

# **Protest, Provokation und Plausibilität**

## Salafismus als Jugendbewegung

---

*Aladin El-Mafaalani*

### **1. EINLEITUNG**

Der Salafismus wird allgemein beschrieben als ultra-orthodoxe Strömung innerhalb des Islams mit dominierenden politischen und randständigen gewaltbereit-dschihadistischen Strängen. Dass sich die dynamischste Jugendbewegung in Westeuropa zudem durch außergewöhnlich strenge Reglementierung der Alltagspraxis gründet, wirkt zunächst irritierend. Besonders relevant ist dabei die Differenzierung insbesondere im Hinblick auf die Gewaltbereitschaft und Gewaltakzeptanz. Während für einen Teil der Bewegung die Faszination der Gewalt maßgeblich zu sein scheint, lehnt der größte Teil Gewalt, Terrorismus und Brutalität weitgehend ab. Analog zu dem Verhältnis zwischen RAF und Studentenbewegung muss sich die Analyse des Salafismus sowohl auf Zusammenhänge als auch auf die Differenzen zwischen terroristischen Akteuren und der gesamten Bewegung beziehen. Eine Möglichkeit der Überwindung der Kontroversen zu den Ursachen der Radikalisierung, nämlich die Thesen der »Islamisierung der Radikalität« (Roy, 2017) auf der einen Seite und der »Radikalisierung des Islams« (Kepel, 2009) auf der anderen Seite, besteht darin, das Phänomen als Jugendbewegung – mit gemeinsamem ›Spirit‹ bzw. gemeinsamen Narrativen, aber ganz unterschiedlichen Variationen in Praxis – ernst zu nehmen.

Der folgende Beitrag nähert sich dem Phänomen aus einer jugendsoziologischen und ethnographischen Perspektive. Zunächst wird das Phänomen als Jugendbewegung mit weitreichenden Merkmalen einer Jugend(sub)kultur begriffen, wobei die Differenzen zu anderen Jugendsubkulturen angedeutet werden. Hierfür werden zunächst die zentralen Begriffe ›Radikalität‹ und ›Provokation‹ im Allgemeinen sowie die Funktionen von alltagspraktischer Askese und ideologischer Nostalgie im Besonderen beleuchtet. In einem weiteren Schritt werden die für Jugendliche außergewöhnlich plausiblen politischen Deutungsangebote in salafistischen Jugendszenen dargestellt. Abschließend

werden die Erkenntnisse auf milieutypische Besonderheiten – und hier insbesondere auf benachteiligte Jugendliche sowie Aufsteiger – bezogen. Im Zentrum der Analyse steht die Frage nach der Anziehungskraft dieser relativ alten Strömung gerade heute für Jugendliche in Europa.

## 2. RADIKALITÄT ALS JUGENDPHÄNOMEN

Dass Jugendliche eher anfällig für extreme Positionen sind und das eine oder andere Mal über die Stränge schlagen, ist bekannt und wird weitgehend geduldet. Menschen, die pragmatisch denken und handeln, müssen Widersprüche aushalten und sich auch von Idealvorstellungen entfernen. Pragmatismus ist insbesondere dann gefragt, wenn für das eigene Handeln Verantwortung übernommen werden muss. Die Jugendphase ist dadurch geprägt, dass vergleichsweise wenig Verantwortung übernommen werden muss bzw. kann, wodurch es zumindest keinen strukturellen ›Zwang zum Pragmatismus‹ gibt. Hinzu kommen in der Jugendphase eine noch nicht vollständig ausgereifte Impulskontrolle, eine insgesamt höhere Risikobereitschaft und das Bedürfnis, sich von der Elterngeneration abzugrenzen. Entsprechend ist es nicht überraschend, dass gerade Jugendliche besonders anfällig für radikale politische Ideologien und religiöse Strömungen sind (Hurrelmann, 2005).

Extreme Positionen haben darüber hinaus eine besondere Anziehungs- kraft: Die radikale Reduktion von Komplexität und zwar in zweierlei Hinsicht. Erstens: Die Komplexität der Welt hat eine Geschichte, ist historisch gewachsen und verwoben. Radikalismen führen zu einer starken Reduktion von Komplexität, indem sie sich *nicht* für diese Geschichte an sich interessieren, sondern mit der Verheißung eines ›an der Wurzel‹ ansetzenden Neuanfangs lockend sehr selektive Geschichtsbilder propagieren und klare Feindbilder benennen können. Zweitens: Die Zieldimension dieses Neuanfangs wird mit einer zugespitzten und zugleich positiven Idee festgesetzt. Dieser Neuanfang hat dabei in der Regel unmittelbar Einfluss auf die alltägliche Handlungsebene.

Da die Komplexitätsreduktion in Bezug auf den Status Quo und die Zieldimension wiederum wenig realitätsnah bzw. praxistauglich ist, liegt eine gewisse Affinität zu Verschwörungstheorien nahe. Verschwörungen können die drei zentralen Dimensionen (Sozial-, Sach- und Zeitebene) von Gesellschaftsanalyse (Luhmann, 1998) im eigenen Sinne kontextualisieren: Auf der Sozialebene wird einer – meist abstrakten – Gruppe (globale) Steuerungsmacht zugeschrieben; auf der Sachebene wird eine zu dieser Gruppe passende (globale) Steuerungs-ideologie identifiziert; und auf der Zeitebene wird dieser Ideologie die Deutungshoheit über die Geschichtsschreibung und Gegenwartsdiagnose zugeschrieben.

Betrachtet man nun den Salafismus ausschließlich aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive lässt sich feststellen, dass diese ultrakonservative islamische Strömung diese allgemein beschriebenen Funktionslogiken weitgehend erfüllt (ähnlich auch Abou-Taam, 2012a; Abou-Taam, 2012b). Damit nun aber eine überregionale Protestbewegung entstehen kann, ist eine ideologische und alltagspraktische Ausrichtung mit hohem Anschlusspotenzial notwendig. Neben jugendspezifischen Interessen und stilistischen Elementen spielen habituelle Prägungen und kollektive Orientierungen eine tragende Rolle.

Während Schätzungen des Verfassungsschutzes von einem aktuellen salafistischen Personenpotenzial von etwa 10.300 Anhängern (Stand: September 2017) ausgehen – ohne dass dabei transparent gemacht wird, auf welcher Grundlage diese Schätzungen zustande kommen – erfahren salafistische Gruppierungen bei *Facebook* oder *YouTube* eine um ein Vielfaches höhere Resonanz (vgl. u.a. Nordbruch, 2017). Die Schätzungen der Sicherheitsbehörden beziehen sich auf die Anzahl der Aktivisten, unabhängig davon, ob es sich um gewaltbereite Personen handelt. Neben der allgemeinen Unterscheidung zwischen dschihadistischen und damit gewaltbereiten Salafisten und politischen Salafisten, die nicht selbst Gewalt ausüben und zu weiten Teilen Gewalt ablehnen (ausführlich u.a. Dantschke, 2014; Steinberg, 2012), gilt es zwischen Aktivisten und passiveren Anhängern, Unterstützern und Sympathisanten zu unterscheiden. Über einen solchen Zugang wird nachvollziehbar, dass es sich um eine wachsende Jugendbewegung handelt, in der sich bei einer wachsenden Anzahl an Jugendlichen auf unterschiedliche Weise eine Protesthaltung und ein ›Engagement für etwas‹ ausdrückt. Entsprechend vielfältig sind die Gruppierungen, Angebote, Internetpräsenzen und Bündnisse. Gleichzeitig zeichnen sich zunehmend Verwerfungen und Spaltungstendenzen innerhalb der Bewegung ab.

Im Folgenden wird die Protestbewegung zunächst im Hinblick auf ihr alltagspraktisches und ideologisches Provokationspotenzial und anschließend auf das hohe Plausibilitätsniveau in der Selbst- und Weltdeutung beschrieben.

### 3. ATTRAKTIVITÄT: DIE MACHT DER PROVOKATION

Auf der alltagspraktischen Handlungsebene bieten salafistische Jugendgruppen in zweifacher Hinsicht Provokationsmöglichkeiten: zum einen die Provokation der Askese, zum anderen die Provokation der ideologischen Nostalgie. Beide lassen sich als viable Provokationen der Postmoderne beschreiben: Askese und Nostalgie sind in zeitgenössischen Trends insgesamt durchaus auffindbar – meist im Kontext von kapitalismus- bzw. konsumkritischen Bewegungen. Aber anders als in anderen Subkulturen sind diese beiden Provokationen

schichtübergreifend, also insbesondere auch für Jugendliche der unteren Schichten, nachvollziehbar und realisierbar.

### **3.1 Provokation der kollektiven Askese**

Jugendliche neigen dazu, sich von Vorgängergenerationen abzugrenzen. Dabei können extreme Gegenpositionen zutage kommen. Ein veränderter Lebensstil ist hierfür typisch. Kleidung, Frisuren, Drogen und Musik waren häufig sinnlich wahrnehmbarer Ausdruck von Abgrenzung und Provokation. So war es bei Studentenbewegungen, den Punks, der Hip Hop Kultur. Und heute? Jugendliche haben kiffende Lehrer und Eltern mit Piercing und gefärbtem Haar. Adelige Bundesminister gehen auf Heavy Metal Konzerte, First Ladies sind tätowiert. Sex, Drugs and Rock n' Roll – dieser in die Jahre gekommene Spirit lässt sich heute bestenfalls noch auf Ü40-Partys finden. Alle Kombinationen von Sex, Rauschmitteln und Musik hat es schon gegeben.

In einer Zeit, in der für jedes Bedürfnis vielfältige Konsumangebote vorliegen und mit Sexualität offen umgegangen wird, ist die größte Provokation und die radikalste Abgrenzung vom Mainstream bzw. von der Mehrheitsgesellschaft die Enthaltsamkeit im Kollektiv. Diese Provokation wirkt dabei sowohl nach innen als auch nach außen. Da die eigenen Eltern nicht streng religiös und teilweise gar keine Muslime sind, wirkt die salafistische Lebensführung auch als Abgrenzung von der eigenen Familie und dem gesamten Umfeld. Gleichzeitig kehrt man gewissermaßen zurück zu den (eigenen) Wurzeln. Die übliche Kritik, nämlich dass man durch ein religiös-konservatives Elternhaus geprägt wurde, prallt hier vollständig an den Jugendlichen ab – im Gegenteil: In ihrem Selbstverständnis ist die Tatsache, dass sie die Religiosität deutlich radikaler praktizieren als die eigenen Eltern, ein Ausdruck von Eigenständigkeit und Selbstbestimmung. Diese selbstbestimmte Abgrenzung wird als *Autonomie* erlebt. Konvertiten haben hier eine noch prominenteren Position, da sie vollständig gegen die Tradition ihrer Familien ›den richtigen Weg‹ eingeschlagen haben.

Die Askese selbst übt zugleich nach innen und außen eine gewisse Faszination aus. Der weitgehende Verzicht führt teilweise dazu, dass den Jugendlichen auch von nicht streng religiösen Menschen Respekt entgegengebracht wird. Aber anders als beispielsweise bei Veganern oder konsumkritischen Gruppen beschränkt sich bei Salafisten der Verzicht nicht auf einen Lebensbereich, sondern praktisch auf den gesamten Alltag. Der ›entfesselten Spaßgesellschaft‹ wird ein Gegenentwurf gegenübergestellt, bei dem alles abgelehnt bzw. umfassend reglementiert wird, was als jugendtypisch gilt: Konsum, Sexualität, ausgelassenes Feiern. Die Ablehnung dessen, was Spaß macht, ist mit Anstrengung und Selbstkontrolle verbunden. Dies führt nicht nur zu Anerkennung, sondern darüber hinaus auch zu einem Gefühl der *Selbstwirksamkeit*:

Man schafft es durch eigene Handlungen, Einfluss auf sich und das Umfeld zu nehmen. Dieses Gefühl der Handlungsfähigkeit ist umso größer je häufiger und intensiver zuvor Ohnmachtserfahrungen gemacht wurden.

Die asketische Orientierung gegen den Mainstream hat nicht nur erkennbare Züge von Gesellschaftskritik, sondern stärkt zudem das Kollektiv. Die Erfahrung von Gemeinschaft, insbesondere von familienähnlicher Solidarität und engen Freundschaften, stärkt angesichts wahrgenommener brüchiger solidarischer Strukturen in der Mehrheitsgesellschaft die Bindung nachhaltig. Dieses *Zugehörigkeitsgefühl* kann als substantieller Bestandteil der Attraktivität begriffen werden. Das selbstbewusste Auftreten und die Sichtbarkeit dieser Zugehörigkeit (insbesondere Bärte, Kopftuch, spezifische Sprache usw.) führen nicht nur zu der beschriebenen Anerkennung, sondern auch zu (extremer) Ablehnung. Diese Ablehnung ist jedoch bereits antizipiert: Ähnlich wie vor einigen Jahrzehnten bei den Punks ist auch bei Salafisten bereits vor Eintritt bekannt, dass die sichtbare Zugehörigkeit zum »strengen Islam« in der Mehrheitsgesellschaft – und nicht nur dort – zu offener Ablehnung führen wird. Es ist erwünscht, dass diejenigen, gegen die man sich stellt, der Gruppe gegenüber feindselig eingestellt sind. Hierbei handelt es sich um eine aktive Umkehrung des Exklusionsprozesses, bei dem »nur ausgeschlossen scheint, wer sich selbst ausschließt« (Bourdieu & Passeron, 1971, S. 44).

Diese drei Aspekte – Gefühl der Autonomie, der Selbstwirksamkeit und der Zugehörigkeit – können auch als soziale Grundbedürfnisse bzw. Motivationsmotoren verstanden werden (Deci & Ryan, 1993). Sie werden besonders intensiv erlebt und sind umso relevanter, wenn zuvor die Gefühle von *Fremdbestimmtheit*, *Ohnmacht* und *Isolation* prägend waren. Insbesondere in sozioökonomisch prekären Lebenslagen (Armut) sowie in identifikatorisch prekären Kontexten – hierzu können u.a. fehlende (positive) Zugehörigkeit, Ausschluss- und Diskriminierungserfahrungen gefasst werden – sind diese negativen Ausgangsbedingungen wahrscheinlich. Allerdings lassen sich diese Grundbedürfnisse auch in anderen Jugendsubkulturen befriedigen. Neben diesen drei fundamentalen sozialen Bedürfnissen ist die enorme Komplexitätsreduktion von hoher Attraktivität. Dabei geht es nicht mehr nur um klare »Wir-Die-Grenze« sowie die extremen und klaren Reaktionen auf salafistische Gruppen (Respekt/Anerkennung vs. Ablehnung/Feindseligkeit), sondern insbesondere um die ideologische Nostalgie.

### 3.2 Provokation der ideologischen Nostalgie

Die salafistische Strömung zeichnet sich durch eine radikale, an den Wurzeln ansetzende Reorientierung an den Gründergenerationen des Islams aus (Abou-Taam, 2012a). Der Schlüssel ist nicht etwas, was zur Diskussion steht, wobei man abwägen oder verhandeln muss. Der Schlüssel liegt in der Vergangenheit,

die Utopie ist Geschichte, der es sich wieder anzunähern gilt. Die rückwärts-orientierte Utopie bietet nicht nur einen Kompass, sondern bereits einen vorgezeichneten Weg, bei dem das eigene Handeln, nämlich die strikte Einhaltung der Reglementierungen, entscheidend ist. Dabei bietet der Salafismus zum einen eine funktionale und zum anderen eine normative Komplexitätsreduktion.

Bei der ideologischen Nostalgie handelt es sich um eine *funktionale Komplexitätsreduktion*, die in besonderer Weise auch für benachteiligte Jugendliche zugänglich ist. Die meisten zeitgemäßen Individualitäts- und Identitätsformen konstituieren sich über intellektuelle Unterscheidungen und Konsumangebote. Diese beiden Aspekte münden in einem Zwang zur Kreativität (Reckwitz, 2012). In benachteiligten Positionen kann man zumindest das Spektrum an Konsummöglichkeiten nicht (auf legalem Wege) ausschöpfen. Die ideologische Nostalgie macht dabei aus der Not eine Tugend: Dem Kreativitätszwang wird der Konformitätszwang entgegengestellt. Die Konsumangebote, die ohnehin außerhalb des Möglichen liegen, werden weitgehend verachtet; statt Intellektualität geht es um Spiritualität. Gleichzeitig werden den Jugendlichen klare Regeln, klare Orientierung und klare Ordnungen angeboten. Diese Eindeutigkeiten beziehen sich insbesondere auf traditionelle Geschlechterrollen, präferierte Sexualität, aber auch auf die Kleiderordnung u.v.m.

Die Anziehungskraft des Salafismus ist besonders vor dem Hintergrund einer fehlenden innovativen Zukunftsvision interessant. Die Orientierung an der Frühzeit des Islams, die häufig mit dem ›richtigen‹ oder ›echten‹ Glauben rhetorisch zum Ausdruck gebracht wird, ist für Jugendkulturen eher unüblich. Allerdings handelt es sich auch hierbei um eine weitreichende *normative Komplexitätsreduktion*: Zum einen gibt es insgesamt kaum noch ideologische Angebote bzw. zukunftsweisende Jugend- oder Protestbewegungen, an denen sich unzufriedene Jugendliche orientieren können – und die meisten Ansätze basieren auf sehr komplexen Ideen, die bisher ausschließlich Jugendliche der Mittel- und Oberschicht ansprechen; zum anderen bietet der Salafismus auf den ersten Blick eine Lösung für die großen Probleme der Gegenwart. So scheint etwa die Vorstellung, dass alle Weltprobleme – vom Klimawandel über Wirtschafts- und Finanzkrisen bis hin zum Welthunger – nicht existierten, wenn alle Menschen nach dem ›echten‹ Glauben leben würden, für Jugendliche äußerst attraktiv. Diese sich hart am Rande der Tautologie bewegende Vorstellung wirken auf Jugendliche insbesondere deshalb so überzeugend, weil derzeit in der Tat kaum Lösungsansätze für diese globalen Herausforderungen wahrnehmbar sind.<sup>1</sup>

---

**1** | Einige Elemente der nostalgischen Note lassen sich auch in der zunehmenden Beliebtheit von Neo-Puritanismus, Naturreligionen, Esoterik, Bio-Nahrung oder Yoga erkennen – allerdings alles Ich-bezogene Formen der Sinsuche. Der Salafismus hingegen bietet zudem eine nostalgische Perspektive auf Gemeinschaftlichkeit.

## 4. ZUGÄNGE: DIE MACHT DER PLAUSIBILITÄT

Neben dem Provokationspotenzial ist ein hohes Maß an Plausibilität der Selbst- und Weltdeutung von zentraler Bedeutung, damit eine Bewegung entsteht. Es geht nämlich immer auch darum, zu den ›Guten‹ zu gehören, zu denen nämlich, die (ein Mehr an) Gerechtigkeit wollen. Hierfür müssen viele Jugendliche in ähnlicher Weise Ungerechtigkeitserfahrungen gemacht haben sowie zugänglich sein für Ungerechtigkeitsdeutungen. In Bezug auf die Plausibilität der salafistischen Deutungsangebote lässt sich konstatieren: Diese erscheinen für junge Menschen, auch solche, die nicht in der Szene aktiv sind, in hohem Maße plausibel und mit den lebensweltlichen Erfahrungen kompatibel. Insbesondere im Hinblick auf die politischen und gesellschaftlichen Diskurse sind sie auch zu weiten Teilen nicht falsch. Lediglich die Lösungsangebote erscheinen problematisch – im Übrigen auch aus der Perspektive der meisten Jugendlichen, die offensichtlich nicht anfällig für die salafistische Ideologie sind.

Typische Diskriminierungs- und Ausgrenzungserfahrungen auf der persönlichen Ebene werden in Predigten aufgegriffen und immer wieder mit nationalen und internationalen Entwicklungen kontextualisiert. Auf diesem Wege wird eine globale Opfergemeinschaft gebildet.

So wird beschrieben, dass der Islam im Allgemeinen und Muslime im Speziellen Feindbilder seien. Sich über Muslime auszulassen, sei selbstverständlich. Muslime seien aber nur die Bösen, solange sie kein Buch gegen den Islam geschrieben hätten. Als Muslim ein Islamkritiker zu sein, wäre hingegen karriereförderlich. Man lese und höre permanent im medialen Diskurs Fragen wie »Gehört der Islam zu Deutschland?« oder »Wie gefährlich ist der Islam?«. Und tatsächlich zwingt der *nationale Diskurs* die muslimischen Verbände und Vereine in eine defensive Haltung, in der sie klarstellen, zurechtrücken, sich distanzieren müssen – ein mühsames Geschäft, das einem niemand dankt und bei dieser Gemengelage vielleicht sogar zum Scheitern verurteilt ist. Dieses Verhalten wird von vielen Jugendlichen als weiterer Beleg für die Schwäche der gemäßigten Muslime (in Deutschland und Europa) gesehen.

Auf der *internationalen Ebene* wird die Doppelmoral ›westlicher Politik‹ – gleich von welchem westlichen Staat – immer wieder betont: Haben Muslime Erdöl und sind verlässliche Geschäftspartner, seien sie wieder ›Freunde‹, selbst dann, wenn es Diktatoren und Wahabiten sind. Werden Muslime demokratisch gewählt, wie etwa in Algerien oder Ägypten, würden sie hingegen durch ›den Westen‹ entmachtet. Als in Bosnien und Tschetschenien Muslime in Massen getötet wurden, habe der Westen zugesehen. Auch in Syrien und dem Irak sei die Staatengemeinschaft – und hier insbesondere Europa und die USA – erst richtig aktiv geworden, als Nicht-Muslime (bspw. Yesiden oder Franzosen) bedroht oder ermordet wurden. Solange lediglich mehrere Hunderttausend

Muslime die Opfer des Bürgerkriegs waren, hieße es, dass man sich nicht einschicken könne.

Und an den persönlichen Erfahrungen der Kinder und Jugendlichen ansetzend werden ausgrenzende Handlungen im Alltag sowie die soziale Situation der Herkunftsfamilien dargestellt, etwa Formen des Behandeltwerdens in der Schule oder Diskotheken, Armut und der niedrige Status der eigenen Eltern. Eine beispielhafte Ansprache eines Predigers<sup>2</sup>:

»Brüder, eure Eltern, das sind doch nette Menschen. Die haben niemandem was getan. Haben die das verdient, behandelt zu werden wie Abschaum? Haben diese alten Menschen verdient, arm zu sein, kein Geld, kein Ansehen und einen kaputten Rücken von der ganzen Arbeit zu haben? Guckt euch doch an, was eure Eltern sich für Mühe gegeben haben, was sie alles geleistet haben. Und jetzt, liebe Brüder, wo stehen sie jetzt? Ist das gerecht? Erklärt mir das! Aber Brüder, wir brauchen nicht über eure Eltern sprechen. Ihr selbst seid doch nette Menschen. Alle Geschwister, wie sie hier sitzen. Und jetzt erklärt mir, warum alle meinen, mit euch würde etwas nicht stimmen. Brüder, erklärt mir, wie es sein kann, dass ihr alle irgendwie in Schule oder beim Arbeitsamt oder in der Ausbildung irgendwie vielleicht zurecht kommt. Aber Brüder, werdet ihr mit Respekt behandelt? Macht ihr in eurem Leben etwas Sinnvolles? Braucht ihr dieses ganze dumme Zeugs, teure Uhren, Schuhe, Goldketten? So viele Brüder nehmen Drogen und dealen. Schlafen mit Frauen für Geld. Brüder, das ist doch kein Leben. Guckt euch diese Leute an, die sind alle älter als ihr. Sind die glücklich? Sagt mir, sehen die glücklich aus? Brüder, sagt mir bitte, sind das Vorbilder? Was ist das für eine Gesellschaft? Alles dreht sich um Geld. Verkauf Drogen, du bekommst Geld. Verkauf deinen Körper, du bekommst Geld. Verkauf deine Seele, du bekommst Geld. Wofür das Geld? Damit du dir dieses überflüssige Zeug kaufen kannst, was dich nur noch unglücklicher macht. Und dann sind überall auf der Welt Menschen, die hungern. Egal, wir machen hier weiter. Egal, wir zerstören so unseren Planeten. Jeder für sich alleine. Keine Gemeinschaft, kein Sinn, keine Würde. Egal, egal, alles egal. Die Leute werden betäubt damit. Brüder, die Menschen kriegen gar nicht mehr mit, dass etwas falsch läuft. Wenn ihr euch dabei unwohl fühlt, wenn ihr das Gefühl habt, dass hier etwas nicht richtig läuft. Wenn ihr meint, hier stimmt doch was nicht. Wenn ihr das fühlt, dann lebt eure Seele noch. Dann seid ihr noch gesund in dieser kranken Gesellschaft. Nicht mit euch stimmt was nicht. Hier stimmt was nicht. Brüder, überall, wo wir Muslime dieses Spiel mitspielen, werden wir schwach. Überall werden wir verarscht. Warum? Weil wir das Spiel der Kufar mitspielen. Aber das ist nicht unser Spiel. Wir müssen zurück zu unserem Glauben. Wir müssen uns ernst nehmen. Gemeinschaft und Glaube, meine Brüder. Das ist die Botschaft Gottes. Das hat uns

---

**2** | Hierbei handelt es sich um einen ›Workshop‹, der im Rahmen der Recherche für ein Forschungsprojekt beobachtet wurde. Teilgenommen haben etwa 40 Jungen und männliche Jugendliche.

stark gemacht. Seitdem wir das nicht mehr ernst nehmen, sind wir schwach. Und die Anderen sagen, wir wären gefährlich. Warum meinen die das? Weil wir sagen, dass wir dagegen sind, dass Menschen ihren Körper, ihre Seele verkaufen? Weil wir sagen, dass wir dagegen sind, dass Menschen ihren Körper und ihre Seele betäuben. Deswegen sind wir gefährlich? Was ist hier bitte los, Brüder? Da beschimpft jemand Allah und seinen letzten Propheten. Was passiert? Er wird ein Superstar, Brüder, in dieser Gesellschaft wird er ein Superstar. Er wird reich, bekommt Anerkennung, er ist beliebt. Und wir sind gefährlich, wenn wir die Probleme unserer Brüder ansprechen? Was? Wir sind den Leuten egal. Muslime sind denen egal. Wenn unsere Brüder in Tschetschenien sterben, in Syrien, in Irak, wen hat das interessiert? Ich frage euch, was haben sie getan? Wenn irgendwo in der Welt 2 europäische Christen sterben, sind die Fahnen auf Halbmast. Wenn 2000 unserer Brüder sterben, es interessiert doch niemanden. Ihr interessiert niemanden. Aber ihr solltet euch für euch und eure Brüder interessieren. Wir alle müssen zurück zu unserem Glauben, zur Wahrheit, zum wahren Islam. Wir müssen uns ernst nehmen. Gemeinschaft und Glaube, meine Brüder. Das ist die Botschaft Gottes. Das hat uns damals stark gemacht und das macht euch heute wieder stark.«

Es lässt sich also folgende Argumentationskette rekonstruieren: Muslime haben eine randständige Existenz. Sie sind schwach, werden diskriminiert, zum Teil auch unterdrückt und verfolgt. Dabei ist es egal, ob sie eine Minderheit darstellen, wie in Deutschland und Europa, oder ob sie die Mehrheit bilden, wie beispielsweise in Syrien. Wie kann das sein? Die angebotene Antwort impliziert zugleich die Lösung: Die Muslime sind schwach, weil sie ihren Glauben nicht mehr ernst nehmen. Wieder zu der alten Stärke zurückzukehren bedeutet, wieder den Glauben ernst zu nehmen – so, wie es zu den Gründerzeiten des Islams der Fall war. Auf diese Weise wird die ultrakonservative Ideologie mit einem aktuellen Gerechtigkeitsdefizit und einer progressiven Intention kontextualisiert.

## **EXKURS: EMANZIPATION JUNGER FRAUEN IN DER SALAFISTISCHEN SZENE**

Die alltagspraktische Funktion eines Kopftuchs (oder gar einer Burka) weist – bei allen Unterschieden – unglaublich viele Ähnlichkeiten mit dem punkigen Irokesen in den 1970ern auf: Man wird unmittelbar erkannt, erntet skeptische Blicke, offene Ablehnung, tiefe Verachtung und erzeugt Angst. Alle Zutaten für eine gelungene Rebellion. Schlimm, wenn es unter Zwang geschieht, überaus funktional, wenn man die Öffentlichkeit und die eigenen Eltern provozieren möchte. Neben dem Provokationspotenzial wurde bisher kaum reflektiert, dass aus der lebensweltlichen Perspektive vieler Mädchen und junger Frauen auch Emanzipation zentrale Motive sein können. In der salafistischen

Szene gelten strenge Regeln für Mann *und* Frau – in traditionellen, kaum religiösen Familien häufig nur für das weibliche Geschlecht. Nicht ohne Grund erleben viele junge Frauen in dieser Jugendbewegung ein höheres Maß an Gleichstellung als in ihren zum Teil resignierten Herkunftsmitieus. Sie erleben Gleichstellung in die andere Richtung. Es kommt also auf den Kontext an: Im Iran oder in Saudi-Arabien ist eine kopftuchtragende Frau eine anonyme Ameise im Ameisenhaufen; in Deutschland ist sie das auffällige schwarze Schaf. Daher sind die Motive für oder gegen religiöse Radikalisierung je nach Gesellschaft und Zeitgeist ganz unterschiedlich. Daher lassen sich zwischen den salafistischen Bewegungen in Europa und den arabischen Staaten deutliche Unterschiede feststellen. In Europa ist es praktisch ausschließlich eine Jugendbewegung innerhalb der Minderheit, in den arabischen Staaten ist es eine islamische Strömung meist innerhalb der Mehrheit (hierzu ausführlich: El-Mafaalani, 2018).

Was hier mit den Begriffen *Provokationen* und *Plausibilität* gefasst wurde, spricht Jugendliche nur unter gewissen Umständen an. Die Analyse schichtspezifischer Denk- und Handlungsmuster (Habitus) kann hierfür allgemeine Erklärungen bieten. Diese werden im Folgenden skizziert.

## 5. SCHICHTSPEZIFISCHE HABITUELLE MUSTER UND JUGENDKULTUREN

Untere Schichten zeichnen sich nach Bourdieu (1987) durch einen »Habitus der Notwendigkeit« aus, ein Habitus also, der bei der Wahrnehmung einer Situation die Funktionalität, Anwendbarkeit oder eben die Notwendigkeit in den Vordergrund stellt. Dies erscheint plausibel, da die Sozialisationsbedingungen in unteren Schichten durch Knappeit an ökonomischem Kapital (Geld, Besitz) und kulturellem Kapital (Wissen, Bildung), aber auch an sozialem Kapital (soziale Netzwerke, Anerkennung) gekennzeichnet sind und der Habitus auf ein Management dieser Knappeit ausgerichtet ist. Im Zustand höchster Knappeit muss permanent gefragt werden, ob etwas auch wirklich (kurzfristig) notwendig ist, wofür man etwas macht, ob es »etwas bringt«, welcher konkrete Sinn dahinter steckt. Ein Kind, das in diesen Verhältnissen aufwächst, entwickelt eine »Mentalität«, in der solche Nutzenabwägungen in allen Lebensbereichen handlungsleitend werden.

So ist beispielsweise der Zugang zu Bildung als Selbstzweck, zu Wissen, das keiner unmittelbaren lebenspraktischen Anwendung dient, sowie zur Kompetenzentwicklung und -ausweitung in Bereichen, die im Herkunftsmitieu keine Anerkennung finden, weitgehend habituell versperrt. Aber auch Ästhetik und Moral folgen Notwendigkeits- und Eindeutigkeitsmustern. Die Fähigkeit zur Abstraktion sowie das Denken in Alternativen werden durch

die Sozialisationsbedingungen kaum unterstützt. Zahlreiche Studien haben zeigen können, dass diese habituellen Muster nicht nur aus den Lebenserfahrungen und Sozialisationsbedingungen – also aus den jeweiligen Biographien – heraus plausibel rekonstruiert werden können, sondern darüber hinaus zur Bewältigung des Alltags auch tatsächlich funktional und nützlich sind (El-Mafaalani, 2012; Willis, 1977).

Daher lässt sich zunächst festhalten: Menschen, die in ähnlichen Milieus aufgewachsen sind und entsprechend homologe Habitusformen ausbilden, teilen in hohem Maße explizites und implizites Wissen, Routinen, Symbole usw. Demgegenüber verursachen soziale Kontexte, die eine große soziale Distanz zu den Entstehungsbedingungen des Habitus (dem Herkunftsmilieu) aufweisen, Unsicherheit, Unwohlsein oder gar Vermeidungshandeln; hier fühlt man sich »fehl am Platz« oder hat das Gefühl, »das ist nichts für mich/uns«. In jedem Fall fehlen Intuition und Automatismen für das richtige Verhalten. Solche Situationen werden anschließend (zumindest tendenziell) vermieden. Entsprechend ist aus habitustheoretischer Perspektive die wahrscheinlichste Praxis ein Verbleib im Herkunftsmilieu (El-Mafaalani, 2014).

Allerdings besteht bei Jugendlichen gleichzeitig ein Abgrenzungsbedürfnis von Vorgängergenerationen. Jugendsubkulturen können als Ergebnis des Wechselspiels zwischen dem Bedürfnis nach Abgrenzung von Altem auf der einen Seite und der »Suche nach habitueller Übereinstimmung« (Bohnsack, 2002) auf der anderen Seite verstanden werden. Während die Abgrenzung alle eint, bildet die Suche nach habitueller Übereinstimmung selbst in Jugendgruppen sozialstrukturelle Differenzen aus. Während die Punkszene durch ihre gesellschaftskritische Haltung und einer Negierung von Körper- und Geschlechterverhältnissen (insbesondere in Hinblick auf Gleichheit) besonders Mittelschichtskinder anzieht, wird in der Gangsta-Rap-Szene genau das Gegenteil präferiert, indem soziale Hierarchien und körperliche Stärke sowie ungleiche Geschlechterverhältnisse hier auf extreme Weise fortgeführt werden, wodurch sich die hohe Anziehungskraft für Unterschichtskinder erklären lässt (El-Mafaalani, 2015; Dietrich & Seeliger, 2012).

In gewisser Weise bietet der Salafismus eine Kombination aus einer radikal gesellschaftskritischen Haltung und sichtbarer Provokation auf der einen Seite und einer extremen Klarheit auf der alltagspraktischen Handlungsebene. Auf einer abstrakten Ebene lassen sich also durchaus Vergleiche zu Punk oder Hip Hop ziehen, allerdings mit den deutlichen Unterschieden im Hinblick auf Askese und Nostalgie sowie mit einer abweichenden aktuellen Problemstellung der Jugendlichen.

Dass Jugendliche in prekären Lebenslagen aufgrund fehlender Zugehörigkeit und Anerkennung für Salafisten zugänglich sind, erscheint plausibel. Deutlich komplexer ist die Erklärung bei Abiturienten und Studierenden. In der Regel handelt es sich bei diesen Personen um Aufsteiger, also um junge

Menschen aus einem Arbeiter- bzw. Unterschichthaushalt. Bildungsaufsteiger zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass sie in einer Zwischenposition stehen (El-Mafaalani, 2012). Einerseits entfernen sie sich vom Herkunftsmitteleu und verlieren soziale Netzwerke, andererseits ist die Zugehörigkeit zu höheren Milieus dauerhaft prekär. Während des Aufstiegsprozesses erfahrene Abwertungen durch askriptive Kategorisierung (Othering) und Stigmatisierung im Sinne Goffmans (2012/1963), können ganz besonders schmerhaft sein. Diskriminierungs- und Ausschluss erfahrungen sowie dauerhafte habituelle Differenzerfahrungen können dann eine Rückbesinnung auf die eigenen habituellen *und* religiösen Wurzeln und damit Radikalisierung begünstigen. Diese Enttäuschung bzw. erlebte Diskriminierung kann zu Radikalisierungsprozessen führen. Bereits Bourdieu hat vermutet, dass sich viele französische Aufsteiger, die von den elitären Kreisen aufgrund ihrer sozialen Herkunft abgelehnt wurden, in die politisch rechte Szene orientiert haben (El-Mafaalani et al., 2016b).

## 6. FAZIT

Der Beitrag hat einen skizzenhaften Versuch unternommen, die zunehmende Anziehungskraft des Salafismus für Jugendliche in Deutschland zu rekonstruieren. Die historisch seltene Konstellation, als junger Mensch mit radikaler Askese und Nostalgie provozieren zu können, bietet einen Resonanzboden für benachteiligte Jugendliche, indem nämlich aus der Not eine Tugend wird. Wer nicht teilhaben kann oder ausgegrenzt wird, gibt nicht viel auf, wenn er sich einer radikalen Gruppe anschließt. Entsprechend lässt sich vermuten, dass ungleiche Teilhabechancen auf der einen und Islamfeindlichkeit auf der anderen Seite das Provokationspotenzial steigern und dadurch zu einer anhaltenden Attraktivität beitragen werden.

Unter diesen Rahmenbedingungen gilt es in den nächsten Jahren neben der Radikalisierungsforschung insbesondere Präventions- und Deradikalisierungsforschung zu etablieren. Bisher liegen lediglich Überblicksarbeiten zu den verschiedenen Strategien, Projekten und Maßnahmen der Prävention vor (hierzu grundlegend: El-Mafaalani et al., 2016a; Trautmann et al., 2017; Neumann, 2013).

## LITERATUR

- Abou-Taam, M. (2012a). Die Salafiyya – eine kritische Betrachtung. In Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Islamismus* (S. 107-113). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

- Abou-Taam, M. (2012b). Die Salafiyya-Bewegung in Deutschland. In Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Islamismus* (S. 114-118). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Bohnsack, R. (2002). »Die Ehre des Mannes«. Orientierungen am tradierten Habitus zwischen Identifikation und Distanz bei Jugendlichen türkischer Herkunft. In M. Kaul, W. Marotzki (Hg.), *Biographische Arbeit* (S. 117-141). Opladen: Barbara Budrich.
- Bourdieu, P. & Passeron, J.C. (1971). *Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs*. Stuttgart: Klett.
- Bourdieu, P. (1987). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilstatkraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dantschke, C. (2014). »Lasst Euch nicht radikalisieren!« – Salafismus in Deutschland. In T. G. Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 171-186). Bielefeld: transcript.
- Deci, E.L. & Ryan, R.M. (1993). Die Selbstbestimmungstheorie der Motivation und ihre Bedeutung für die Pädagogik. *Zeitschrift für Pädagogik*, 39 (2), 224-238.
- Dietrich, M. & Seeliger, M. (Hg.) (2012). *Deutscher Gangsta-Rap. Sozial- und kulturwissenschaftliche Beiträge zu einem Pop-Phänomen*. Bielefeld: transcript Verlag.
- El-Mafaalani, A. (2012). *BildungsaufsteigerInnen aus benachteiligten Milieus. Habitustransformation und soziale Mobilität bei Einheimischen und Türkeistämmigen*. Wiesbaden: Springer VS.
- El-Mafaalani, A. (2014). *Vom Arbeiterkind zum Akademiker. Über die Mühen des Aufstiegs durch Bildung*. St. Augustin: Konrad Adenauer Stiftung.
- El-Mafaalani, A. (2015). Ambivalenzen sozialer Mobilität. Zur Transformation des Habitus auf dem Weg von ganz unten in die ›Elite‹. In A. Graf & Ch. Möller (Hg.), *Bildung, Macht, Eliten. Zur Reproduktion sozialer Ungleichheit* (S. 69-93). Frankfurt a.M.: Campus.
- El-Mafaalani, A. (2018). *Migrationssensibilität. Zum Umgang mit Globalität vor Ort*. Weinheim: Beltz Juventa.
- El-Mafaalani, A., Fathi, A., Mansour, A., Müller, J., Nordbruch, G. & Waleciak, J. (2016a). *Salafismus in Deutschland – Ansätze und Erfahrungen der Präventions- und Deradikalisierungsarbeit* (HSFK-Report 06/2016). Frankfurt a.M.: Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.
- El-Mafaalani, A., Waleciak, J. & Weitzel, G. (2016b). Tatsächliche, messbare und subjektiv wahrgenommene Diskriminierung. In A. Scherr, A. El-Mafaalani & E.G. Yüksel (Hg.), *Handbuch Diskriminierung* (S. 173-189). Wiesbaden: Springer VS.

- Goffman, E. (1963/2012). *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität* (21. Aufl.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hurrelmann, K. (2005). *Lebensphase Jugend. Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Jugendforschung*. Weinheim: Juventa.
- Kepel, G. (2009). *Die Spirale des Terrors: Der Weg des Islamismus vom 11. September bis in unsere Vorstädte*. München: Piper.
- Luhmann, N. (1998). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Neumann, P. (2013). Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 63 (29-31), 3-10.
- Nordbruch, G. (2017). Zum Umgang mit Entfremdung, Verunsicherung und Unbehagen – Ansätze der Prävention salafistischer Ansprachen in Unterricht und Schulalltag. In A. Toprak & G. Weitzel (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven* (S. 155-167). Wiesbaden: Springer VS.
- Reckwitz, A. (2012). *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Roy, O. (2017). »*Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod*« – Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors. München: Siedler.
- Steinberg, G. (2012). Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung. *SWP-Aktuell*, 28, 1-8.
- Trautmann, C., Kahl, W. & Zick, A. (2017). Prävention von islamistischer Radikalisierung und Gewalt. Eine Systematisierung von Präventionsansätzen in Deutschland. *Forum Kriminalprävention*, 1, 3-9.
- Willis, P. (1977). *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Farnborough: Saxon House.