

III. Welcher Islam...?

1. Diskurstraditionen und Autorität

...ich komme aus einer religiösen Familie. Ich war sowohl in Diyanet-Moscheen, die zur türkischen Regierung gehören, Milli Görüs und auch bei den Süleymancis. Ich habe von allen eigentlich immer etwas mitgenommen und kenne auch die Unterschiede in den Gemeinden und wie die Leute ticken. Und später bin ich dann bei 'Ilm e.V. gelandet, bei den Salafisten. [...] Ich war überall so ein bisschen unterwegs und weiß, was die Leute von den anderen denken. Das ist interessant, wenn ich auf die Leute treffe und mir denke: Ja, du sagst grade, ›Wir sind die richtigen.‹ Wenn ich aber in einer anderen Gemeinde unterwegs bin, dann sind das die richtigen, ne!? Und irgendwie sehen die sich untereinander dann auch nicht so wirklich als richtige Muslime, ne, die anderen sind immer irgendwie auf dem falschen Weg (Melek, 30.04.2019).

Melek ist eine türkeistämmige Frau Ende zwanzig, die als Sozialpädagogin in einem Jugendzentrum arbeitete und die ich über ihren Arbeitskollegen Adam, den Sohn von Onkel Ismail aus der Al-Taqwa Moschee, kennenlernte. Sie hatte selbst in der Diyanet-Moschee, welche ihre Eltern besuchen, Unterricht für die Mädchen erteilt und zugleich als Schülerin die Vorträge in einem salafistischen Verein besucht. Sie trug ihre langen schwarzen Haare offen und legte das Tuch nur innerhalb religiöser Kontexte an. Melek beschrieb, was in den oben dargelegten Entwicklungen der Milli Görüs-Moscheen und der Al-Taqwa Moschee bereits anklang: Akteur*innen im islamischen Feld setzen sich auf eine spezifische Art und Weise zu den Islamverständnissen und Traditionen anderer Akteur*innen in Beziehung und legitimieren oder delegitimieren diese. Derartige Positionierungen sind maßgeblich von Deutungskämpfen um einen vermeintlich ›wahren‹ oder ›richtigen‹ Islam charakterisiert und können sich an glaubenspraktischen Aspekten wie der Ausübung des Gebets oder der Legitimität religiöser Feste entzünden. Sie betreffen gleichwohl immer die theologischen und islamrechtlichen Grundlagen religiösen Handelns wie den Stellenwert und den Umgang mit den Quellentexten, Aspekte der Glaubenspraxis ('ibāda, türk. *ibadet*) oder der Glaubenslehre ('aqīda, türk. *itikat*), den Stellenwert von Vernunft und Wissen oder die Bindung an die Traditionen der vier großen Rechtsschulen (*madhab*, Pl. *madāhib*). Fragen nach dem ›wahren‹ Islam äußern sich

in den Moscheen, in Schulen oder im Internet zuvorderst als Fragen nach der korrekten Praxis, die sich maßgeblich an Geboten und Verboten orientiert. Daraus resultiert die individuelle Verantwortung jedes muslimischen Subjekts, sich Wissen über diese Regulierungen anzueignen und dieses reflektiert und kontrolliert im Alltag umzusetzen. Die Mehrheit der in Deutschland tätigen religiösen Autoritäten erhielt ihre Ausbildung in den muslimischen Herkunftsländern, wo die Religion durch die kollektive Praxis weit-aus mehr in das Gemeinwesen oder einzelne Gesellschaftsbereiche eingebettet und sozial institutionalisiert ist als in Nordwesteuropa. Dort liegt die Verantwortung der Autoritäten, Imame und Lehrenden nun darin, die im Heimatland erlernte Sprache religiöser Normen, Praktiken und der islamischen Ethik in neue Kontexte zu übertragen. Während konservative Prediger mit Nachdruck die Segregation der Geschlechter im Alltag einfordern, gehen Muslim*innen tagtäglich in gender-gemischten gesellschaftlichen Öffentlichkeiten ihrer Arbeit nach. Ebenso mag die islamische Rechtsliteratur mit detaillierten Regeln zum islamischen Finanzwesen aufwarten, in Deutschland das islamische Zinsverbot einzuhalten ist, wie mir verschiedene Gesprächspartner versicherten, jedoch nahezu unmöglich. Lehrer*innen, Gelehrte, Imame, *ablas* und *abis* sowie die unzählige Menge sich im Netz äußernder Stimmen bieten eine kaum zu überblickende Vielzahl von Antworten, die sich jeweils in spezifischer Weise auf die Quellen des Islam beziehen: Koran und Sunna, d.h. die Tradition des Propheten und daraus abgeleiteten Gebote und Verbote. Die Prophetentradition ist in der Textgattung des Hadith festgehalten, die neben dem Koran die zweite Quelle der islamischen Normenlehre (*fiqh*, türk. *fikih*) darstellt (Pavlovitch, 2018).¹ Die Prophetentradition (*sunna*, türk. *sünnet*) hat für sunnitische Muslim*innen normativen Charakter, denn dem Glauben nach hat Allah selbst im Koran gesagt: »Ihr habt ja im Gesandten Allahs ein schönes Vorbild (und zwar) für einen jeden, der auf Allah und den Jüngsten Tag hofft und Allahs viel gedenkt« (33/21). So ist zum Beispiel der konkrete Ablauf des Gebets nicht im Koran beschrieben und muss entsprechend dem Hadith, den Überlieferungen der Prophetentradition entnommen werden. Aus der großen Relevanz des Prinzips der *imitatio prophetae* (Chodkiewicz, 2019) resultiert für viele Muslim*innen das Bemühen um die Feststellung der Authentizität eines überlieferten Hadith, die nach unterschiedlichen Kriterien hinsichtlich seiner Verlässlichkeit bewertet wird.² »Das Festhalten an der Offenbarung bedeutet«, so Werner Schiffauer, »weni-

1 In den 6236 Versen des Koran sind lediglich 245 Verse enthalten, die rechtlichen Charakter aufweisen (Mumisa, 2002: 159) und meist konkrete Fälle behandeln, die sich im Zeitraum der Offenbarung zugetragen haben (Kamali, 2008: 19).

2 Zu diesem Zweck geht dem eigentlichen Inhalt der Überlieferung (*matn*) in dem jeweils entweder ein Ausspruch oder eine Tat des Propheten, oder seine Billigung oder Verwerfung der Taten Dritter dargestellt wird, immer die Kette seiner Überlieferer (*isnād*) voraus. Diese führt bis zu einem der Gefährten (*sahāba*) des Propheten zurück, der Zeugenschaft über die jeweilige Handlung oder Aussage Muhammads ablegt, und dient der Hadithwissenschaft als ein Kriterium zur Beurteilung eines Hadith. So kann ein *isnād* »lückenlos« (*musnad*) auf den Propheten zurückgeführt werden, oder ist »unvollständig« (*mursal*), »unterbrochen« (*munqati*) oder »rätselhaft« (*mu'dil*) (Aerts, 2018). Diese Kategorien können unter anderen wiederum den Stellenwert eines Hadith hinsichtlich seiner Authentizität beeinflussen die in den drei zentralen Kategorien *sahīh* (glaubwürdig), *ḥasan* (gut) und *da'if* (schwach), sowie zahlreichen weiteren Unterkategorien wiedergegeben werden. (Motzki, 2013: 7). Die zwei wichtigsten im 9. Jahrhundert n. Chr. kompilierten Hadithsamm lungen werden nach ihrem Status und ihren Urhebern entsprechend *Sahīh al-Buchārī* (nach Mu

ger die Übereinstimmung hinsichtlich einer bestimmten Wahrheit, als vielmehr die Einigung auf einen bestimmten Weg der Wahrheitsfindung« (Schiffauer, 2010: 252). Man tastet sich an die Wahrheit über die Einholung von »potentiell fehlbaren und deshalb nicht bindenden Rechtsgutachten« (ebd.), den Fatwas, heran, die umgesetzt oder verworfen werden können. Da diese Praxis sowohl individuell als auch kollektiv angewandt wird, kommt es innerhalb der islamischen Gemeinschaft immer zur Bildung von Untergruppen, die bestimmte islamrechtliche Autoritäten respektieren und zu Rate ziehen und andere delegitimieren (ebd.).

Die überwiegende Mehrheit der Muslim*innen weltweit orientiert sich an einer der zwei dominanten theologischen Schulen, der *asch'aritischen* oder der *māturīdischen*, sowie einer der vier sunnitischen Rechtsschulen (*madhāhib*, Sg. *madhab*).³ die Konventionen für umstrittene Details des rituellen und religiösen Lebens auf, indem sie sich auf Korpora kanonisierter Rechtsgutachten (*fatāwā*. Sg. *fatwā*) respektierter Rechtsgelehrter (*fūqāhā'*, Sg. *faqīh*) der islamischen Jurisprudenz stützen (Cook, 2007). Autoritäten in Nordafrika (und dem historischen Andalusien) folgen überwiegend der malikitischen Rechtsschule, die nach dem Gelehrten Malik ibn Anas (gest. 795) benannt ist. Jene Muslim*innen die in den Territorien des ehemaligen Osmanischen Reiches leben, oder ihre Herkunft dort verorten, folgen ebenso wie Gläubige in Indien der hanafitischen Tradition nach Abu Hanifa (gest. 767). Der Gründer der hanbalitischen Tradition, welche in Saudi-Arabien und Katar dominiert, ist Ahmad ibn Hanbal (gest. 855). Muhammad asch-Schafi'i (gest. 829) schließlich, gab dem schafitischen *madhab*, der in Zentral und Südostasien sowie in Teilen Ägyptens verbreitet ist, seinen Namen (Bowen, 2010: 64). Das Schema wird der empirischen Realität jedoch allenfalls ansatzweise gerecht, denn es existieren zahlreiche weitere Schulen sowohl innerhalb der sunnitischen als auch in der schiitischen Tradition. Der Ansatz dieser »hegemonialen Lehrtradition« (Akca, 2020: 40) impliziert einen Sinn von Regelpluralismus, nach der Logik »wir machen das so, anders ist auch in Ordnung« (ebd.), und stellt gleichsam klare Regeln für spezifische Details auf, ohne die Rechtfertigung gleich mitzuliefern. Sie stellt quantitativ sowohl global als auch in der Bundesrepublik den »sunnitischen Mainstream« (ebd.), dar der in Deutschland wiederum von türkisch-hanafitischen Gläubigen dominiert wird. Zugleich sieht sich dieser Mainstream von verschiedenen Seiten der Kritik ausgesetzt. So werden

hammad ibn Ismā'il al-Buchari, gest. 870; *sahīḥ*, arab: authentisch) und *Sahīḥ Muslim* (nach Muslim ibn al-Haddschadsch, gest. ca. 875 n. Chr.). Koran und Sunna sind nun die zwei Quellen der Scharia auf deren Basis die islamische Jurisprudenz (*uṣūl al-fiqh*) religionsrechtliche Bestimmungen (*aḥkām*) ableitet und in Form von Gutachten (*fatwā*) zur Anwendung ausformuliert (ausführlich dazu Krawietz 2002). Während die gottesdienstlichen Handlungen ('ibādāt), welche die Regelungen zwischen Allah und den Menschen betreffen, als festgelegt und unveränderlich gelten, sind die *mu'āmalāt*, welche den weitaus größeren Teil der Regularien umfassen und die Beziehungen des Menschen zu seinen Mitmenschen regulieren, prinzipiell flexibel.

3 Die theologischen Schulen des sunnitischen Islam entstanden zwischen dem 9. Und 11. Jahrhundert n. Chr. und waren stark von der griechischen Philosophie beeinflusst. Sie wandten sich gegen einen strikten Literalismus wie ihn beispielsweise die hanbalitische Rechtsschule vertrat und orientierten sich in variierender Intensität am *kalām* (Rede, Gespräch, Debatte), der Begründung der eigenen Glaubenslehren mit rationalen Argumenten. Eine Debatte zwischen den Schulen bezieht sich beispielsweise auf die Attribute Gottes und ihr Verständnis als metaphorisch oder materiell (vgl. Cook, 2007b; Gharaibeh, 2014).

Stimmen lauter, die neue und angemessenere Ansätze für ein Leben in der Minderheitposition in Nordwesteuropa fordern wie zum Beispiel mehr Flexibilität im Umgang mit den Rechtsschulen (Bowen, 2010; Mahmood, 2004) oder die alleinige Orientierung an den ersten drei Generationen der Muslim*innen, den frommen Altvorderen (*as-salaf as-ṣāliḥ*).

»All diese Kritiken und Kämpfe können in die Narrative der Reinheit, Wahrheit, Monopolisierung von Lehrmeinungen und Aufklärung, welche die Moderne auszeichnen, eingereiht werden, [...]« (Akca, 2020: 253) und berühren insofern immer auch die Auseinandersetzung mit den theologischen Grundlagen, den Rang verschiedener Quellentexte und der Methodik, mit welcher Exegetinnen diese erschließen (ebd.). Dem folgend nimmt dieses Kapitel Talal Asads (1986) Konzept der *discursive tradition* als Ausgangspunkt, das die religiös motivierte Praxis mit dem textbasierten Theologischen Diskurs verschränkt und die spezifische Art und Weise der Bezugnahme auf die Quellen in den Fokus stellt:

»...one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'an and the Hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artefacts, customs and morals. It's a tradition« (Asad, 1986: 20).⁴

Asad rückt also nicht nur den textbasierten Diskurs in den Fokus, sondern insbesondere dessen Aneignung und (Re-)Interpretation wodurch sich unweigerlich auch die eingangs von Melek implizierte Frage nach Deutungshoheit und islamischer Autorität stellt. Da Autorität grundsätzlich in ihrer Prozesshaftigkeit verstanden werden muss, sprechen Sunier und Buskens (2022:2) in Anlehnung an Asad von Praktiken des *authority-making*. Autorität ist demnach »...a process of authentication, of attributing truth to religious sources, persons and things by human beings in relation to the legitimacy of Islamic sources and rituals, triggered by societal, political and other circumstances and developments« (Sunier & Buskens, 2022: 2). Dieses *authority-making* drückt sich auf Seiten der Akteur*innen in argumentativen Praktiken der Kritik anderer und der Rechtfertigung eigener Positionen aus, für die sie auf unterschiedliche kommunikative Repertoires zurückgreifen, die eigenen inhärenten Logiken folgen wie jene der mediatisierten öffentlichen Meinung, der Staatsbürgerschaft oder der Religion (vgl. Einleitung 2.2.). In Situationen des Konflikts oder der Infragestellung kann eine vorherrschende Rechtfertigungsordnung entweder bestätigt werden, beispielsweise wenn eine Praxis als »is-

4 Asad versteht Tradition nicht als stagnierendes Element, das eine rein konservierende und repetitive Funktion hat, sondern als prozessuale Dynamik. Tradition besteht in diesem Sinne aus unterschiedlichen Diskursen, welche die Gläubigen bezüglich korrekter Form und Sinn einer Praxis instruieren, die genau, *weil* sie sich etabliert haben, eine historische Dimension aufweisen. Neben diesem Bezug zur Vergangenheit, von der aus das jeweilige Wissen vermittelt wurde, bezieht sich ein Diskurs auch auf die Zukunft, wenn z.B. über die Bewahrung der Praxis nachgedacht wird. Ausgangspunkt dafür ist die gegenwärtige Einbettung in weitere Praktiken, Institutionen und soziale Konditionen. Durch die Betonung dieser historischen Pfadabhängigkeit und der permanenten Neukonstruktion anhand diskursiver Auseinandersetzung liefert Asad einen wertvollen Beitrag zur Erklärung regionalspezifischer Diversität (Asad, 1986: 20).

lamisch anerkannt wird. Oder eine Ordnung wird durch das Einbringen von Größen anderer Ordnungen in Frage gestellt, d.h. es wird Kritik geübt. Auch der Kompromiss zwischen den Ordnungen, also ein Zustand, in dem Größen verschiedener dieser Regimes synchron Geltung beanspruchen können, ist möglich (ebd.). Ich stelle im Folgenden die jeweilige diskursive Tradition der von mir untersuchten Moscheen und des lokalen salafistischen Netzwerks dar und analysiere die Praktiken des *authority-making* der jeweiligen Akteure mit Fokus auf die argumentativen Positionierungen, d.h. die Kritik gegenüber anderen Autoritäten und Traditionen sowie die Rechtfertigung der eigenen Position. Da diese Dynamiken maßgeblich vor dem Hintergrund gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen und technologischer Innovationen stattfinden, diskutiere ich abschließend die jeweiligen Positionierungen mit Hinblick auf die Orientierung an und Verortung in der postmigrantischen Gesellschaft.

2. Auf den Schultern Abu Hanifas

Mustafa Hodscha: Post-klassische Normfindung

Nach dem Koran kommt die Sunna. Vor dem Analogieschluss der Gelehrtenkonsens. Das alles schauen wir uns an. Wenn dabei nichts herauskommt, kann man keine Theisen aus Koran und Sunna ableiten... sagt der Prophet. Jetzt gehst Du an einen Ort, wo keine anderen Muslime sind und es taucht ein Problem auf, dann sagt er auch: Schau in Allahs Buch! Wenn du die Antwort dort nicht findest, schaue die Sunna unseres Propheten an. Wenn du die Antwort dort nicht findest, benutzt Du die eigene Meinung. Dort ist der Geburtsort der Rechtsschule [...] Wir erfinden nichts! Der Islam ist sehr alt und wir haben Gelehrte, die wir fragen können, was wir nicht zu lösen imstande sind (Mustafa, 21.10.2019).

Mustafa ist der Hodscha der Sultan Mehmet Moschee, in deren Kontext wir auch die Gymnasiast*innen Zeynep und den Engin, Mustafas Hilfslehrer, kennengelernt hatten. Wenn der Imam beurteilen soll, ob eine Handlung islamisch legitim ist oder nicht, dann stützt er sich auf die oben beschriebene, überlieferte Methodik der Gelehrten, die im Falle der türkischen Imame in der Tradition Abu Hanifas und dessen hanafitischer Rechtschule stehen. Mustafa ist demgemäß ein Beispiel für den oben beschriebenen sunnitischen Mainstream. Er stellt sich mit seiner Referenz an das Alter des Islams und den großen Gelehrten, welche die Geschichte hervorgebracht habe – mit dem Motto Bernhard von Chartres – auf die »Schultern von Riesen [...], um mehr und Entfernteres als diese sehen zu können – freilich nicht dank eigener scharfer Sehkraft oder Körpergröße, sondern weil die Größe der Riesen uns emporhebt.« (Johannes von Salisbury, 1191[1159]).⁵ Dies gebe auch dort, wo »keine anderen Muslime sind« ein hohes Maß an Sicherheit.

Ein Beispiel, wie man nach dieser Gelehrtentradition im Hier und Jetzt verfährt, gab Mustafa, als wir eines Tages gemeinsam mit dem 18-jährigen Hilfslehrer Engin auf ein

⁵ »Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.« (Johannes von Salisbury, 1159: 46–50).

Gespräch im Café der Moschee saßen. Engin fragte seinen Hodscha, wie es sich denn mit der Organspende im Islam verhalte und ob diese erlaubt sei. Er hatte einige Tage zuvor einen Brief von der Krankenkasse erhalten, in dem er aufgefordert wurde, durch Mitführen eines Organspendeausweises seine Bereitschaft zu erklären, was ihn verunsichert hatte. Im Falle eines solchen Problems, das sich zur Zeit des Propheten nicht gestellt hätte, gelte es also ein Urteil zu finden, wozu Mustafa vorgeht, wie oben erläutert: Als Erstes sind also Koran und Sunna, die ersten beiden Quellen islamischer Rechtsprechung zu konsultieren. Herrscht weiterhin Unklarheit über den Umgang mit einem spezifischen Problem, gilt es die Werke der Gelehrten der Rechtsschule hinzuzuziehen und nach etwaigen Abhandlungen zum Thema zu befragen. Wurde das Problem bereits ausreichend behandelt und durch einen Konsens (*ijmā'*) der hanafitischen Gelehrten als Norm etabliert, kann er sich auf die Rechtsprechung berufen und diese übertragen (*taqlid*, türk. *taklit*). Dies ist nach Mustafa für die Organspende der Fall, da es klar sei, dass man den lebendigen Körper nicht versehren und entsprechend auch etwa einem hirntoten Menschen kein Organ entnehmen dürfe. Ist die Antwort für den konkreten Fall jedoch weiterhin unbefriedigend, muss der Hodscha einen Analogieschluss (*qiyās*) vollziehen, d.h. die Logik der Rechtsprechung zum Thema auf die aktuelle Problemstellung übertragen. Hierzu, so Mustafa, ist auch die rationale eigene Meinung (*ra'y*) nötig.

Wenn ein ›Reagenzglas-Baby‹ ausgetragen wird... das sind die neuen Probleme ... und man muss dann sehen, warum die Religion dagegen ist. Wie kann das gelöst werden, wenn die Hadithe keine Lösung anbieten? Hypothetisch nach Abu Hanifa, ... Zum Beispiel, wenn ein Mann auf natürliche Weise keine Kinder bekommt. Aber er geht zum ›Kinderwunsch-Arzt‹ und der nimmt dir durch einen Eingriff das Sperma ab und kann es der Mutter einsetzen. Bis hierhin sagt der Islam nicht, dass das *harām* ist. Wenn der Arzt aber das Sperma des Mannes aufbewahrt, es ohne Eizelle an verschiedene Frauen gibt und die Kinder dieser Frauen haben denselben Vater, dann besteht die Gefahr, dass die Kinder nach zwanzig Jahren heiraten. Hier greift die Religion ein. Wenn wir darüber keine Antwort geben können, gibt es einen Fatwa-Rat sowohl bei Milli Görüş wie auch bei Diyanet. Dort wird eine definitive Lösung gegeben. Man kann per E-Mail fragen und erhält die Antwort. (Mustafa, 21.10.2019).

Mustafa Hodscha erläuterte hier die Systematik einer Rechtsfindung nach Logik der Rechtsschul-Tradition. Als klassisches Charakteristikum der Vorgehensweise galt jahrhundertelang die strikte Nachahmung (*taqlid*, türk. *taklit*) und Übertragung von Gelehrtenmeinungen. Indes stellen die starke Rolle des Verstandes bei der selbstständigen Urteilsfindung sowie die Möglichkeit, als letzte Option einen Fatwa-Rat anzurufen, bereits einen innovativen Umgang mit der Tradition dar. Beiden Optionen liegt ein Verständnis zugrunde, demzufolge die ›Tore des *ijtihād*‹ geöffnet sind. *Ijtihād* (türk. *ictihad*) ist ein *terminus technicus* der islamischen Jurisprudenz und bedeutet in etwa ›Anstrengung‹, ein eigenes Urteil in relativer Unabhängigkeit von der Tradition zu finden.⁶

6 Der Begriff ist die Verkürzung von *ijtihād ar-ra'y* (›Bemühung um ein eigenes Urteil; Hallaq, 1997: 15) und meint eine von der Tradition relativ unabhängige und entsprechend flexiblere Auslegung von Koran und Hadith.

Noch Anfang der 1980er Jahre hielten die Rechtsgelehrten der IGMG an der Position fest, die »Tore des *iğtihād*« seien geschlossen und fixierten durch das Befolgen eines strengen *taqlīd* die Autorität der orthodoxen Gelehrtenchaft gegenüber den Gläubigen (Debus 1984, zit. in Schiffauer, 2010: 231–232). Da sich diese Haltung jedoch für die produktive Bewältigung von Problemstellungen in der europäischen Diaspora als wenig hilfreich erwiesen hatte, begab sich die in Deutschland geborene Führungsspitze der IGMG bald auf die Suche nach zufriedenstellenden Ansätzen.⁷ Hierzu befragte der Verband über die Jahre wechselnde Autoritäten: zumeist jene aus Ankara, die als die liberalsten gelten, mal jene der al-Azhar Universität in Kairo, die in der Mitte verortet werden, konservative Gelehrte aus Saudi Arabien spielten hingegen keine Rolle in der IGMG (Schiffauer, 2010: 236). Zeitweilig orientierte man sich auch am European Council for Fatwa and Research (ECFR), der 1997 unter Vorsitz von al-Qaradawi in Dublin gegründet wurde, um Antworten auf die Herausforderungen geben zu können, mit denen sich Muslim*innen in Europa konfrontiert sehen (Schiffauer, 2010: 233).⁸ Da Fatwas nach Zeit und Ort variieren und ein grundlegender Unterschied zwischen mehrheitlich muslimischen und anderen Ländern bestehe, sei ein *fiqh al-aqalliyāt* (Rechtsprechung der Minderheiten) nötig, der neue Lösungen für Probleme in modernen Gesellschaften suche, und also *iğtihād* betreiben müsse (El-Wereny, 2016: 5–7). Das Unterfangen des Rates stieß allerdings innerhalb der traditionellen islamischen Gelehrtenchaft auf heftige Kritik, da mancher einen Plot zur Spaltung des Islam witterte (Bowen, 2010: 146).⁹ Die IGMG-Führung übernahm bald

-
- 7 Die Auffassung, dass die kreative und adaptive Rechtsentwicklung ihr Ziel erreicht habe, setzte sich im zehnten Jahrhundert durch, da man aufgrund zunehmender Ausdifferenzierung um die Einheit des Islam fürchtete. Die Akteure der orthodoxen Position in der IGMG nahmen zwar wahr, dass sich insbesondere mit der Migration die Situation für Muslim*innen grundlegend verändert hatte, standen Änderungen (insbesondere Familie, Alltagsethik und politische Ordnung betreffend) aber kämpferisch ablehnend gegenüber (Schiffauer, 2010: 232). Demgegenüber hatte sich unter zahlreichen muslimischen Akteur*innen aber bereits die neoorthodoxe Auffassung, man brauche einen *iğtihād* für Europa, durchgesetzt.
- 8 Yusuf Abdalluh al-Qaradawi wurde 1926 in Saft Turab, Ägypten geboren. Er studierte Koran- und Hadithwissenschaften, islamische Theologie und Philosophie an der *Uṣūl ad-Dīn*-Fakultät der al-Azhar Universität in Kairo. Die ersten Berührungspunkte zur Ideologie der Muslimbruderschaft hatte er bereits in der Schulzeit und 1942/43 trat er der Bewegung offiziell bei. Er begann früh damit, aktiv *dā’wa* (Aufruf zum Islam) zu betreiben und übernahm im Alter von 14 Jahren erstmals die Rolle des Predigers. Als Mitglied der Muslimbruderschaft bereiste er später verschiedene Länder der arabischen Welt. Im Auftrag der al-Azhar verfasste al-Qaradawi schließlich sein erstes und zugleich berühmtestes Buch *Erlaubtes und Verbotenes im Islam* (*al-halāl wa-l-harām fi al-islām*), das erstmals 1960 publiziert wurde und in 30 Auflagen und zahlreichen Sprachen erschien (Die deutsche Übertragung stammt von Ahmad von Denffer) (vgl. Qaradāwī, 1989). Seit er 1961 in Katar die Leitung des Instituts für Islamische Studien (*al-ma’had ad-dīnī at-tānawī*) übernahm, baute er seinen Einfluss insbesondere durch Fernsehauftritte bei *Qatar TV* und *Al-Jazeera* zunehmend aus (El-Wereny, 2016: 4–5).
- 9 Während beispielsweise die Islamwissenschaftlerin Rita Breuer den Rat als Propagandaorgan der Muslimbruderschaft zur »gezielten Beeinflussung in Deutschland und Europa lebender Muslime« (Breuer, 02.05.2019) skizziert, schreiben andere ihm eine wichtige Rolle in der Förderung der Vereinbarkeit von europäischen Rechtsordnungen mit islamischem Recht zu (Bowen, 2010: 143–149) und sehen eine Tendenz zu Gunsten größerer Geschlechtergleichheit sowie grundsätzlich größerer Nachgiebigkeit in Rechtsfragen. Während orthodoxe Geistliche noch eine Rückkehr aus der Fremde forderten (ebd.), orientiert sich der ECFR am dauerhaften Verbleib von Muslim*innen in

das Prinzip des Fatwa-Rates, den Imame wie Mustafa zwecks Ersuchen eines Rechtsgutachtens per E-Mail konsultieren können und deren Methode Muhammed Suiçmez (2017: Abs. 4) als »kollektiven Idschihad« bezeichnet. Der Rat orientiert sich derweil wieder an den Autoritäten der Ankararer Schule und bleibt somit letztlich der türkisch-hanafitischen Tradition treu.

Akzeptanz und Abgrenzung

Die Hodschas der von mir besuchten türkischen Moscheen wurden ausnahmslos an den staatlichen İmam-Hatip-Schulen in der Türkei ausgebildet. Sofern sie sich selbst um ein Urteil bemühen, tun sie dies zwar exklusiv nach der Methodik der hanafitischen Rechtsschule, grenzen sich gleichwohl nicht von den anderen Schulen ab, sondern betonen, wie Mustafa, die prinzipielle Einheit der Gelehrtentradition: »Der Unterschied zwischen den Konfessionen ist nicht wie bei den Christen, wo die katholische Frau bis vor kurzem nicht den evangelischen Mann heiraten konnte. Es gibt keine Kluft zwischen den Schulen« (Mustafa, 21.10.2019). Lediglich von einer Gruppe im Feldforschungsort distanziert der türkische Imam sich explizit: den Salafis.

Oh ja, sie kamen und haben sich in der Nähe getroffen. Aber sie sind uninteressant, überhaupt kein gutes Beispiel. Das ist kein Islam... also ihre Fehler werden nicht vom Islam verursacht. Sie warten etwas länger im Gebet... aber die Religion befiehlt das nicht. Ihr Lebensstil ist definitiv nichts, was der Islam vorschreibt. Ein Beispiel: Natürlich kann ich den Bart lang wachsen lassen, aber das ist nicht die Sunna des Propheten. Sie drängen es auf. Aber guck Dir unseren Propheten an! Er ist auf einem Kamel geritten! Die reiten nicht auf einem Kamel. Sie sind arbeitslos und fahren trotzdem ein super Auto (ebd.).

Mustafa distanziert sich scharf von den Salafis, denen er erstens ungerechtfertigte Übertreibung in der Religion vorwirft, da sie etwas zur Sunna des Propheten erklären, was nicht vorgeschrieben sei. Darüber hinaus kritisiert er implizit, dass jene den deutschen Sozialstaat ausnutzen würden, wenn sie sich etwa vom Arbeitslosengeld einen PKW finanzieren.

So wie Mustafa zählen auch die Imame der anderen IGMG-Moscheen zu den Vertretern der historisch wie quantitativ hegemonialen Rechtstradition und halten an jener Systematik fest, die sie in der Türkei erlernt haben. Diese Hodschas sind türkisch sozialisiert und politisiert und vermitteln ihren Islam in Deutschland an ein nahezu ausschließlich türkischsprachiges Publikum, in welchem – zumindest unter den Jüngeren – die Sprachkompetenzen allmählich zu schwinden beginnen. Zugleich bleibt das Islamverständnis maßgeblich türkisch-nationalistisch eingefärbt, indem die Glorifizierung des Osmanischen Reiches und die Größe der Türkischen Republik in den IGMG-Moscheen in bildlichen Darstellungen, Flaggen und Musik beschworen wird. Gleichwohl stehen diese Hodschas anderen Rechtsschulen offen und wohlwollend gegenüber und

Europa und argumentiert in einer Resolution, dass die nationale Gesetzgebung respektiert werden müsse (Caeiro, 2003: 436).

betonen, dass es keine Unterschiede zwischen den Traditionen gebe. Lediglich die Salafis, denen sie die Übertreibung islamischer Normen vorwerfen, stellen hier eine Ausnahme dar und werden von meinem Gesprächspartner scharf kritisiert. Während auch die marokkanischen Muslim*innen in der Regel einer Rechtsschule – in diesem Falle der malikitischen – folgen, pflegen die Autoritäten der Al-Taqwa Moschee eine andere Diskurstradition, die ich in ihren Abgrenzungen und integrativen Potentialen im Folgenden analysieren werde.

3. Ein Baum mit vielen Ästen – normative Offenheit in der Al-Taqwa Moschee

Scheikh Abdellatif: Jenseits der Rechtsschulen

Im Vergleich zur theologisch-normativen Verortung der Autorität der Sultan Mehmet Moschee stellte es mich vor eine deutlich größere Herausforderung, die Diskurstradition der Al-Taqwa Moschee zu skizzieren. Dies insbesondere, da über den Ansatz des Scheikhs Abdellatif hinaus auch weitere Autoritäten Positionen vertreten, deren Koexistenz innerhalb derselben Gemeinschaft manchen Autoren als eher unwahrscheinlich gilt, wie etwa prinzipienorientierte Ansätze oder die Orientierung an salafistischen Scheikhs (vgl. Bowen, 2010: 66). Ein zentrales Motiv der Selbstverortung der Gemeinde, das bereits in Kapitel II. 4 benannt wurde, ist die Unterscheidung in einen *Islam Allahs*, den man selbst zu praktizieren beansprucht, und einen abzulehnenden *Kultur-Islam* der anderen. Diese Differenzierung ist bereits im Gründungsnarrativ der Moschee angelegt. Sie äußert sich in der Absage an marokkanische Nationalsymbole wie Flaggen und Bilder des Königs ebenso wie in der Ablehnung der mystischen Traditionen des Sufismus. Diese antinationalistischen und dekulturernden Tendenzen gehen mit einer spezifischen Handhabung der traditionellen Gelehrsamkeit einher, wie Scheikh Abdellatif mir erklärte:

Wenn du nach Verschiedenheiten [unter den vier Rechtsschulen] suchst, findest du nichts. Also man kann sagen, mach das oder das. [...] Die Rechtsschulen sagen nicht das ist falsch und das ist falsch. Es ist ok. Wenn du den Stamm kaputt machst, existiert der Baum nicht mehr. Dann kommen die Zweige, dann kommen die Blätter. Das sind die Feinheiten, in denen es Streit gibt. Ich kann also von jedem Gelehrten akzeptieren, weil es keinen Streit gibt, der den Stamm betrifft. Das, was damals funktioniert hat, kannst du heute nicht abschaffen. (Abdellatif, 27.01.2019; Anm. d. Verf.).

Grundsätzlich gilt für den Islam in Marokko, dem Maghreb wie im gesamten Westafrikanischen Raum die Dominanz der malikitischen Rechtsschule, die auf den um 710 in Medina geborenen Rechtsgeliehrten Abu Abdallah Malik ibn Anas al-Asbahi (gest. 795 ebenda) zurückgeht. Die malikitische Schule billigt der freien Meinungsfindung mehr Spielraum zu als andere Rechtsschulen (Goldziher, 1890: 216), und gilt als integraler Bestandteil der islamischen Tradition Marokkos, von welcher sich die Gemeinde abgrenzt. Anstatt sich nun wie die türkischen oder traditionellen marokkanischen Imame auf die Schultern eines Riesen zu setzen, d.h. einer Schule zu folgen, stellt Abdellatif sich auf ein Fundament, das alle vier Schulen gleichermaßen integriert. Saba Mahmood

hatte diesen Ansatz bereits Mitte der 1990er in Ägypten beobachtet: »This doctrinal pluralism illustrates the ›post madhhab‹ character of modern religiosity that has been glossed as *talfiq*, namely an increasing flexibility displayed towards one's fidelity to a maddhab in twentieth-century Islam.« (Mahmood, 2004: 81).¹⁰ Dass die Moschee nicht nur für die Mehrheit malikitisch geprägter Gläubiger aus dem Maghreb, sondern auch für türkeistämmige Hanafiten und vereinzelt auch der Salafiyya Nahestehende attraktiv ist, führt Abdellatif – neben der Verwendung der deutschen Sprache – auf diese dogmatische Offenheit zurück. Zu deren methodischer Umsetzung seien Gelehrte, die in einer einzigen Rechtstradition ausgebildet wurden, in der Regel aber kaum befähigt, wie Ahmad Lahbabi, der Direktor des Religionsunterrichts, erläutert.

Ahmad Lahbabi: Schaden abwenden

Es gibt Imame, die den Koran auswendig gelernt haben und sich ein bisschen mit Hadithen und Sunna auskennen. Das Nötigste haben. Da kommen viele aus der Türkei etc., die predigen und ein paar Fragen beantworten können. Aber es gibt auch Imame, die kennen sich aus. Zum Beispiel sagt er, die Rechtsschule von ibn Hanbal sagt das, Ibn Malik das und Schafi'i das. Der kann das, er hat das gelernt. Andere wissen nur was Maliki sagt, weil er aus Marokko kommt. [...]. Es gibt eine islamische Wissenschaft, die heißt *'ilm al-maqāṣid*. Das sind die Ziele der Scharia. *Maqāṣid* sagt, wenn das Ziel des Menschen Zufriedenheit ist, aber diese eine Sache zu dieser Zeit und an diesem Ort zu Schaden führt, dann soll das nicht erlaubt werden, denn es stimmt dann nicht mehr mit dem Ziel überein. Es gibt auch eine Wissenschaft, die heißt *fiqh al-muqāran*. Vergleichende Rechtswissenschaft. Das heißt, du kannst vergleichen (Ahmad Lahbabi, 26.03.2019).

Neben der vergleichenden Jurisprudenz spricht Lahbabi der zeitgenössischen Adaption des klassischen rechtstheoretischen Paradigmas der *maqāṣid aš-ṣari‘a* (›Zwecke der Scharia‹) eine besondere Bedeutung für die Aushandlung und Anwendung religionsrechtlicher Normen im nicht-muslimischen gesellschaftlichen Alltag zu. Dieses Konzept fragt nach den intendierten Zwecken hinter den offenbarten religiösen Normen und transferiert deren autoritativen Charakter dadurch auf eine abstrakttere Ebene, die zugleich kontextabhängig eine größere Flexibilität zulässt. Der übergeordnete Sinn des *maqāṣid aš-ṣari‘a*-Ansatzes besteht im Allgemeinen darin, »...den Menschen Nutzen zu bringen (*ğalb al-maṣāliḥ*) und Schaden von ihnen abzuwenden (*dar’ al-maṭāṣid*)« (Bassiouni, 2014: 146).¹¹ Ahmad Lahbabi, der als Schulsozialarbeiter an einem Berufskolleg arbeitet, ar-

¹⁰ *Talfiq* bedeutet in etwa ›zusammensetzen‹ und wurde als methodischer Ansatz in der Moderne insbesondere von Muhammad Abdūh (gest. 1905) und Rashīd Rida (gest. 1935) vertreten, um das islamische Recht zu reformieren. *Iḥtilāf* (Meinungsverschiedenheit) galt in diesem Zusammenhang als Quelle intellektuellen Reichtums und die zum Wohle der Gemeinschaft nutzbar gemacht werden sollte. (Esposito, 2003).

¹¹ Die Suche nach einer rationalen Begründung islamischer Offenbarungsnormen und ihrer Intentionen treibt islamische Gelehrte bereits seit dem frühen Mittelalter um. Während die erstmalige Verwendung des Begriffs *maqāṣid at-Tirmidhi* zugeschrieben (gest. 908) wird, schickte al-Dschawayni (gest. 1085) sich an, die den Normen zugrunde liegenden Zwecke (*maqāṣid*) erstmals zu kategorisieren, um zu einer Systematisierung zu gelangen, denn es seien die Zwecke, denen autorit-

gumentierte demgemäß, dass er nichts davon halte, wenn etwa Frauen mit Verweis auf das islamische Recht die Berufstätigkeit verweigert werde, wie der ein oder andere in der Moschee es vertrete. Diese Norm, die dort dem Schutz der Frauen diene, wo »systemische Unsicherheitsbedingungen« (Bassiouni, 2014: 178) selbigen nicht garantieren könne, sei da obsolet, wo der Zweck der Sicherheit auch auf dem Arbeitsweg und am Arbeitsplatz garantiert sei. Darüber hinaus gereiche die gesellschaftliche Exklusion einerseits den Muslim*innen zum Nachteil und andererseits verschaffe sie dem Islam ein negatives Image.¹²

Das bereits im Mittelalter unter Gelehrten diskutierte Prinzip wurde Mitte des 20. Jahrhunderts insbesondere von Yusuf al-Qaradawi wieder aufgegriffen, kritisiert und erweitert. Al-Qaradawi betonte die Dringlichkeit, solche *maqāṣid* einzubeziehen, die sich nicht allein auf das Individuum beziehen, sondern auch auf die gesellschaftliche Ebene des Gemeinwohls (*al-maṣlaḥa al-‘āmma*) (Bowen, 2010: 83).¹³ Mit diesem Konzept tre-

tativer Charakter zukomme und nicht die Normen selbst (Bassiouni, 2014: 146–147). In Anlehnung an die Systematik al-Dschuwainis erarbeitete dessen berühmter Schüler Abu Hamid al-Ghazali (gest. 1111) seine Rechtstheorie aus und unterschied in jenseitige Zwecke und diesseitige Zwecke. Für das Diesseits entwickelte al-Ghazali gewissermaßen eine Strukturtheorie des universalen Gemeinwohls deren Verwirklichung der weltliche Zweck der Scharia ist (ebd.: 150–161). Al-Ghazalis Modell der *maqāṣid aš-ṣari‘a* ist bis heute bedeutsam und wurde im vierzehnten Jahrhundert von den im andalusischen Granada wirkenden Gelehrten Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa asch-Schatibi (gest. 1388/790) auf ein methodisches Fundament gestellt (ebd.: 162). Zwar übernahm asch-Schatibi die zentralen Gedanken über den universalen und empirisch nachweisbaren Charakter und die hierarchische Kategorisierung in notwendige (*darūriyāt*), erforderliche (*hāgiyāt*) und verbesssernde (*tahsīnyāt*) Güter von al-Ghazali, ging aber nicht von der Trennung der zu schützenden und der Schutz gewährenden Güter aus, sondern integriert die Kategorien. Ferner definiert er den Begriff des Guts (*maṣlaḥa*) als Universalie, die durch seine Objektivität zu einem rational erkennbaren Konzept werde (Kamali, 2008: 34). Die Berücksichtigung der *maqāṣid* implizierte, dass die Normen der zwischenmenschlichen Beziehungen weder zum Selbstzweck noch um des reinen Gehorsams willen erlassen wurden, sondern zur Verwirklichung konkreter Zwecke (Bassiouni, 2014: 146). Der Zweck beantwortet letztlich die Frage, warum eine Norm überhaupt existiert und »symbolisiert also die *ratio legis*, ihren Existenzgrund. [...] Es geht somit nicht primär darum, dem Wortlaut einer Norm zu folgen, sondern diesen im Rahmen der dahinter liegenden Absicht zu verstehen. Dies bedeutet anders ausgedrückt, dass eine Norm nur so lange Legitimität bzw. normative Geltungskraft besitzt, wie sie ihren Zweck erfüllt.« (Ebd.: 175).

¹² Bassiouni zieht zur Veranschaulichung jene Norm aus der Sunna heran, die es Frauen untersagt, längere Reisen ohne die Begleitung eines *mahram* zu unternehmen (Bassiouni, 2014, 177–179). Dieser Begriff bezeichnet einen näheren männlichen Verwandten, dem es aufgrund seines Verwandschaftsverhältnisses (Vater, Bruder, Onkel) zu der betreffenden Frau verboten (*ḥarām*) ist, eine Heiratsbeziehung zu dieser einzugehen. Als Zweck identifiziert Abu Bakr Ibn al-‘Arabi (gest. 1148) den Schutz der Frau vor sexueller Belästigung und allen Formen von Angriffen (ebd.: 177). Als Beweis zieht er einen Ausspruch des Propheten heran, der besagt, dass eine Zeit kommen werde, in der Muslim*innen so sicher seien, dass es einer Frau möglich sein werde, furchtlos von Irak bis Mekka zu reisen (ebd.). Bassiouni (2014: 178) schließt daraus, dass der Anwendungsbereich der Norm sich auf ein systemisches Sicherheitsrisiko für Frauen bezieht und ergo bei einem Wegfall des Risikos – beispielsweise durch moderne Reisebedingungen mit Bus, Bahn und Flugzeug – die Legitimation verliere (ebd.: 178).

¹³ Bowen (2010: 83) übersetzt den Begriff als öffentliches Interesse (*public interest*), Zillinger (2017: 42) als Gemeinwohl (*common good*). Beide betonen die Bedeutung des Konzepts in der Imagination einer transnationalen islamischen Öffentlichkeit. Zu den *maqāṣid* des öffentlichen Gemeinwohls

ten die Dimensionen der Öffentlichkeit und der geteilten Verantwortung in den Vordergrund, die insbesondere im Kontext der Minderheitensituation, in welcher der Islam umkämpfter Gegenstand des öffentlichen Interesses ist, von Bedeutung sind. Bowen (2010: 13) sieht die zweckorientierte Rechtstheorie als »...particularly useful to Muslims caught in the twin dilemmas of religious accountability and secularist acceptability«, also zur Herstellung von Kompromissen zwischen den Rechtfertigungsordnungen der Religion und der säkularen Bürgergesellschaft. Während Bowen dem *maqāṣid*-Ansatz in seiner Forschung in islamischen Bildungsräumen in Frankreich eine überaus große Bedeutung zusisst, wurde er im Rahmen meiner Forschung neben Ahmad Lahbabi lediglich noch von Mohammed Mutlu, dem Religionslehrer des Gymnasiums und dem Konvertiten und Salafi Abdurrahid als richtungsweisend betont.

Dr. Abdullah: So, wie es im Koran steht!

Neben dem Scheikh war insbesondere Dr. Abdullah als eine weitere religiöse Autorität in der Moschee wahrzunehmen. Der Sohn türkischer Eltern war in der benachbarten DİTİB-Moschee aufgewachsen und setzte sich bereits im Jugendalter intensiv mit theologischer Literatur auseinander, woraus eine zunehmend kritische Reflexion der dort gepflegten Ritualpraxis resultierte. Den wichtigsten Anstoß hierzu leistete das Buch *Das Gebet des Propheten*¹⁴ des Hadithgelehrten Muhammad Nasir ad-Din al-Albani, der als eine zentrale Orientierungsfigur des zeitgenössischen quietistischen Salafismus gilt. Al-Albanis Werk konkretisierte die lange Zeit wahrgenommene diffuse Unzufriedenheit gegenüber der spezifischen Art des Gebets in türkischen Moscheen, die er als hektisch und wenig spirituell wahrnahm. Er kehrte also den türkeistämmigen Moscheegemeinden den Rücken, fand aber 2002 den Weg zu Abdellatif in die Al-Taqwa Moschee, wo er die nächsten fünf Jahre passiver Gast war. Dort erlangte er neben seiner Frömmigkeit auch aufgrund seiner Ambitionen als angehender Mediziner bald den Respekt der Honoratioren. Derweil sei er aufgrund der Hinwendung zum arabisch geprägten Islam seitens der türkischen Community auch mit Vorwürfen des Extremismus oder Salafismus konfrontiert gewesen. Beide Begriffe lehnt er strikt ab und erklärt sich diesbezüglich:

Früher konnte ich sagen, ja, ich bin ein Fundamentalist. Aber im wahrsten Sinne des Wortes. Ich glaube an die Fundamente meiner Religion und versuche, sie so zu verstehen und zu leben. Ich mache jetzt keine Religion so nach Kultur, so wie meine Eltern

gehören al-Qaradawi zufolge »...vor allem Gerechtigkeit (*adl*) bzw. Fairness (*qist*), Brüderlichkeit (*iḥā*), gesellschaftliche Solidarität (*takāful*), Freiheit (*huriyya*) und Würde (*karāma*).« (Bassiouni, 2014: 217).

14 Al-Albanis Werk *Das Gebet des Propheten, beschrieben vom Anfang (Takbiir) bis zum Ende (Tasliim)* (2010), als ob du es sehen würdest. wurde mehrfach neu aufgelegt und ist in deutscher Sprache in mindestens zwei Ausgaben erschienen. Eine davon wurde vom Verlag Einladung zum Paradies (EZP) herausgegeben, dem Publikationsorgan des gleichnamigen salafistischen Vereins, dessen Vorstandsvorsitzende unter anderem Sven Lau und der in Braunschweig ansässige Muhammad Çiftçi auch bekannt als Abu Anas waren.

das hatten. Nein! So wie es im Koran steht und wie es der Prophet vorgelebt hat. Ich bin ein Fundamentalist, dazu stehe ich. Aber ich bin kein Fanatiker! (Abdullah, 09.12.2018).

Die Abwendung vom *Kulturislam* der Eltern und der Wunsch nach einem reflektierten, bewussten Zugang zur Religion ist charakteristisch für eine Suchbewegung der zweiten, in Deutschland geborenen Generation von Muslim*innen, in deren Zusammenhang auch das Aufblühen des zeitgenössischen Salafismus steht. Dr. Abdullahs Berührungs-punkte mit der Bewegung gingen maßgeblich auf den Kontakt zu einem Studienfreund Marcel Krass zurück,¹⁵ einen deutschen Konvertiten, der um die Jahrtausendwende im salafistischen *Islamischen Zentrum Münster* aktiv war und später als Internet-Prediger mit intellektuellem Gestus Bekanntheit erlangen sollte.¹⁶ Abdullah war etwa involviert als einige junge Brüder in der Al-Taqwa Moschee 2008 einen Raum für ein deutschsprachiges Unterrichtsprogramm anmieteten. Dieser Raum wurde schnell von den Salafis in der Gruppe vereinnahmt und durch die Gründung eines eigenen Vereins von der Moschee abgespalten. Abdullah jedoch blieb der Moschee treu. Auf seine Initiative hin hatte man im Jahr 2014 wiederum die Prediger Marcel Krass und den damals noch der Salafiyya zugerechneten Abduladhim Kamouss eingeladen, woraufhin die Moschee einer Überprüfung durch den Verfassungsschutz unterzogen wurde. Die lokalen Madkhali-Salafis erhielten aufgrund ihres provokativen Auftretens in der Moschee im selben Jahr Hausverbot. Dr. Abdullahs Beziehung zur Salafiyya war also wechselhaft, da er sich vom Großteil der Szene distanzierte, vielen Positionen des salafistischen Mainstreams aber weiterhin nahestand. Seine Beziehung zum Rechtsschul-Islam war nicht von einer Opposition gekennzeichnet, wie sie bisweilen als Charakteristikum der Salafiyya aufgeführt wird (Dziri, 2014: 132; Roy, 2006: 254–255), sondern von rationaler Abwägung. Er gestand etwa, dass er in vielen kleinen Dingen die Prägung durch die hanafitische Schule nicht

15 Der etwa Mitte Vierzig jährige Marcel Krass ist nach eigenen Aussagen etwa 1995 zum Islam konvertiert (Klevesath et al. 2021: 45). Seine Mutter sei praktizierende Katholikin gewesen, über seine eigene Überzeugung vor der Konversion ist jedoch wenig bekannt. Nach dem Gymnasium habe er einen Abschluss als Diplom-Ingenieur gemacht und anschließend am Berthold-Brecht Berufskolleg in Duisburg gearbeitet, diese Beschäftigung jedoch wegen seiner Kontakte zur islamistischen Szene verloren (ebd.). Der bisweilen als »Top-Salafist« (Mahrholz, 07.01.2018) gehandelte Krass bietet seit einigen Jahren unter dem Label »IME-Reisen« Pilgerreisen nach Mekka und Medina an. Für die Durchführung der Reisen zeichnet sich, wie Klevesath et al. (2021: 46) betonen, dasselbe Unternehmen (LAME gUG), das auch hinter den Reiseangeboten Pierre Vogels steht. Seit dem Umzug nach Hannover im Jahr 2017 ist er als Vorstandsmitglied der »Föderal Islamischen Union« (FIU) aktiv. Die möchte laut Charta »gegenüber dem Staat, aber auch gegenüber anderen Teilen der Gesellschaft – als Sprachrohr für die Muslime fungieren und dafür Sorge tragen, dass ihre staatlich garantierten Rechte auch in Zukunft erhalten bleiben« (Föderal Islamische Union, o.J.). Klevesath et al. nehmen an, dass die Umsetzung dieses Ziels zuvorderst durch »verwaltungs- und verfassungsrechtlichen Verfahren angestrebt« (2021: 46) wird, weshalb Arndt Emmerich (2023) ihn auch als Wegbereiter eines »legalistischen Salafismus« versteht. Krass gilt mit seinen über 100 Videobeiträgen auf YouTube als »Internet-Prediger«, der sich insbesondere durch das Auftreten in Hemd und Jackett und seine ruhige sachliche Art den Anschein akademischer Seriosität gibt und sich somit von anderen salafistischen Internet-Predigern unterscheidet (Klevesath et al. 2021: 47–48).

16 Das Islamische Zentrum Münster wurde Ende der 1990er vom Ägyptischen Dschihad-Ideologen Usama Ayoub gegründet und wegen Verbindungen zu einem der Attentäter des 11. September im Jahr 2004 geschlossen. (Vgl. FN 22).

mehr werde ablegen können. So esse er beispielsweise keine Meeresfrüchte, die bei den Malikis erlaubt, bei den Hanafis aber verboten sind. Eine weitere Praxis, die ich lediglich bei älteren türkeistämmigen Herren in der Milli Görüs Moschee beobachten konnte, ist das Tragen von undurchlässigen Ledersocken, die es erlauben, den durch die rituelle Waschung vor dem Gebet hergestellten Reinheitszustand zu bewahren bzw. durch ein Streichen mit der Hand über die Fußbekleidung gewissermaßen zu reaktivieren.

Die anderen Rechtsschulen sagen, dass normale Socken reichen. Der Beweis der Gelehrten ist eine Überlieferung von den *sahāba*. Die *sahāba* hatten nach langen Reisen wunde Füße und haben sie umwickelt und darüber die Waschung gemacht. Und dann sagen die Gelehrten, also wenn die das damals so gemacht haben, da sind Socken von heute super. Die hanafitische Rechtsschule akzeptiert das nicht. Ich akzeptiere es. Es ist gültig. Aber ich würde Ledersocken bevorzugen (Abdullah, 09.12.2018).

Abdullah sah das strikte Befolgen einer Schule aber, wie auch der Scheikh und Direktor Lahbabî als nicht mehr zeitgemäß an. Insbesondere wenn man die Beweisführung der Gelehrten nicht nachvollziehen könne, sei diese Identifikation weitestgehend sinnlos, es sei denn, man eigne sich durch Eigenstudium den Argumentationsgang eines jeweiligen Gelehrten an. Dieses Prinzip sei jedoch im Alltag kaum praktikabel, weshalb es verlässliche und ansprechbare Autoritäten brauche.

Ich gehöre der Rechtsschule an, deren entsprechenden Sheikh ich befrage. Das heißt ich komme hier hin [in die Al-Taqwa Moschee]. Ich stelle Abdellatif eine Frage. Er antwortet mir. Er bringt mir die Beweisführung. Das ist meine Rechtsschule im Alltag. Was nutzt es mir, wenn ich sage, ich bin klassischerweise türkisch-hanafitisch. Im Grunde genommen geht es ja da um Details. Und deshalb haben wir die Bücher auch nicht im Unterricht. [...] Ich gehöre nicht zu denjenigen, die sagen, ich brauche keine Rechtsschule, der Prophet hatte das auch nicht. Das ist Schwachsinn! Natürlich ist diese Religion einfach, aber eine Systematik ist da drin. Und wir sprechen hier von großen Rechtsgelehrten. Wir können nicht mal deren Fingernagel sein. So viel Wissen hatten diese Leute. Und Allah s.w.t. hat diese Religion systematisiert. Aber ich gehöre nicht zu den Fanatikern, die sagen *das* ist der Islam (Abdullah, 09.12.2018; Anm. d. Verf.).

Auch Abdullahs Islamverständnis war von einer normativen Flexibilität gekennzeichnet. Er nannte einen Gelehrten der Salafiyya als seinen wichtigsten Einfluss, und richtet viele Alltagspraktiken nach wie vor an der hanafitischen Rechtsschule aus. Letztlich folgte Abdullah aber seinem Sheikh und dessen post-Rechtsschul-Ansatz, da dieser für die Lösung von Problemstellungen, die sich im Kontext der pluralen postmigrantischen Gesellschaft für Muslim*innen ergeben, deutlich sinnvoller sei. Er sprach sich also implizit gegen eine Enthierarchisierung der traditionellen Gelehrsamkeit aus. Zugleich verkörperte er aber auf lokaler Ebene als angesehener Moscheelehrer und Oberarzt selbst eine neue Form von Autorität, die auf seiner sichtbar vollzogenen Frömmigkeit, seinem für einen Laien und Autodidakten relativ umfassenden Wissen und nicht zuletzt seiner weltlichen Autorität als Arzt basierte.

Das Profil der diskursiven Tradition der Al-Taqwa Moschee entzieht sich, wie die vorausgehenden Ausführungen gezeigt haben, einer leichten Kategorisierung, da die prinzipielle Offenheit der Gemeinde es erlaubt, verschiedene Positionen unter einem Dach zu vereinen, die bisweilen als widersprüchlich gelten. Grundsätzlich herrscht – wie bei den Türkeistämmigen auch – unter den Marokkostämmigen in Europa eine starke Bindung ans Heimatland, denn

they look to Morocco for religious guidance, as the Islamic *madhab* or school to which they adhere is the Malekite one, which is mainly practiced in Northern Africa. While some Muslim migrants in Europe adopt Saudi Arabia as their main religious reference, the Wahhabite Islam which is practiced by the Saudis is considered as too rigid and too extremist by most Moroccans, even if they do respect Saudi Arabia, the beholder of the holy city of Mecca, as a center of religious importance (Sunier, van der Linden & de Bovenkamp, 2016: 414).

Die Al-Taqwa Moschee ist zuvorderst von einer Distanzierung vom sogenannten *Kultur-Islam* und somit auch von der traditionellen singulären Bindung an die malikitische Rechtsschule geprägt. Ihre Autoritäten zählen zu jenen *some* die im obigen Zitat als zweite Gruppe aufgeführt werden und die durchaus offen für salafistische und wahhabitische Positionen sind. Auf der anderen Seite gilt beispielsweise der zweckorientierte Ansatz *maqāṣid aš-ṣari‘a* für den Direktor Ahmad Lahbabi oder auch den Religionslehrer des Gymnasiums Mohammed Mutlu als vielversprechender Weg einer flexibleren Normfindung für die Muslim*innen in Europa. Dieser biete, so ist auch John Bowen (2010: 13) überzeugt, ein größeres Potential für die Bildung von Kompromissen zwischen den Rechtfertigungsordnungen des Islam und der bürgerlichen Zivilgesellschaft. Es sind insbesondere in Europa geborene, junge muslimische Akademiker*innen, die im Sinne einer normativen Bricolage mit größerer Flexibilität Ansätze für Europa geltend zu machen suchen, als es für die Gelehrtentradition üblich ist. Bowens Beobachtung, dass die Unterscheidung von Ansätzen der Normvermittlung mit der Soziologie muslimischer Gruppen übereinstimmt – der Regelbuch Ansatz als jener der Salafist*innen, der Rechtschul-Islam als Mainstream der Marokkaner*innen und Türk*innen oder die Prinzipienorientierung als Projekt europäischer muslimsicher Akademiker*innen –, wird vom Beispiel der Al-Taqwa Moschee jedoch massiv irritiert. Zwar mag die normative Offenheit des Scheikhs, *ein* wichtiges Kriterium dafür sein, dass die Gemeinde eine multikulturelle Besucherschaft aufweist, die Gläubige aller Traditionen umfasst. Auch kann sie als eine bemerkenswerte Anpassung an die sich diversifizierende muslimische Demographie in der postmigrantischen Bundesrepublik anerkannt werden. Gleichwohl kann der normative Pluralismus, wie das folgende kurze Beispiel illustriert, für die Schüler*innen auch eine Herausforderung darstellen: Der 15-jährige Hauptschüler Matteo, dessen Großeltern aus Albanien immigriert waren, besuchte im Alter von 11–12 Jahren den Unterricht in dem salafistischen Verein ‘Ilm e.V. (vgl. Kap. III.4). Da der Junge weder Arabisch noch Türkisch sprach, war die einzige Möglichkeit, weiterhin Islamunterricht zu erhalten, der Besuch der Al-Taqwa Moschee. Während er bei den Salafis zuvor gelernt hatte, dass der Islam klare und eindeutige Antworten gibt, war er nun mit den Ambivalenzen konfrontiert, die sich aus verschiedenen Positionen ergaben:

»Die Lehrer haben von unterschiedlichen Büchern Wissen genommen. Zum Beispiel bei einem wird das eine so beschrieben, bei dem wird das andere so beschrieben. Und dann hat man von denen das gelernt und von dem das und man wusste nicht, was richtig ist, was man glauben soll.« (Matteo, 21.02.2019). Angesichts dieser Beobachtungen ist anzunehmen, dass die Deutschsprachlichkeit das wichtigste Kriterium für die großen Schülerzahlen des Unterrichts und die sich internationalisierende Besucherschaft darstellt.

Trotz der Kritik am und der theoretischen Distanzierung vom Kulturislam, den türkischen Gemeinden und der normativen Ausrichtung ihrer Autoritäten, ist die Beziehung dergen benachbarten Moscheen untereinander schwesterlich bzw. brüderlich. So feiern etwa bei Hochzeiten die Männer der Al-Taqua Gemeinde in den eigenen Räumlichkeiten und die Frauen in einer der nahegelegenen türkischen Moscheen, die von der jeweiligen Gemeinde zur Verfügung gestellt werden. Interessant scheint mir zuletzt eine Entwicklung, die ich erst Ende des Jahres 2022 beobachten konnte. Mustafa Hodschha aus der Sultan Mehmet Moschee hatte Abdullah, der in den benachbarten türkischen Gemeinden durchaus bekannt ist, eingeladen, einen deutschsprachigen Vortrag in seiner Gemeinde zu halten. Die Jugendlichen, von denen mancher – wie wir oben gesehen haben – den auf Türkisch vorgetragenen religiösen Gleichungen Mustafas nicht mehr folgen konnte, reagierten begeistert auf die Art des eloquenten und charismatischen Abdullah, so dass aus der ersten Kooperation eine monatliche Vortragsreihe entstand. Auch in der Al-Taqua Moschee sah man sich lediglich gegenüber jenen Brüdern, die sich im Feldforschungsort seit Ende der 2010er Jahre explizit als Salafis zu erkennen gaben, zur Abgrenzung bewogen. Die Stoßrichtungen der Kritik und die daraus resultierenden sozialen Dynamiken des kleinen salafistischen Netzwerks sind Gegenstand des nächsten Absatzes.

4. Erneuerung führt ins Höllenfeuer – die Salafis

Glaubenslehre, Genese, Kategorien

Meine erste Begegnung mit dem Phänomen Salafismus im Feldforschungsort war ein Plakat von *Wegweiser*, dem Präventionsprogramm gegen «islamistischen Extremismus» des nordrheinwestfälischen Innenministeriums, welches seit 2014 flächendeckend in den Kommunen des Bundeslandes implementiert wurde. Die Kampagne warb lange mit dem Claim »Gemeinsam gegen gewaltbereiten Salafismus«, so auch auf dieser Reklametafel, die prominent am Hauptbahnhof meines Forschungsortes positioniert war (vgl. Abb. 10). Dass ich auf dem Weg in die Stadtteile, in welchen ich die Forschung durchführte, jedes Mal das Plakat passieren musste, bot mir einen Anlass, das Thema in Gesprächen aufzugreifen. Viele meiner Gesprächspartner*innen berichteten mir daraufhin, dass es nahe der Al-Taqua Moschee vor einigen Jahren einen salafistischen Verein gegeben habe. Ob es noch eine aktive salafistische Szene gab, wusste indes kaum

jemand.¹⁷ Erst als ich im April 2019, als sich die Forschung bereits dem Ende neigte, die türkeistämmige Sozialarbeiterin Melek kennenlernte, berichtete diese, dass sie eine Weile den salafistischen Verein ‘Ilm e.V. besucht hatte, da ihr angeheirateter Schwager dort Vorsitzender gewesen sei. Sie vermittelte mir den Kontakt zu Abu Samira, der sich überzeugt als Salafi bezeichnete und mich zum Gespräch zu sich nach Hause einlud, um mir sein religiöses Selbstverständnis zu erläutern:

Wir sind diejenigen, die den Islam so verstehen, wie die ersten drei Generationen. Erst die *sahaba*, dann nennt man die zweite Generation die *tābi‘īn* und die dritte Generation nennt man *tābi‘ū al-tābi‘īn*. Warum ist das so wichtig, an diesen drei Generationen festzuhalten? Weil der Prophet, Friede und Segen auf ihm, gesagt hat, die beste Generation ist meine Generation, dann die Generation danach und dann die Generation danach. Und danach haben die Verfälschungen des Islam angefangen, in dem man etwas in den Islam eingeführt hat, was nicht dauzgehört. Der Islam ist begründet auf Koran und Sunna, d.h. alles wofür es dort Beweise gibt, ist Teil des Islam und alles wofür es keine Beweise gibt, gehört nicht zum Islam bzw. ist anzuzweifeln. Und weil die Religion das Wichtigste ist, was wir haben, sollten wir natürlich nur das nehmen, wovon wir hundert Prozent sicher sind. Deshalb sagen wir, dass wir unsere Religion so gestalten, wie die ersten drei Generationen der Salaf... Das heißt Altvordere und *as-sālih* heißt die rechtschaffenen. Die rechtschaffenen Altvorderen (Abu Samira, 02.05.2019).

Die Salafiyya geht aus einer sunnitischen Reformbewegung im osmanisch, bald britisch beherrschten Ägypten hervor, die mit den islamischen Reformtheologen al-Din al-Afghani (1838–1897) und Muhammad ‘Abduh (1849–1905) assoziiert wird.¹⁸ In ihrer zeitgenössischen regressiven Ausprägung bezieht sie ihre zentralen Positionen von Gelehrten verschiedener Epochen wie Ahmad Ibn Hanbal (780–855),¹⁹ den Begründer der han-

¹⁷ Dieses Unterkapitel erschien bereits als Projektabschlussbericht des vom MKW-NRW geförderten Projekts »Salafiyya leben« und wurde publiziert von der Koordinierungsstelle des CoRE-NRW Netzwerks: Klapp, Marcel. 2024a. *Salafiyya leben. Religiöse Ideale und muslimische Praxis in der post-migrantischen Gesellschaft. Abschlussbericht.* CoRE NRW Forschungspapier 11. Bonn: BICC.

¹⁸ Während die zeitgenössischen Salafis eine Purifikation der Religion anstreben, ging es den damaligen Reformern um eine Modernisierung des Islam, dessen Zustand sie in Konfrontation mit den kulturellen und politischen Herausforderungen des westlichen Kolonialismus als rückwärtsgewandt und rigide identifizierten. Das Salafi-Ideengebäude bot in den Umbrüchen der einsetzenden Dekolonialisierung das autoritative und authentische Mittel zur politischen und moralischen Mobilisierung der Muslim*innen. Die sich bis ins zwanzigste Jahrhundert entwickelten unterschiedlichen Trends – antimodernistisch-regressiv wie modernistisch-progressiv – hatten eine Gemeinsamkeit im Feindbild der Fremdherrschaft des westlichen Kolonialismus, die sie zu überkommen suchten, was die Differenzen lange verwischte (Wagemakers, 2020: 29). Mit Erlangung der Unabhängigkeit traten die ideologischen Trennlinien stärker denn je hervor und es entwickelten sich verschiedene zunehmend homogene Trends, von denen sich letztendlich die regressiv-puristische Salafiyya als dominant durchsetzte (Lauziere, 2015: 163–165.).

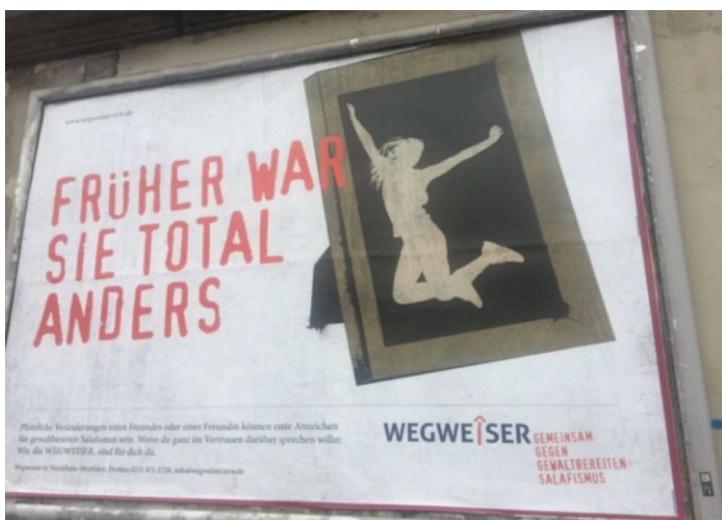
¹⁹ Ibn Hanbal lehnte Spekulationen über die Einheit Gottes rundum ab, weshalb er zentraler Bezugspunkt vieler Salafis in der sich Diskussion über Gottes Namen und Attribute (*al-asnā’ wa-ṣ-sifāt*) ist. Mohammad Gharaibeh expliziert: »Konkret ist dies eine Absage an alle Versuche, die Verse, die über ein Gesicht, eine Hand, ein Auge Gottes etc. sprechen, metaphorisch zu deuten. Jede allegorische Deutung entspreche aus Sicht der Salafisten einer Entstellung der Offenbarungstexte (*tahrij*), die gleichzeitig Gott von den Eigenschaften freispricht (*ta’til*), welche er sich selbst in der Offenba-

balitischen Rechtsschule, oder den spätmittelalterlichen Gelehrten Taqi ad-Din Ahmad Ibn Taimiyya (gest. 1328), welcher neben einem literalistischen Textverständnis maßgeblich das Konzept des militanten Dschihad prägte (Krawietz, 2014: 70).²⁰ Im 18. Jahrhundert trat dann auf der arabischen Halbinsel eine reformistische Bewegung auf den Plan, welche die Perspektiven Ibn Taimiyyas und seiner Schüler zur Grundlage ihrer Ideologie machen sollte: der Wahhabismus. Der aus einer hanbalitischen Gelehrtenfamilie in Zentralarabien stammende Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703–1792) sah den Islam der arabischen Halbinsel als korrumptiert, forderte die Rückkehr zum strikten Monotheismus (*tauhid*)²¹ und vertrat eine fideistische Theologie ebenso wie die Ablehnung von Praktiken des Sufismus und des Volksislam, die als «Beigesellung» (*sirk*) zur Sünde erklärt wurden.²² Historische Durchschlagskraft erlangte seine Lehre schließlich durch die Allianz mit Muhammad Bin Sa'ud (1710–1765), dem Stammvater der saudischen Herrscherfamilie, der sein Machtstreben von Ibn 'Abd al-Wahhab religiös legitimieren lies und es zugleich zur dominanten Ideologie des saudischen Gemeinwesens erhob (Steinberg, 2014: 267). Im Wahhabismus, der begrifflich eine pejorative Fremdbezeichnung für die Anhänger ibn 'Abd al-Wahhab als Sekte darstellt, sind die theologischen und normativen Positionen der zeitgenössischen Salafiyya angelegt. Die Verbreitung eines sog. »global Salafism« (Meijer, 2009) wurde seit den 1970ern durch die Finanzierung von Moscheebauten, Akademien oder die Verbreitung von Literatur massiv von Saudi-Arabien gefördert (Pall & de Koning, 2017: 79).²³

rung zugesprochen habe. Stattdessen verstehen Salafisten die entsprechenden Stellen wörtlich« (Gharaibeh, 2014: 113).

- 20 In seinen Schriften geht Ibn Taimiyya »mit äußerster Härte gegen innere und äußere Feinde« (Krawietz, 2014: 70) vor und unterscheidet rigoros Glauben (*imān*) von Unglauben (*kufir*). Er forderte ein islamisches Staatsverständnis, wonach Regenten, die nicht konsequent nach islamischem Recht herrschen, als Abtrünnige zu bekämpfen seien, propagierte mit Nachdruck den Heiligen Krieg gegen die Mongolen und prägte so die Doktrin des militanten Dschihad (ebd.). Sein Skeptizismus dem Sufismus gegenüber bezog sich zuvorderst auf bestimmte Aspekte wie der höheren Positionierung von Meistern in einer spirituellen Hierarchie (Wagemakers, 2020: 27), die nach Bacem Dziri auch auf die Gründungsautoritäten einer jeden Rechtsschule angewandt worden seien (Dziri, 2014: 135). Ibn Taimiyya aber als »Vater des islamischen Fundamentalismus« (Krawietz, 2014: 76) zu bezeichnen, müsse, so Birgit Krawietz, kritisch überprüft werden, denn »man könnte meinen, die westliche Wissenschaft habe sich auf bestimmte Themen «eingeschossen» – etwas, das sie doch eigentlich Ibn Taimiyya vorhält.« (Ebd.). Darüber hinaus ist der Begriff Fundamentalismus nicht unproblematisch übertragbar, »bezieht er sich doch auf die abwehrende Reaktion bestimmter amerikanischer Protestanten im letzten Viertel des 19. und zunehmend zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegen den Ansturm der Moderne.« (Ebd.).
- 21 Dieser umfasste nicht nur den Glauben an die Existenz eines einzigen Gottes (*tauhid ar-rubūbiyya*, die Einheit der Herrschaft), sondern auch die Doktrin, dass Gott die einzige verehrenswerte Entität darstellt und entsprechend andere Objekte der Verehrung wie Heilige, deren Gräber, Statuen etc. rundum abgelehnt werden (*tauhid al-ulūhiyya*, die Einheit der Göttlichkeit) (vgl. Gharaibeh, 2014: 110).
- 22 Fideismus (lat. *fides*, Glaube) bezeichnet eine erkenntnistheoretische Haltung, die den Glauben als einzige Erkenntnisgrundlage betrachtet und ihn über die Vernunft setzt (Duden, 2023).
- 23 Der auf saudische Disseminationsbemühungen zurückgeförderte Konnex von Wahhabismus und Salafismus wird in der jüngeren Literatur jedoch in Frage gestellt und neben einer Vielzahl transnationaler theologischer, sozio-ökonomischer und kultureller Faktoren geht man mittlerweile eher von verschiedenen parallelen, doch durchaus in Verbindung stehenden Entwicklungspfaden

Abbildung 10: Plakat der lokalen Wegweiser-Beratungsstelle (eigene Aufnahme).



Die heutige Salafiyya stellt eine Bewegung innerhalb des sunnitischen Islam dar, die einerseits hochgradig exklusivistisch agiert, andererseits aber stark intern ausdifferenziert und fraktioniert ist.²⁴ Salafis teilen mit anderen Muslimen die Anerkennung des Koran als göttliche Offenbarung und Muhammads als letzten Gesandten Gottes, lehnen darüber hinaus aber Veränderungen – seien sie theologischer, institutioneller, lehrmäßiger oder ritueller Art – als unerlaubte Neuerungen (*bid'a*) ab, die innerhalb der islamischen Diskurstradition nach den ersten drei Generationen von Muslimen stattgefunden haben. Die ideologische Konstruktion dieser ersten drei Generationen von Muslim*innen, *salafāṣ-ṣāliḥ* (die rechtschaffenen oder frommen Altvorderen) genannt, ist der, von Abu Samira oben illustrierte, konstitutive Aspekt salafistischer Bewegungen und als zentraler Bezugspunkt nach Allah und Koran zugleich namensgebend (Thurston, 2016: 6).²⁵

sowie einem Polyzentrismus aus, welcher heterodoxe lokale Variationen des Salafismus hervorbringt (Bruckmayr & Hartung, 2020: 139-ff.; Emmerich, 2023: 4). Emmerich bezeichnet die Fokusverschiebung von transnationalen Bezügen hin zu lokalen Möglichkeitsstrukturen als »local turn« in der Salafismusforschung (ebd.).

- 24 Ich unterscheide den Begriff des ›Salafismus‹ bzw. ›Salafist‹ als politisch hervorgebrachte, etische Kategorie, die maßgeblich mit dem Sicherheitsdispositiv verknüpft ist, das auch die Forschung zum Phänomenbereich durchdringt. Diesen Begriff verwende ich, wenn ich mich auf Literatur oder gesellschaftliche Zusammenhänge beziehe. Demgegenüber verwende ich zur Bezeichnung der sunnitischen Strömung den Terminus Salafiyya und die Eigenbezeichnung Salafi. Zur grundsätzlichen Problematik der Labelling-Praxis im hochgradig politisierten und kriminalisierten Forschungsbereich Salafismus siehe Damir-Geilsdorf & Menzfeld (2020).
- 25 Michael Freedon bezeichnet Ideologien als »Systeme politischen Denkens« durch welche Akteur*innen die Welt politisch verstehen und ordnen und dementsprechend handeln (Freedon, 1996: 3). Hier sei darauf verwiesen, dass die Bezeichnung der Salafiyya als Ideologie nicht einzig eine Entscheidung des Autors ist, sondern auch Abu Samira die Salafiyya als solche bezeichnete: »Also wir haben hier keine Möglichkeit, den Kindern irgendwo die Ideologie der Salaf weiterzugeben.« (Abu Samira, 02.05.2019).

Daraus ergibt sich als zentrales Ziel die Wiederherstellung dessen, was sie für den reinen und authentischen Islam halten. Die verschiedenen salafistischen Strömungen unterscheiden sich jedoch erheblich in den Methoden, die sie zur Erreichung dieses Ziels einsetzen und zu denen private Bildung, öffentliche Missionierung, politische Aktionen und auch Gewalt gehören.

Hieran schließt die kontrovers geführte und bis heute anhaltende akademische Debatte zur Kategorisierung zeitgenössischer salafistischer Bewegungen an, die maßgeblich auf den frühen Beitrag des amerikanischen Politikwissenschaftlers Quintan Wiktorowicz (2006) zurückgeht, der eine Dreiteilung in Puristen, Politicos und Dschihadisten vorschlägt. Diese Dreiteilung wurde mittlerweile verschiedentlich kritisiert und weiter ausdifferenziert (Nedza, 2014; Wiedl, 2014; Wagemakers, 2020).²⁶ Laurent Bonnefoy skizziert die Beziehung der Spektren untereinander: »All three share the same reformist ambition and a certain literalism towards the founding texts of Islam as well as an emphasis on the issue of creed ('aqida), however all tend to stigmatise and criticise one another in very direct ways, often focusing on apparently minor details« (2012: 44). Diese Details haben dennoch oftmals tiefgreifende sozialpolitische Implikationen, da viele Salafis dem Prinzip *al-walā' wa-l-barā'* folgen, das sich mit Loyalität und Lossagung übersetzen lässt (Damir-Geilsdorf, Menzfeld & Hedider, 2019; Jaraba, 2020; Wagemakers 2014). Dieses Konzept kann als Instruktion an Muslim*innen beschrieben werden, einerseits ihre Hingabe zu Gott durch gegenseitige Loyalität zu stärken und sich andererseits von Unglauben (*kufr*) und Ungläubigen (*kuffār*) ebenso zu distanzieren, wie von Personen und Handlungen, die dem Islam schaden (Damir-Geilsdorf, Menzfeld & Hedider,

26 So hat Wagemakers (2020) die Konzeptualisierungen verschiedener von Hegghammer (2009), Pall (2018) und Brachmann (2009) kritisch geprüft und synthetisiert und sieht das Beibehalten von Wiktorowicz Dreiteilung als Grundlage für weitere Differenzierungen als sinnvoll an. Wagemakers weist weiter darauf hin, dass alle drei Wiktorowicz'schen Strömungen für sich in Anspruch nehmen, auf ihre Art Puristen zu sein, weshalb er Wiktorowicz' Kategorie der Puristen durch Quietisten ersetzt. Salafis aller drei Fraktionen streben grundsätzlich das gleiche Ziel an – die Wiederherstellung dessen, was sie als reinen, authentischen Islam betrachten – verfolgen dieses aber mit unterschiedlichen Methoden. Puristen oder Quietisten, zu denen sich auch meine Gesprächspartner zählen lassen, können in ihrem Selbstverständnis als a-politisch beschrieben werden, da sie jede Art von Parteibildung (*hizbīyya*) ablehnen und sich in der Theorie den amtierenden politischen Autoritäten unterstellen (Wagemakers, 2020: 35; Wiktorowicz, 2006: 222–225). Der politische Salafismus ist zuvorderst durch seine Toleranz gegenüber der Parteipolitik geprägt. Er umfasst politische Parteien, die sich nach den Motiven der Betätigung, in politisch und missionarisch unterteilen lassen, ebenso wie den außerparteilichen Aktivismus. Anhänger dieses Spektrums werden beispielsweise von den quietistischen Madkhalis pejorativ auch Salafi-Ikhwanis (oder Ikhwani-Salafis), also von der Muslimbruderschaft beeinflusste Salafis genannt (vgl. Meijer, 2011: 387–392) oder nach dem Urheber Muhammad Surur Zayn al-'Abdin (*1938) dieses Brückenschlags auch als Sururis bezeichnet (vgl. Brachman, 2009: 26). Dschihadismus bezeichnet indes das Spektrum, das den Einsatz von Gewalt befürwortet, dazu aufruft oder aktiv verfolgt. Der Dschihadismus lässt sich wiederum differenzieren in revolutionäre, globale und Kalifats-Dschihadisten (Wagemakers, 2020: 32). Revolutionäre, wie z.B. der palästinensisch-jordanische Gelehrte Abu Muhammad al-Maqdisi, rufen zum Sturz von als Apostaten identifizierten Führern islamischer Nationalstaaten auf. Globale Dschihadisten wie Al-Qaida, fordern, fördern und vollziehen Angriffe auf westliche Ziele, während Kalifats-Dschihadisten wie der sog. Islamische Staat (IS) aktiv militärisch die Re-establierung eines zumeist regional gedachten Kalifats anstreben. (Ebd.: 36).

2019: 2). Während Mahmoud Jaraba (2020: 102) in *al-walā' wa-l-barā'* zuvorderst die Distanzierung von Juden, Christen und Polytheisten begründet sieht, betonen Sabine Damir-Geilsdorf, Mira Menzfeld und Yasmina Hedider die inner-salafistische Dimension: »On the contrary, it is more or less strongly negotiated in the keeping of distance from fellow Muslims and fellow Salafis, namely from those who are conceived as misguided« (2019: 4).

Im Folgenden rekonstruiere ich die Entwicklung der lokalen salafistischen Szene im Feldforschungsort, die vorübergehend in zwei Vereinen organisiert war und stelle auf die dogmatischen Positionen und die daraus resultierenden sozialen Dynamiken während der Hochphase des deutschen Salafismus von Ende der 2000er bis Mitte der 2010er Jahre ab. Daraufhin widme ich mich zwei Akteuren und ihren unterschiedlichen Entwicklungen und Autoritätsansprüchen: dem ehemaligen Vorstandsvorsitzenden des von sog. Madkhali-Salafis gegründeten Vereins *'Ilm* e.V., Abu Samira und dem selbsterklärten Salafi-Influencer Abdurrashid, der während der Corona-Pandemie 2020 begonnen hatte, eine digitale Präsenz auf den videobasierten online Plattformen YouTube und Tik-Tok aufzubauen. Während der Aktivismus Abu Samiras in die Hochphase der deutschen salafistischen Bewegung fällt, steht das Beispiel Abdurrashids für eine Entwicklung, welche die *da'wa*-orientierte, d.h. missionarische Salafiyya erst in den letzten Jahren vollzogen hat.

Faktionierung in der Frühphase des deutschen Salafismus – *Hijra* e.V. (2008–2010)

Die Konstitution des ersten salafistischen Vereins *Hijra* e.V. geht auf das Jahr 2008 zurück und fällt somit in die frühe Wachstumsphase des einheimischen Salafismus (Emmerich, 2023: 6).²⁷ Dr. Abdullah, hatte seinerzeit während des Studiums Kontakte zum später prominenten salafistischen Prediger Marcel Krass und gewann zugleich in der Al-Taqwa Moschee an Bedeutung als Ansprechpartner für die wenigen jungen deutschsprachigen Brüder; der weiter unten im Fokus stehende Abdurrashid beispielsweise hatte, von Abdullah bezeugt, erstmals sein Glaubensbekenntnis ausgesprochen. Da man in der Moschee beanspruchte, Islam frei von kulturellen und nationalen Einflüssen zu praktizieren, war man grundsätzlich offen für die jungen und motivierten deutschsprachigen Brüder. Ihrem Engagement war aber, wie Abdurrashid berichtete,

27 Verglichen mit anderen nordwesteuropäischen Staaten wie Frankreich, England oder den Niederlanden, wo sich eine salafistische Szene bereits in den 1990ern konsolidiert hatte, entstanden in Deutschland erst vereinzelte lokale Netzwerke von Predigern mit Migrationshintergrund aus dem Nahen Osten, dem Maghreb oder Ägypten (Wiedl & Becker, 2014: 187). Während bekannte Persönlichkeiten wie der deutsch-syrische Imam Hassan Dabbagh, der einen missionarisch-politischen Salafismus vertritt, erst Anfang der 2000ern größeren Einfluss gewannen (ebd.: 188), kommt insbesondere dem ägyptischen Dschihad-Ideologen Usama Ayoub und dem Mitte der 1990er von ihm gegründeten Islamischen Zentrum Münster eine wichtige und bislang kaum beleuchtete Rolle für die Gründungsphase in Deutschland zu. Ein Mitglied des damaligen Zirkels um den Scheikh berichtete mir im November 2022, dass nicht nur Muhammad Atta, einer der späteren Attentäter des 11. September, gelegentlicher Besucher war; auch der heute überaus präsente und intellektuell auftretende Marcel Hussein Krass war Schüler von Ayoub. Die Rolle des Zentrums als »Wiege des deutschen Salafismus«, so wie die Rolle von Krass als zentraler Einflussfaktor für die Szene sei, so mein Gesprächspartner, kaum zu überschätzen. (IZM-Besucher, 22.11.2022).

immer Grenzen gesetzt; wie weit man Unterricht geben konnte, etwas starten konnte. Dort gibt es eine alte Moscheegemeinde, meist Rentner, Bergleute. Nicht offen für Neues. Und dort kann nur jemand wie Abdullah überhaupt etwas machen, weil er Arzt ist. Er wird respektiert. [...] Die gucken, dann sagen sie: >Oh, Salafisten! Vielleicht bringen die unsere Moschee in Verruf.< Dann haben wir gesagt: >Wir machen einen Verein, wo die Grenzen nicht mehr so eng sind.< Aber sofort gab es unter den 7 Leuten Spaltungen in 4 Parteien (Abdurrashid, 07.05.2019).

Noortje Marres weist in ihrem Artikel *Issues spark a public into being* (2005) darauf hin, dass es gemeinsame Belange oder Probleme sind, welche Öffentlichkeiten ins Leben rufen. Während der Konsolidierungsphase des deutschen Salafismus Ende der 2010er entstanden auch in anderen deutschen Städten erste salafistische Gemeinschaften und translokale Netzwerke, die gewissermaßen eine Gegenöffentlichkeit zu den etablierten Moscheen konstituierten. Auch der neue Verein im Forschungsort war in diese salafistische öffentliche Sphäre eingebunden und stellte im Lokalen einen alternativen Raum zur Moschee dar. In diesem konnte man, außerhalb der Kontrolle der Autoritäten der Al-Taqwa Gemeinde nun offen seine salafistischen Überzeugungen vertreten. Die Positionen divergierten indes derart, dass sich nun sukzessive verschiedene Kleingruppen abspalteten. So zogen sich die nicht-salafistischen marokkanischen Brüder bereits zurück, als sich die Dominanz der Salafis in dem Verein abzeichnete. Die Mehrheit der Salafis folgte Pierre Vogel und Sven Lau (Abdullah, 07.04.2019), welche die missionarische Salafiyya mit politischer Orientierung vertraten, die in Deutschland den salafistischen Mainstream darstellte (Wiedl & Becker, 2014: 189). Da man in der Al-Taqwa Moschee grundsätzlich offen für Vogels Positionen war und mit Dr. Abdullah noch immer eine Verbindung zwischen Hijra e.V. und Moschee bestand, lud man den Prediger bald gemeinsam zu einem Vortrag ein. Dies veranlasste abermals einige Brüder, die Dr. Abdullah der sog. Madkhali-Salafiyya zurechnete, den Verein zu verlassen.²⁸ Der Grund für die Distanzierung der Madkhalis von Vogel war dessen unklare Haltung zum *takfir*, der Exkommunikation von Muslim*innen, insbesondere islamischer Herrscher (*takfir al-hākim*). Die ihrem Selbstverständnis nach quietistischen, also a-politischen Madkhalis verurteilten andere Strömungen und Parteien als sektierisch und moralisch verkommen, da Spaltung und Parteibildung unausweichlich zu Fanatismus und Extremismus führen (vgl. Meijer, 2011: 382). Wenngleich diese Kritik zuvorderst auf Takfiris und Dschihadisten abzielt, standen die lokalen Madkhalis, wie Dr. Abdullah sich erinnerte, auch anderen Strömungen nicht versöhnlicher gegenüber und lehnten auch die Kooperation von Hijra e.V. mit

28 Quietistisch-salafistische Strömung benannt nach dem saudischen Gelehrten Rabi' bin Hadi 'Umar al-Madkhali (*1931), der lange prominentes Mitglied der Universität Medina war (Bonnefoy, 2012: 54). Roel Meijer (2011) hat die Rolle al-Madkhalis darauf, wie im quietistisch-salafistischen Diskurs zu Beginn der 2010er Jahre Autorität hergestellt, angegriffen und verteidigt wurde, illustriert. Al-Madkhali greift dazu auf *al-ŷarḥ wa-t-ta'dil* (Verunglimpfung und Lobpreis) zurück, eine klassische Methode der Hadithwissenschaft, mit der überprüft wird, ob ein Hadith stark oder schwach ist. Das Konzept zielt auf die Beurteilung des Überlieferers, dessen Glaubwürdigkeit anhand verschiedener Faktoren in Zweifel gezogen werden kann. Im zeitgenössischen Salafismus wird die Technik erweitert und angewandt, um die Autorität eines Gelehrten dahingehend zu überprüfen, ob er der richtigen Doktrin folgt und die korrekte Glaubenspraxis ausübt (Meijer, 2011: 375).

der Al-Taqwa Moschee vehement ab. (Abdullah 07.04.2019). Nach dem Rückzug der marokkanischen Brüder blieben nun auch die Madkhali's dem Verein fern und es verblieben lediglich die Anhänger Pierre Vogels. Als nun der Vorsitzende des Vereins in einem Vortrag den großen Theologen und Mystiker Abu Hamid al-Ghazali (1055–1111) als Lügner diffamierte, kehrte zuletzt auch Dr. Abdullah den verbliebenen Salafis den Rücken (Abdullah, 07.04.2019). Scheikh Abdellatif, der das Geschehen mit Argwohn aus der Distanz beobachtet hatte, erinnerte sich: »Zuletzt haben die noch zu dritt da gebetet und waren bald weg« (Abdellatif, 27.01.2019). Der Anspruch der Parteien, den richtigen Islam zu vertreten, die Zuschreibung von Autorität an einen oder wenige Gelehrte und das Prinzip der Lossagung von anderen Muslim*innen aufgrund abweichender dogmatischer Positionen hatten noch während des ersten Aufblühens der einheimischen deutschen Salafi-Szene die Institutionalisierung der Salafiyya im Feldforschungsort unterminiert und zum Zerfall von Hijra e.V. geführt.

Abu Samira und die Madkhali's – 'Ilm e.V. (2012–2014)

Während die Vogel-Anhänger sich zerstreuten, blieben die Madkhali's, in losem Kontakt, versuchten aber bald die bis dato gelegentlich privat organisierten Treffen wieder in einen repräsentativen Rahmen zu stellen und gründeten 2012 den Verein 'Ilm e.V. Die zentralen Akteure des Vereins waren der Konvertit Abu Samira, der den Vorstandsvorsitz innehatte und ein Mann, den meine Gesprächspartner mir gegenüber nur als den ›Bosnier‹ bezeichneten. Während der ›Bosnier‹ das Gespräch mit mir ablehnte, lud Abu Samira mich zu sich nach Hause ein, um mir die Geschichte des Vereins und seine eigene Biografie zu erzählen. Er stellte mir auch den bereits erwähnten Konvertiten Abdurrashid vor, der in beiden Vereinen zuvorderst passiver Besucher gewesen war.

Abu Samira wurde in einer Nachbarstadt des Forschungsortes geboren und wuchs in einer Bergarbeiter-Familie auf. Er nahm 1994 im Alter von 20 Jahren in einer Moschee der Milli Görüs den Islam und damit auch den muslimischen Namen Harun an (erst mit der Geburt seiner Tochter nannte Harun sich Abu Samira – ›Vater von Samira‹ – wie unter Salafis üblich). Eine Zeit lang besuchte er die *tekke* (Ordenshaus) eines Sufi-Ordens, wandte sich aber Ende der 1990er der Salafiyya zu. Über einen Freund lernte er bald die aufkeimende Salafi-Szene in der englischen Hochburg Birmingham kennen und nahm bald ein Stipendium für ein Studium der Arabischen Sprache und der islamischen Religion im Jemen an, wohin die Szene der englischen Stadt gute Kontakte pflegte (Abu Samira, 02.05.2019). Er reiste schließlich nach Dammaj, einen Vorort der nordjemenitischen Stadt Sa'da, wo sich bis zur Zerstörung durch schiitische Houthi-Rebellen im Jahr 2014 (The Daily Star, 05.01.2014) die Medresse Dar ul-Hadith des Scheikh Muqbil bin Hadi al-Wadi'i (ca. 1930–2001) befand. Dort konnte man, anders als in Medina, auch ohne Abitur studieren (Abu Samira, 02.05.2019).²⁹ Scheikh Muqbil, der als Begründer der

29 Muqbil bin Hadi al-Wadi'i (ca. 1930–2001) gilt als Begründer der salafistischen Bewegung im Jemen. Er stammt aus einer zaiditischen tribal organisierten Gesellschaftsschicht, studierte in Saudi-Arabien in Mekka und Medina bei al-Albani und Ibn Baz und pflegte eine Verbindung Rabi' al-Madkhali (Bonnefoy, 2011: 56). Aufgrund der verbalen Gewalt einiger theologischer Debatten und des Einflusses auf einen Monarchie-kritischen Schüler wurde Scheikh Muqbil 1979 aus Saudi-Arabien abgeschoben. In den frühen 1980ern gründete er dann das Dar ul-Hadith in Dammaj,

Salafiyya im Jemen gilt (Bonnefoy, 2012: 59), war eng mit Scheikh Rabi' al-Madkhali in Saudi-Arabien verbunden (ebd.: 56), welcher großen Einfluss auf die quietistische Szene in Deutschland hatte (Meijer, 2011: 391–392). Abu Samira jedenfalls kehrte nach einem Kulturschock und einer Lebensmittelvergiftung bereits nach vier Wochen von seiner ersten Fernreise zurück. Nach seiner Heimkehr verlor er aber weder den Glauben noch die Motivation und gründete gemeinsam mit dem ›Bosnier‹ *'Ilm e.V.*

In diesem zweiten salafistischen Verein richteten die Brüder ihre Aktivitäten zuvorderst auf die Missionierung (*da'wa*), zielten jedoch weniger auf die Konversion von nicht-Muslim*innen, sondern vielmehr darauf, geborenen Muslim*innen im sozialen Nahbereich von Familie, Freundeskreis und benachbarten Moscheen ihr Islambild näher zu bringen. So konnte eine kleine Besucherschaft aus Verwandten und Bekannten akquiert werden, die regelmäßig zu Vorträgen und Unterricht erschienen. Über den Zeitraum von ca. einem Jahr hielt der ›Bosnier‹ jeden Freitag in kleiner Runde Vorträge, die von allgemeinen Themen wie den Säulen des Gebets oder die islamische Eschatologie, über die Werke des mittelalterlichen Gelehrten Ibn Taimiyya, bis hin zu detaillierten Abhandlungen der Jurisprudenz reichten.³⁰ Am Wochenende boten Abu Samira und seine Frau Unterricht für Kinder an, den selten mehr als zehn Teilnehmende pro Gruppe besuchten.

Anders als im ersten salafistischen Verein, in dem bei der Gründung verschiedene Strömungen vertreten waren, war *'Ilm e.V.*, von Beginn an von den Madkhalis dominiert, die sich zwar als quietistisch verstehen, doch durchaus expressiv ihre Kritik an anderen Muslim*innen zu äußern pflegten. In diesem Wissen hielt etwa Abdurrashid sich in seiner Orientierung an dem saudisch-deutschen Prediger Neil bin Radhan bedeckt; die Madkhalis ›warnen‹ vor diesem, da er den mauretanischen Gelehrten und Aktivisten ash-Shinqiti (1905–1973) übersetzt und empfohlen hatte, welcher sich selbst der Muslimbruderschaft zurechnet (Abdurrashid, 08.06.2022).³¹ Auch Dr. Abdullah, der bis heu-

einem Vorort der Stadt Sa'da. Durch sein Charisma, seinen eigenwilligen Redestil so wie seine kompromisslose Doktrin wurde er zu einer wichtigen Referenz des quietistischen Salafismus im Jemen und darüber hinaus (Bonnefoy, 2011: 54–61).

³⁰ Die Audioaufnahmen der Predigten sind online archiviert. Auch an dieser Stelle muss jedoch um den Schutz meiner Gesprächspartner*innen Willen auf die Offenlegung der Quelle verzichtet werden.

³¹ Neil bin Radhan wurde 1982 als Sohn einer Deutschen und eines Saudi-Arabers geboren und wuchs überwiegend in Dschidda, Saudi-Arabien auf (durus.de). Seit der ersten Hälfte der 2000er Jahre ist bin Radhan in Deutschland als Prediger und Islamlehrer aktiv (Verfassungsschutz Baden-Württemberg, 27.11.2020). Er verfügt über die Lehrerlaubnis (*iżāza*) unterschiedlicher Gelehrter in verschiedenen islamischen Disziplinen wie der Wissenschaft des Tadschwid (Koranrezitation), der Lesarten des Koran und ihrer Überlieferung, Hadithwissenschaften oder Grundlagen des islamischen Rechts (durus.de). Das Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg sieht bin Radhan als salafistischen Multifunktionär der nicht nur Leiter und Dozent der online Plattform *Islam-Akademie* ist, sondern auch als Verleger, Autor, Übersetzer und Geschäftsführer des *Darulkitab Verlagshauses* fungiert. Er zielt darauf, »die Schriften von wahhabitischen Gelehrten und ihre Lehren für deutschsprachige Muslime zugänglich zu machen und damit die salafistische Lesart des Islam unter deutschen Muslimen zu verbreiten und zu verankern« (Verfassungsschutz Baden-Württemberg, 27.11.2020). Neben zahlreichen weiteren religiösen Angeboten und Aktivitäten betreibt bin Radhan auch einen Lebensmittelvertrieb. Mangels alternativer Informationsquellen zu

te Salafi-Scheikh al-Albani als Inspiration nennt, wurde, wie Abdurrashid erklärte, von den Madkhalis aus der Salafiyya ausgeschlossen und »als *ikhwāni* [Kurzform von *iḥwān al-muslimīn*, Muslimbrüder] bezeichnet. Er gehört nicht zur Muslimbruderschaft, sondern es geht um ein Prinzip, dass die vertretenen. Sie sagen dort, wo wir uns uneinig sind, da machen wir die Augen zu, sehen darüber hinweg und vereinen uns« (Abdurrashid, 07.05.2019). Aus demselben Grund wurde schließlich auch die Al-Taqwa Moschee von den Madkhalis abgelehnt.³²

Neben diesen dogmatisch-argumentativen Positionierungen beschreiben verschiedene Gesprächspartner*innen das Auftreten der Madkhalis gegenüber anderen, insbesondere nicht-salafistischen Muslim*innen als hochgradig provokative Überlegenheitsdemonstration. Für diese nutzten sie nicht selten die öffentliche Bühne des freitäglichen Gemeinschaftsgebets. Mit der Vielfalt islamischer Traditionen geht oftmals eine nur in kleinen Praktiken variierende Ritualpraxis einher. So unterscheidet sich beispielsweise das Gebet der türkischen Süleymancıs von jenen der DİTİB-Anhänger geringfügig in der Haltung der Hände in der stehenden Gebetsposition (*qiyām*). Größere Unterschiede existieren wiederum zwischen der Gebetspraxis der Türkischen Tradition und jener der arabisch beeinflussten Muslim*innen wie der Al-Taqwa Gemeinde oder der Salafis (Abdullah, 09.12.2018). In Ablehnung eines vermeintlichen Kultur-Islam und unter Bedeutung des Quellenbezugs reklamieren diese die Authentizität ihrer Gebetspraxis als der Sunna, d.h. der Prophetentradition entsprechend. Dies gilt beispielsweise für das Gebet zum Betreten des Gotteshauses (*tahiyya al-masjid*), das unter den arabisch geprägten Gläubigen der Al-Taqwa Gemeinde grundsätzlich Usus ist, in Moscheen der Türkischen Tradition indes eher die Seltenheit darstellt. Auch die Aufstellung der Gläubigen im Gemeinschaftsgebet variiert zwischen den Traditionen. So verfolgen die Brüder der Al-Taqwa Gemeinde ebenso wie die Salafis konsequent die Schließung der Reihen und stehen »Schulter an Schulter und Fuß an Fuß«, d.h. die kleinen Zehen und – wenn die körperliche Konstitution es erlaubt auch die Schultern – berühren jene des Nachbarn.³³ In türkischen Moscheen ist der Körperkontakt zu den Platznachbarn eher unüblich. Dessen ungeachtet praktizierten die Madkhali-Salafis auch in diesen Moscheen das *tahiyya al-masjid* und stellten sich Schulter an Schulter und Fuß an Fuß. Überdies positionierten sich die Salafis regelmäßig in der ersten Reihe der türkeistämmigen Brüder, eigneten sich also Plätze an, welche den Ältesten und Honorationen vorbehalten waren. Man vergegenwärtigte sich die Tragweite dieser situierten Handlung: Die Gläubigen treten vor Gott und werfen sich vor ihm nieder, um ihre Hingabe an ihn zu bekunden. Sie vollziehen die wichtigste Praxis zur Stärkung der Beziehung mit dem Allerhöchsten in der festen Absicht und der

bin Radhan stütze ich mich hier auf die biographischen Angaben seiner eigenen Homepage durus.de sowie des Verfassungsschutzes Baden-Württemberg.

- 32 Die Madkhali-Strömung ist der zentrale Gegenspieler des politischen Islam und der Muslimbruderschaft, was auch auf die saudischen Bestrebungen zurückzuführen ist, Katars regionalen Einfluss zu begrenzen, das die Bruderschaft fördert (Collombier, 2020: 9).
- 33 Der Prophetengefährte Anas ibn Mälük habe folgendes berichtet: »...jeder von uns ließ seine Schulter mit der seines Gefährten (der neben ihm stand) aneinandergrenzen und seinen Fuß mit dem seines Gefährten« (zit. in Kul, 2019: 181; Einschub in Orig.). Der Prophet, so heißt es, habe auf die geschlossene Formation der Reihen geachtet, »damit der Satan keinen Platz zwischen den Betenden finden möge« (ebd.: 182).

Annahme, dass diese Handlung von Gott gesehen und anerkannt wird. Diese Überzeugung bildet den kollektiven Erfahrungsraum der Gemeinde auf Basis der Jahrhunderte alten hanafitisch-türkischen Tradition. Nun kommt eine Handvoll ›neu-Muslime‹ in die Moschee und stellt durch die demonstrative Performanz des vermeintlichen Gebets des Propheten in Frage, dass das Gebet der türkeistämmigen Brüder ›richtig‹ und gültig ist. Die Salafis rüttelten somit am Fundament der Religionspraxis, der Mitbetenden. Es ist nicht verwunderlich, dass ihnen bald mit offener Feindseligkeit begegnet wurde, wie Abdurrahid sich erinnert: »Da haben die uns direkt nach dem Gebet gewünscht, dass wir in der Hölle brennen und so. [...] Warum hassen sie uns so? Ganz einfach, weil wir gegen eine Erneuerung in der Religion sind. Und viele, besonders bei den türkischen Gemeinden, praktizieren sehr viele Erneuerungen in der Religion.« (Abdurrahid, 07.05.2019). Das Gebet, wie es von den Salafis in den Moscheen der Türkischen Tradition vollzogen wurde, konnte nur in dieser spezifischen Situiertheit in den türkischen Gemeinden seine Wirkung als provokative Überlegenheitsdemonstration entfalten. Mit den Worten von Boltanski & Thévenot:

Die Infragestellung einer Situation beginnt zunächst damit, dass Disharmonien zwischen den Größen der in der Situation beteiligten Personen und Objekte aufgezeigt und als Schwächen beziehungsweise Defekte hingestellt werden. Die Szenerie der Streitigkeit schließt sich an, wenn eine fehlerhafte Größe, also eine Ungerechtigkeit oder eine Unrichtigkeit in einem Arrangement aufgezeigt wird (Boltanski & Thévenot, 1991: 188).

Die spezifische Form der Performanz, die von jener der türkischen Gläubigen abwich, kommunizierte situativ den Anspruch auf die Authentizität des eigenen Islamverständnisses, d.h. des exklusiven Handelns in der wahren islamischen Ordnung und disqualifizierte somit die Praxis der türkischen Muslim*innen als durch Tradition und Kultur – Größen der *häuslichen Ordnung* (Boltanski & Thévenot, 1991: 228–245) – verfälscht. In der Al-Taqwa Moschee, in der sich die Gebetspraxis nicht von jener der Salafis unterscheidet, mussten die Brüder auf andere Maßnahmen zurückgreifen, um sich abzusetzen. Neben dem missbilligend beobachteten Versuch, einen eigenen Gesprächszirkel innerhalb der Moschee zu etablieren, wagten sie schließlich einen Grenzübertritt, der eine konsequente Reaktion von Onkel Yusuf, dem Vorsitzenden des Moscheevereins, nach sich zog. Hischam, der Schwiegersohn von Scheikh Abdellatif erinnerte sich:

Als Zeit zum Gebet war, ist einer von denen einfach aufgestanden und wollte den Gebetsruf machen. Eigentlich ist das intern geregelt, ein ungeschriebenes Gesetz, dass die Moschee einen Gebetsrufer hat und nur er dazu befugt ist. Onkel Yusuf war so sauer, der hat ihn einfach mittendrin unterbrochen, hat gesagt, du hast nicht das Recht, hier den Gebetsruf zu machen, auch mit dem Hintergrund, dass sie ein bisschen radikaler sind. [...] Dann sind die nicht mal zum Gebet geblieben. Das war das letzte Mal, dass ich die hier gesehen habe (Hischam, 27.03.2019).

Diese Provokation führte zum einzigen Hausverbot in der Geschichte der Moschee. Neben diesen Überlegenheitsdemonstrationen den Moscheen gegenüber wurde auch im Innern des Vereins, in Kursen und Unterricht schrittweise die soziale Kontrolle intensi-

viert. Melek – die Moscheelehrerin und Sozialarbeiterin, die in der Einleitung des Kapitels vorgestellt wurde – beschrieb, dass zunehmend strenger gemaßregelt und sogar der *takfir* ausgesprochen wurde. Während zu Beginn zwar Verschleierung erwartet, Hosen aber akzeptiert worden waren, habe es später geheißen: »Egal ob du was Langes drüber hast oder nicht, darfst du nicht, bist du ungläubig.« (Melek, 30.04.2019). Zu den Provokationen nach außen und dem Rigorismus nach innen trat die negative öffentlich-mediale Aufmerksamkeit, so dass die Besucherzahlen und somit auch Spenden und Beiträge rückläufig wurden. So fehlte dem salafistischen Verein bald die Finanzierung. Zuletzt erfüllte es Abu Samira zusehends mit Unmut, dass die Vereinsorganisation allein in seinen Händen lag, so dass er bald sein Amt niederlegte. Da sich kein Nachfolger fand, um die profane und der Logik der *staatsbürgerlichen Welt* (Boltanski & Thévenot, 1991: 153–167) entsprechende Rolle des Vereinsvorsitzenden zu übernehmen, war 2014 auch das Ende des zweiten salafistischen Vereins ‘Ilm e.V. besiegt.

Obgleich Abu Samira zur Zeit der Forschung 2019 sein autoritäres Sendungsbewusstsein als öffentlich agierender Salafi bereits abgelegt hatte, war die Rhetorik, mit der er mir seine ›Ideologie‹ erläuterte, kaum von jener des Vortrags aus der oben zitierten Reportage über ‘Ilm e.V. zu unterscheiden. Während er mit derselben Überzeugung sprach, wie damals und sich weiterhin als authentischer Salafi von Kulturmuslim*innen, Ikhwanis oder Takfiris abgrenzte, war ich von seinem äußereren Erscheinungsbild überrascht: Trendfrisur mit Undercut, kurz frisierter Bart und Designer-Jeans ließen in keiner Weise auf seine Ideologie schließen.

Hier bin ich gezwungen Kompromisse einzugehen, wenn ich Teil dieser Gesellschaft sein möchte. Wenn ich hier weiterhin diesen Stil gemacht hätte, wäre ich wahrscheinlich arbeitslos, hätte wenig Geld, meine Kinder würden nie eine Ausbildung bekommen mit Niqab. Meine Frau sowieso nicht. Wir würden am Existenzminimum leben und wären am Rande der Gesellschaft. (Abu Smaira, 02.05.2019).

War Abu Samira 2019 noch in der Modebranche tätig, so hatte er sich schließlich im Zuge der Corona-Pandemie dem Aufbau einer Karriere als selbstständiger Coach mit den Schwerpunkten »Persönlichkeitsentwicklung, Finanzen und Trading« gewidmet. Auf seinem Instagram-Kanal präsentierte er sich im Herbst 2022 als modischer Geschäftsmann im Businessdress oder in sportlichen Outfits. Abu Samira war weiterhin überzeugter Salafi. Anstatt seine Ideologie aber sendungsbewusst nach außen zu tragen, hatte er sie stark internalisiert und verzichtete gänzlich auf expressive Praktiken und Überlegenheitsdemonstrationen. Zum Wohl seiner Kinder hatte er eine kompromissbereite Haltung entwickelt, die es ihm erlaubte, per Selbstdefinition Salafi und zugleich aktiver Teil der Gesellschaft zu sein. Mittlerweile betet Abu Samira in einer Milli Görüs Moschee und war bald nach dem Eklat aufgrund mangelnder Alternativen bald auch wieder in der Al-Taqua Moschee vorstellig geworden, um seine Tochter zum deutschsprachigen Islamunterricht anzumelden. Dort standen ihm aufgrund jener Haltung normativer Offenheit, welche er an den Autoritäten der Moschee seinerzeit so harsch kritisiert hatte, die Türen offen. Während Abu Samira also die provokativen Maßnahmen zur Demonstration seines Autoritätsanspruchs zugunsten einer Privatisierung seiner Ideologie eingestellt hatte, begann Abdurrahid erst während der Corona-Pandemie,

ein Sendungsbewusstsein zu entwickeln und eine eigene Strategie des *authority-making* als salafistischer online Influencer zu verfolgen, welche ich im Folgenden analysieren werde.

Abdurrashid: Vom Autodidakten zum Salafi-Influencer

Abdurrashid hatte als Student im Alter von 24 Jahren in der Al-Taqwa Moschee den Islam angenommen und zählte zur Zeit von Hijra e.V. (2008–2010) ebenfalls zur Anhängerschaft Pierre Vogels.³⁴ Als wichtigste Quelle zum Stillen seines ›Wissensdurstes‹ nennt der kräftige Mittvierziger, der einen brustlangen Bart, Kopf wie Oberlippe aber kurzrasiert trägt, indes den deutsch-saudischen Prediger Neil bin Radhan: »Den habe ich mit E-Mails zugebombt, viele Fragen mit ihm geklärt und mir seine Unterrichte angehört. Und später lernt man auch als Autodidaktik, von welchen Büchern kann ich was rausziehen, wo kann ich welchen Gelehrten anhören.« (Abdurrashid, 07.05.2019). In den Vereinen hielt Abdurrashid sich, was diese Orientierung anbelangt, aus oben genannten Gründen zurück und scheute nach der Auflösung von 'Ilm e.V. fortan Kontakte zu anderen Salafis. Bereits 2019 war er für die Buchhaltung eines Handwerksbetriebs zuständig gewesen und hatte ausschließlich aus dem Home-Office gearbeitet. Als ich ihn 2022 im Rahmen einer Folgestudie für einige Monate wieder begleitete, hatten die mittlerweile eingetretene Arbeitslosigkeit sowie die Maßnahmen zur Bekämpfung der Corona-Pandemie seine soziale Isolation weiter verschärft. Abgesehen von einem wöchentlichen Besuch bei der Mutter, den Gängen auf den Spielplatz mit einem seiner Kinder und in die nahegelegene Moschee, wobei er Kontakt zu anderen weitestgehend mied, verbrachte er die meiste Zeit zuhause. Bei unserem Kennenlernen 2019 – vor der Pandemie – hatte Abdurrashid sich noch bescheiden als beständig Lernenden porträtiert, der weder über umfassende Kenntnisse in theologischen und religionsrechtlichen Fragen verfügte noch die arabische Sprache beherrschte.

Als ich ihn im Sommer 2022 wieder besuchte, übersetzte er selbstständig Ausschnitte von Reden salafistischer Gelehrter aus dem Arabischen ins Deutsche, produzierte dazu kurze Videos und lud diese auf seinem YouTube-Kanal hoch, den er seit 2020 sukzessive zu einem Archiv ausgewählter salafistischer Positionen ausbaut.³⁵ Hier sammelt er Ge-

34 Der Inhalt dieses Abschnitts wird ausführlicher dargelegt in Klapp, Marcel (2024b) »That's where I get reach!« Marketing Strategies of a Salafi Influencer on YouTube and TikTok.» *Journal of Muslims in Europe* 13 (1). 3–25.

35 Dem Video-Sharing Dienst YouTube kommt eine allgemein große Bedeutung als »Wissensplattform« (Baaken, Hartwig & Meyer, 2019: 20) zu und ist auch für den salafistisch-missionarischen Aktivismus seit langem die zentrale Anwendung (vgl. Holtmann, 2014). In den englischsprachigen Suchergebnissen islambezogener Anfragen haben salafistisch inspirierte Gruppen mittlerweile das Monopol inne und dominieren das Ökosystem religiöser Videos auf der Plattform (Comerford, Ayad & Guhl, 2019). Dort hat sich auch eine deutschsprachige islamistisch-salafistische Informationsblase außerhalb des dschihadistischen Bereichs etabliert, zu welcher der Zugang über stark frequentierte Gateway Kanäle stattfindet, die nicht als islamistisch/salafistisch eingestuft werden können (z.B. *Botschaft des Islam*). Einfache »erlaubt oder verboten« oder »how to« Fragen oder Informationsgesuche nach dem Weltgeschehen (Corona, Ukrainekrieg) können User*innen daher schnell in diesen salafistisch-islamistischen Mikrokosmos führen (Baaken, Hartwig & Meyer, 2019).

lehrtenaussagen, die seine eigenen Positionen stützen (Abdurrashid, 26.07.2022).³⁶ Viele der Videos warnen vor dem *tājūt*, d.h. nicht-muslimischen Göttern, Idolen und nach salafistischem Verständnis insbesondere menschengemachten Gesetzen und Systemen wie der Demokratie. Bemerkenswert ist der hohe Stellenwert der Frage, wann jemand als ungläubig gelten kann und die Exkommunikation (*takfir*) gerechtfertigt sei. Die zunehmende Beschäftigung mit dem Thema solle allerdings der voreiligen Aussprache des Takfir vorbeugen, wie er mir versicherte. Abdurrashid war sich bewusst, dass er in verschiedenen Videos verfassungsfeindliche Positionen transportiert, zeigte sich aber überzeugt, im Rahmen der Meinungsfreiheit zu handeln. Gleichwohl beendet er viele Videos mit einem ›Haftungsausschluss‹ der die dokumentarische Natur seiner Arbeit betont und eine volksverhetzende Absicht ausschließt. Anfang Dezember 2022 umfasste sein Kanal 118 Videos, die insgesamt ca. 29.600-mal aufgerufen wurden und hatte 564 Abonnent*innen.

Simon Sorgenfrei zeigt in seinem Artikel *Branding Salafism* (2022) auf, dass Salafis sich bewusst Strategien des Influencer-Marketings aneignen, um sich selbst als unverwechselbare Marke zu profilieren. Das sog. *branding*, das Erschaffen einer Marke, basiert dabei oftmals auf unverwechselbaren visuellen Markenelementen (Miles, 2014; zit. in Sorgenfrei, 2022: 220). Auch Abdurrashid hat einige Zeit investiert, um einen digital animierten Vorspann zu gestalten, der ausnahmslos alle Videos eröffnet und erklärte: »Von Anfang bis Ende habe ich jetzt ein Design, das bleibt auch so. Das hat einen hohen Wiedererkennungswert. Das ist, als ob man so eine Marke designt hat wie Mercedes« (Abdurrashid, 26.09.2022). Die Plattform soll als Edelmarke ein ›in Deutschland einmaliges‹ Archiv für theologisches Expertenwissen darstellen, das durch ein unverkennbares Design besticht, für den Alltag von ›Durchschnittsmuslimen‹ aber unerheblich sei (ebd.). Abdurrashid selbst taucht an keiner Stelle persönlich auf und stellt seine Marke somit konsequent in den Vordergrund.

Im Sommer 2021 begann er indes auch mit dem Betrieb eines TikTok Profils, auf dem er selbst vor die Kamera tritt.³⁷ Anfang Dezember 2022 umfasste das Profil 152 Videos

8). Überdies trägt der YouTube Empfehlungsalgorithmus entscheidend dazu bei, dass Nutzer*innen in dieser Informationsblase bleiben (ibid.).

- 36 Unter den ausgewählten Gelehrten finden sich so bekannte Namen wie die saudischen Großgelehrten Ibn Bāz oder Ibn ‘Uthaymin, sowie eine Reihe weiterer saudischer Gelehrter, die aufgrund ihrer kritischen Positionen zum saudischen Herrscherhaus zu längeren Gefängnisstrafen verurteilt wurden, wie Sulayman al-‘Alwan oder ‘Ali al-Khudayr. Die mit Abstand meisten Videos entfallen auf den saudischen Salafi ‘Abdullah al-Chunayman sowie den einflussreichen Gelehrten Sa-lih al-Fawzan, dessen Positionen sich in saudischen Schulbüchern wiederfinden. Letzterer hat der Doktrin von Loyalität und Lossagung ein Buch gewidmet, in welchem er explizit dazu aufruft, Muslim*innen zu lieben und nicht-Muslim*innen zu hassen.
- 37 TikTok ist ein Video-Sharing Dienst und Soziales Netzwerk, das seit 2016 von der chinesischen Firma ByteDance unterhalten wird und das in den letzten Jahren in Deutschland enorm an Bedeutung gewonnen hat. Die Nutzer*innenzahl hat sich von 2020 bis 2021 von 5,5 auf 20 Millionen fast vervierfacht hat (Mediabynature). Auch TikTok fokussiert auf das Teilen von Videos, die zwischen 15 Sekunden (für mit der App erstellte Videos) bis zu maximal 10 Minuten dauern können. Laut Hartwig und Häning (2022: 13) wird der Erfolg der Anwendung insbesondere auf die technischen Charakteristika der App wie den hochentwickelten Algorithmus zurückgeführt. Plattformneulinge können dadurch deutlich schneller eine große Reichweite generieren und die geposteten Vi-

im für Smartphone Apps üblichen Hochformat-Stil. Von diesen entsprachen 26 Videos Spiegelungen seines YouTube Kanals, 45 Videos beinhalteten einen von Abdurrahid selbst gesprochenen Kurzvortrag, der zumeist statisch bebildert ist, z.B. mit Motiven aus der Natur (Mond, Baum, Wasser) oder einer Kalligrafie des Glaubensbekenntnisses. Die Mehrheit der Videos (86) ist von einem Vortragsstil und der direkten Ansprache des Publikums – d.h. mit Blick in die Kamera – gekennzeichnet. In diesen Videos strebt er danach, auf spezifische Weise Authentizität zu generieren; anders als YouTube nutzt er TikTok aber als interaktives Medium und lässt auch Kommentare zu.

Dann meinte gestern einer...wollte mich *dissen*... Meinte so: »Liest du ab?« Der wollte irgendwie *haten*. Ich lese nirgendswo ab! [...] Nein, aktuell klapp ich den Laptop auf, denke kurz nach über welches Thema. Und wenn du das jeden Tag deines Lebens machst über viele Jahre hinweg, du brauchst da kein Skript oder so. Du hast die Sachen im Kopf und dann redest du drauf los und nach drei Minuten endest du das Thema (Abdurrahid, 26.09.2022).

Frei aus seinem Wissensrepertoire zu schöpfen und sich thematisch an seiner Follower*innenschaft zu orientieren ist eine Methode der selbsterklärten Strategie, ein authentisches Bild von sich als »Prediger« (ebd.) zu vermitteln. Die Inhalte auf Abdurrahid's TikTok-Profil sind entsprechend seiner Strategie tagesaktuell, spontan produziert und thematisch deutlich breiter als jene des YouTube-Kanals. Neben den oben genannten Fragen der salafistischen Glaubenslehre wie der Einheit Gottes (*tauhid*), Unglauben (*kufir*), Beigesellung (*shirk*) oder zur Attributenlehre Gottes, äußert Abdurrahid sich auch zu Ereignissen im muslimischen Ausland (z.B. zu Halloween in Saudi-Arabien oder der Fußball Weltmeisterschaft in Katar) und zu verschiedenen Themen im Inland. In der Mehrheit der Beiträge erteilt er einfache Ratschläge darüber, was nach seinem Dafürhalten islamisch legitim ist und was nicht – ohne jedoch die arabischen Begriffe *halal* und *haram* für Erlaubtes und Verbotenes zu benutzen – und kommentiert soziale Bewegungen wie Veganismus oder LGBTQ. Unter den jüngeren Videos von 2022 findet sich eine für die Content-Produktion von Abdurrahid neue Kategorie audiovisueller Beiträge, die Teil einer aktiven *outreach*-Strategie des Influencers sind: Reaktions- bzw. Kommentarvideos zu reichweitenstarken Debattenbeiträgen. Die Funktionsweise erläuterte Abdurrahid an folgendem Beispiel.

Am 08.09.2022 wurde auf dem YouTube-Kanal des öffentlich-rechtlich finanzierten Gesprächsformats *Das Treffen mit Leeroy* der Beitrag *MUSLIM trifft Ex-MUSLIMA* veröffentlicht. In der Folge begegnen sich der erfolgreiche muslimische Influencer Issam Bayan und eine junge Frau namens Zeinab, die nach einer streng religiösen Erziehung die Religion verlassen hat und deshalb von ihrem eigenen Vater mit dem Tod bedroht wurde. Das Gespräch ist von der Dynamik geprägt, dass der bekannte Influencer die persönlichen biografischen Unterdrückungserfahrungen der Frau fortwährend als Angriff auf seine Religion wertet und sie regelmäßig unterricht, um ihr den Islam zu erklären. In den Kommentaren zum Video wird Bayan als arrogant und überheblich kritisiert und,

deos werden potenziell weiter außerhalb der eigenen Blase gestreut. Außerdem erleichtern die Funktionen der Videobearbeitung das Kreieren von Content direkt in der App (ebd.).

die Courage der jungen Frau wird lobenswert hervorheben. Abdurrashid kommentiert diesen breit rezipierten Beitrag in einem Video.

Viele von Euch haben bestimmt gesehen, dass, [der prominente muslimische Influencer] Issam Bayan vor Kurzem bei Leeroy war, zusammen mit einer Ex-Muslima. Das ist genau der Augenblick, wo jemand wie Issam, der ja als recht liberal gilt, im Gegensatz zu der Ex-Muslima für das Publikum als orthodox oder streng erscheint. Sie ist also aus dem Islam ausgetreten, weil sie mit irgendeinem Kafir, den sie auf Tinder getötet hat, gerne eine uneheliche Beziehung führen möchte und weil sie sich ja so sehr für die Rechte von Homosexuellen einsetzt. [...] Gut, dann kann sie halt nicht ins Paradies! Das ist die Folge den Islam zu verlassen. [...] Issam... ja, wenn man in so ein Format geht, dann muss einem von vornherein klar sein, dass man so dargestellt wird, [dass es] zumindest für die Mehrheit der Zuschauer so wirkt, als wäre man der Extremist; selbst wenn man lediglich sagt, dass fünfmal am Tag beten Pflicht ist, dass der Hijab Pflicht ist und dass man kein Demokrat ist, sondern dass Allahs Wort das Höchste ist. (Abdurrashid, Paraphrase aus TikTok-Video, 09.2022; Anm. d. Verf.).

Diese Paraphrase basiert auf dem mit mehr als zwanzigtausend Zugriffen meistgeklickten Video auf Abdurrashids TikTok-Profil. In dem etwa sechsminütigen Beitrag kommentiert er nun einerseits mit inkriminierendem Unterton das Austreten der jungen Frau aus dem Islam und betont, dass Ungläubige wie sie am Tag des Jüngsten Gerichts zu den »Verlierern« gehören werden (ebd.). Andererseits kritisiert er angesichts der negativen Publicity nicht den »liberalen« Muslim, der diese hätte erwarten müssen (ebd.). Stattdessen holt er zu einer Kritik an den öffentlich-rechtlichen Medien aus, denen er eine grundsätzliche islamfeindliche Haltung attestiert. Er stellt hier auf die Diskriminierungserfahrungen ab, die Muslim*innen alltäglich erleben, kolportiert ein Opfernarrativ, dem viele vermutlich leicht zustimmen können und macht sich so anschlussfähig für die muslimische Mehrheit. Diese populistische Methode divergiert enorm vom Ansatz der Archivierung von Expert*innenwissen auf YouTube und dient einer simplen Strategie: »Ich reagiere auf diese Leute, weil ich einfach meine Reichweite erhöhen möchte, weil ich genau weiß, das kriegt Klicks!« (Abdurrashid, 26.09.2022). Mit Hilfe dieser »strategischen Aneignung von Mainstream Diskursen« (*strategic discourse appropriation*; Klapp, 2024b: 18) will Abdurrashid Follower für seinen TikTok-Kanal akquirieren. Da er dort außerdem Inhalte seines YouTube-Kanals verlinkt und sich somit als Urheber des letzteren zu erkennen gibt, stellt TikTok einen potentiellen Gateway dar, um Publikum über unverlässliche Inhalte hin zu seinem explizit salafistischen Wissensarchiv zu lenken. Mit dieser Strategie nutzt er geschickt die potenziellen Synergien der beiden Plattformen zur Follower*innen-Akquise.

Neben der Aneignung von Mainstream Diskursen nutzt Abdurrashid Kommentarvideos auch, um sich in der salafistischen online Bubble (Baaken, Hartwig & Meyer, 2019)

zu profilieren.³⁸ So kritisiert er andere salafistische Influencer zumeist indirekt und ohne Namen zu nennen:

Es gibt Prediger, die den Anschein erwecken, als wollten sie ihr Publikum so gut es geht zum Lachen bringen. Ständig bauen sie zwischendurch irgendwelche Witze ein. Sie reden über Allah, sie reden über den Koran, sie reden über den Gesandten Allahs und machen dazwischen Witze, sodass man den Eindruck bekommt – man merkt es auch am Lachen im Publikum – als wäre man bei einer Stand-up Comedy. [...] Wenn Ihr wollt, dass die Leute über Eure Sachen lachen, könnt ihr ja Stand-up Comedians werden und da Eure Witze machen! [...] Die Religion ist eine ernste Sache [...] also trenne den Unterricht über die Religion von deiner Comedy-Einlage. (Abdurrashid, Paraphrase aus TikTok-Video).

Anders als im Falle des ›liberalen‹ Issam Bayan, den Abdurrashid in weiteren Videos auch namentlich für seine Positionen kritisiert, nennt er in dem gerade paraphrasierten Video keinen Adressaten, sondern bezieht sich auf dessen Stil. Dennoch ist einigen Followern sofort klar, auf welchen Prediger die Kritik abzielt:

TikToker1: Da kenne ich so einen 😊

TikToker2: Abul baraa 😊😊😊😊😊 (Abdurrashid, TikTok-Kommentarspalte).

Ahmad Armih, besser bekannt als Ahmad ›Abul Baraa‹ (etwa ›Vater der Lossagung‹) ist derzeit der wohl bekannteste salafistische Prediger und gehört zu einem informellen Kollektiv von Salafis (darunter Ibrahim El-Azzazi und Pierre Vogel), die sich selbst *Die anerkannten Gelehrten* nennen.³⁹ Abdurrashid ist sich sicher, dass diese ihn als Takfiri ab-

-
- 38 Der Begriff der ›Filterblase‹ (engl. *filter bubble*) beschreibt ein Phänomen, bei dem Personen in ihrer digitalen Informationsumgebung hauptsächlich mit Inhalten konfrontiert werden, die ihre bestehenden Überzeugungen und Interessen bestätigen, während abweichende Meinungen oder kritische Perspektiven ausgeblendet werden (Pariser, 2011: 9). Dies geschieht durch personalisierte Algorithmen in sozialen Medien, Suchmaschinen und anderen Plattformen, die Inhalte basierend auf dem Nutzerverhalten auswählen (ebd.). Der Begriff wurde von dem amerikanischen Politologen und Aktivisten Eli Pariser geprägt, der in seinem Buch *The Filter Bubble* (2011) die Auswirkungen dieses Phänomens auf die Meinungsvielfalt und demokratische Diskurse diskutiert. Während das beschriebene Phänomen auch mit anderen Begriffen, wie etwa »echo chamber« (Sunstein, 2011) benannt wurde, ist Filterblase oder schlicht Bubble, in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen. Gleichwohl wird in den letzten Jahren zunehmend Kritik laut, die Vertreter*innen besagter Konzepte seien »cyber-pessimists« (Löblich & Venema, 2021: 177), fokussieren sie doch zuvorderst die Fragmentierung und Segregation von Öffentlichkeiten, über die hinaus kein gesellschaftlicher Dialog mehr stattfinde (Trenz, 2016: 10, zit. in ebd.). Dahlgren (2021) räumt ein, dass Filterblasen zwar auf der *technologischen* und individuellen Ebene wie angenommen operieren mögen und User*innen etwa personalisierter Content vorgeschlagen wird. Die Übertragung des Konzepts auf die *gesellschaftliche* Ebene und damit einhergehende Annahmen, (1) dass Menschen kontroverse Informationen ausblenden und (2) die gesellschaftliche Polarisation zunehme, wie von Pariser dar gestellt, sei jedoch nicht ausreichend begründet (ebd.: 16). Dahlgren verweist auf zahlreiche Studien, die das Gegenteil implizieren (z.B. Bruns, 2019; Davies, 2018; Möller et al. 2018).
- 39 Ahmad ›Abul Baraa‹ wurde 1973 als Kind palästinensischer Eltern geboren und lebte mit seiner Familie einige Zeit unter ärmlichen Bedingungen im Libanon. Heute lebt Abul Baraa in Berlin, nahm 2002 seinen *da'wa*-Aktivismus auf und war seit der Eröffnung im Jahr 2010 bis zur angeordneten

lehen und versucht, sich gegen diese zu profilieren. Viele der Videos von Abul Baraa sind Auszüge seiner Vorträge in Moscheen, in denen er auch Fragen seiner Zuhörer und Follower beantwortet. In seinen Vorträgen interagiert Abul Baraa mit seinem Publikum, stellt rhetorische Fragen oft humoristisch vorgetragen, worauf er selbst teils herhaft lachen muss.⁴⁰ Obgleich Abdurrashid im Gespräch die theologischen und religionsrechtlichen Divergenzen zu den Anerkannten Gelehrten als Hauptmotiv seiner Bezugnahmen betont, lässt sich auch hier eine Outreach-Strategie ausmachen, nimmt er sich doch gerade jener Salafi-Influencer an, welchen die meisten Menschen folgen und die den salafistischen Mainstream in Deutschland dominieren. Durch Diskreditierung ihrer Auftritte bringt er sich letztlich selbst als glaubwürdigere Alternative innerhalb der salafistischen Informationsblase ins Spiel.

Während unserer Gespräche im Spätsommer 2022 griff Abdurrashid wiederholt zu seinem Smartphone und öffnete die TikTok-App, um sich zu versichern, dass sein letzter Beitrag wahrgenommen wurde.

Mal gucken, was wir heute für Kommentare haben. Habe ich heute Morgen aufgenommen. Siehst Du am Pullover, den ich trage. 541 Aufrufe. [liest Kommentare vor] >Sehr schön erklärt, >vielen Dank, >Danke Bruder, >Mubarak Allahu feek, >Bruder, gut erklärt, >Haqq.<....heißt Wahrheit. Also alles rein positiv (Abdurrashid, 26.09.2022; Anm. d. Verf.).

Die Reaktionen und Kommentare auf das zuletzt hochgeladene Video zu checken, war eine Praxis, die fest zu seinem Alltag gehörte. Er verbrachte den Großteil seines Tages damit, zuhause Content für seine Online-Präsenzen zu produzieren. Das Vokabular, mit dem er seine Tätigkeit beschrieb, war jenes von online Influencer*innen: Clicks, Reichweite, Content, Comments und Hate. Zwar sei die Bekanntheit das Übel, das mit der Aufgabe Wissen zu verbreiten einhergehe, doch schien er diese Aufmerksamkeit gerau zu genießen und sich ihrer fortwährend zu vergewissern. Der Zurückhaltung und

Zwangsschließung 2020 Imam der As-Sahaba Moschee im Wedding. Ein Mitglied des Trägervereins der Moschee war der ägyptische Dschihadist Reda Seyam, der an der Finanzierung des Terroranschlags 2002 auf Bali mutmaßlich beteiligt war, 2012 nach Syrien ausreiste und zwei Jahre später Bildungsminister des sog. Islamischen Staates wurde. (Klevesath et al. 2021: 74f.).

⁴⁰ Ein Beispiel ist das YouTube-Videos mit dem Titel *EINHORNATAPETE FÜR KINDERZIMMER ERLAUBT?* mit A. Abul Baraa in Braunschweig: »Schaut mal, generell sollte man solche Sachen unterlassen. Die Gelehrten unterscheiden zwischen Tieren die reell existieren und Tiere die nicht reell existieren. Es gibt zum Beispiel ein Nashorn. Gibt es ein Nashorn...? Gibt's! Gibt es einen Affen...? Gibt's! Gibt es einen Elefanten...? Mashallah wollen wir alle Tiere durchgegen? Diese Tiere gibt es. Aber jetzt zum Beispiel... wie heißen diese... die haben auch so Ninjakämpfe gemacht. Ninja... [Gelächter aus dem Publikum, Abul Baraa erteilt Zuhörer mit Finger Antworteraubnis. Dieser antwortet »Turtles«]. Heißen die Ninja was...? Diese Turtles diese Schildkröten... Gibt es solche Ninja-Dings...? [lau-tes Gelächter im Publikum, auch Abul Baraa lacht herhaft]. Also manche glauben wirklich daran! [Gelächter] Gibt's nicht! Deswegen, das ist nicht reell existierend. Brauchst du dir keine Sorgen zu machen! So jetzt Einhorn, gibt es Einhörner? [Pause, Publikum bricht in Gelächter aus und ebenso Abul Baraa. Dieser wird plötzlich wieder ernst]. Ja, aber wenn das Pferd im Allgemeinen wie ein Pferd aussieht sollte man das Unterlassen! Wa'lahu ta'ala ala« (Deutsche Muslimische Gemeinschaft, 04.11.2021; Anm. d.Verf.).

Bescheidenheit hinsichtlich seines theologischen Wissensstandes, die seine Selbstdarstellung 2019 noch charakterisiert hatte, war eine neue Facette hinzugetreten. Abdur-rashid wollte wahrgenommen werden, er hatte etwas zu sagen und verfolgte eine Strategie des *authority-making* (Sunier & Buskens, 2022:2) mit aktiven Outreach-Methoden die User*innen in die Bubble des online Salafismus lenken sollen. Seine Aktivitäten in den sozialen Medien – ein Kompromiss mit der Welt der öffentlichen Meinung – ermöglicht es ihm, eine grundlegende Herausforderung zu meistern: Er verfügt als Konvertit über keinerlei formale islamische Ausbildung und kann demgemäß nicht als Lehrter oder Scheikh gelten. Gleichwohl beansprucht er online religiöse Autorität, indem er nicht sein Wissen über islamische Quellen, sondern sein Wissen der Gelehrtenmeinungen demonstriert, die er ebenfalls online recherchiert hat. Es sind die Autorität der zitierten Gelehrten einerseits und die in Klicks und Follower*innen gemessene Reichweite andererseits auf die er seinen eigenen Anspruch, sein *authority-making* stützt. Darüber hinaus gehe ich davon aus, dass seine Online-Aktivitäten auch ein Substitut für seine soziale Isolation darstellen – d.h. zuvorderst den Verlust der sozialen Einbindung in tatsächliche salafistische Netzwerke – und einen Versuch, durch die intensive digitale Demonstration der Zugehörigkeit (*belonging*) zu einer transnationalen salafistischen Diskursgemeinschaft, die durch digitale soziale Medien verbunden ist, soziale Anerkennung zurückzugewinnen. Abdurrashids digitale TikTok-Bubble kann mitnichten als losgelöst von den lokalen Gegebenheiten betrachtet werden, denn auch Jugendliche aus dem Feldforschungsort, darunter Freundinnen seiner ältesten Tochter und auch der mittlerweile 18-jährige Younes, den wir in Kapitel I.2 (als Fünfzehnjährigen) kennengelernt hatten, zählten zu Abdurrashids Follower*innen.

Während seine online vertretenen theologischen Positionen im Sinne einer individuellen Ideologisierung gelesen werden könnten, verlangte seine Rolle als Vater dreier Kinder Abdur-rashid regelmäßig pragmatische Kompromisse ab. Zur Erziehung in salafistischen Familien sind indes keine wissenschaftlichen Beiträge zu verzeichnen, womit das Thema bislang eine Black Box darstellt.⁴¹ Als sich zu einem Gesprächstermin Abdur-rashids zwölfjährige Tochter Asmaa neugierig zu uns gesellte, lernte ich ein selbstbewusstes Mädchen kennen, das zum Hidschab modische weit geschnittene Jeans und ein Marken-Sweatshirt trug. »Theologisch«, so der Vater, sei die Sache aber klar, und »Hosen nicht erlaubt« (Abdurrashid, 26.07.2022). Auch durfte Asmaa schon seit etwa zwei Jahren – früher als die meisten Mitschüler*innen – allein mit dem Bus in die Innenstadt fahren und beispielsweise am Taekwondo-Training teilnehmen. Letzteres jedoch nur, nachdem Abdur-rashid mit dem Trainer vereinbart hatte, dass die Tochter sich vor jenem nicht verneigen müsse, wie in dem Sport üblich, da die Niederwerfung nur Allah gebühre. Bestimmte negative Erfahrungen wolle man den Kindern schlicht ersparen (ebd.). In

41 NGOs aus dem Bereich der Extremismusprävention, wie beispielsweise Camino und modus|zad in ihrer *Evaluation der Beratungsleistungen gegen extremistischen Salafismus* (Karliczek et al., 2021:16) gehen mit Bezug auf Informationen des Landesamtes für Verfassungsschutzes Nordrhein-Westfalen davon aus, dass Kinder schon früh in die salafistische Ideologie hineinwachsen. Derartige Informationen sind hinsichtlich ihrer Erhebung weitestgehend intransparent und beziehen sich zuvorderst auf Dschihadismus. Die synonyme Verwendung mit Salafismus wird indes kritisch in Frage gestellt (z.B. Hummel & Logvinov, 2014: 12).

Deutschland, so erklärte Abdurrashid die Kompromisse, die er seinen Kindern zuliebe eingeht, könne man ohnehin nicht einhundert Prozent muslimisch leben und sich allenfalls bemühen. Dass seine Kompromissbereitschaft im Privaten auch nach islamischen Maßstäben nicht problematisch sei, lasse sich auch mit einem wichtigen Rechtsprinzip im Umgang mit den islamischen Normen rechtfertigen, das in nicht-muslimischen Ländern eine gewisse Flexibilität erlaube: *maqāṣid aš-ṣarī’ā*. In seiner Studie *Can Islam be French?* (2010) stellt John Bowen eine tendenzielle Übereinstimmung bestimmter normativer Prinzipien und ihren Vermittlungsformen mit der Soziologie der Muslim*innen in Frankreich fest. Demzufolge pflegen Salafis einen Hang zum Regelbuch-Ansatz, während der prinzipienorientierte *maqāṣid*-Ansatz eher von Intellektuellen mit Nähe zur Muslimbruderschaft aufgegriffen werde. Abdurrashid sah das anders: »Das ist doch ein absolutes Fundament! Jeder, der auch nur ein bisschen Wissen hat, wird die Bedeutung von *maqāṣid aš-ṣarī’ā* nicht leugnen, die Zielsetzung. Natürlich gibt's jetzt keinen Hadith dazu, sondern die Gelehrten haben darüber nachgedacht und haben dann daraus gefiltert, es geht immer um bestimmte Zielsetzungen« (ebd.). Für den Salafi Abdurrashid, der der sich online kompromisslos als salafistische Autorität geriert, ist dieses Prinzip also ein wichtiges Werkzeug, um im gesellschaftlichen Alltag der Bundesrepublik Handlungsspielräume und Kompromisse für sich und seine Familie theologisch zu rechtfertigen. Diese Haltung widerspricht auch jener seiner persönlich wichtigsten Autorität Neil bin Radhan, der, wie ich mich bei einem schlecht besuchten Vortrag des Scheikh in einer Moschee im Ruhrgebiet im Februar 2023 überzeugen konnte, einen rigorosen Literalismus predigt.⁴² Auch Abdurrashid lehnt nicht aus ideologischen Gründen rundum die Rechtsschulen ab, wie es in der Literatur bisweilen als typisches Charakteristikum der Salafiyya dargestellt wird (Dziri, 2014: 132; Özyürek, 2015: 117), stattdessen gebe es lediglich ein Problem »...in der praktischen Umsetzung, einer Rechtsschule folgen zu wollen. Entweder hast du einen Lehrer, der es dir erklärt. Den kenne ich in Deutschland nicht. Oder du hast Zugang zu Büchern, die sind dann aber auf Arabisch oder bei der hanafitischen Rechtsschule auf Türkisch« (ebd.). Anders als sein rigoros salafistischer Internet-Auftritt vermuten ließe, geht Abdurrashid im Alltag eine Reihe pragmatischer Kompromisse ein.

42 »Es heißt immer, arabische Wörter haben viele Bedeutungen. Das ist im Deutschen ja nicht anders liebe Brüder. Und trotzdem haben wir ja alle, wenn ein gewisses Wort fällt, in der Regel eine bestimmte Bedeutung zuerst im Kopf. Das ist die primäre Bedeutung für den allgemeinen Gebrauch dieses Wortes. Kennt jemand ein Beispiel?« Ein Zuhörer nennt »Zug«. Bin Radhan antwortet: »Ein gutes Beispiel! Was fällt uns dazu zuerst ein? Das Fortbewegungsmittel das auf Schienen fährt. Was gibt es noch für Bedeutungen?« Ein Zuhörer antwortet: »Der Luftzug!«. Bin Radhan: »Genau liebe Brüder. Und doch verbindet man mit Zug in der Regel zuerst das Fortbewegungsmittel. Es gibt immer eine primäre Bedeutung mit einem Begriff. So ist es auch mit im Arabischen. Allah sagt, ›Dies sind die Zeichen des Buches und einer klaren Lesung...‹ Wenn es also ein primäres Verständnis eines Wortes gibt, eine Bedeutung, die jeder sofort mit einem Begriff assoziiert, dann hat Allah es auch so gemeint. Da bedarf es keiner fantasievollen Interpretationen.« (Beobachtungsprotokoll, 18.02.2023).

5. Welcher Islam für die postmigrantische Gesellschaft?

In diesem Kapitel habe ich anhand dreier Fallbeispiele – (1) Mustafa Hodscha von der Sultan Mehmet Camii der IGMG, (2) den Autoritäten der unabhängigen Al-Taqwa Moschee, sowie (3) den zwei Salafis Abu Samira und Abdurrashid unterschiedliche islamische Diskurstraditionen (Asad, 1986) analysiert und untersucht, wie die jeweiligen Akteur*innen ihren eigenen normativen Ansatz zu jenen anderer Autoritäten und Prediger im lokalen Feld in Bezug setzen. Dabei wurde deutlich, dass aus den verschiedenen Ansätzen auch unterschiedliche zentrifugale oder zentripetale soziale Dynamiken resultieren. Wie Melek zu Beginn des Kapitels erläutert hatte, drehen sich die gegenseitigen innermuslimischen Bezugnahmen oftmals darum, wer die »richtigen« Muslim*innen sind und wer sich auf dem »falschen Weg« befindet (Melek, 30.04.2019); sie drehen sich um die Legitimierung eigener Positionen und die Diskreditierung anderer und somit letztlich um den Anspruch auf Deutungshoheit und Autorität in der Diskursarena des Islam. Mit Thijl Sunier und Leon Buskens (2022: 2) habe ich die Herstellung von islamischer Autorität durch Praktiken des *authority-making* erschlossen, als einen Prozess der Authentifizierung, der Zuschreibung von Wahrheit an religiöse Quellen, Personen und Dinge durch Menschen. Diese Zuschreibung wird immer in Bezug auf die Legitimität islamischer Quellen und Rituale vollzogen und steht in Zusammenhang mit gesellschaftlichen, politischen und historischen Umständen und Entwicklungen (ebd.). Dabei stellt sich für alle hier zu Wort gekommenen Akteur*innen die Frage, welche normativen Positionen für die potenziellen muslimischen Publikä in der postmigrantischen deutschen Gesellschaft überzeugend sein können. Ich skizziere im Folgenden noch einmal überblickartig die von meinen Gesprächspartner*innen aufgerufenen Diskurspositionen, identifizierte die zentralen Linien der Kritik und diskutierte sie abschließend mit Hinblick auf die jeweiligen integrativen Potentiale und die aus ihnen hervorgehende gesellschaftliche Selbstverortung.

Hodschas der (1) Milli Görüş Moscheen wie Mustafa vertreten überwiegend ein Islamverständnis das als *orthodoxer Diaspora-Islam* beschrieben werden kann, und zwar aus folgenden Gründen: Als Diaspora-Islam bezeichne ich ihn, weil der transnationale Bezug zum Herkunftsland ein zentrales bindendes Element darstellt, das sich etwa in der Sprache, in der Symbolik und in der Vermittlung des mit der Türkischen Nationalidentität synthetisierten Islamverständnisses äußert und durch diese zugleich reproduziert wird. In seiner Bezugnahme auf das ethnische, respektive nationale Kollektiv und nicht zuletzt durch die Einbettung der Moscheen in Nachbarschaftsnetzwerke ist dieses Islamverständnis maßgeblich kommunal organisiert. Die Einbindung in derartige Gemeinden geht, wie Schiffauer betont, mit der Akzeptanz einer einheitlichen Gesetzlichkeit, von »Orthodoxie und zwar im genauen im Sinn von Recht-Gläubigkeit« (Schiffauer, 2004: 360) einher. Das Befolgen einer Rechtsschule stellt historisch wie quantitativ die hegemoniale Tradition dar und schafft durch die enge Orientierung an etablierten Korpora von Rechtsurteilen, die ihre Autorität durch die historische Folge der Gelehrten erhalten, Verbindlichkeit. Das Islamverständnis der IGMG-Moscheen betont die Differenz von der Mehrheitsgesellschaft (vgl. Zeynep, Kap. I.2) und gibt sich nicht mit einem individuierten Privat-Islam zufrieden. Daher ist es, so Schiffauer, »notwendig, dem Islam in der Öffentlichkeit einen Platz zu erkämpfen. Es müssen islamische Räume ge-

schaffen werden. Der Islam muss akzeptierter *way of life* in der europäischen Gesellschaft werden.« (Schiffauer 2004: 359). Dafür setzt die IGMG nicht nur auf die Ausschöpfung des Rechtsweges, sondern – wie die Kampagne *Gestatten, Muslim!* (Kap. II.3) gezeigt hat, auch auf öffentlichkeitswirksamen Aktivismus. Insofern die Gemeinden der IGMG islamische Räume in einer legitimen *gesellschaftlichen Parallelität* zu etablieren suchen, ist er maßgeblich auch politisch engagiert. Dieser orthodoxe Diaspora-Islam mag für einen großen Teil der türkeistämmigen Muslim*innen in Deutschland Stabilität und Sicherheit gewährleisten. Die überlieferten Selbstverständlichkeiten sind jedoch für viele Muslim*innen der zweiten und dritten Generation, die auf der Suche nach einem reflektierten Religionsverständnis sind und Antworten für das Leben in Deutschland suchen, nicht mehr nachvollziehbar (Abdullah, 09.12.2018). Für die dritte Generation der heutigen Schüler*innen kommt hinzu, dass manchen mittlerweile schlicht die sprachlichen Kompetenzen fehlen, um dem Unterricht auf Türkisch folgen zu können (vgl. Kap. II.3).

An diesen Punkten setzt die zentrale Kritik modernistischer Ansätze wie jenem der Salafis oder der Autoritäten der Al-Taqwa Moschee an, die sich in Abgrenzung von einem ›Islam nach Tradition‹ oder einem ›Kultur-Islam‹ positionieren. Traditionen, Bräuche, Gewohnheiten, Konventionen, Autorität, Grundsätze und so fort sind Kategorien, die Luc Boltanski und Laurent Thévenot (1991: 228–245) in ihrem Modell der Rechtfertigungsordnungen der sog. *häuslichen Welt* zuordnen.⁴³ Die hegemoniale Lehrtradition ist insbesondere in ihrer Verquickung mit nationalen Ideologien und Volksglauben aus Perspektive ihrer Kritiker*innen folglich einen Kompromiss zwischen der authentischen islamisch Rechtfertigungsordnung und der häuslichen Welt eingegangen, welcher der Logik modernistisch-puristischer Ansätze zufolge die *Reinheit* der Religion kompromittiert.

In der Al-Taqwa Moschee (2) ist die Abgrenzung vom ›Kultur-Islam‹ marokkanischer, bosnischer oder türkischer Provenienz – also das Streben nach *Reinheit* durch »Dekulturation« (Roy, 2006: 254–255) des Islam – die zentrale Demarkationslinie des eigenen Islamverständnisses und bereits in Gründungsnarrativ der Moschee angelegt. Dort verfolgt man einen Ansatz des Normenpluralismus, der maßgeblich auf dem post-Rechts-schul Verständnis von Scheikh Abdellatif basiert und den etwa Saba Mahmood (2004: 81) als charakteristisch für die moderne islamische Religiosität beschreibt. Hier lehnt man nicht die Gelehrtentradition ab, sondern sieht lediglich die Orientierung an einer einzigen Schule als nicht mehr zeitgemäß an, um angesichts der Vielfalt der Muslim*innen in Europa angemessenen Rat erteilen zu können. Neben dem Scheikh erläuterten weitere Autoritäten ihre persönlichen theologisch-normativen Orientierungsrahmen und zeigten auf, dass im gottesdienstlichen Bereich des Gebets die Orientierung an einem Salafi

43 »Die Einzelperson lässt sich in diesem Modell nicht losgelöst von ihrer Zugehörigkeit zu einem Körper, der wiederum als eine durch ihren Rang charakterisierte Person gedacht ist, betrachten. Des Weiteren ist sie durch die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht definiert, das mit einer eigenen Identität ausgestattet ist, die auf einer höheren Ebene steht als die Identität der Individuen [...] In diesem häuslichen Gemeinwesen ist das Band zwischen den Wesen dem die Generationen einer Familie einigenden Band nachempfunden [...] Doch die Familienanalogie bezieht sich hier weniger auf die Blutsbande als auf die Zugehörigkeit zu ein und demselben Haus als eines Territorium, in dem die Beziehung häuslicher Abhängigkeit verankert ist.« (Boltanski & Thévenot, 1991: 130–31).

Scheikh dem prinzipienorientierten Ansatz *maqāṣid aš-ṣarī‘a* für die zwischenmenschlichen Angelegenheiten nicht widersprechen. Ansätze also, die nach John Bowen eher Antipoden darstellen (2010: 63–64). Der Anspruch der Dekulturation geht in der Al-Taqwa Moschee Hand in Hand mit einem normativen Ansatz, der nicht anti-traditionalistisch sondern traditionsübergreifend ist und eine relative Offenheit und Flexibilität erlaubt, welche die Moschee für Muslim*innen aller sunnitischen Traditionen – ausgenommen dem Sufismus – öffnet. Diese Haltung stellt – neben der Verwendung der deutschen Sprache – auch theologisch bzw. islamrechtlich eine zunehmende Orientierung an der Vielfalt der Muslim*innen in der postmigrantischen Gesellschaft der Bundesrepublik dar. Zugleich kann die Gemeinde hinsichtlich der soziopolitischen Agenda insofern als *quietistisch* verstanden werden, als sie – abgesehen von der Teilnahme des Direktors am Integrationsrat der Stadt – gesellschaftlich zurückgezogen ist und keinerlei öffentliches oder politisches Engagement verfolgt. Zusammenfassend lässt sich dieses Verständnis als *traditionsübergreifender postmigrantischer Islam* bezeichnen.

Auch die Salafis (3) lehnen den Kulturislam der Türk*innen und Marokkaner*innen ab, verbinden diese Position aber mit einem normativen Rigorismus der nicht nur implizit den Anspruch erhebt, den wahren Islam zu vertreten, wie in der Al-Taqwa Moschee. Die Salafis übersetzten diese Überzeugung auch in eine explizite Überlegenheitshaltung, um sich in *Überbietungskämpfen* im lokalen Feld zu profilieren (vgl. Dennaoui, 2023: 2–6). Der Anspruch auf »Reinheit«, d.h. darauf, exklusiv in der religiösen Ordnung zu handeln, ist jedoch von einem unauflösbar Paradoxon begleitet, das auch der Verfestigung der salafistischen Vergemeinschaftung im lokalen Feld im Wege stand. Luc Boltanski und Laurent Thévenot (1991: 318) betonen die Besonderheit der Welt der Inspiration, die, wie ich meine, ebenso für die religiöse Rechtfertigung gilt: Um soziale Geltung zu erlangen, muss sie

notwendigerweise Kompromisse mit anderen Welten eingehen [...]. Solche Kompromisse können unterschiedliche Formen annehmen, je nachdem, ob es sich [...] um eine pädagogische Situation handelt, wo man eine [sic!] Person, die man als Schüler *angenommen*^h hat, zu neuem Leben verhilft (häuslicher Kompromiss), oder eine politische, wenn man in prophetischem Elan einen *Aufruf*ⁱ an das Volk richtet, um es zu mobilisieren^o (staatsbürgerlicher Kompromiss), oder auch eine mediale, wenn der *inspirierte*^j Akt, als ein *Spektakel*^o für die Massen aufgeführt wird, um sie zu *verführen* und ihre *Loyalität* zu erlangen. (Boltanski & Thévenot, 1991: 318; Hervorh. im Orig.).⁴⁴

Alle hier zu Wort gekommenen Autoritäten – mit Ausnahme der Salafis – verfolgten einen *way of being*, in welchem das Engagement für die Gemeinschaft im Zentrum steht und islamisches Wissen und die Fähigkeit, dieses zu vermitteln ein wichtiges symbolisches Kapital darstellen. Peggy Levitt und Nina Glick Schiller (2004: 101) bezeichnen

44 Die in diesem Zitat kursiv gesetzten Begriffe und hochgestellten Buchstaben sind dem Originaltext entnommen und stellen Codes dar, anhand derer Boltanski & Thévenot ihr Modell entwickelt haben. Sie sind Eigenschaften, Größen und Objekte einer spezifischen Welt, die jeweils von den hochgestellten Nummern angezeigt wird: ⁱ steht für inspiriert, ^h für häuslich, ^o für Meinung, ^s für staatsbürgerlich, ^m für Markt und ^u für industriell. (Boltanski & Thévenot, 1991: Fußnote, S. 318).

mit *ways of being* tatsächliche soziale Beziehungen und Praktiken, in welche Individuen investieren und unterscheiden diese von *ways of belonging*, die durch Praktiken gekennzeichnet sind, die eine Identität darstellen und somit bewusste Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe signalisieren.⁴⁵ Der zeitgenössische Salafismus ist, so schreiben Behnam Said und Hazim Fouad (2014: 38), ein »Ausdruck des Individualismus der Moderne« (ebd.) und kann demgemäß als *individualistisch ultraorthodoxer Islam* verstanden werden. In der Tat waren bereits die Zugänge der Konvertiten Abu Samira (Birmingham, Yemen) und Abdurrashid (online, Neil bin Radhan) zu salafistischen Wissensbeständen und Autoritäten überaus individuell. Sie polemisierten auch gegen jene Traditionen, die Islam als unbedingt kollektive Angelegenheit verstehen. Die eigenen Vergemeinschaftungsversuche der lokalen Salafis als *way of being* wurden durch die Art des *authority-making*, die provokativen Überlegenheitsdemonstrationen gegenüber den Moscheegemeinden sowie den inner-salafistischen Überbietungsdynamiken unterminiert. Nach dem Zerfall des lokalen Netzwerks versuchten die Salafis, ihre persönlichen ideologischen Überzeugungen und dogmatischen Ansprüche auf individuelle Weise mit dem gesellschaftlichen Alltagsleben zu vereinbaren. So haben sie entweder unter Verzicht auf Zugehörigkeitsdemonstrationen ihre Ideologie internalisiert um ungestört in der Moschee beten und in der Gesellschaft leben zu können, wie Abu Samira; oder versuchen wie Abdurrashid, den Verlust des *ways of being* durch die intensive digitale Demonstration des *belonging* zu substituieren, also der Zugehörigkeit zu einer transnationalen salafistischen Diskursgemeinschaft, mit der er sich durch die »gestaffelten Öffentlichkeiten« (Zillinger, 2017) der digitalen sozialen Medien in Verbindung setzt. Als zentrale Achsen der Kritik zwischen den drei beschriebenen Diskurstraditionen lassen sich die Aspekte der *Reinheit* der Religion durch Dekulturation auf der einen und der *Pluralitätstoleranz*, die kollektivistische von individualistischen Ansätzen scheidet, auf der andere Seite identifizieren.

In seiner Analyse des islamischen Fundamentalismus als Produkt der Moderne spricht Olivier Roy von der »Dekulturation« als »dem großen salafistischen Projekt und Anspruch an sich selbst.« (Roy, 2006: 254). Das Streben nach einer Dekulturation des Islam mag ein zentrales Charakteristikum der zeitgenössischen Salafiyya sein; es ist indes nicht hinreichend um Muslim*innen oder Moscheegemeinden als salafistisch zu deklarieren. Wie wir gesehen haben, kann das salafistische Dekulturationsbestreben in Verbindung mit dem eigenen Überlegenheitsanspruch und dem Prinzip der Lossagung eine zentrifugale Sozialdynamik hervorbringen und desintegrative Potenziale freisetzen. Demgegenüber zeigt sich in der Al-Taqwa Moschee, dass in Synthese mit der dort praktizierten normativen Offenheit ein dekulteriertes Islamverständnis auch zentripetale und integrative Kräfte entfalten kann. Traditionen, Nationalitäten und Bräuche sind hier insofern irrelevant, als sie weder Bedeutung als Heilsgüter haben noch bedeutsame Kriterien für die soziale Organisation von Muslim*innen darstellen (abgesehen vom Aspekt der Sprachlichkeit, der wie in Kapitel II.4 dargelegt, pragmatisch gehandhabt wird). Wenngleich manche die Dekulturation des Islam als Gefahr betrachten (Roy, 2006, 254–255; Mohr, 2009: 69), hat die Analyse gezeigt, dass sich ein normativ offener,

45 Die Unterscheidung wurde von Zoltan Pall und Martijn De Koning (2017) überzeugend auf salafistische Praktiken des *authority-making* angewandt.

dekulterierter Islam, auf lokaler Ebene in weit höheren Maßen an den Realitäten der postmigrantischen Gesellschaften Nordwesteuropas orientiert, als etwa der orthodoxe Diaspora-Islam oder die individualistisch ultraorthodoxe Salafiyya – freilich ohne den Anspruch auf Wahrhaftigkeit und Authentizität aufzugeben. Entsprechend bleibt er für den nach wie vor relevanten Einfluss bekannter salafistischer Prediger empfänglich und grenzt sich von diesen weitaus weniger ab, als von den lokalen salafistischen Akteuren. Folglich entspricht dieser Islam bei weitem nicht dem, was in der islamkritischen Publizistik oder der vom Sicherheitsblick geprägten Politik als, liberaler, säkularer oder Reformislam gefordert wird (vgl. Şahin, 2012: 623). Auch Begriffe eines »deutschen Islam« (Serap Güler, ehemalige Staatssekretärin für Integration des Landes Nordrhein-Westfalen, evangelisch.de, 19.07.2018) oder eines »Euro-Islam« (Tibi, 2002, 2009) lehnten meine Gesprächspartner*innen in der al-Taqwa Moschee rundum ab. Dennoch lässt sich festhalten, dass, trotz der fortwährenden Bezüge zu Autoritäten in den muslimischen (Herkunfts-)Ländern der Islam in Deutschland und Nordwesteuropa hinsichtlich seiner Diskurstraditionen und normativen Ordnungen in Bewegung ist. Er wird mittlerweile in der deutschen Sprache und nach institutionalisierten Maßstäben vermittelt und orientiert sich zunehmend an den Rahmenbedingungen der postmigrantischen deutschen Gesellschaft, etwa in der normativen Offenheit, die der Vielfalt von Muslim*innen gerecht werden soll, hinsichtlich der gesellschaftlichen Teilhabe von Frauen (Ahmad Lahbabí, 26.03.2019), oder der Akzeptanz der islamisch eigentlich verbotenen Aufnahme von verzinsten Darlehen zum Hausbau (Rashid, 11.02.2023). An dem grundsätzlichen Blick auf Muslim*innen ändert diese banale Beobachtung indes wenig: sie werden weiterhin als tendenziell bedrohlich für den Wertekanon der Freiheitlich Demokratischen Grundordnung wahrgenommen, sofern sie sich nicht, so Rauf Ceylan, »in reformierte Strukturen eingegliedert werden« (2015: 175). Diese Möglichkeit hat sich seit einigen Jahren der Staat zur Aufgabe gemacht, und flächendeckend den Islamischen Religionsunterricht (IRU) an öffentlichen Schulen eingeführt. Nachdem bis hierher ein Blick auf die Dynamiken innerhalb muslimischer Selbstorganisationen geworfen wurde, steht im Folgenden der staatlich verantwortete Bildungsraum des Islamischen Religionsunterrichts im Fokus. Welche Funktion dieser noch jungen Form islamischer Bildung gesellschaftlich zukommen kann, welche Bedeutung etwa die Lehrer*innen dem IRU zusprechen, und wie sie sich selbst als neue Autoritäten im lokalen Feld des Islam positionieren, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.