolutionsideologie, eingehüllt in das Gewand traditioneller schiitischer Bilder und Symbole, die indes eine gänzliche Umdeutung und Neubewertung erfahren. Schia ist hier gleichbedeutend mit dem Kampf für Gerechtigkeit, gegen Fremdherrschaft, Tyrannei, Feudalismus und Ausbeutung. [...] Wie alle islamistischen Ideologen des 20. Jahrhunderts hat auch Schari'ati ein Bild des Islams, das unhistorisch und utopisch ist. Vierzehn Jahrhunderte islamischer Geschichte werden als Irrweg abgetan; gegen das historisch Gewordene wird das Bild eines Goldenen Zeitalters gesetzt, der Ära des Propheten, Fatimas, Alis und der Imame.«²⁰

Das erste – quantitativ bedeutsame – Erscheinen des muslimisch-fundamentalistischen Phänomens ist die sogenannte Kaplanci-Bewegung in den 1980er Jahren, die

16 Die islamistischen Bewegungen sind zwar wie in Ägypten schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erstarkt, doch waren ihre Aktivitäten primär gegen die eigenen Regierungen gerichtet. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bekommen die politischen Ideen dieser Bewegungen einen universalen Charakter. Zahlreiche Publikationen finden Eingang in islamisch-geprägte Ländern sowie durch englischsprachige Schriften auch in westliche Gesellschaften. Insbesondere hat die Revolution im Iran sowie der Krieg der Mudschahidin in Afghanistan gegen die sowjetische Invasion diesen universalen Charakter gefördert und zur Entstehung von neo-salafistischen Minderheiten in Europa geführt. Nach dem 11. September 2001 lieferten vor allem die Kriege im Iran und in Afghanistan den fundamentalistischen Gruppen neue Propagandagründe. Ein weiteres Beispiel ist der Syrien-Krieg, der zu einer neuen Mobilisierung dieser fundamentalistischen Kräfte und wiederum zu grenzüberschreitenden Aktivitäten führte.

17 Vgl. Schiffauer 2000, S. 124 ff.; Schiffauer 2010, S. 80 ff.

18 Meier 1995, S. 108.

19 Vgl. Ceylan, Kiefer 2013, S. 63 ff.

20 Halm 2005, S. 96 f. und 98.

auch unter dem Einfluss der iranischen Revolution sich von der bereits etablierten Milli Görüs²¹ spaltete und bis in die 1990er Jahre hinein im öffentlichen Diskurs über den Islam eine wesentliche Rolle spielte. Charakteristisch für diese Gruppierung war es, dass sie zwar einen universellen Anspruch hatte, doch ihre religiös-politischen Aktivitäten einen starken Türkeibezug aufwiesen. Das spiegelte sich auch in der Mitgliedschaft wider, die sich überwiegend aus türkischen Staatsbürgern zusammensetzte. Entsprechend Türkei-fokussiert waren die Predigten des religiösen Führers in der Formierungsphase, wie folgendes Zitat zeigt:

»Die Menschen, so seine Botschaft, sind (wieder einmal) an dem Punkt der absoluten Zeitenverfinsterung angelangt und vor die Notwendigkeit der Erneuerung des Monotheismus gestellt. Es gilt nun eine Sammlungsbewegung ins Leben zu rufen, um in der Türkei einen wahren islamischen Staat zu begründen. Das Fernziel ist die Einigung der islamischen Welt durch die Wiedererrichtung des Kalifats.«²²

Im Laufe der 1980er und 1990er Jahre kommen infolge globaler Konflikte wie in Afghanistan, Tschetschenien und Bosnien-Herzegowina weitere Splittergruppen im Feld politisch-fundamentalistischer Gruppen in Deutschland hinzu. Unabhängig davon, ob diese Bewegungen sich auf die politischen Verhältnisse in ihren Heimatländern bezogen oder einen universellen Anspruch hatten, zeichneten sich ihre politisch-theologischen Konzeptionen in der Auseinandersetzung mit dem Westen und westlichen Ideen wie folgt aus:

- Ambivalente Haltung: Einerseits wird die westliche Welt abgelehnt, andererseits werden westliche politische Ideen übernommen.
- Umdefinition koranischer Terminologien mithilfe neuer profaner Begriffe – die wiederum von westlich-politischen Denkern und Diskursen stammten –, um politische Konzepte aus dem heiligen Text herauslesen zu können.
- Nicht ein Messias – wie in vielen traditionellen Gruppen mit Endzeitstimmung vertreten – wird den Lauf der Geschichte ändern, sondern die Gläubigen sollen aktiv durch ihr politisches Handeln für die Wiederherstellung des »Goldenen Zeitalters« arbeiten.²³

Während die religiös-politischen Fundamentalisten quantitativ insgesamt nur eine Randgruppe ohne große soziale Basis darstellen, beginnt parallel in den 1990er Jahren bei der zweiten Generation der muslimischen Migranten – also vor allem in den jüngeren Gruppen – eine reflexive Religiosität, die man mit Ursula Mıhçıyazgan

21 Die Milli Görüs ist eine islamische Bewegung, die als Gegen-Ideologie zum Kemalismus in den 1970er Jahren in der Türkei gegründet wurde und die in westlichen Ländern mit einer türkisch-muslimischen Minorität wie in Deutschland mit Dachorganisationen vertreten ist. Geistiger Vater und Integrationsfigur war Necmettin Erbakan (1926-2011), der diese Bewegung in Form der politischen Partei »Milli Nizam Partisi« im türkischen Parlament vertreten hat. Aufgrund mehrerer Parteischließungsverfahren infolge des Vorwurfs islamistisch-subversiver Ziele ist die Partei immer wieder unter einem anderen Namen neugegründet worden. Aktuell wird die Bewegung durch die Saadet Partisi in der Türkei vertreten, wobei ihre politische Bedeutsamkeit sehr stark abgenommen hat. Bei den Parlamentswahlen 2015 erlangte sie nur einen Stimmenanteil von 0,7 Prozent.

22 Schiffauer 2000, S. 157.

23 Vgl. Ceylan, Kiefer 2013, S. 63 ff.

auch als »Prozeß der Hochislamisierung« bezeichnen kann, da eine intensivere und individuellere Auseinandersetzung mit den Quellen stattfindet.²⁴ So konstatiert die Sonderauswertung des Religionsmonitors in diesem Kontext die Kontinuität des von Mıhçıyazgan identifizierten Prozesses bis in die Gegenwart hinein:

»Dass Muslime ihre religiösen Traditionen nicht einfach nur weiterführen, zeigt sich beispielsweise in ihrer überdurchschnittlich hohen Glaubensreflexion. Vor allem hochreligiöse Muslime überdenken häufig religiöse Glaubensinhalte. Als religiöse Minderheit in einer religiös pluralen Gesellschaft ist die Zugehörigkeit zum Islam nicht selbstverständlich, sondern eine Alternative unter vielen. Diese Wahl erfordert somit ein Maß an Vergewisserung. Anders ist es in Ländern, in denen Muslime die Mehrheit stellen und es mehr oder weniger formal ist, gläubig zu sein. Entsprechend denken Muslime in einer Mehrheitssituation wie beispielsweise der Türkei seltener über Glaubensinhalte nach.«²⁵

Dieser Prozess ist also offenbar der Migrationssituation geschuldet, weil die Islamdebatten auf der Makro- und Mikroebene die zweite Generation der Muslime zur permanenten Reflexion über ihre Religion zwingen und dieser Zustand generationsübergreifend bis in die Gegenwart anhält. In den 1990er Jahren ist zugleich die Etablierung eines Diaspora-Islams zu verzeichnen, der dadurch charakterisiert ist, dass die muslimischen Gemeinden insgesamt – mit Ausnahme der fundamentalistischen Gruppen – sich stärker auf die Aufnahmegesellschaft einlassen.²⁶

Im Sinne der »Cultural Lag«-Theorie hätte man aber ab der Phase eines »Diaspora-Islams« einen stärkeren Säkularisierungsprozess der muslimischen Gemeinde erwarten können, weil sie wie die anderen Religionsgemeinschaften auch den gesellschaftlichen Zwängen Enttraditionalisierung, Entkirchlichung und Heterogenisierung ausgesetzt waren. Allerdings brachten der 11. September und die in deren Folge geführten islamophoben Debatten eine Zäsur mit sich, die auch einen Übergang in die nächste Phase markiert. So ist ab den 2000er Jahren infolge dieser Debatten eine gegensätzliche Entwicklung festzustellen: zum einen die von der Politik forcierte strukturelle Integration des Islam (Staatsverträge, Einführung des schulischen Islamunterrichts, positive Symbolpolitik, Etablierung von theologischen Instituten usw.), zum anderen jedoch eine negativ konnotierte Islamisierung der gesamten Integrationsdebatte.²⁷ Infolge der Diskussionen um das Sarrazin-Buch und um die Pegida-Bewegung sowie der aktuellen Kontroversen um (muslimische) Flüchtlinge im Kontext innerer Sicherheit ist die Vermengung »Islam und Fremdheit« nun verstärkt worden. Der Islam wird seitdem zunehmend wieder gesellschaftlich als Ausländerreligion wahrgenommen. Das bestätigen auch aktuelle Studien, die nicht nur die Islamophobie, sondern auch die Fremdheit der islamischen Religion hierzulande attestieren.²⁸

Im Diskursfeld zum Islam bemühen sich die etablierten muslimischen Verbände, gegen die in den Medien und in der Gesellschaft konstruierten Stereotype anzugehen. Sogar die als religiös-politisch bewerteten Gemeinden – wie etwa die »Milli

24 Vgl. Mıhçıyazgan 1994, S. 201.

25 Bertelsmann Stiftung 2015, S. 5.

26 Vgl. Schiffauer 2003, S. 147.

27 Vgl. Ceylan 2014, S. 127 ff.

28 Vgl. Pollack 2013, S. 89 ff.

Görüs« – weisen einen Transformationsprozess auf und suchen, wie Werner Schiffauer skizziert, in dieser post-islamistischen Phase nach einem gesellschaftlichen Anschluss. Insbesondere versucht der Verband eine Kompatibilität zwischen einer muslimischen und einer europäischen Identität herzustellen.²⁹ Während diese ambivalente Entwicklung voranschreitet, ist parallel ein völlig neues religiöses Phänomen entstanden, das nicht nur die muslimischen Gemeinden, sondern die Gesamtgesellschaft herausfordert: die Neo-Salafisten.

3. Neo-Salafismus: eine islamisch konnotierte »New-Age«-Bewegung

Der Neo-Salafismus muss im Kontext von neuen religiösen Gemeinden in Zeiten der Säkularisierung und Pluralisierung analysiert werden. Viele Elemente der neo-salafistischen Bewegung sind für die islamische Tradition atypisch und mit Olivier Roy als »entwurzelte Religion«³⁰ zu beschreiben. Zunächst ist diese Bewegung damit zu charakterisieren, dass sie mit dem Begriff Bid'a (Erneuerung) das in 1.400 Jahren entstandene theologisch-komplexe Gedankengebäude weitgehend ablehnt und damit auch die historisch-gewachsenen theologischen Traditionen innerhalb der islamischen Ideengeschichte ignoriert. Daher wird für die Bewegung auch das Präfix »Neo« verwendet, um die Entkopplung der Religion von der eigenen Ideengeschichte zu explizieren:

»Die gegenwärtige defensive Neo-Salafiyya-Bewegung bezeichnet die anti-modernistische Bewegung. Das Präfix »Neo« wird deshalb verwendet, weil diese Bewegung nicht nur historisch-theologisches Gedankengut wiederaufgreift, sondern zugleich eine kontextuell geprägte ideologische und methodische Erweiterung bzw. Transformation erfährt. Sie ist des Weiteren eine Sammelbezeichnung für eine in sich heterogene, religiöse Erweckungsbewegung mit universellem Anspruch, die das Ziel der radikalen wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Umgestaltung gegenwärtiger Gesellschaften nach dem Vorbild des von ihnen konstruierten goldenen Zeitalters anstrebt.«³¹

Ein zweites Element ist die Laienkultur innerhalb der Neo-Salafisten, da keine oder nur rudimentäre (semi-professionelle) Lerninstitute vorhanden sind. Eine formalisierte Ausbildungsstätte existiert im Grunde nicht, sodass viele Autodidakten unter den Anhängern vorzufinden sind. Das dritte Element sind die Prediger dieser Bewegung, die ebenfalls überwiegend Laien sind. Ein weiteres Element ist die Altersstruktur der Anhänger, die überwiegend zur Kohorte der 15- bis unter 30-Jährigen zählen. Es sind also vor allem junge Menschen, die noch nicht selbst beruflich eingegliedert sind und auch noch keine eigenen Familien gegründet haben. Weiterhin ist die Bewegung als ein fast rein männliches Phänomen zu charakterisieren. Zwar ist in den letzten Monaten auch in den Medien von vielen weiblichen Anhängern im Kontext von gewalttätigen Neo-Salafisten gesprochen worden, die sich dem IS in Syrien angeschlossen haben, dennoch besteht eine starke Asymmetrie im Geschlechterverhältnis. Schließlich ist die Bewegung als eine Sekte zu definieren, da sie nicht

29 Vgl. Schiffauer 2010, S. 359 ff.

30 Vgl. Roy 2010.

31 Vgl. Ceylan, Kiefer 2013, S. 78.

nur ihre Lehre in Abgrenzung zum »Mainstream-Islam« formuliert, sondern auch das Gruppenleben in dieser Bewegung alle typischen Merkmale einer Sekte aufweist. Die skizzierte Konstellation und das Zusammenspiel aller Elemente führen also dazu, dass eine der islamischen Tradition in Deutschland fremde Strömung entstanden ist. Allerdings ist diese Bewegung keineswegs homogen, sondern kann in drei Gruppen unterteilt werden, und zwar in puristische, politische und gewaltbereite Neo-Salafisten. Trotz dieser Unterschiede weisen alle Gruppierungen folgende Gemeinsamkeiten auf:

- Sie fühlen sich als Avantgarde, zählen sich zu der Firqa al-Najiya (errettete Gruppe),
- sie haben ein starkes Sendungsbewusstsein,
- sie zeichnen sich durch einen Totalitätsanspruch aus,
- sie praktizieren einen »Pathos der strikten Einwertigkeit«,³²
- ihr Weltbild ist dualistisch geprägt, und alle Ereignisse werden in den Kategorien Tauhid und Schirk (das Gute gegen das Böse) bewertet,
- sie inszenieren ihren Glauben als Überwältigung und Verlangen,³³
- sie konstituieren sich als Eifererkollektiv, in dem es stets darum geht, den »richtigen Din«³⁴ zu leben,
- sie legen eine starke Jenseitsorientierung an den Tag (Ausschmückungen des Jüngsten Gerichts, der Verdammnis und der Verlockungen des Paradieses),
- sie rezipieren den Koran wortwörtlich ohne die Möglichkeit einer metaphorischen Auslegung,
- sie weisen eine anti-schiitische, anti-mystische und anti-semitische Orientierung auf,
- sie sind gegen (spekulative) Philosophie im theologischen Kontext gerichtet,
- sie bekämpfen die Bi'da (Erneuerungen in der Religion), sodass traditionelle und kulturelle Einflüsse grundsätzlich kritisch gesehen werden (statisches Religionsverständnis),
- sie richten sich vehement gegen den »Volksislam« und seine Praktiken (wie zum Beispiel Gräberbesuche, Heiligenverehrung usw.)
- sich zum Islam bekennende, jedoch nicht praktizierende Muslime werden (sozial) sanktioniert,
- sie vertreten den theologischen Standpunkt der Todesstrafe bei Apostasie,
- sie vertreten das patriarchalische System und entsprechend die benachteiligte gesellschaftliche Stellung der Frau,
- sie treten für die Vollverschleierung der Frau (Gesichtsschleier, Burka) sowie Geschlechter-Segregation in der Öffentlichkeit ein,

32 Sloterdijk 2007, S. 157.

33 Mit »Überwältigung« ist die typische Selbstbeschreibung der Neo-Salafisten als spirituelle Erweckungserfahrung gemeint, wie sie von der »Wahrheit der reinen Lehre« erfasst worden sind. Das »Verlangen« wird als ein vollkommenes Bedürfnis nach dieser »Rechtsleitung« als Folge dieser Erfahrung verstanden.

34 »Din« kann als Religion oder religiöse Lebensweise übersetzt werden.

- sie zeigen in ihrer Ideologie, dass die Grenzen zwischen normativer, kultureller und individueller Sunna des Propheten fließend sind, sodass unter anderem äußere Merkmale wie Vollbart oder Tracht als ein Indikator für Frömmigkeit fungieren beziehungsweise als religiöse Pflicht gesehen werden und den gesamten Lebensstil prägen,
- sie zeigen in ihrem Verhalten, dass die »Wir-Konstruktion« in negativer Abgrenzung zu den »Anderen« erfolgt, wobei die äußerlichen Merkmale auch bewusst als Abgrenzungsmittel genutzt werden,
- sie richten sich gegen die Moderne und ihre Folgen (Säkularisierung, Individualisierung usw.),
- sie lehnen demokratische Systeme ab, weil mit ihnen die Volksherrschaft nach »menschlichen Gesetzen« über die Gottesherrschaft gestellt würde (oder sie betrachten Parteipolitik nur als Mittel zum Zweck, ohne demokratische Grundwerte anzuerkennen),
- sie lehnen den interreligiösen Dialog ab,
- sie verwerfen den Gedanken von Nationalstaaten und proklamieren die transnationale Gemeinschaft (Umma),
- sie postulieren eine »scharia-konforme« Gesellschaft mit einem Kalifen als geistigem und politischem Führer,
- sie akzeptieren das Leben in nichtmuslimischen Gesellschaften nur unter der Bedingung der Da'wa oder einer temporären Migration aufgrund von Lebensgefahr im Herkunftsland, ansonsten bestehe keine theologische Legitimation für einen dauerhaften auswärtigen Aufenthalt,³⁵
- sie verlautbaren, dass der Gedanke der Hidschra – nach dem Vorbild der Auswanderung der Muslime nach Medina³⁶ – als Option sehr präsent und realistisch ist (falls ein idealer islamischer Staat irgendwo auf dem Globus errichtet werden sollte, bestehe die Pflicht zur Auswanderung dorthin).³⁷

4. Tradition versus Moderne: Neo-salafistische Attraktivität auf dem »religiösen Markt«

Was sind nun die zentralen Faktoren, die diese Bewegung für junge Menschen attraktiv machen? Es fällt vor allem der Kontrast zwischen den traditionellen mus-

35 Dieser Gedanke basiert auf den theologischen Debatten in der islamischen Geschichte, die Muslimen das Leben in nichtmuslimischen Territorien verwehrten, weil unter anderem damit die mögliche Assimilation einhergehen könnte. Diese Polarisierung der Welt in »muslimisch« und »nichtmuslimisch« wurde im 20. Jahrhundert infolge der Globalisierungsprozesse weitgehend als obsolet erklärt, allerdings berufen sich neo-salafistische Gruppen bis heute auf diesen historischen Diskurs.

36 Die Auswanderung des Propheten Muhammad aus Mekka im Jahre 622 n. Chr. nach Medina erfolgte infolge der dortigen Repressalien. In Medina wurde ein islamischer Stadtstaat gegründet. Daher ist die Idee einer Migration aus eher »unislamischen« Ländern in islamisch geprägte Länder bei neo-salafistischen Gruppen ein wichtiger Bestandteil ihrer Lehre. Die Hidschra ist eine Reminiszenz daran.

37 Ceylan, Kiefer 2013, S. 91 f.

limischen Gemeinden und den Neo-Salafisten bei der Gegenüberstellung ihrer religiösen und sozialen Angebote auf. Das betrifft die theologischen Konzepte, die Identifikationsangebote, die Gemeindestrukturen, die Jugendarbeit, das Gemeinschaftsleben, die Rolle der Prediger, die Präsenz in der virtuellen Welt, die sozialräumliche Dimension und die Öffentlichkeitsarbeit, aber ebenso relevante gesellschaftliche Teilsysteme wie Schule, die ebenfalls in dieser Konkurrenz um Gläubige eine Rolle spielen, auch wenn sie nicht direkt an einen religiös begründeten Heilsanspruch geknüpft sind.

Die traditionellen Gemeinden folgen den historisch gewachsenen theologischen Schulen, die auf eine über 1.000-jährige Tradition zurückblicken. Im Laufe der Zeit wurde nicht nur die Methodik der Quellenforschung ausdifferenziert, sondern es ist ein sehr komplexes und kompliziertes Gedankengebäude entstanden, das für Laien nicht mehr leicht durchschaubar ist. Für fast alle Themen der Moderne werden aus diesen Quellen heraus Lösungen angeboten, die jedoch entsprechend den unterschiedlichen Meinungen sehr konträr sind, was dem Laien, der im Alltag nach klarer Orientierung sucht, die Wahl nicht erleichtert. Dagegen zeichnen sich die neo-salafistischen Konzepte durch ihre sehr starke Vereinfachung der Theologie aus. Es sind klare Konzepte, die einfache, banalisierte Antworten anbieten und somit eine strikte Orientierung für junge Menschen geben können, die für derartige Botschaften empfänglich sind.³⁸ Ambiguitäten und Widersprüche werden nicht angesprochen beziehungsweise überhaupt nicht – im Vergleich zur traditionellen Theologie – zugelassen. Die Unübersichtlichkeit in globalisierten Gesellschaften spielt zudem eine zentrale Rolle, da diese Internationalisierung fundamentalistisches Gedankengut – auch durch die Attraktivität der Vereinfachung – fördert.³⁹

Bezüglich der Identifikationsangebote kann zudem festgehalten werden, dass die traditionellen Gemeinden in Deutschland noch immer in den Gründungsstrukturen als Migrantenselbstorganisationen – trotz gewisser Transformationsprozesse – stecken und daher die ethnische Identität der Herkunftsländer eine Relevanz haben. Daher können sie nicht so gut auf diejenigen in Deutschland sozialisierten jungen Menschen eingehen, die von ihren Herkunftsländern bereits sozial entfremdet sind. Insbesondere deutsche Konvertiten reagieren auf den migrantischen Charakter der Moscheegemeinden mit einer Abwehrhaltung.⁴⁰ Anders verhält es sich dagegen bei den neo-salafistischen Identifikationsangeboten, die sich universell und ethnizitätsblind präsentieren. Das spiegelt sich in der Mitgliederstruktur wider, die multiethnisch zusammengesetzt ist und das Gefühl der Umma – der muslimischen Weltgemeinschaft – eher widerspiegelt als die traditionellen Gemeinden. Wichtig ist daher

38 Vgl. zum Beispiel in diesem Zusammenhang das Video des neo-salafistischen Predigers Pierre Vogel, in dem er in 20 Sekunden den Islam erklärt: www.youtube.com/watch?v=TccbBp914cY (Zugriff vom 11.04.2016).

39 Riesebrodt 2001.

40 Vgl. hierzu die Selbstdarstellungen der großen islamischen Dachorganisationen wie von der türkisch-islamischen Organisationen DITIB (www.ditib.de), Verband Islamischer Kulturzentren (www.vikz.de) oder Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa (www.atib.org).

im Kontext der Identifikationskonzepte der Neo-Salafisten nicht nur die radikale Opposition zu der hiesigen westlichen Gesellschaft, sondern auch zu allen traditionellen Moscheegemeinden. Oppositionshaltungen infolge individueller Diskriminierungserfahrungen im Bildungssystem, im Beruf, negative Erfahrungen im (muslimischen) Elternhaus oder in traditionellen Strukturen bekommen somit eine ideologische Grundlage durch die Neo-Salafisten vermittelt, die Anknüpfungspunkte in den individual-biografischen Verläufen bietet. Zudem spielt der Gedanke der sozialen Gerechtigkeit eine zentrale Rolle, die sich in politischen Statements zum Kontext deutscher und internationaler Entwicklungen immer wieder zeigt (Syrienkonflikt, Flüchtlingsthematik, Pegida usw.). Schließlich vermitteln die Konzepte der Neo-Salafisten ihren Anhängern den Gedanken, zu den Auserwählten zu zählen. Während nach neo-salafistischer Auffassung die meisten Muslime beziehungsweise die Menschheit sich in einem Irrzustand befinden, wird den jungen Menschen durch den propagierten Auserwählten-Status eine Selbstaufwertung geboten. Besonders in krisenhaften Situationen beziehungsweise für Persönlichkeiten mit Minderwertigkeitsgefühlen kann dieser Gedanke eine zentrale Kompensation darstellen. Im Kontext von gewaltbereiten Neo-Salafisten spricht Michael Kiefer zu Recht von den »Selbsterhöhten«:

»An erster Stelle können hier eine Reihe von psychosozialen Effekten angeführt werden. Die krude Ideologie des IS ermöglicht ihren Anhängern zunächst den Akt der Selbsterhöhung. Möglich wird dieser auf der Grundlage einer dichotomen Weltansicht, die ausschließlich zwischen »Gläubigen« und »Ungläubigen« zu unterscheiden vermag. Selbstredend steht der »Gläubige« auf der ultimativ richtigen Seite und damit über all jenen, die nicht der Ideologie des IS zu folgen vermögen. Verbunden hiermit ist oftmals der Akt einer umfassenden Selbstermächtigung. In »göttlicher« Mission kämpfend, kennen Kombattanten des IS keine Grenzen. Selbst kaum beschreibbare Gewaltexzesse wie Massenhinrichtungen von Kriegsgefangenen und Gräueltaten an der Zivilbevölkerung scheinen statthaft. Damit entwickeln die Kriege in Syrien und Irak auch eine Sogwirkung auf jene zweifelichtigen Gestalten, die ihre mitunter pathogenen Gewaltphantasien ausleben möchten.«⁴¹

Die etablierten religiösen Gemeindestrukturen bilden einen weiteren wichtigen Faktor in der Konkurrenz zwischen den traditionellen Gemeinden und den Neo-Salafisten. Die etwa 2.600 Moscheegemeinden blicken fast alle auf eine über 40-jährige Organisationsgeschichte zurück. Im Laufe dieser vier Jahrzehnte haben sich Strukturen auf kommunaler Ebene (Gemeinden, Stadtteile), auf Landes- und auf Bundesebene gebildet. Auf allen Ebenen sind zudem Hierarchien entstanden, die formalisiert beziehungsweise bürokratisiert sind. Auf lokaler Ebene haben zwar Moscheegemeinden eine gewisse Autonomie, doch diese wird eingeschränkt durch einen Vorstand und weitere(n) inoffizielle(n) lokale(n) und überlokale(n) Funktionär(en). Oft üben die Pioniermigranten, die ja die Gemeinden selbst in den 1970er Jahren gegründet und finanziert haben, eine informelle Machtposition aus, obwohl sie keine offizielle Rolle innehaben. Das schränkt die Partizipationsmöglichkeiten für junge Menschen – auch wenn sie eine offizielle Rolle im Verein einnehmen – drastisch ein, weil durch das permanente Intervenieren der Pioniere kaum Freiräume für selbstständiges Engagement bleiben. Positiv ist zu verzeichnen, dass ein Aufbrechen der patriarchalischen Strukturen in den Gemeinden zu beobachten ist, sodass

41 Kiefer 2015, S. 16.

zunehmend Frauen in der Gemeindegarbeit – als Seelsorgerin, Pädagogin, Vorstandsmitglied oder sogar als Gemeindevorsitzende – eine einflussreiche, wenn nicht sogar dominante Rolle einnehmen.⁴² Die Neo-Salafisten dagegen bieten losere und flexiblere Strukturen an, die nicht streng hierarchisiert sind. Die zentrale Person ist zwar der Prediger, aber auch dieser – wie sich das beispielsweise in der salafistischen Kritik an mystischen Ordensführer zeigt – darf nicht zu stark verehrt werden. Analytisch ist in diesem Zusammenhang die Gruppierung religiöser Gemeinschaften nach Max Weber an dieser Stelle hilfreich, wenn er den Kontrast zwischen traditionell-etablierten Kirchen und Sekten anführt:

»Für Weber ist die Kirche eine bürokratische Organisation, die einen universalen Anspruch erhebt und deswegen potentiell jeden Menschen als Mitglied zulässt. Das religiöse Charisma in der Kirche ist nicht mehr an Personen, sondern am Amt festgemacht. Die Mitgliedschaft wird quasi automatisch erworben, also etwa durch Kindstaufe, und ist an Regeln gebunden, die im Vergleich zur Sekte als lax erscheinen. Die Sekte kann zwar eine stattliche Zahl an Mitgliedern umfassen, doch beruht sie auf ihrem freiwilligen Beitritt, etwa durch Erwachsenentaufe, und zuweilen auch besonderen religiösen ›Qualifikationen‹, wie etwa ein Konversionserlebnis. Damit wird sie für Weber zu einem ›Verein religiös voll Qualifizierter‹.«⁴³

Wie in Sekten auch, fühlen sich die jungen Anhänger durch ihre je individuellen Konversionserlebnisse als besonders qualifiziert und treten entsprechend auf »Augenhöhe« zu ihren Predigern auf. Diese offene Einstellung der Prediger wiederum zu kritischen Konversationen mit den jungen Mitgliedern erhöht seine Glaubwürdigkeit und sorgt für Sympathien. Zudem verstehen die Neo-Salafisten ihre kulturellen Enklaven nicht als abgeschlossene Räume, sondern nur als Zentralen, aus denen heraus sie in der Öffentlichkeit aktiv werden. Daher ist ein starker Sozialraumbezug – auch durch informelle Arbeit auf der Straße, wo junge Menschen angesprochen und Kontakte geknüpft werden – in den Missionierungstätigkeiten zu verzeichnen. Die Überlokalität zeigt sich indessen auch in professionellen Internetauftritten dieser Gruppierungen, die in der virtuellen Welt überproportional vertreten sind. Durch Youtube-Videos (Predigten, Unterricht, Dokumentation von Live-Konvertierungen wie bei US-Evangelikalen usw.), durch Internet-Blogs sowie insgesamt durch alle Informations- und Kommunikationskanäle auch der kommerziellen sogenannten »sozialen« Internetmedien erreichen sie nicht nur die eigenen Mitglieder, sondern ebenso (potenzielle) Sympathisanten. Darüber hinaus sind die neo-salafistischen Strukturen sehr stark patriarchalisch geprägt, was als eine Reaktion gegen die öffentlichen, als dekadent wahrgenommenen Sexualnormen der deutschen Gesellschaft gerichtet ist. In den Predigten wird dieser Verfall offen angeprangert. Mit den eigenen Strukturen möchte man dieser Entwicklung, die sich ja bereits in der sukzessiven »Feminisierung« der traditionellen Moscheegemeinden zeige, entgegenreten.⁴⁴

Die Qualität der Jugendarbeit in traditionellen Gemeinden korrespondiert eng mit den Gemeindegnutzen. Empirische Untersuchungen zeigen das Bild einer Jugend-

42 Vgl. Ceylan 2014, S. 270 f.

43 Knoblauch 1999, S. 146.

44 Vgl. zum Beispiel: www.diewahrerreligion.de oder www.facebook.com/Abdul-Adhim-Kamouss-161761237199523/timeline/ (Zugriffe vom 11.04.2016).

arbeit, die von völliger Konzeptlosigkeit bis hin zu semiprofessioneller Arbeit reicht. In den lokalen Moscheegemeinden dominiert die »pädagogische Strategie«, die Jugendlichen von der »Straße zu holen«. Der öffentliche Raum wird als gefährlich und infolge der vielen Verlockungen des Alltags als nur schwer beeinflussbar betrachtet. Unabhängig von der pädagogischen Fehlinterpretation der »Straße« werden im Gegenzug den Jugendlichen kaum Räumlichkeiten in den Gemeinden angeboten oder wird nur das Zur-Verfügung-Stellen von Gerätschaften (Kicker, Billardtisch usw.) als »pädagogische« Alternative geboten. Weder verfügt man also über professionelle Pädagogen mit entsprechenden Konzepten noch über eine jugendgerechte Infrastruktur.⁴⁵ Dagegen bieten neo-salafistische Gemeinden jugendgerechtere Angebote an. Zwar weisen sie ebenfalls kein pädagogisches Fachpersonal auf, doch durch die stärkere Einbindung junger Menschen in die Gemeindestrukturen entstehen mehr Mitbestimmungs- und Partizipationsmöglichkeiten. Ebenso bieten sie Möglichkeiten zur politischen Partizipation, wie durch die vielen öffentlichen Demonstrationen deutlich wird.⁴⁶

Das Gemeinschaftsleben in den großen traditionellen Gemeinden, die von 100 bis zu 1.000 Mitgliedern umfassen können, bringt eine stärkere Anonymität mit sich. Es gibt zumeist einen sehr aktiven Kern, der sich aus den Funktionären und einem kleinen Teil an Stammbesuchern zusammensetzt, um den herum sich die übrigen Mitglieder versammeln. In der Regel kommt man in den wöchentlichen Gottesdiensten am Freitag zusammen, wobei auch diese Zusammenkunft über die Anonymität nicht hinwegtäuschen kann. Die neo-salafistischen Gemeinden streben infolge kleinerer Gemeindestrukturen eine eher familiäre Beziehung zu den Mitgliedern an, die auch in den privaten Bereich hineinreicht. Förderlich für die enge Beziehung ist zudem, dass die Neo-Salafisten die Außenkontakte ihrer Mitglieder einschränken, sodass die Gemeinde und die dortigen Glaubensgenossen zum Lebensmittelpunkt werden. Die gemeinsamen Kleidungs Vorschriften (traditionelle arabische Gewänder, Kopfbedeckung), das häufige Zusammenkommen durch Gottesdienste und religiöse Unterweisung forcieren zudem den internen Schulterschluss. Auch in diesem Zusammenhang sind bei den Neo-Salafisten die typischen Merkmale von Sekten wie starkes »Wir-Gefühl«, enge »binnenstrukturelle Beziehungen« und homogene »kulturelle Werthaltungen und Verhaltensmuster« zu erkennen.⁴⁷

Die Rolle der Prediger zählt zu den wichtigsten Faktoren im Vergleich der muslimischen Strömungen. In dieser Frage weisen die traditionellen Gemeinden den größten Nachteil gegenüber den neo-salafistischen Gruppen auf. Über 90 Prozent der Imame aus den traditionellen Gemeinden stammen aus dem Ausland, aus den Gebieten, aus denen die Mehrheit der Gemeindeglieder ebenfalls stammt, und

45 Vgl. Ceylan 2006, S. 153 ff.; Ceylan 2014, S. 252 ff.

46 Besonders auf Demonstrationen wird deutlich, dass die Neo-Salafisten Tausende junger Menschen mobilisieren können. Die politische Dimension erhöht die Verlockung für diese Strömung.

47 Hillmann 2007, S. 781.

gut ein Drittel kommt nach dem Rotationsverfahren nach Deutschland.⁴⁸ Für die Arbeit mit jungen Menschen hat diese Konstellation in doppelter Hinsicht negative Konsequenzen: Sie können nicht angemessen mit den jungen Menschen kommunizieren, da sie meist sprachlich nicht sehr gut auf ihre Arbeit in Deutschland vorbereitet werden. Geistig können sie keine Verbindung aufbauen, weil sie die Lebenswelten der in Deutschland sozialisierten jungen Menschen nicht kennen. Das schlägt sich auch in der islamischen Lehre nieder, die sie nicht im Sinne einer Korrelationsdidaktik auf die Lebensrealität junger Menschen beziehen können. Dagegen weisen die Neo-Salafisten deutschsprachige Imame auf, die in einer Jugendsprache predigen und sich sowohl auf die Lebensrealität insgesamt als auch auf tagespolitische Entwicklungen beziehen können. Vor allem Konvertiten, die als Prediger auftreten, vermitteln hier das Bild eines kompetenten Theologen, weil sie auf tagespolitische Entwicklungen in Deutschland eingehen können. Darüber hinaus steigert die Popularität der Prediger ihren Bekanntheitsgrad in den Medien, sodass deutschlandweit eine Anhängerschaft entstehen kann. Aus den traditionellen Gemeinden dagegen sind keine »Star-Prediger« hervorgegangen. Zum einen hängt es damit zusammen, dass mit dem Status des Imam nicht – wie in fundamentalistischen Kreisen – ein Sendungsbewusstsein und damit eine Missionierungsaufgabe einhergeht. Zum anderen hängt es mit den fehlenden sprachlichen Kompetenzen der »Auslands-Imame« zusammen. Die strenge Formalisierung der Rolle des Imam in den Gemeinden ist sicherlich ein weiterer Faktor, der ein freies Agieren in der Öffentlichkeit nicht zulässt. In dieser Frage sind die neo-salafistischen Prediger viel autonomer, da sie diese Arbeit in der Regel ehrenamtlich ausüben. Die hauptamtlich arbeitenden traditionellen Imame sind ihrem Arbeitgeber, also der Gemeinde, verpflichtet und müssen auch die offizielle Organisationslinie vertreten.⁴⁹

Schließlich ist noch die Öffentlichkeitsarbeit der Gemeinden anzuführen, die eng mit der Popularität der Imame zusammenhängt. Die traditionellen Gemeinden haben in den letzten Jahren die Wirkung von öffentlichen Auftritten beziehungsweise von gesellschaftlicher Präsenz völlig verkannt, während neo-salafistische Gemeinden es verstanden haben, durch medienwirksame Inszenierungen im Diskursfeld zum Islam einen großen Einfluss auf die Debatten auszuüben. Durch geschickte PR-Aktionen wie die Koran-Verteilung,⁵⁰ die in deutschen und internationalen Medien⁵¹ aufgegriffen worden sind, oder durch provokante Aktionen wie die Scharia-Polizei in Wuppertal⁵² bringen sie sich immer wieder ins Gespräch. Trotz ihrer quantitativen Unterlegenheit im Verhältnis zu den traditionellen

48 Bei der türkisch-islamischen Organisation DITIB werden die Imame beispielsweise alle fünf Jahre ausgetauscht.

49 Vgl. Ceylan 2013, S. 77 ff.

50 Siehe www.derwesten.de/nachrichten/salafismus-experte-koran-verteilung-ist-pr-kamp-agn-id6553882.html (Zugriff vom 11.04.2016).

51 Siehe www.huffingtonpost.com/2012/04/18/german-quran-handout-salafis-criticized_n_1435054.html (Zugriff vom 11.04.2016).

52 Siehe www.faz.net/aktuell/politik/inland/salafisten-in-deutschland-islamisten-ziehen-als-scharia-polizei-durch-wuppertal-13137196.html (Zugriff vom 11.04.2016).

Gemeinden dominieren sie daher das Diskursfeld in der Öffentlichkeit und steigern durch die Inszenierung ihrer Außenseiter-Rolle ihre Anziehungskraft auf junge Menschen.

5. Fazit und Ausblick

Neue muslimische Gemeinden wie die Neo-Salafisten eröffnen für die (religions-)soziologische Forschung neue theoretische wie empirische Analysemöglichkeiten. Trotz Säkularisierungsprozessen im Sinne von Entkirchlichung und zunehmender Areligiosität in Deutschland sind in den letzten 15 Jahren nicht nur hier, sondern in allen westlichen Einwanderungsgesellschaften, sei es in Frankreich, England oder in den USA, neo-salafistische Gemeinden entstanden, die sich als kulturelle Gegenströmungen zu den traditionellen muslimischen Gemeinden, aber auch zur westlichen Gesellschaft insgesamt verstehen. Trotz der wissenschaftlichen Relevanz sind bisher – vor allem in Deutschland – kaum empirische Studien initiiert worden. Vielmehr wurde diese Thematik vor allem theologisiert und entsprechend aus einer islamischen Theologie heraus zu erklären versucht. Religionspädagogisch ist das Thema ebenfalls behandelt worden, wobei man den islamischen Religionsunterricht ganz bewusst als Immunisierung gegen Radikalisierungstendenzen begriffen hat. Des Weiteren ist das Phänomen unter sicherheitspolitischen Aspekten aufgenommen worden, wobei auch hier die empirische Grundlage für Interventionen (Prävention, Ausstiegsprogramme usw.) sehr dünn ist. Die (Religions-)Soziologie dagegen hat sich bisher der Analyse nicht angenommen, obwohl gerade diese Disziplin nicht nur theoretische Erklärungsansätze bietet, sondern ebenso über die methodischen Mittel zu Feldforschungen verfügt. Hier wurde nun versucht, aus den wenigen bisherigen diskursiven und empirischen Erkenntnissen die Attraktivität der Jugendbewegung Neo-Salafismus zu skizzieren. Es handelt sich hierbei um den Versuch, das Anwachsen und die Dynamik der neo-salafistischen Bewegung im religiösen Spektrum aus dem Verhältnis zu den jeweiligen religiösen, sozialen und kulturellen Alternativen heraus zu erklären. Diese Erkenntnisse müssen jedoch durch mechanismen- und relationsorientierte Erklärungsstrategien erweitert werden.

Literatur

- Bertelsmann Stiftung 2015. *Religionsmonitor. Sonderauswertung Islam 2015*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Bundesamt für Verfassungsschutz 2015. *Verfassungsschutzbericht 2014*. Berlin: Bundesministerium des Innern.
- Ceylan, Rauf 2006. *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ceylan, Rauf 2013. »Prediger des Islam. Imame in Deutschland und religionspädagogische Herausforderungen«, in Keryks. *Religionspädagogisches Forum. International – Interkulturell – Interdisziplinär* 11/12 (2012/2013), S. 77-93.
- Ceylan, Rauf 2014. *Cultural Time Lag. Moscheekatechese und Religionsunterricht im Kontext von Säkularisierung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael 2013. *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden: Springer VS.

- Goldberg, Andreas 2012. »Die türkisch-muslimische Arbeitsmigration – geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen«, in *Islam und Diaspora. Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive*, hrsg. v. Ceylan, Rauf, S. 59-72. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Halm, Heinz 2005. *Die Schiiten*. München: C. H. Beck.
- Hillmann, Karl-Heinz 2007. *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Jung, Martin 2004. *Einführung in die Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kiefer, Michael 2015. »Die Selbsterhöhten. Tausende Kämpfer aus Europa kämpfen für die Terrormiliz«, in *Das Parlament* 16, S. 16.
- Knoblauch, Hubert 1999. *Religionssoziologie*. Berlin, New York: Walter De Gruyter.
- Küng, Hans 2007. *Der Islam. Wesen und Geschichte*. München: Piper.
- Meier, Andreas 1995. *Politische Strömungen im modernen Islam. Quellen und Kommentare*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Mıhçıyazgan, Ursula 1994. »Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg«, in *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte*, hrsg. von Lohmann, Ingrid; Weiße, Wolfram, S. 195-206. Münster, New York: Waxmann.
- Möller, Ludwig 2005. *Wege der Überlieferung: eine Untersuchung zur Weitergabe christlicher Überlieferung bei Studierenden der Religionspädagogik an der Universität Kassel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Unipress.
- Pollack, Detlef 2013. »Öffentliche Wahrnehmung des Islam in Deutschland«, in *Islam und die deutsche Gesellschaft*, hrsg. v. Halm, Dirk; Meyer, Hendrik, S. 89-118. Wiesbaden: Springer VS.
- Pollack, Detlef; Müller, Olaf 2013. *Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.
- Riesebrodt, Martin 2001. *Die Rückkehr des Religiösen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*. München: C. H. Beck.
- Riesebrodt, Martin 2004. »Die globale Rückkehr von Religionen«, in *Religion und Gesellschaft*, hrsg. von Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard, S. 355-376. Paderborn: Ferdinand-Schöningh Verlag.
- Riesebrodt, Martin 2007. *Cultus und Heilversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: C. H. Beck.
- Roy, Olivier 2010. *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler.
- Schiffauer, Werner 2000. *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner 2003. »Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung«, in *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, hrsg. v. Escudier, Alexandre, S. 143-158. Göttingen: Wallstein.
- Schiffauer, Werner 2010. *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter 2007. *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Zusammenfassung: Der Neo-Salafismus ist eine neue fundamentalistische Strömung innerhalb der muslimischen Gemeinden in Deutschland, die nach dem 11. September 2001 eine große Resonanz gewonnen hat. Charakteristisch für diese neue religiöse Bewegung ist ihre junge Altersstruktur. Im Konkurrenzkampf mit den traditionellen Moscheegemeinden bieten sie anscheinend attraktivere Identifikationsangebote für junge Menschen an und können stetig neue Mitglieder gewinnen. Dabei spielen vor allem die deutschsprachigen neo-salafistischen Prediger eine zentrale Rolle, die ein hohes Mobilisierungspotenzial besitzen.

Stichworte: Fundamentalismus, Muslime in Deutschland, Salafismus, Moscheegemeinden, Islam

Neo-Salafism – characteristic and attractiveness of a new fundamentalist movement in Germany

Summary: Neo-Salafism is a new fundamentalist movement within the Muslim community in Germany, which since September 11 has enjoyed great resonance. Characteristic of this new religious movement is its youthful structure. In competition with the traditional mosque communities it is apparently more attractive for young people and can thus constantly recruit new members. In particular, the German neo-Salafist preachers play a central role, which possess a high mobilization potential.

Keywords: fundamentalism, Muslims in Germany, Salafism, mosque communities, Islam

Autor

Prof. Dr. Dr. Rauf Ceylan
Institut für Islamische Theologie
Kamp 46/47
49074 Osnabrück
rauf.ceylan@gmail.com

Leviathan, 44. Jg., 2/2016