

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine Wissenschaftliche Hausarbeit, die an der Universität Kassel angefertigt wurde. Die hier veröffentlichte Version kann von der als Prüfungsleistung eingereichten Version geringfügig abweichen. Weitere Wissenschaftliche Hausarbeiten finden Sie hier: <https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2011040837235>

Diese Arbeit wurde mit organisatorischer Unterstützung des Zentrums für Lehrerbildung der Universität Kassel veröffentlicht. Informationen zum ZLB finden Sie unter folgendem Link:

www.uni-kassel.de/zlb

Wissenschaftliche Hausarbeit im Rahmen der Ersten
Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien im Fach
Politik und Wirtschaft, eingereicht der Hessischen
Lehrkräfteakademie -Prüfungsstelle Kassel-

**Der Salafismus als Jugendkultur. Warum
radikalisieren sich Jugendliche in
Deutschland? Welche
Präventionsmöglichkeiten gibt es?**

Verfasserin: Giancy Ragunathan

Gutachter: Floris Biskamp

Kassel, Mai 2016

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	2
2. Was ist der Salafismus?	6
2.1. Der Salafismus im Kontext des Islams und des Islamismus	6
2.2. Historische Wurzeln des Salafismus	8
2.3. Inhalte und Ziele salafistischer Ideologie	11
2.4. Glaubenslehre des Salafismus.....	15
2.5. Typologie des Salafismus	17
2.6. Salafismus in Deutschland	21
3. Identität und Orientierungssuche bei jungen Muslimen in Deutschland	24
3.1. Herausforderungen der Adoleszenz	24
3.2. Migration und Adoleszenz.....	25
3.3. Muslimische Jugendliche in der Adoleszenz	28
4. Die Anziehungskraft des Salafismus auf Jugendliche	32
4.1. Desintegrations- und Diskriminierungserfahrungen	33
4.2. Gemeinschaft und Identität.....	36
4.3. Wissen, Wahrheit und Werte	38
4.4. Gerechtigkeit und Jenseitsorientierung.....	41
4.5. Protest, Aufmerksamkeit und Abgrenzung	42
5. Erscheinungsformen salafistischer Aktivitäten	47
5.1. Das Auftreten der Salafisten im Internet	47
5.2. Agitationsmittel der Salafisten vor Ort	57
6. Prävention und Deradikalisierung	61
6.1. Begriffsbestimmung: Radikalisierung, Deradikalisierung und Prävention	61
6.2. Prävention in der Schule und das Potential des muslimischen Religionsunterrichts.....	64
6.3. Die Möglichkeiten der Deradikalisierung durch Beratungsstellen .	71
7. Fazit	75
Literatur	80

1. Einleitung

*„Auf einmal gehörte ich zu einer Gruppe, die sagt: Wir besitzen die Wahrheit. Gott sitzt im siebten Himmel und schaut nach unten, hat uns viel lieber als alle anderen. Gott ist stolz auf uns. Wir werden die Welt beherrschen. Wir haben die Wahrheit [...]. Das ist ein Machtgefühl, das Gefühl, zu einer Elite zu gehören. Das ist unbezahlbar gewesen für einen Dreizehnjährigen.“
(Mansour 2015, zit. nach Gerstenberg).*

Die vorangegangenen Worte vom Psychologen Ahmad Mansour verdeutlichen einen wichtigen Aspekt, warum die salafistische Radikalisierung für junge Menschen besonders anziehend wirken muss. In den öffentlichen Diskurs ist die Thematik des Salafismus vor allem durch die Koranverteilungskampagne „Lies!“, die in einigen deutschen Städten durch Salafisten¹ durchgeführt wurde, und durch die steigende Zahl an salafistischen Radikalisierungen von Jugendlichen gerückt. Aber auch die im Jahr 2015 verübten islamistisch motivierten Attentate und Terroranschläge in Paris und die Sprengstoffanschläge im März 2016 in Brüssel haben dazu beigetragen, dass mittlerweile in den deutschen Medien zunehmend über salafistische Aktivitäten berichtet wird und somit der Salafismus zu einem der häufig vertretenen und kontrovers diskutierten Themen gehört. In den Medien wird die Bezeichnung „Salafismus“ allerdings teilweise sehr undifferenziert und synonym zu dem Begriff des „Islamistischen Terrorismus“ gebraucht. Dabei muss beachtet werden, dass der Salafismus nur ein zusammenfassender Oberbegriff für eine heterogene Strömung ist. Doch was genau ist der Salafismus? Welche Vorstellungen und Ideologien vertreten seine Anhänger? Inwiefern handelt es sich um eine fundamentalistische Doktrin, die sich westlichen Einflüssen verschließt und eine ultrakonservative Strömung des Islams darstellt?

Auch wenn das öffentliche Interesse am Salafismus in Deutschland erst in den letzten Jahren stark zugenommen hat, ist der Salafismus keine neue Entwicklung des 21. Jahrhunderts. Die historischen Wurzeln gehen

¹ Aus Gründen der Vereinfachung wird ausschließlich die männliche Form verwendet. Personen weiblichen wie männlichen Geschlechts sind darin gleichermaßen eingeschlossen.

bis ins 13. Jahrhundert zurück. Grundlage für den heute bekannten modernen Salafismus sind unter anderem die Auslegungen und Ansichten des Rechtsgelehrten Ibn Taymiyya (1263-1328). Doch aus welchem Grund fühlen sich gerade Jugendliche mit der salafistischen Lehre verbunden, deren Welt- und Islamverständnis patriarchal und antiliberal ist und sich auf die Ursprünge der Religion besinnt?

In den letzten Jahren hat der Salafismus in Deutschland eine enorme Expansion erlebt. So lag laut dem Verfassungsschutz die bundesweite Zahl der Salafisten im Jahr 2011 bei schätzungsweise 3.800 Personen, wohingegen sich das aktuelle salafistische Personenpotenzial auf ca. 7.500 Anhänger (Stand: Juni 2015) beläuft (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) 2016). Eine Beschäftigung mit der Thematik ist allein schon wichtig vor dem Hintergrund, dass der Salafismus als extremistische Bestrebung gegen den demokratischen Verfassungsstaat und seine Werte, Normen und Regeln gerichtet ist und die freiheitlich-demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland zu bekämpfen beabsichtigt.

Insbesondere bei Jugendlichen gewinnen salafistische Bestrebungen immer mehr an Attraktivität. Doch warum werden Jugendliche in Deutschland radikal? Warum reisen mehrere Hundert junge Menschen aus Deutschland aus, um für den Islamischen Staat (IS) zu kämpfen? Wie wurden sie zu Radikalen? Welche Rolle spielt die den muslimischen Jugendlichen entgegengebrachte Islamophobie in der Gesellschaft? Was macht gerade den Salafismus für Jugendliche so reizvoll und attraktiv?

Bei den meisten Jugendlichen, die sich dem Salafismus anschließen und radikalieren, handelt es sich um Menschen in der Adoleszenz, die auf der Suche nach Identität und Orientierung sind. Besonders muslimische Jugendliche mit Migrationshintergrund stehen vor der großen Herausforderung in Deutschland ihre kulturelle Identität und ihre Weltanschauung im Spannungsfeld zwischen Herkunftsmilieu und der deutschen Gesellschaft zu entwickeln. Dies birgt viele Gefahren und Probleme in sich, die sich Salafisten bei ihrer Propaganda zunutze machen. Betroffen sind dabei nicht nur Jugendliche mit muslimischem Migrationshintergrund, sondern auch immer mehr deutsche Heranwachsende ohne Migrationshintergrund. Personen mit wenig oder keinen religiösen Vorkenntnissen werden von den Salafisten problemlos

und wertschätzend in ihre Gemeinschaft aufgenommen, sofern diese sich an die gemeinsamen Regeln halten.

Salafistische Aktivitäten sind in Deutschland in vielfacher Weise aufzufinden. Dabei spielt das Internet bei der Einflussnahme von Heranwachsenden eine sehr wichtige Rolle. Salafistische Ideologienhalte werden beispielsweise durch viele Webseiten oder kurze Videos auf Youtube vermittelt. Durch Chats, soziale Netzwerke und Foren wird eine Vernetzung der Szene ermöglicht. Dadurch erreichen sie am einfachsten ihre wichtigste Zielgruppe: Jugendliche. Das Internet dient demnach nicht nur als Verbreitungsplattform für salafistische Inhalte, sondern auch als wichtiges Kommunikationsmittel. Anwerbeversuche durch Salafisten finden aber auch abseits des Internets in der „realen Welt“ statt. Salafisten wenden sich beispielsweise gezielt an junge Menschen in Moscheen, vor Schulen oder in Gefängnissen. Ihre Agitationsmittel sind dabei abgestimmt auf ihre Zielgruppe. So werden vor allem junge Menschen an Orten angesprochen, an denen sie ihre Freizeit verbringen wie z.B. in Sportvereinen, auf der Straße oder in Jugendheimen.

Auch die Rolle der Gesellschaftsstruktur wird in dieser Arbeit erforscht, bei der Desintegrationserfahrungen und die Angst vor solchen Erfahrungen zu einer extremistischen Radikalisierung beitragen können. Hierbei sind auch Parallelen zu anderen extremistischen Formen wie dem Rechtsextremismus auszumachen.

Bei der Erarbeitung des Themas wird im Laufe der Arbeit auch der Frage nachgegangen, inwiefern der Salafismus als eine Form der Jugendkultur zu betrachten ist. Die vom Soziologen und Politologen Prof. Dr. Aladin El Mafaalani aufgeworfene These beschreibt den Salafismus als Jugendkultur, die einen provokanten Gegenentwurf zum gesellschaftlichen Mainstream darstellt und bei der die radikale Auslegung in der Adoleszenz die Funktion der Provokation hat (vgl. El Mafaalani 2015, zit. nach Brühl).

Daneben widmet sich die Arbeit aber auch dem sehr wichtigen Thema der Prävention und der Deradikalisierung. Wie kann man eine Radikalisierung erkennen und wie könnte man ihr entgegen? Dabei wird beispielsweise erörtert, ob der islamische Religionsunterricht eine Form der

Extremismusprävention darstellen könnte. Auch zwei wichtige Beratungsstellen in Deutschland, an die sich Angehörige und Betroffene von (salafistischen) Radikalisierungen wenden können, werden vorgestellt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass diese Arbeit der Frage nachgehen soll, inwiefern der Salafismus als Jugendkultur zu begreifen ist und warum sich Jugendliche in Deutschland radikalieren. Dafür wird zunächst geklärt, wie Salafismus definiert werden kann und welche Wurzeln und Typologie die Glaubenslehre des Salafismus erkennen lässt. Daraufhin wird beleuchtet, was eine mögliche Ursache dafür sein könnte, dass gerade Jugendliche mit Migrationshintergrund radikalisiert werden, und wie Salafisten diese Defizite und Probleme der Jugendlichen für Agitationszwecke nutzen. Darauf folgend werden die verschiedenen Erscheinungsformen salafistischer Aktivitäten in Deutschland betrachtet, die darauf ausgerichtet sind, mehr Anhänger anzuwerben. Schließlich werden die Präventions- und Interventionsmöglichkeiten vorgestellt und analysiert.

2. Was ist der Salafismus?

2.1. Der Salafismus im Kontext des Islams und des Islamismus

Der Begriff Salafismus (teilweise auch Salafiyya genannt) stammt von der arabischen Bezeichnung „*as-salaf as-salih*“, was im Deutschen mit den „rechtschaffenden Altvorderen“ (vgl. Ridwan Bauknecht 2015: 4) übersetzt werden kann. Mit diesen Altvorderen (=Salaf) sind die Generation des Propheten Mohammed und die darauffolgenden zwei Generationen gemeint (vgl. Ceylan u. Kiefer 2013: 42). Diese Zeit wird auch als Entstehungszeit des Islams im 7. Jahrhundert begriffen. Diesem puristischen und frühislamischen Zeitalter eifern auch die heutigen Salafisten nach. Gleichzeitig lehnen sie die nach Mohammeds Tod folgende jahrhundertelange islamisch-theologische Entwicklungsgeschichte ab, bei der sich viele Rechtsschulen mit der Interpretation des Korans und der Auslegung des islamischen Rechts beschäftigt haben. Die Begriffe Salafiyya und Salafismus sind nicht bedeutungsgleich, auch wenn sie teilweise synonym gebraucht werden. Die zeitgenössische, moderne Salafiyya orientiert sich an dem arabischen Wahabismus. Heute wird sie im deutschsprachigen Raum als Salafismus bezeichnet und deren Anhänger als Salafisten. In Abgrenzung dazu gibt es auch eine klassische Salafiyya, die eine Reformbewegung um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert darstellt, bei der der Revolutionär Jamal ad-Din al-Afghani (1839 – 1897) und der Gelehrte Muhammad Abduh (1849 – 1905) dem durch die Kolonialisierung resultierten Bedeutungsverlust des Islams entgegenzutreten wollten (vgl. Farschid 2013: 44). Sie strebten an, den Islam und seine Anhänger durch eine Rückbesinnung auf die frühislamische Zeit aus der Krise zu fördern.

Um die Überzeugung der heutigen Salafisten in den Kontext des Islams zu verorten, muss zunächst herausgestellt werden, dass viele Bewohner Mekkas vor der Entstehungszeit des Islams im frühen 7. Jahrhundert Polytheisten waren. Das heißt, dass sie an die zeitgleiche Existenz mehrerer Götter glaubten. Aus diesem Grund wird die Zeit vor der Entstehung des Islams von Salafisten als die „Zeit der Unwissenheit“ (*Dschāhiliyya*) bezeichnet (vgl. Volk 2014: 6). Erst Mohammed propagierte das sogenannte *Tauhid* (übersetzbar mit Monotheismus), bei dem die

Anhänger an die Einheit Gottes glauben sollten. Auch das islamische Glaubensbekenntnis (*schahada*) unterstreicht diese Forderung: „Ich bezeuge: Es gibt keinen Gott außer Allah und ich bezeuge, dass Muhammad der Gesandte Allahs ist.“ Für die heutigen Salafisten ist die Lehre der Einheit des Gottes ein wichtiger Bestandteil ihrer religiösen Überzeugung. Nach dem Tod des Propheten Mohammeds brach unter den Anhängern des Islams ein großer Konflikt darüber aus, wer die Nachfolge des Propheten nun einnehmen darf. Während die einen der Meinung waren, dass nur die ersten Nachfolger Mohammeds, die Kalifen, das Recht dazu hätten, das politische Oberhaupt der Muslime darzustellen, sahen die anderen nur in Mohammeds Cousin und Schwiegersohn Ali und seinen Nachkommen die rechtmäßigen Nachfolger. Die ersteren sind heute unter dem Begriff „Sunniten“ bekannt, während die letzteren „Schiiten“ genannt werden (vgl. Antes u.a. 1990: 26 ff.). Der Salafismus ist dabei eine ideologische und totalitäre Variante der sunnitischen Glaubenslehre.

Häufig wird im öffentlichen Diskurs der Begriff Salafismus mit dem des Islamismus gleichgesetzt. Doch dabei muss zwischen diesen beiden Bezeichnungen sorgfältig unterschieden werden: „Der ‚Islamismus‘ ist eine Sammelbezeichnung für alle politischen Auffassungen und Handlungen, die im Namen des Islam die Errichtung einer allein religiös legitimierten Gesellschafts- und Staatsordnung anstreben.“ (Pfahl-Traugher 2011). Das heißt, dass hierbei der Islam sowohl als Religion als auch als Grundlage für ein politisches System verstanden wird. Islamismus wird daher als das Anstreben einer islamischen Umgestaltung bezeichnet. Dabei geht es hierbei im Vergleich zum Salafismus nicht unbedingt um eine Rückbesinnung auf die Gründungszeit des Islams. Manche moderate islamische Strömungen streben auch eine Verbindung der Moderne mit den Werten des Islams an.

Die Anhänger der Ideologie des Salafismus orientieren sich nicht nur an den Vorstellungen der ersten Muslime und an die islamische Frühzeit, sondern streben auch an, den Islam von späteren Neuerungen zu reinigen (vgl. BfV 2016). So sehen sie sich als Verfechter des wahren und ursprünglichen Islams. Salafisten geben dabei immer vor, ausschließlich auf Bestimmungen des Korans und der Sunna (prophetische Traditionen im Islam) zurückzugreifen. Die reine

Textgläubigkeit gilt als eine der wichtigsten religiösen Merkmale im Salafismus. Das große Dilemma ist allerdings, dass sich weder im Koran noch in den Überlieferungen des Propheten immer konkrete Hinweise zur Herrschaftsausübung finden lassen. Das heißt, dass die religiösen Texte nicht immer offensichtlich sind. Salafisten wehren sich aber gegen eine Interpretation dieser Schriften. Daher sollen diese Texte nach dem Verständnis der frommen Altvorderen ausgelegt werden. Da auch dieses Verständnis nicht immer einfach zu erfassen ist, vereinfachen Salafisten häufig ihre theologische Lehre, wodurch sie wiederum für Jugendliche reizvoll werden, da sie ihnen Orientierung und Klarheit anbieten (vgl. Ridwan Bauknecht 2015: 4).

2.2. Historische Wurzeln des Salafismus

Wenn im wissenschaftlichen Diskurs von den historischen Wurzeln des Salafismus gesprochen wird, wird häufig der Einfluss der zwei in diesem Kontext wichtigen historischen Persönlichkeiten Ibn Taymiyya (1263-1328) und Abd al-Wahab (1703–1792) genannt, die beide in unterschiedlichen Zeiten lebten. Ibn Taymiyya gilt dabei als Stammesvater des als heute bekannten Salafismus (vgl. Berger 2011: 109), da er eine metaphorische Interpretation des Korans ablehnte und sich somit gegen ein symbolisches Islamverständnis wehrte. Ibn Taymiyya lebte in Zeiten der großen Umbrüche, denn er erlebte den Mongolensturm und den Niedergang der abbasidischen Dynastie im 13. Jahrhundert mit und bescheinigte den seinerzeit herrschenden Mongolen in einer sogenannten *Fatwa* (islamisches Rechtsgutachten zu religiös-rechtlichen Fragen), dass diese vom rechten Glauben abgefallen seien. Die Mongolen waren zwar inzwischen zum Islam konvertiert, doch wandten sie in den Augen von Ibn Taymiyya nicht die Scharia (islamisches Recht), sondern ihr eigenes, nicht-muslimisches Rechtssystem an (vgl. Ceylan u. Kiefer 2013: 47). Ibn Taymiyya selbst führte als Gelehrter seine Folgerungen immer direkt auf den Koran und die *Hadithe* (Überlieferungen des Propheten Mohammeds) zurück. Den einzigen Maßstab für eine islamische Verwirklichung des Lebens sah Ibn Taymiyya nur in dem Leben und Denken der frommen Altvorderen (vgl. Berger 2011: 109). Ibn Taymiyya war aber nicht nur ein stiller Gelehrter,

sondern zeigte sich auch in seiner militärischen Rolle als aktiv im Kampf gegen die als abtrünnig gebrandmarkten Mongolen (vgl. Krawietz 2013: 68). Insgesamt gilt er als Wegbereiter für den Salafismus da er als erster bekannter Gelehrter die frühislamische Zeit und die Salaf glorifiziert hat, wodurch auch die Etablierung des heute gebräuchlichen Begriffs „Salafismus“ ihm zuzuschreiben ist.

Ein weiterer wichtiger Gelehrter und Prediger, der die Lehre des Salafismus weiter voran brachte, war Ibn Abd al-Wahhab (1702–1792). Er ist der Begründer des Wahabismus, der als eine islamische Reformbewegung geplant war und heute die Staatsreligion Saudi-Arabiens darstellt. Sowohl Ibn Abd al-Wahab als auch Ibn Taymiyya waren Gelehrte, die sich an der hanbalitischen Rechtsschule (eine der vier bekannten sunnitischen Rechtsschulen) orientierten. Diese bestand auf eine rigide Wörtlichkeit des Korans und lehnte metaphorische Auslegungen strikt ab (vgl. Ridwan Bauknecht 2015: 8). Die Lehren von Ibn Taymiyya und anderen früheren Gelehrten waren Al-Wahab durchaus bekannt, wodurch er diese als Vorbild für seine kritische Haltung und seine strenge Ausrichtung an den Koran und an der Sunna nahm.

Als Vorgänger des Wahabismus ist dabei die puristische „Qadizadeli“-Reformbewegung im 17. Jahrhundert innerhalb des Osmanischen Reiches zu nennen. Diese Strömung lehnte Amoralitäten ihrer Zeit wie beispielsweise den Genuss von Wein, Tanzen, Musik und den Besuch von Heiligengräbern und deren Verehrung ab (vgl. ebd.). Auch die heutigen Salafisten orientieren sich weitgehend an diesen puristischen Einstellungen der Bewegung.

In der Tradition dieser Reformbewegung stehend begründete Ibn Abd al-Wahhab den Wahabismus, in deren Mittelpunkt die strenge Befolgung von islamischen Rechtsvorschriften und die extreme Fokussierung auf den Monotheismus (*Tauhid*) stehen (vgl. ebd.). Auch der Dualismus zwischen Gläubigen und Ungläubigen ist ein charakteristisches Merkmal des Wahabismus. Dabei sind mit Ungläubigen nicht nur Andersgläubige, sondern auch Muslime selbst gemeint, die in den Augen der Wahabiten nicht den „wahren“ Islam befolgen. Dazu gehören beispielsweise Schiiten oder Sufisten (mystisch-spirituelle Strömung des Islams). Der Erfolg des Wahabismus gründet trotz anfänglicher Misserfolge auf einer

wahabitisch-saudischen Allianz Al-Wahabs mit dem Stammesführer und Herrscher Muhammad Ibn Sa'ūd. Bis ins späte 18. Jahrhundert gelang es ihnen und ihren Gefolgsleuten alle umliegenden Fürstentümer zu erobern und den Wahabismus auf der arabischen Halbinsel zu verordnen. Bis heute gilt die wahabitische Ordnung als richtungsweisendes Dogma in Saudi-Arabien (vgl. Steinberg 2005: 20). Die klassische Salafiyya war im Vergleich zum Wahabismus etwas toleranter, da sie beispielsweise den Gräberkult und die Heiligenverehrung, welche in der islamischen Welt weit verbreitet waren, nicht vollkommen ablehnte (vgl. Gharaibeh 2013).

Der heute bekannte, moderne Salafismus hat sich maßgeblich aus dem Wahabismus entwickelt. Die klassische Salafiyya hingegen war in erster Linie eine antikolonialistische Reformbewegung, doch trotzdem hat auch das Gedankengut dieser Bewegung im Laufe der Entwicklung den zeitgenössischen Salafismus beeinflusst. So dient die Forderung der klassischen Salafiyya, die Bedeutung des Islams global zu verfestigen, auch weiterhin als Merkmal des modernen Salafismus. In diesen Kontext ist auch der Wunsch der dschihadistischen Salafisten, einen islamischen Gottesstaat zu errichten, einzuordnen. Gemein ist Anhängern der klassischen Salafiyya, des Wahabismus und des Salafismus, dass diese die bestehenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ihrer Zeit als veränderungsbedürftig und unislamisch empfanden und heute noch empfinden. Sowohl der Wahabismus als auch der Salafismus haben sich gegenseitig im Kontext ihrer historischen Entwicklung ideologisch und politisch stark beeinflusst, sodass man heute sagen kann, dass der Wahabismus weitgehend identisch mit dem Salafismus ist. In der politischen Praxis zeigt sich allerdings aber auch, dass strenge Wahabiten und Salafisten häufig den saudi-arabischen Wahabiten aufgrund der prowestlichen Orientierung des saudischen Königshauses kritisch gegenüberstehen.

Auch wenn die Ursprünge des Salafismus schon im 13. Jahrhundert zu verorten sind und auch die späteren Strömungen auf bekannte Vertreter wie Ibn Taymiyya oder Ibn Abd al-Wahhab zurückgreifen, ist der heute bekannte Salafismus eine neue und moderne Erscheinung, denn der heutige Salafismus ist eine Reaktion auf zeitgenössische, politische Ereignisse. Die islamische Revolution im Iran 1979, der erste Golf-Krieg und der Bürgerkrieg im Irak (vgl. Ourghi 2014: 282) sind nur einige der

Ereignisse aus dem 20. und 21. Jahrhundert, die zu einer Stärkung der salafistischen Bewegung führten.

2.3. Inhalte und Ziele salafistischer Ideologie

Eine einheitliche Definition für den Begriff „Salafismus“ zu finden, gestaltet sich als schwierig, weil der Salafismus zum einen eine sehr heterogene Strömung mit unterschiedlichen historischen Einflüssen ist und zum anderen auch die Anhänger sich keiner einheitlichen Selbstbezeichnung zuordnen lassen. Doch trotzdem lassen sich, wie nachfolgend deutlich wird, einige mehr oder weniger konstitutive Merkmale festhalten.

Um von vornherein eine begriffliche Übereinkunft in dieser Arbeit zu gestalten und eine unscharfe Etikettierung zu vermeiden, werde ich mich im Folgenden auf die gemeinsame Definition von Biene, Daphi, Fielitz, Müller und Weipert-Fenner beziehen. Dabei wird Salafismus „als moderne, transnationale und fundamentalistische Reformbewegung des sunnitischen Islams, deren Anhänger eine konsequente Rückbesinnung auf die Lehren der Frühzeit des Islams propagieren“ (Biene u.a. 2015:2) definiert. Wie bereits ausgeführt ist der Salafismus trotz der Rückbesinnung auf die islamische Frühzeit eine neue und moderne Erscheinung. Auch im Hinblick auf den Fundamentalismus wurde bereits erläutert, dass Salafisten eine wörtliche Befolgung des Korans und der Sunna fordern und dies als absolute Lösung für alle Probleme und Lebensfragen betrachten. Als weiteres Merkmal kommt die Transnationalität hinzu, die den Salafismus als global vernetztes und die nationalstaatlichen Grenzen überschreitendes Phänomen beschreibt.

Zu den konstitutiven Inhalten der salafistischen Ideologie gehören unter anderem die umfangreiche Monotheismus-Lehre, die Ablehnung der 1400-jährigen islamischen Auslegungsgeschichte und das buchstabengetreue Verständnis der heiligen, muslimischen Schriften. Da für Salafisten die Religion bzw. der islamische Glaube nicht nur eine private Angelegenheit ist, wollen diese den Islam als umfassende Kontrollinstanz der Gesellschaft einführen. Ebenso wie die Islamisten gehen sie von einer Untrennbarkeit der Religion und der Politik im Islam aus. Als Vorbild dient ihnen der Prophet Mohammed, der in Medina

sowohl als politisches als auch religiöses Oberhaupt agierte. Durch das Befolgen der salafistischen Glaubenslehre soll weltweit eine muslimische Idealgemeinschaft geschaffen werden, die sich an den Salaf orientiert. Dafür bieten Salafisten ihren Anhängern ein Regelwerk zu lebensweltlichen Fragen an, indem auch bestimmte Verhaltensvorschriften vorgeschrieben werden. Dadurch soll eine islamische Einheitsgesellschaft geschaffen werden. *Allah* (arabisch für Gott) und die heiligen islamischen Schriften, die seine Offenbarungen ausdrücken, besitzen dabei die vollkommenen Absolutheits- und Wahrheitsansprüche. Solange jedoch der ideale Zustand einer Einheitsgesellschaft noch nicht erreicht ist, wird von einer Ungleichwertigkeit der Menschen ausgegangen. Daher kann man beim Salafismus auch von einer Ideologie der Höherwertigkeit (vgl. Verfassungsschutz Berlin 2014: 16) sprechen, da alle nicht-islamischen Glaubenslehren und auch islamische Strömungen stark abgewertet werden und die Glaubenslehre und die Lebensweise der Salafisten als höherwertig und überlegen anerkannt werden.

Da der Salafismus sehr heterogen ist, kann dieser als reine apolitische Glaubenslehre auftreten oder auch als theologisch-politische Strömung. In theologisch-politischer Sicht begründet sich der Salafismus, angelehnt an den Wahabismus, auf ein stark vereinfachtes dualistisches Weltbild. Es gibt in dieser Sicht auf die Welt nur die Guten und die Bösen. Die ersteren sind die gläubigen Muslime, die sich an die salafistische Glaubenslehre halten und die letzteren sind aus Sicht der Salafisten die verbleibenden Ungläubigen. Oftmals bezeichnen sich Anhänger des Salafismus selber gar nicht als Salafisten, sondern nur als gläubige Muslime. Auch geopolitische und historische Belege führen Salafisten häufig bei ihrer Argumentation auf, die ihr ideologisches Gedankengut und ihre Vorgehensweise rechtfertigen sollen. Allerdings zeigt die Betrachtung der Argumentation häufig, dass komplexe, politische Zusammenhänge stark vereinfacht werden und inwiefern es festgefügte Feind-und-Freund-Bilder gibt.

Als wichtigstes Thema zum Aufbau eines Schwarz-Weiß-Rasters nutzen Salafisten die christlichen Kreuzzüge, die bis heute im kollektiven Gedächtnis der Muslime und insbesondere der Salafisten fest verankert sind. Salafisten versuchen dabei oftmals die Kreuzzüge durch ein klares

Täter-Opfer-Schema zu erklären. Dabei stellen die unschuldigen Muslime die Opfer dar, die den blutrünstigen Angriffen der christlich-abendländischen Mächte schutzlos ausgeliefert waren. Jedoch blendet die salafistische Propaganda aus, dass die byzantinische Seite vor allem während des vierten Kreuzzuges 1204 mehr Opfer zu beklagen hatte als die Muslime. Auch die Sonderstellung der Kreuzzüge in der arabisch-islamischen Geschichte ist nicht nachvollziehbar, da sich die Kreuzzüge in militärischer Hinsicht nicht sehr von anderen Grenzstreitigkeiten mit Byzanz unterschieden (vgl. Kreutz 2015). Das Ausmaß der Kreuzzüge soll für beide Seiten hierbei nicht verharmlost werden, doch trotzdem lässt sich sagen, dass Salafisten versuchen den Umfang der Kreuzzüge wichtiger und schwerwiegender darzustellen als sie tatsächlich waren. Sie nutzen dieses Thema aus, um die Vorstellung eines muslimischen Opferkollektivs aufzubauen. Auch das vermeintliche Trauma der *Umma* (Gemeinschaft aller Muslime) durch den europäischen Kolonialismus (vgl. ebd.) wird häufig mit dem Deutungsmuster der Kreuzzüge ebenfalls als Argument für die muslimische Opferrolle genutzt. Dabei wird ausgespart, dass auch die muslimischen Osmanen als Kolonialmächte daran beteiligt waren. In das Feindbild der salafistischen Ideologie sind nicht nur westliche Mächte (insbesondere die USA und Europa) zu verorten, sondern auch Israel. Der Staat Israel mit mehrheitlich jüdischer Bevölkerung wird dabei als Marionette der USA interpretiert, die einen der größten Feinde der muslimischen Welt darstelle. Insgesamt lässt sich festhalten, dass viele historisch nicht korrekte Begebenheiten von der salafistischen Propaganda zur Unterstützung ihres Gedankenguts und zur Mobilisierung der Anhänger genutzt werden.

Ziel der Salafisten ist es, die gesamte Welt islamisch zu gestalten. Dazu gehört auch die Durchsetzung der *Scharia*. Demnach ist jeder Muslim dazu verpflichtet, die Gebote und Verbote des Islams im gesellschaftlichen Leben ohne Rücksicht auf mögliche Folgen anzuwenden. Das wörtliche Verständnis des Korans und der Sunna ist dafür handlungsleitend. Die Scharia gilt für Salafisten dabei nicht nur als ein Recht, „sondern als ein von Gott geschaffenes, in sich geschlossenes, ewig gültiges System“ (Verfassungsschutz Berlin 2014: 16). Daher darf ihrer Ansicht nach das System nicht neu interpretiert werden und auch nicht versucht werden an die heutigen Lebensumstände anzupassen.

Das für Salafisten goldene Zeitalter, indem die Salaf lebten, gilt dabei immer als Vorbild und Orientierung. Daher können Salafisten auch äußerlich dadurch erkennbar sein, dass sie viel Wert auf ein traditionelles Aussehen legen. Dies bedeutet, dass sie beispielsweise lange Gewänder tragen, ihre Oberlippenbärte trimmen, aber nicht ihre Kinnbärte rasieren und ihre Zähne mit einem Stöckchen aus einer bestimmten Holzart putzen (vgl. Steinberg 2005: 22). Dadurch wollen sie möglichst das Leben des Propheten und seiner unmittelbaren Nachfolger imitieren. Diese Forderung nach einer Rückbesinnung hat auch politische, rechtliche, kulturelle und soziale Konsequenzen und beabsichtigt einen umfangreichen Wandel der Gesellschaft nach islamischen Regeln. Im Unterschied zu Islamisten, die vorrangig politisch agieren und dadurch einen islamischen Staat errichten wollen, halten Salafisten sehr viel stärker an ihren religiösen Grundsätzen und Ansichten fest. So werden Islamisten, z.B. die Muslimbruderschaft in Ägypten, von Salafisten stark kritisiert, da diese versuchen durch den politischen Prozess an die Macht zu gelangen und dadurch die reine islamische Lehre ablehnen (Steinberg 2012a: 2). Anhänger des Salafismus lehnen die von Menschen gemachten Gesetze ab und richten sich stattdessen ausschließlich an die Souveränität Gottes. Das durch die Ausrichtung auf die Salaf entstehende islamische Herrschaftskonzept soll die Lösung für alle Probleme in der *Umma* sein. Daher verweigern Salafisten im Gegensatz zu Islamisten die politische Partizipation an einem in ihrer Sicht nicht islamischen (demokratischen) Ordnungssystem.

2.4. Glaubenslehre des Salafismus

Gemeinsames Merkmal aller salafistischen Strömungen, unabhängig ob politisch agierend oder apolitisch, ist die nahezu gleichartige Glaubenslehre der Salafisten. Aus diesem Grund ist es wichtig im Folgenden zu betrachten, was das salafistische Denken in religiöser Hinsicht ausmacht.

Die oberste Handlungsmaxime der Salafisten führen diese auf eine Sure (Sure 3, Verse 104 und 110) im Koran zurück, die ausführt, dass die Pflicht jedes Muslims ist „das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verbieten“ (arabisch: *al-amr bi-lma'ruf wa-n-nahy 'ani l-munkar*). Aus Sicht der Salafisten kann dieser Pflicht nur dann nachgegangen werden, wenn sich jeder Muslim wortgetreu an die Gebote und Verbote des Islams hält, die im Koran und in der Sunna festgehalten sind (vgl. Steinberg 2012a: 2). Diese Forderung ist zunächst nicht beunruhigend, da eine Hinwendung zu den islamischen Quellen auch für nicht-salafistische Muslime erstrebenswert ist. Es ist allerdings der Grad der Beimesung und die Qualität dieser religiösen Forderungen, die den Salafismus ideologisieren und möglicherweise auch politisieren. So werden im Salafismus viele religiöse Begriffe und Konzepte aus dem Islam aufgegriffen, hochgradig verschärft und politisch aufgeladen. Zu nennen wäre da beispielsweise der Begriff *Allah*. Dieser stellt für Salafisten nicht nur den einzig wahren Gott im Sinne eines strengen Monotheismus (*Tauhid*) dar, sondern ist „der absolute Befehlshaber, dem unbedingter Gehorsam entgegengebracht werden muss“ (Innenministerkonferenz 2011: 8). Aber auch das *Tauhid* selbst hat im salafistischen Glauben einen sehr viel höheren Stellenwert als bei vielen anderen sunnitischen Muslimen. Das *Tauhid* umfasst dabei drei Aspekte: 1. Einheit der Gläubigen, 2. Einheit im Glauben und 3. Einheit der Verehrung. Die Einheit der Gläubigen dient der Konstatierung einer Einheit der eigenen Gruppe in Abgrenzung zu den Feinden. Eine Ablehnung von Neuerungen und eine Rückbesinnung auf die Grundlagen des islamischen Glaubens erklärt die Einheit im Glauben. Laut Salafisten kann man nur von einem wahrhaft islamischen Leben sprechen, wenn das Leben in vollständiger Übereinstimmung mit der Scharia geführt wird, womit auch die Einheit der Verehrung zu erklären ist (vgl. Lohlker 2009: 65).

Auch die Begriffe wie Glaube (arab. *iman*) oder Religion (arab. *din*) werden nicht einfach als religiöse Überzeugung verstanden, sondern sind für Salafisten ein religiöses System, das alle Lebensbereiche wie z.B. die Gesetzgebung und die Politik regelt. Insgesamt bedeutet für Salafisten die Ausübung des Islams eine bedingungslose Unterwerfung unter den Willen Gottes, die sich in der wortgetreuen Befolgung der islamischen Schriften ausdrückt. (vgl. Innenministerkonferenz 2011: 9). Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die deutsche Verfassung, die Demokratie und auch das Mehrparteiensystem als nicht-islamisch und daher als feindlich und unmoralisch angesehen werden. Da der Islam nicht nur als religiöser Glaube, sondern auch als ein umfassendes Ordnungssystem begriffen wird und somit ein Konkurrenzsystem zum demokratischen Konzept darstellt, bedeutet das Befolgen deutscher Gesetze die Entscheidung gegen das Muslim-Sein. Dies wird von Salafisten als Götzenanbetung (arab. *taghut*) verstanden, da damit andere Gesetze und Lebensweisen als die der Scharia befolgt werden.

Eine sehr wichtige salafistische Doktrin ist die der „Loyalität und Lossagung“ (arab. *al-wala' wal-bara'*). Der erste Teil des Begriffs *al-wala'* sagt aus, mit welchen Personen ein Muslim im salafistischen Sinne Umgang haben kann und wie mit diesen Personen umgegangen werden soll. Demnach ist es verpflichtend gegenüber anderen wahren Muslimen Loyalität, Freundschaft und Unterstützung zu zeigen. In Abgrenzung dazu beschreibt der zweite Teil des Begriffs *al-bara'* mit welchen Personen ein Muslim keinen Umgang pflegen sollte. Es sei die Pflicht der Muslime alles Nicht-Muslimische zu vermeiden bzw. und/oder zu bekämpfen (vgl. Logvinov 2014: 116). Die Nicht-Muslime werden als *kuffār* (arabisch für Ungläubige) bezeichnet. Darunter fallen nicht nur Andersgläubige und Atheisten, sondern auch Menschen, die einem „falschen“ Islam nachgehen und dadurch unislamische Sitten und Verhaltensweisen aufzeigen.

Ein weiteres, wenn auch umstrittenes, Merkmal der salafistischen (vor allem dschihadistischen) Glaubenslehre ist das des *takfir* (arabisch für Anklage wegen Unglaubens). Dabei werden Ungläubige, aber auch nominell Gläubige nicht mehr als Mitglied der islamischen Gemeinschaft angesehen (vgl. Lohlker 2009: 63). Gerade letzteres wird in der muslimischen Gemeinde oftmals kritisiert, da der sunnitische Mainstream

es vermeidet, einen Muslim zum Ungläubigen zu erklären. Zudem gibt es in der heterogenen salafistischen Bewegung unterschiedliche Vorstellungen darüber, was genau zu einer Glaubensaberkennung führt. Das *takfir* ist dabei auch ein taktisches Instrument, um gewählten muslimischen Politikern oder Machtinhabern einen Glaubensabfall zu bescheinigen und somit auch gewalttätige Erhebungen zu legitimieren. Bei - aus ihrer Sicht - Ungläubigen wie z.B. bei Juden oder Christen wird das *takfir* von der salafistischen Lehre als verpflichtend anerkannt. Es wird aber auch verwendet, um bei den salafistischen Anhängern Angst und Einschüchterung zu erzielen. So werden häufig Vorstellungen von apokalyptischen Höllenstrafen und damit zusammenhängend auch Bilder vom Jüngsten Gericht beschworen, um zu verdeutlichen, was bei Nicht-Beachtung der religiösen Regeln geschieht (vgl. Lohlker 2015).

2.5. Typologie des Salafismus

In den letzten Kapiteln wurde festgehalten, dass der Salafismus eine sehr heterogene Strömung ist. Im Folgenden wird betrachtet, was diese Heterogenität im Genauen ausmacht. Um die salafistische Bewegung weitgehend zu kategorisieren, kann man nach Quintan Wiktorowicz von drei idealtypischen Formen des Salafismus sprechen: erstens die Puristen, zweitens die politischen Salafisten und drittens die salafistischen Dschihadisten (vgl. 2006: 208). Diese Formen haben, wie bereits ausgeführt, die gleiche theologische und ideologische Grundlage, unterscheiden sich aber in der Vorgehensweise und Methodik, wie ein islamkonformes Leben erzielt werden kann. Zudem sind die Grenzen zwischen den einzelnen Handlungsstilen fließend und sind in keinem Fall als festgesetzt und statisch zu verstehen.

Beim *puristischen Salafismus* geht es, wie auch schon der Name darauf verweist, um eine religiös-reine Glaubenslehre. Mit Purismus ist dabei ein „übertriebenes Streben [...] nach der reinen Lehre“ und „nach der Reinheit der Motive des Handelns“ (Duden 2016; Stichwort: Purismus) gemeint. Im Kontext des Islams geht es im Genauen darum, jedes einzelne Individuum dazu zu bewegen, die reine Lehre des Islams anzuerkennen und somit zu einem gottgefälligen und islamkonformen Leben zu

bewegen (vgl. Steinberg 2012: 2). Die Intention der Puristen ist dabei den Islam von späteren und fremden Einflüssen zu befreien und die reine Lehre der frommen Altvorderen wiederherzustellen. Dabei soll die muslimische Gemeinde in Medina zu Zeiten des Propheten Mohammeds als Vorbild dienen. Heute soll es, angelehnt an diese Zeit, zu einer religiösen Wiederherstellung des „goldenen Zeitalters“ kommen. In einigen wissenschaftlichen Veröffentlichungen wird dieser von Rabi' al-Madkhali und dem albanisch-syrischen Gelehrten Nasir ad-Din al-Albani (1914–1999) begründete Strang auch als quietistischer oder apolitischer Salafismus bezeichnet. Der puristische Salafismus ist dabei in Abgrenzung zu den anderen salafistischen Formen strikt anti-militant und apolitisch. Vielmehr erwarten puristische Salafisten, dass der individuelle Glaube der Muslime automatisch zu einer gesellschaftlichen Islamisierung führen soll (vgl. Pfahl-Traughber 2015). Im Vergleich zum politischen Salafismus ist für den Purismus kennzeichnend, dass die Entwicklung von unten nach oben stattfinden soll (vgl. Ceylan u. Kiefer 2013: 85). Jeder Glaubensgenosse soll zur ursprünglichen Frömmigkeit ihrer Vorfäter gebracht werden. Dadurch kennzeichnet diese Gruppe vor allem ihre nicht-öffentliche und apolitische Auftretungsweise. Stattdessen wird versucht durch Missionstätigkeit, Muslime für die salafistische Interpretation des Islams zu gewinnen (vgl. Steinberg 2012a: 2).

Der *politische Salafismus* strebt ebenso wie der puristische den Aufbau eines islamkonformen Systems an. Allerdings sollte aus Sicht der politisch agierenden Salafisten diese Umgestaltung von oben nach unten stattfinden, da eine Gestaltung des politischen Systems nach islamischen Regeln automatisch zu einer individuellen Frömmigkeit führe. Der politische Salafismus hat starke Ähnlichkeiten zum Islamismus, da die politisch agierenden Salafisten ebenso wie die Islamisten eine politische Veränderung im Sinne eines schariakonformen Systems anstreben. Allerdings soll bei den politischen Salafisten der Staat sehr stark an salafistischen Doktrinen und Auslegungen orientiert sein. Dabei lassen sich die Anhänger des politischen Salafismus in zwei Kategorien unterscheiden: Die erste Gruppe lehnt grundsätzlich politische Partizipation innerhalb eines demokratischen Systems (z.B. Volksentscheide oder Wahlen) ab und agiert trotzdem außerhalb dieses Systems politisch. Die zweite Gruppe nutzt auch säkulare Beteiligungsformen an politischen Prozessen, um ihre religiösen Ziele zu

erreichen. Zur zweiten Kategorie gehört die 2011 gegründete salafistische Partei „al-Nour“ in Ägypten (vgl. Ceylan u. Kiefer 2013: 86). Im Vergleich zu den puristischen Salafisten sind die politisch agierenden sehr viel radikaler in ihren Missionierungstätigkeiten. So versuchen sie nicht nur Muslime von der salafistischen Glaubenslehre zu überzeugen, sondern auch immer mehr Andersgläubige. Ihre Agitation zeigt sich in öffentlichen Missionierungen (arab. *da 'wa*) und Predigten (vgl. Pfahl-Traugher 2015). Bei diesen Strategien der Missionierung werden dabei im Vergleich zu den Puristen stärker weltpolitische bzw. sozialpolitische Missstände aufgegriffen, um die Richtigkeit der eigenen Ideologie zu untermauern (vgl. Ceylan u. Kiefer 2013: 86). Insgesamt versuchen sie sehr aktiv eine Umgestaltung der Gesellschaft im Sinne ihrer Deutung des Islams zu erzielen und streben dabei insbesondere eine Umorientierung des Staates an. Gewalt lehnen nicht alle politischen Salafisten absolut ab. Allerdings wird dabei möglicherweise Gewalt von anderen Salafisten akzeptiert, aber nicht als Option für das eigene Handeln gesehen (vgl. Pfahl-Traugher 2015).

Der *dschihadistische Salafismus* kann ebenso wie der politische mit dem extremistischen Islamismus verglichen werden, da beide Formen die gegenwärtige politische Ordnung umstürzen wollen und die freiheitliche demokratische Grundordnung beseitigen möchten (mit Ausnahme der zweiten Gruppe der politischen Salafisten). Allerdings ist beim Dschihad die Gründung eines islamischen Staates nicht das alleinige und wichtigste Ziel, sondern der Kampf um die Errichtung dieses Imperiums, genauer gesagt die militärische Auseinandersetzung, wird schon als Gottesdienst verstanden (vgl. Ceylan u. Kiefer 2013: 86). Dschihad kann im Deutschen wörtlich mit „Anstrengung“ übersetzt werden, genauer gesagt „eine Anstrengung im guten Sinne, zum Wohlgefallen Gottes“ (vgl. Ridwan Bauknecht 2015: 4). Anhänger des salafistischen Dschihadismus interpretieren dies allerdings als militärischen Kampf für den Islam. Für sie ist Gewaltanwendung bis hin zur Tötung ein legitimes Mittel zur Erreichung ihrer politischen und religiösen Ziele. Dabei steht das bereits in Kapitel 2.5 angesprochene *takfir*, also die Verstoßung von anderen aus der islamischen Glaubensgemeinde, im Mittelpunkt der salafistisch-dschihadistischen Ideologie, wodurch auch die Ermordung der Ausgeschlossenen gerechtfertigt werden kann. Dschihadistische Salafisten unterscheiden zwischen dem „nahen Feind“ und dem „fernen

Feind“. Letzteres ist für sie, wie bereits in Kapitel 2.3 angeführt, der Westen bzw. insbesondere die USA und Israel. Mit dem nahen Feind hingegen ist das Regime der einzelnen Nationalstaaten der islamischen und arabischen Welt gemeint. Durch ihren Ursprung in der sunnitischen Glaubenslehre stehen die Salafisten aber auch den Schiiten feindlich gegenüber, wodurch die Ausübung von Gewalt auch gegen sie legitimiert wird (vgl. Steinberg 2012a: 4). Einige der weltlichen Ziele der dschihadistischen Salafisten sind „die Befreiung islamischer Staaten von ‚gottlosen‘ Regierungen“ oder die „Zurückdrängung des kulturellen Einflusses des Westens“ (vgl. Ceylan u. Kiefer 2013: 86).

Ihren Ursprung hat die dschihadistische Bewegung in der Repression gegen die Muslimbruderschaft im Ägypten der 1950er Jahre und in dem antisowjetischen Widerstand in den 1980er Jahren in Afghanistan. Während sie zu Beginn noch revolutionäre, islamistische Bezüge hatte, hat sie sich im Laufe der Zeit immer mehr dem Salafismus zugewendet (vgl. Biene 2015). Die Bedeutung der Begriffe „dschihadistischer Salafismus“ und „Dschihad“ weisen zwar beide eine große Schnittmenge auf, sind aber nicht gleichzusetzen. Der Dschihad beschreibt vor allem die Pflicht zur Verbreitung und Verteidigung des Islams, wohingegen der dschihadistische Salafismus sich auch an der salafistischen Ideologie richtet. In den deutschen Medien ist im Vergleich zu anderen salafistischen Formen dem dschihadistischen Salafismus und dem Dschihad am meisten Aufmerksamkeit gewidmet, was wahrscheinlich auch damit zusammenhängt, dass diese Form aus sicherheitspolitischer Sicht das größte Problem darstellt. Für die Anhänger stellt nämlich Terror und Gewalt nicht nur das Mittel zur Erreichung ihrer Ziele dar, sondern ist auch gleichzeitig das Ziel selbst.

Die drei genannten Formen des Salafismus dienen zwar dazu, sich einen groben Überblick über salafistische Strömungen zu verschaffen, können aber nicht die breite Heterogenität abbilden. Auch innerhalb dieser drei Strömungen gibt es verschiedene Tendenzen, sodass man nicht über *den* puristischen, politischen oder dschihadistischen Salafismus sprechen kann. Diese Heterogenität kann sich beispielsweise allein schon darin ausdrücken, dass es auch innerhalb der einzelnen Formen eine Diskrepanz geben kann zwischen dem, was Gelehrte und Prediger vorgeben, und der Auffassung der einzelnen Anhänger.

2.6. Salafismus in Deutschland

In den letzten fünf Jahren hat sich in Deutschland nicht nur die Zahl der Anhänger des Salafismus stark erhöht, sondern auch die der salafistischen Webseiten, Prediger, öffentlichen Missionierungstätigkeiten und der medialen Aufmerksamkeit. Der Salafismus ist die am schnellsten wachsende radikale Strömung innerhalb des Islams. Laut dem Verfassungsschutz gibt es derzeit, wie bereits in der Einleitung erwähnt, ca. 7500 Salafisten (Stand: Juni 2015). Darunter fallen jedoch nicht die puristischen Salafisten, da sie aufgrund ihrer apolitischen und ihrer nicht gewalttätigen Haltung sicherheitspolitisch ungefährlich sind, und daher für den Aufgabenbereich des Verfassungsschutzes irrelevant sind. Indessen haben puristische Salafisten in anderen europäischen Ländern sogar bereits gezeigt, dass diese sich auch als hilfreiche Partner in der Terrorbekämpfung erweisen können. Aber auch hierbei lässt sich das nicht auf alle Puristen übertragen, da es auch konservative Flügel gibt, die Tendenzen zur Entstehung von politischer Gewalt nicht ausschließen (vgl. Hummel 2014: 85). Da die Puristen in Deutschland entweder aufgrund ihrer apolitischen Haltung nur wenig sichtbar sind oder insgesamt schwach vertreten sind (vgl. Steinberg 2012a: 6), konnten puristische Tendenzen wie in anderen europäischen Ländern, die die politischen und militanten, salafistischen Formen ablehnen, nicht festgestellt werden.

Die kleinste Gruppe der Salafisten in Deutschland sind zwar die der dschihadistischen, doch gleichzeitig stellen sie das größte Risiko dar, da sie deutlich verfassungswidrig sind und Gewalt als Mittel zu Erreichung ihrer Ziele sehen. Ihre potenzielle Gefährlichkeit und ihr öffentlicher Ruf als „tickende Zeitbomben“ äußerten sich in der Vergangenheit in mehreren nicht vollständig ausgeführten oder vereitelten Attentatsversuchen wie die der Sauerland-Gruppe oder der versuchten Kofferbombenanschläge in Bonn. Der erste und bislang einzige Anschlag mit Todesopfern in Deutschland war das Attentat vom damals 21-jährigen Arid Uka. Dieser erschoss 2011 am Frankfurter Flughafen zwei amerikanische Soldaten und verletzte zwei weitere schwer. Allerdings lässt sich diese Tat nicht eindeutig dem Salafismus zuordnen, da der Täter keiner salafistischen Gruppierung angehörte oder keinen expliziten Umgang mit der salafistischen Ideologie pflegte. Vielmehr könnte er als

ein Einzeltäter bezeichnet werden, der sich durch islamistische Botschaften im Internet selbst radikalisierte. Die Zahl derjenigen, die tatsächlich bereit zur Gewaltanwendung sind, ist in Deutschland nur klein, doch trotzdem sind fast alle in Deutschland bisher identifizierten islamistisch-terroristischen Gruppen und Einzelpersonen salafistisch geprägt (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) 2016.), was ihr Gefahrenpotenzial unterstreicht. Die größte Gruppe der in Deutschland vertretenen Salafisten stellt die der politischen dar. Diese machen durch ihre breite öffentlichkeitswirksame Auftretungsweise auf sich aufmerksam. Zu nennen wäre beispielsweise die Koranverteilungskampagne „Lies!“, die sowohl in den Medien als auch in der Politik zu großen, kontroversen Debatten führte. Bei dieser Kampagne werden seit Oktober 2011 durch die salafistische Missionierungsorganisation „Die Wahre Religion“ kostenlose Koranübersetzungen an Nicht-Muslime verteilt. Die Verteilung von Koranen ist keine per se besorgniserregende Angelegenheit, doch durch den Verfassungsschutz ist bekannt, dass Salafisten diese Infostände zur Anbahnung von Kontakten nutzen, die im weiteren Verlauf zu einer Radikalisierung der Betroffenen führen können (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) 2016.). So ist bekannt, dass alle aus Deutschland kommenden Dschihadisten, die sich terroristischen Organisationen wie Al-Qaida oder dem Islamischen Staat angeschlossen haben, salafistische Moscheen besucht haben und/ oder zu entsprechenden Gruppen gehörten (vgl. Steinberg 2012a: 7). Initiiert wurde diese Koranverteilungskampagne von dem bekannten, deutschen Salafisten Ibrahim Abou-Nagie, der für eine sehr repressive Auslegung des Korans bekannt ist. Dieser gehört dem eher „rechten Flügel“ der politischen Salafismusbewegung an, da er Gewaltanwendung unter bestimmten Umständen für legitim hält (vgl. ebd.) Auch die bis vor wenigen Jahren noch unbekannt salafistischen Konvertiten und Prediger Pierre Vogel und Sven Lau haben durch die Verbreitung von islamistischen Botschaften auf öffentlichen Kundgebungen und im Internet große Aufmerksamkeit erlangt. Sie betiteln dies allerdings nicht als systematische Indoktrination von salafistischem Gedankengut, sondern als *da‘wa*, also als missionierende Tätigkeit im Sinne des „Rufs zum Islam“ (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) 2016). Die Anwendung von Terror und Gewalt lehnen diese zwar ab, doch trotzdem

sind diese nicht als ungefährlich einzustufen, da das von ihnen verbreitete Gedankengut als Nährboden für islamistische Radikalisierung bzw. sogar zur Rekrutierung für den militanten Dschihad dienen kann. Die Grenzen zwischen dem politischen und dschihadistischen Salafismus können in Deutschland daher fließend sein. Zudem ist nicht auszuschließen, dass sich salafistische Prediger aus taktischen Gründen öffentlich gegen Gewalt aussprechen oder nicht offen zur Gewaltanwendung aufrufen, um strafrechtlich nicht verfolgt werden zu können.

Zunehmend schließen sich vor allem junge Menschen in Deutschland salafistischen Gruppen oder gar extremistisch islamistischen Organisationen wie dem „Islamischen Staat“ an. Diese werden zunächst von politischen und/ oder dschihadistischen Salafisten indoktriniert und im fortgeschrittenen Fall auch rekrutiert. Die meisten dieser Jugendlichen sind männlich und haben einen muslimischen Migrationshintergrund. Daher ist es unabdingbar im folgenden Kapitel zu betrachten, warum gerade diese Gruppe anfällig für die Anwerbung ist und mit welchen Herausforderungen und Problemen sie in Deutschland umgehen müssen.

3. Identität und Orientierungssuche bei jungen Muslimen in Deutschland

3.1. Herausforderungen der Adoleszenz

Junge Menschen, die sich zwischen dem 15. und 27. Lebensalter befinden, sind die größte Gruppe, die von Salafisten angeworben werden. Viele dieser Personen befinden sich in der Phase der Adoleszenz. Die Adoleszenz stellt eine Entwicklungsphase - in der Regel zwischen dem 11. und 21. Lebensalter - dar, während der sich Jugendliche der Herausforderung stellen müssen, „die physische und sexuelle Reifung psychisch zu verarbeiten und die körperlichen Veränderungen seelisch zu integrieren.“ (Bohleber 2000: 25). Daher ist die Adoleszenz als eine Art Transformation zu betrachten. Diese Transformation vom Kind zum Erwachsenen und die dadurch hervorgerufenen Veränderungen stellen für Heranwachsende häufig eine turbulente und schwierige Zeit dar. Die Entwicklungspsychologie lehnt zwar die pauschalisierende Vorstellung einer bedingungslos krisenhaften Zeit ab, jedoch kann nicht geleugnet werden, dass die Phase durchaus problematisch verlaufen kann. Bedingt ist dies durch einige Entwicklungsaufgaben und Herausforderungen, die während der Adoleszenz bewältigt werden müssen. Dazu gehören beispielsweise (vgl. Stangl 2016):

- die Änderung des Körperbildes, der soziale Kontakte und der Ideale
- die Gefühlslabilität
- die soziale Integration
- der Aufbau einer eigenen Identität.

Die Frage nach „Wer bin ich?“ wird in der Adoleszenz neu geformt. Es findet eine innere Ablösung von den Eltern als wichtigste Bezugspersonen statt, wohingegen der Einfluss der Peer-Group größer wird. Auch die körperlichen Veränderungen werden in das Selbstwertgefühl, welches zu diesem Zeitpunkt labil ist, miteinbezogen. Schließlich führen all diese Prozesse zur Entwicklung einer eigenen Identität. Das Bedürfnis nach Unabhängigkeit und Selbstständigkeit steht im Kontrast zu dem gleichzeitigen Verlust der Sicherheit durch die innere Trennung von den Eltern. Dieser Sicherheitsverlust kann nicht nur durch die Gleichaltrigen-Gruppe ausgeglichen werden, sondern auch durch

nicht-familiäre Bezugspersonen wie z.B. Lehrer oder Imame. Zu bisher bekannten Idealen, Werten, Normen und Mustern kann von den Jugendlichen eine kritische Distanz genommen werden, wodurch der Aufbau einer selbstständigen Ich-Identität vorangebracht wird. Aus der Bejahung und Verneinung von gesellschaftlichen, politischen, familiären und kulturellen Strukturen entsteht die Identität des Adoleszenten, die er möglicherweise im Erwachsenenalter verfestigt oder auch hinterfragt.

3.2. Migration und Adoleszenz

24 Prozent aller Kinder und Jugendlichen in Deutschland haben einen Migrationshintergrund. Dazu gehören beispielsweise Personen, die zwar hier geboren sind, deren Eltern oder ein Elternteil aber nach Deutschland eingewandert sind, sowie auch junge Menschen, die selber Migrationserfahrungen gemacht haben. Für die Bezeichnung Migrationshintergrund ist dabei zweitrangig, welche Staatsbürgerschaft man besitzt. Zentraler ist die Frage nach dem Geburtsort der Eltern oder der eigenen Person (vgl. BAMF 2013; Stichwort: Migrationshintergrund). Jugendliche mit Migrationshintergrund müssen sich neben den alterstypischen Entwicklungsaufgaben auch mit Fragen der kulturellen und ethnischen Identität auseinandersetzen. Ethnische Identität ist dabei nicht einfach gleichzusetzen mit dem Herkunftsland der Eltern, sondern es geht vielmehr um das subjektive Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gruppe. Bei Heranwachsenden mit Migrationshintergrund gehört zu diesem Aufbau einer ethnischen Identität immer die Wahrung der eigenen Identität zum Anderen, aber gleichzeitig auch die Bemühung zu einer Partizipation (vgl. Uslucan 2014: 12). Es geht daher immer um die Entscheidung zwischen Anpassung und Abgrenzung. Dies sind zwar auch Aufgaben, die alle Adoleszenten bewältigen müssen, doch unterscheiden sich diese allgemein gefassten Herausforderungen von der Adoleszenz im Kontext der Migration davon, dass hierbei der weitere Strang der „ethnischen Identität“ hinzukommt und dass dies die Belastung bei Adoleszenten mit Migrationshintergrund erhöht. Sie müssen bei der Herausbildung ihrer Identität durch die Neupositionierung der bekannten Werte und Normen auch ihre ethnische Identität in diesen Prozess miteinbeziehen.

Der Migrationsprozess bringt für die neu Eingewanderten die Herausforderung mit sich, dass diese durch die neue soziale Positionierung in der Aufnahmegesellschaft verunsichert werden. Dieser Prozess der Verunsicherung kann durch die biographischen Handlungs- und Wahrnehmungsmuster und durch die äußeren Bedingungen der Aufnahmegesellschaft entweder verschlimmert oder ausgeglichen werden (vgl. Günther 2009: 121). Auch Heranwachsende mit Migrationshintergrund, die keine direkte Migrationserfahrung gemacht haben und die in Deutschland möglicherweise in der zweiten oder in der dritten Generation leben, sind ebenso diesen Verunsicherungen ausgesetzt, auch wenn diese von anderer Art sind. Dies hängt vor allem davon ab, inwiefern die Eltern den Prozess der Migration verarbeitet haben. Diese Jugendlichen fragen sich nicht mehr, warum sie nach Deutschland gekommen sind. Sie leben viel mehr schon ihr gesamtes Leben in der Aufnahmegesellschaft. Doch trotzdem bleibt häufig die Frage der ethnischen Identität ein für sie prägendes Thema. So lernen sie schon seit ihrer frühen Kindheit in zwei kulturellen Bezügen zu denken. Dadurch sind sie schon früh einem sogenannten Akkulturationsstress ausgesetzt. Eine Akkulturation ist ein kultureller Anpassungsprozess (vgl. Duden 2016; Stichwort: Akkulturation). John Berry unterscheidet dabei vier Akkulturationsstrategien: Integration, Assimilation, Segregation und Marginalisierung (vgl. 1997: 9-10). Bei diesen vier Prozessen muss sich der Betroffene für einen Grad der Übernahme von Elementen aus der fremden Kultur und der Aufgabe der eigenen Kultur entscheiden. Während die ersten beiden Begriffe für eine erfolgreiche Interaktion mit der Mehrheitsgesellschaft stehen, bedeuten die anderen beiden Bezeichnungen eher das Zurückziehen in die eigene Kultur. Jugendliche mit Migrationshintergrund erleben in diesem Zusammenhang häufig Stress. Das heißt, dass sie dem Druck ausgesetzt sind, im Laufe ihrer Entwicklung zu bestimmen, inwiefern eine Anpassung oder Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft stattfinden kann. Wie belastend dieser Akkulturationsstress und die damit verbundene Suche nach Identität und Orientierung ist, hängt nicht nur mit den Motiven der Migration zusammen, sondern auch damit, inwiefern die Mehrheitsgesellschaft den Jugendlichen aufnimmt oder ablehnt. Das bedeutet, inwiefern die Gesellschaft dem Heranwachsenden das Gefühl gibt, fremd und möglicherweise sogar unerwünscht zu sein. Ablehnung kann dazu führen,

dass eine Trennung vom Elternhaus erschwert wird und gleichzeitig eine Rückbesinnung auf die Wurzeln aufgrund der realen Entfernung zum Herkunftsland erschwert wird. Daher verschärft sich für jugendliche Migranten die Bedeutung von Fremdheitskonstrukten mehr als für Einheimische. Je unterschiedlicher die Kultur des Herkunftslandes zur Kultur des Aufnahmelandes ist (z.B. Religion, Normen/ Werte oder Sprache), desto problematischer kann der Akkulturationsprozess verlaufen. Neben der Verarbeitung der fremden Kultur durch die Eltern sind auch die sozio-ökonomische und die soziale Situation ausschlaggebend für adoleszente Prozesse. Dabei geht es um die Fragen, in welcher finanziellen Situation sich der Jugendliche befindet und mit welchen sozio-kulturellen Personengruppen die Eltern Kontakt pflegen. Bei Jugendlichen sind es gerade die Peers bzw. auch die Umgebung der Schule, die dafür sorgen, dass entweder Ablehnung und Diskriminierung oder eine Akzeptanz erlebt wird. Dabei können die Peers Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft sein und den Jugendlichen entweder aufnehmen oder ablehnen und damit möglicherweise für Diskriminierungserfahrungen sorgen. Diese Diskriminierungserfahrungen und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie können wiederum unter Jugendlichen, die aus dem gleichen Herkunftsland stammen, für einen Zusammenschluss und eine Zugehörigkeit führen. Jugendliche mit Migrationshintergrund haben insgesamt einen sogenannten doppelten Transformationsprozess zu bewältigen (vgl. Günter 2010: 23). Sie müssen zum einen die adoleszente Umgestaltung verarbeiten und gleichzeitig darin auch die eigene Migrationsgeschichte miteinbeziehen. Diese müssen nicht immer als erschwerend oder belastend empfunden werden. Sie können durchaus auch im Sinne einer positiv genutzten Biculturalität für den eigenen Entwicklungsprozess vorteilhaft sein, da sich jugendliche Migranten durch ihre stärker geförderte Rollendistanz (vgl. Uslucan 2014: 12) in mehreren Kulturen zuhause fühlen können. Ein Migrationshintergrund muss – überspitzt gesagt – kein Defizit sein, sondern kann entweder die adoleszente Entwicklung unterstützen oder hindern.

Da die meisten Anhänger des Salafismus keine Konvertiten sind, sondern schon vor ihrem Übertritt zum Salafismus zumindest nominell dem Islam angehörten, werden wir uns im Folgenden genauer mit der Gruppe der Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund beschäftigen.

Zudem stellen sie unter den jugendlichen Migranten, die in Deutschland leben, zahlenmäßig die größte Gruppe dar (vgl. Wippermann 2010: 9).

3.3. Muslimische Jugendliche in der Adoleszenz

Das Herkunftsland, aus dem die meisten Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland stammen, ist die Türkei (63%). Viele dieser Personen sind muslimischen Glaubens. In Deutschland leben insgesamt zwischen 3,8 und 4,3 Millionen Muslime. Das sind ungefähr 5% der Gesamtbevölkerung. Davon sind 1,6 Millionen unter 25 Jahre alt. 74% und damit die meisten der Muslime gehören der Gruppe der Sunniten an. Die weiteren in Deutschland vertretenen Glaubensrichtungen des Islams sind die der Aleviten und der Schiiten (vgl. Ridwan Bauknecht 2015: 20). Andere bedeutende Herkunftsregionen neben der Türkei sind Südosteuropa (14 Prozent, vor allem Bosnien, Albanien), Naher Osten (8 Prozent, vor allem Libanon, Irak), Nordafrika (7 Prozent, vor allem Marokko) und Süd-Südostasien (5 Prozent, vor allem Afghanistan, Pakistan) (vgl. Haug 2010: 7). Man kann daher weder von einer homogenen Gruppe von Menschen mit Migrationshintergrund sprechen noch von einer einheitlichen Gruppierung von Muslimen in Deutschland. Doch trotz der unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Islams, lassen sich einige verbindende Elemente zwischen den muslimischen Gruppen konstituieren. So sind schon allein ihre Andersartigkeit in der Mehrheitsgesellschaft und ihre „Stigmatisation“ als Muslime aufgrund ihrer Herkunft aus islamischen Ländern ein Bindeglied. Aus diesem Grund wird zusammenfassend im Folgenden von der Gruppe der Muslime in Deutschland gesprochen.

Identitätskonstruktionen

Junge muslimische Migranten konstruieren ihre Identität nicht nur aus einer Selbstzuschreibung, sondern auch aufgrund der Fremdzuschreibung durch ihr sozio-kulturelles Umfeld wie z.B. durch die Schule oder auch durch öffentliche Diskurse. In den letzten 15 Jahren hat sich durch die Ereignisse des 11. Septembers 2001 eine medial und in der wissenschaftlichen Fachliteratur oft in Erscheinung tretende Islamdebatte entwickelt. Durch diese sind Muslime heute nahezu dazu

verpflichtet, in Interaktion mit ihren Mitmenschen sich selbst auf einem Grad der Religiosität zu verorten. In alltäglichen Situationen werden Jugendliche mit muslimischem Migrationshintergrund –unabhängig davon wie oder ob sie überhaupt religiös sind– häufig als Muslime markiert. So ist es in einer Unterrichtssituation beispielsweise im Ethik-Unterricht durchaus möglich, dass der Lehrer oder auch Mitschüler ohne böse Absicht, einen Migranten, dessen Eltern aus einem islamischen Land stammen, ausschließlich aufgrund seiner Herkunft über den Islam ausfragen und ihn dadurch als Muslim markieren. Der Anstoß für die Beschäftigung mit dem Islam muss daher nicht zwangsläufig aus dem familiären Kontext kommen, sondern kann auch von dem nicht-muslimischen schulischen Umfeld stammen. Auch die Migrationsdebatte, die sich unter anderem mit der Frage beschäftigt, ob der Islam zu Deutschland gehöre und ob der muslimische Glaube mit der deutschen Verfassung kompatibel sei, beeinflusst die Identitätskonstruktion der muslimischen Jugendlichen. Dies kann dazu führen, dass Jugendliche ihr Muslim-Sein mehr betonen. Das kann entweder mit der Internalisierung der Zuschreibungen oder auch mit einer Solidarisierung als Reaktion auf Ausgrenzung gegenüber anderen Muslimen begründet werden (vgl. Spielhaus 2014: 21). Durch die Fremdzuschreibung anderer könnte bei muslimischen Jugendlichen ein imaginäres Konstrukt einer einheitlichen muslimischen Gemeinschaft entstehen, die trotz der Anfeindungen anderer aufgrund ihrer angenommenen Gleichheit zusammenhält. Diese Fremdzuschreibungen könnten im schlimmsten Fall in Diskriminierungserfahrungen von muslimischen Jugendlichen münden, die die Identitätsbildung als „Muslim“ weiter verstärken kann.

Gerade Jugendliche, die keine Migrationserfahrungen haben und in Deutschland in der zweiten oder in der dritten Generation leben, stehen vor der großen Herausforderung, Entscheidungen bei der Identitätssuche zu treffen. Anders als ihre Eltern, die in ihrem Herkunftsland sozialisiert wurden, und daher auch in der Aufnahmegesellschaft weiterhin die Werte und Normen aus ihrer Heimat ausüben oder sich in Abgrenzung dazu für eine sehr angepasste Akkulturationsstrategie entscheiden, wachsen Jugendliche von Anfang an in zwei Welten auf. Für diese gestaltet sich die Persönlichkeitsentwicklung sehr viel komplexer, da sie in jungen Jahren lernen in mehreren kulturellen Bezügen zu denken und da sie nicht unbedingt festlegen können, woran sie sich orientieren sollen. Dies

gestaltet sich vor allem sehr schwer bei nahezu konträren Vorstellungen der beiden Kulturen wie z.B. häufig beim Thema Sexualität. Daher greifen viele Jugendliche auf der Suche nach einem sicheren Wir-Gefühl auf die Religion zurück (vgl. Khorchide 2014: 53), da diese die Gewichtung der einzelnen Elemente aus den beiden Kulturen relativiert. Die Religion bietet den Jugendlichen die Orientierung und den Leitfaden an, die sie in ihrer adoleszenten Entwicklung suchen. Sie zeigt ihnen demnach, wer sie sind und wie sie sein sollten, und nimmt ihnen daher die Entscheidungsfindung ab.

Religiosität von muslimischen Jugendlichen in Deutschland

Religiosität spielt bei Personen mit Migrationshintergrund aus meist muslimischen Ländern eine größere Rolle als bei der deutschen, christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft. Dies könnte damit zusammenhängen, dass die meisten muslimischen Migranten aus der Türkei und aus Staaten Nordafrikas kommen, welche zwar keine absolut theokratischen Staaten sind, aber wo dennoch der Islam im alltäglichen Leben eine wichtige Bedeutung hat. Diese religiöse Tradition transportieren die Eltern häufig mit nach Deutschland und geben diese aus Angst vor dem Verlust der eigenen Kultur in der Aufnahmegesellschaft sogar verstärkt an ihre Kinder weiter. Dieser Umstand, die bereits ausgeführte Fremdzuschreibung anderer und die möglicherweise vorhandene Nicht-Akzeptanz der Mehrheitsgesellschaft oder auch Diskriminierungserfahrungen könnten dafür sorgen, dass Jugendliche häufig ihre Andersartigkeit, ihre Religiosität, in Deutschland verstärkt betonen. Diese Hinwendung der Jugendlichen zum Islam kann in den meisten Fällen allerdings nicht mit Gotteserfahrung, Spiritualität oder mit einer Auseinandersetzung mit der islamischen Glaubenslehre verglichen werden, sondern ist meist eine äußere, identitätsstiftende Fassade (vgl. ebd.). Nach außen hin geben allerdings viele an, dass sie sehr stark oder eher gläubig sind (vgl. Wensierski u. Lübcke 2012: 44). Die starke Hinwendung zum islamischen Glauben dient aber für viele junge Muslime vor allem dem Zweck der Schaffung eines Gemeinschaftsgefühls und einer Gruppenzugehörigkeit.

Familienerziehung von jungen Muslimen

Ähnlich wie auch bei Familien ohne Migrationshintergrund lassen sich bei muslimischen Familien beim Vergleich der Generationen Wandlungen,

aber auch die Weiterführung von Werten und Einstellungen feststellen. Bei muslimischen Familien ist dies häufig auf den Aspekt der Religion und der Kultur bezogen. Viele muslimische Personen, die in der ersten Generation nach Deutschland eingewandert sind, haben eher traditionelle Rollenvorstellungen. In ihren Herkunftsländern ist es selbstverständlich, dass man als Muslim geboren wird und auch als solcher stirbt. Da es im Islam, verglichen mit dem Christentum, kein öffentliches Bekenntnis zum Glauben gibt, werden auch hier Kinder islamischer Eltern in ihren Augen als Muslime geboren. Sobald die Kinder allerdings in Kontakt zu ihrer nicht-muslimischen Umgebung treten, spüren diese häufig, wie nicht-selbstverständlich das Muslim-Sein ist. Daher versuchen sie gerade in der Adoleszenz in Abgrenzung zu den Nicht-Muslimen ihre religiöse Identität und ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime zu betonen. Dies kann beispielsweise durch das demonstrative Zurschaustellen von Ritualen und Symboliken geschehen (vgl. Nordbruch 2010). So sind der Verzicht auf den Verzehr von Schweinefleisch, Alkohol und auch der Ramadan wichtige Themen in deutschen Klassenzimmern. Warum sich muslimische Jugendliche dabei nicht religiösen, individuellen Praktiken zuwenden, sondern sich einem muslimischen Kollektiv zugehörig fühlen, kann mit den Erziehungsstilen der Eltern begründet werden. In muslimischen Familien wird Individualisierung nämlich häufig als unnatürlich und bedrohlich wahrgenommen, wodurch im Gegensatz dazu die Erziehung zu Eigenschaften wie Gehorsam, Verlässlichkeit, Loyalität und Respekt vor Autoritäten in Familien oberste Priorität hat (vgl. El-Mafaalani u. Toprak 2011: 39). Auch die Sozialisation in deutlich getrennten Geschlechterrollen kann als charakteristisches Merkmal der Erziehungsstile von Muslimen genannt werden. Auch aus diesem Grund versuchen gerade junge Frauen durch die Zuwendung zum Islam, sich gegen die patriarchalische Tradition in der Familie zu wehren. So argumentieren diese gegenüber ihren Eltern, dass der Islam beispielsweise ihnen das Recht auf eine Ausbildung und ein Studium geben. Die Orientierung an religiösen Regeln kann für diese daher ein Weg sein, Rechte und Freiheiten gegenüber ihren Familien einzufordern (vgl. Nordbruch 2010), da ihre Argumentation durch den Verweis auf die heiligen Schriften bzw. auf den Islam mehr Gewichtung erhalten kann.

4. Die Anziehungskraft des Salafismus auf Jugendliche

In der Adoleszenz spielt, wie wir bereits festgehalten haben, die Peer-Gruppe und das durch den Zusammenschluss entstehende Gemeinschaftsgefühl eine sehr wichtige Rolle bei der Entwicklung der Ich-Identität, da dadurch die Ablösung von den Eltern unterstützt wird und Peer-Freundschaften Orientierung und Akzeptanz anbieten. Gerade Jugendliche mit muslimischem Migrationshintergrund kennen schon von Kindheit an die Wichtigkeit der Gemeinschaft und der Gruppe. Dadurch flüchten sich viele Jugendliche in ein Kollektiv. Dieses Kollektiv kann sich von der Jugendkultur der Cosplayer bis hin zur Hinwendung zum islamischen Glauben erstrecken. Für viele muslimische Jugendliche liegt die Hinwendung zum Islam am nächsten, da sie von ihrer Umgebung häufig als Muslime markiert werden und da sie aufgrund ihrer Herkunft in beliebiger Weise schon in Berührung mit dem Islam gekommen sind. Bei einer oberflächlichen Betrachtung kann von Außenstehenden nicht immer strikt zwischen der starken Hinwendung zum Islam und einer möglichen Radikalisierung unterschieden werden. Das bedeutet nicht, dass religiöse Frömmigkeit nicht mit Radikalisierung korrelieren kann. Sehr wohl können beide Elemente ineinander verwoben sein. Allerdings heißt dies in keinem Fall, dass muslimische Jugendliche, die sich im Laufe ihres Lebens vermehrt ihrem religiösen Glauben zuwenden, zwangsläufig radikalisiert werden. Das demonstrative Ausleben der eigenen Religiosität wie z.B. das Tragen muslimischer Kleidung muss nicht immer auf eine Radikalisierung hinweisen. Von den in Deutschland lebenden circa 4 Millionen Muslimen gehört nur ein marginaler Teil zum Salafismus. Aus diesem Grund soll hierbei keine pauschalisierende Folgerung gezogen werden. Dies würde die ohne hin schon in den letzten Jahren verstärkt auftretende Islamophobie in der Mehrheitsgesellschaft nur verstärken. Eine Standarddefinition, was genau den Begriff „Radikalisierung“ umfasst, gibt es dabei für Wissenschaft und gesellschaftliche Handlungsfelder (Schule, Jugendhilfe und Gemeinde) nicht (vgl. Kiefer 2014: 257). Gemein ist allen Definitionen, dass Radikalisierung ein Prozess ist, der nicht von heute auf morgen passiert. Über einen gewissen Zeitraum hinweg geht es bei der Radikalisierung neben dem Vorhandensein von bestimmten Faktoren und Einflüssen vor allem auch um deren Zusammenspiel, Entwicklung und Verlauf (vgl. Neumann 2015).

Da es, wie bereits in Kapitel 1 herausgearbeitet, nicht *den* Salafismus gibt, kann man auch hierbei nicht davon sprechen, dass Jugendliche vom Salafismus generell angezogen werden. Während nur ein sehr kleiner Teil der Jugendlichen zum puristischen und dschihadistischen Salafismus gezählt wird, gehören die meisten salafistischen Heranwachsenden dem politischen Salafismus an.

Für viele außenstehende Personen ist es sicherlich ein Rätsel, wie gerade junge Menschen von solch rigiden und strengen Vorstellungen der salafistischen Glaubenslehre, die sich auf das 7. Jahrhundert rückbesinnt, angezogen werden können. Daher werden wir im Folgenden genauer betrachten, was genau den Salafismus für Jugendliche attraktiv macht und welche Risikofaktoren eine Anfälligkeit für diese Ideologie erhöhen. Das bedeutet allerdings nicht, dass prototypisch nur desintegrierte, muslimische, junge Männer vom Salafismus angezogen werden können. Dies können zwar Merkmale und Umstände sein, die die Anfälligkeit für die salafistische Glaubenslehre begünstigen, aber es können auch andere Personengruppen - wenn auch in geringer Anzahl - betroffen sein. Die Anhängerschaft der Salafisten ist nämlich sehr heterogen. So zählen zu ihnen Studenten wie ehemalige Gangsta-Rapper, Jugendliche mit muslimischem Migrationshintergrund sowie deutsche Konvertiten, aber auch Frauen sind vertreten (vgl. Nordbruch u.a. 2014: 367). Gemein ist allen Anhängern des Salafismus, dass sie über wenig Wissen über die Religion des Islams verfügen. Häufig kommen die Jugendlichen aus weltlichen, säkularen Familien, wo sie wenig religiöse Sozialisation erfahren haben, sodass sie sich nicht selbstständig und kritisch mit theologischen Fragen auseinandersetzen können (vgl. Dantschke 2014: 197).

4.1. Desintegrations- und Diskriminierungserfahrungen

Auch wenn die salafistische Szene zum Teil auch aus Anhängern mit deutschen Wurzeln besteht, besitzt der Großteil, 90 Prozent der Mitglieder, einen Migrationshintergrund (vgl. Schneiders 2014:19). Viele dieser Jugendlichen haben in ihrem Leben schon Erfahrungen von Desintegration, Marginalisierung oder Diskriminierung gemacht. Diese Erfahrungen können sich von latent vorhandenen Vorurteilen in ihrer

sozialen Umgebung, über schulische Misserfolge bis hin zu direkt wahrgenommener, starker Islamophobie erstrecken. Daraus resultierend sind diese Heranwachsenden oft sehr unzufrieden und unglücklich mit ihrem Leben. Nicht selten gibt es nicht nur Probleme auf der Ebene der emotionalen Integration, sondern vor allem auch in struktureller Hinsicht. So liegt die Ausbildungsbeteiligung bei Jugendlichen mit muslimischem Migrationshintergrund bei weniger als 25 Prozent (vgl. El-Mafaalani u. Toprak 2011: 27). Da die berufliche Integration bei muslimischen Jugendlichen nur bedingt gelingt, erleben sie häufig Misserfolge in der Schule, beim Übergang in das Berufsleben oder bei der Suche nach einem Ausbildungsplatz. Diese Erfahrungen lassen sich allerdings nicht nur auf Jugendliche mit Migrationshintergrund beschränken, sondern können auch auf Jugendliche ohne Einwanderungsgeschichte in Deutschland ausgeweitet werden. So hatten auch viele salafistische Mitglieder mit deutschen Wurzeln vor ihrer Radikalisierung das Gefühl, von der Gesellschaft nicht richtig angenommen zu werden oder ein Außenseiter zu sein. Ursächlich dafür können nicht nur Probleme im Bereich der Bildung und des Arbeitsmarktes sein, sondern auch defizitäre soziale Beziehungen. Häufig haben die Jugendlichen, die besonders anfällig für den Salafismus sind, wenig soziale Kontakte, kein stabiles soziales Umfeld und labile Persönlichkeitsstrukturen (vgl. Mansour 2014). Während es bei anfälligen, muslimischen Jugendlichen oft Probleme mit allen vier Ebenen der Integration in eine Gesellschaft (siehe unten) gibt, liegt der Defizitschwerpunkt bei deutschen Jugendlichen oftmals bei der sozialen und emotionalen Integration.

Überblick: Ebenen der sozialen Integration (vgl. El-Mafaalani u. Toprak 2011: 25)

1. Strukturelle Integration (Arbeitsmarktintegration und Bildungsbeteiligung)
2. Kulturelle Integration (soziale Werte und Sprache)
3. Soziale Integration (soziale Beziehungen)
4. Emotionale Integration (Identifikation der Individuen)

Die Ursachen für Probleme bei der Integration sind vor allem bei Jugendlichen mit Migrationshintergrund in der Bildungsbenachteiligung zu finden. Das heißt, dass in Deutschland die soziale Herkunft, die Bildungsbeteiligung und der Kompetenzerwerb wie in keinem europäischen Land sehr eng miteinander verbunden sind. Für jugendliche Migranten gestaltet es sich daher als schwer die defizitären Startvoraussetzungen im Laufe ihrer Schulkarriere selbstständig auszugleichen. Dieser Umstand ist an den Schulbesuchsquoten ablesbar. So sind Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund an deutschen Haupt- und Förderschulen überrepräsentiert und an Gymnasien unterrepräsentiert. Im Aufnahmeland erleben diese Jugendlichen durch all diese Zustände häufig eine fehlende oder mangelhafte Eingliederung in die Gesellschaft. Gleichzeitig spüren sie aber auch, dass sie beispielsweise im Urlaub in ihrem Herkunftsland anders behandelt werden als Einheimische. So finden sie weder Anerkennung und Akzeptanz als Deutsche noch als Türke oder Araber. Sie kennen oftmals nicht das Gefühl oder das Bewusstsein zu einer Gruppe zu gehören. Besonders erschwerend ist dies der Fall, wenn es nur wenige Kinder und Jugendliche aus dem eigenen Herkunftsland in Deutschland gibt und auch der Kontakt untereinander kaum vorhanden ist. Neben Erlebnissen der Desintegration sorgen auch Erfahrungen von Diskriminierungen und Islamophobie für eine erhöhte Anfälligkeit mancher Jugendlicher. So zeigt sich auch in einer Studie, dass Jugendliche mit muslimischem Migrationshintergrund am häufigsten von Diskriminierungen und Benachteiligung betroffen sind (vgl. Toprak 2016: 71). Demnach werden sie als „Türken“ oder „Muslime“ stigmatisiert. Dadurch erleben sie sowohl Formen der institutionellen als auch der interpersonellen Diskriminierung. Für diese Jugendlichen entsteht als Konsequenz daraus ein Dilemma bei der Identitätssuche, da sie möglicherweise eine Assimilation anstreben, um Diskriminierungen weitgehend zu vermeiden, aber dennoch nicht von der Mehrheitsgesellschaft angenommen werden. Auch bei einheimischen Jugendlichen können Probleme bei der Identitätsbildung auftreten, da auch diese von der Kopplung der sozialen Herkunft (z.B. niedriger sozio-ökonomischer Status) an die Bildungsbeteiligung betroffen sein können. Eindrücklich schildert der ehemalige Salafist und Konvertit Dominic Musa Schmitz in seiner Autobiographie „Ich war ein Salafist“, wie sein Leben vor der Hinwendung zum Salafismus von absoluter Perspektiv- und

Ziellosigkeit, starkem Drogenkonsum, fehlender Motivation und familiären Konflikten geprägt war. In dieser Orientierungslosigkeit treffen diese Jugendlichen dann auf Salafisten, die genau die vorhandenen Defizite füllen, indem sie eine Struktur und Orientierung im Alltag anbieten. Schon allein die Tatsache, dass salafistische Anhänger eine strenge Befolgung der fünf Säulen des Islams vorgeben, sorgt für eine Struktur im Alltag. So sieht die zweite Säule fünf tägliche Gebete vor. Zudem sind die meisten salafistischen Prediger charismatische Autoritäten, wodurch der Gehorsam unterstützt wird. Diese Fügung gilt allerdings förmlich nicht den Predigern, sondern in den Augen der Salafisten einzig und allein *Allah*. Warum Heranwachsende gerade jemanden suchen, der von ihnen Gehorsamkeit und Unterwürfigkeit verlangt, kann für Außenstehende zunächst unverständlich sein, doch genau diese Orientierung und diese Leitlinie hat diesen Jugendlichen häufig in ihrem bisherigen Leben gefehlt.

4.2. Gemeinschaft und Identität

Neben dem Empfinden, Orientierung im Leben erhalten zu haben, entwickeln die Jugendlichen durch den Salafismus oft auch ein ausgeprägtes Gemeinschaftsgefühl. Das Auftreten des Gefühls der Verbundenheit ist gerade für Jugendliche mit Migrationshintergrund von zentraler Bedeutung, denn in einer Welt vieler Entscheidungsmöglichkeiten besteht für die Heranwachsenden ein erhöhter Entscheidungsdruck. Die Eltern sind dabei oftmals nicht in der Lage ihren Kindern eine angemessene Zukunftsorientierung vorzugeben, da sie sich als Migranten häufig selbst nicht vollkommen in der neuen Heimat orientieren können. Daher versuchen die Jugendlichen sich in Peer-Freundschaften und in ein Kollektiv zu begeben, da sie dort auf mehr Verständnis und Orientierung hoffen. In der salafistischen Glaubensgemeinschaft erhalten sie aus ihrer Sicht genau das: Sie werden wertgeschätzt. Ihnen wird zugehört. Auch als Neuankömmlinge werden sie herzlich in die Gemeinschaft aufgenommen. Dadurch entdecken sie in dieser Gruppe Freundschaften, die sie bei ihrer Identitätsbildung unterstützen. Sie müssen sich keine Gedanken mehr darum machen, wie sie selbst leben möchte, denn stattdessen finden sie ein strukturiertes und geregeltes Umfeld vor. Die feste Struktur spiegelt

sich auch in klar definierten Rollenbildern wider. So ist der Mann der Repräsentant nach außen, der sich um den Unterhalt seiner Familie kümmert, der als großer Bruder verantwortlich für den Schutz der *Umma*-Gemeinschaft ist und daher als Beschützer fungiert. Die Frau hingegen übernimmt die Rolle der emotionalen Stütze in der Gemeinschaft. Sie ist für die Erziehung und Bildung der Kinder und für die Haushaltsführung verantwortlich (vgl. Toprak 2016: 68). Auch dieser Umstand kann für Außenstehende zunächst erschreckend wirken, da diese sich möglicherweise nicht erklären können, wie sich gerade Frauen freiwillig einer patriarchalischen Tradition unterwerfen können, aber auch hierbei kann festgehalten werden, dass Jugendliche gerade diese festen Regeln und Strukturen suchen. Zudem bietet die Gemeinschaft des Salafismus nicht nur eine Orientierung an, sondern vermittelt auch das Bewusstsein, dass sowohl Frauen als auch Männer wichtig für den Erhalt der muslimischen Gemeinschaft sind. Die Jugendlichen erhalten daher auch einen Sinn in ihrem Leben. Es entsteht das Gefühl, bei der Identitätssuche einen Weg gefunden zu haben. Laut Ahmad Mansour (vgl. 2014) erhöhe sich die Anfälligkeit für den Salafismus gerade bei Jugendlichen, denen die Vaterfigur fehle. Dabei sei es unwichtig, ob der Vater die Familie verlassen habe, ob er tot sei oder ob er sich selber in der Gesellschaft nicht zurechtfinde. In jedem dieser Fälle füllen Salafisten diese Lücke mit ihrer patriarchalischen Ideologie und ihrer Vorstellung vom strafenden Gott aus.

Jugendliche, die in ihrem bisherigen Leben Stigmatisierungen für Merkmale, die sie nicht selbst festlegen konnten, erlebt haben, erkennen, dass in der salafistischen Gruppierung die Herkunft, das Alter aber auch die soziale Lage unwichtig sind. Das Wichtigste ist nur der muslimische Glaube, zu dem sich jeder bekennen kann. Dieser Glaube wird in der Gemeinschaft von den „Brüdern“ und „Schwestern“ geteilt. Durch dieses verbindende Element entsteht das Gefühl der sozialen Geborgenheit und der emotionalen Bindungen. In strukturellen oder emotionalen Krisen steht die Gemeinschaft zur Verfügung, wodurch große Solidarität wahrgenommen wird. Selbst ohne ein direktes Beisammensein oder tatsächliche Begegnungen kann der Salafismus attraktiv für Jugendliche wirken, da auch in Internet-Videos Zusammengehörigkeit signalisiert wird. Auch dort werden diese als „Geschwister“ angesprochen und fühlen sich somit als ein Teil einer festen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft besteht

aus dem in ihren Augen einzig richtigen Weg: der Hinwendung zum Islam. Sie haben nun endlich einen Weg gefunden, zu einer Gruppe zu gehören. Im Sinne einer Höherwertigkeitsideologie lassen salafistische Prediger zudem den Eindruck entstehen, dass nur die Anhänger des Salafismus nach dem einzig richtigen Leitfaden handeln und somit die „Guten“ darstellen, die für die Rechte der Muslime in der Welt eintreten. Salafisten bauen dafür die Vorstellung einer einheitlichen globalen *Umma*-Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern auf.

4.3. Wissen, Wahrheit und Werte

Die Sozial- und Islamwissenschaftler Götz Nordbruch, Jochen Müller und Deniz Ünlü haben für die bessere Einprägung der möglichen Motive für die Hinwendung zum Salafismus die Formel „WWGGG“ entworfen. Diese Merkformel steht für Wissen, Wahrheit, Gehorsam, Gemeinschaft und Gerechtigkeit. In der weiteren Auseinandersetzung wird mehrmalig auf ihre Ausführung Bezug genommen.

Wie bereits erwähnt, besitzen Jugendliche, die sich durch den Salafismus radikalieren, wenig Wissen über den Islam. Gleichzeitig suchen Heranwachsende in der Adoleszenz nach Sinnggebung und Orientierung. In dem postglobalen Zeitalter, das von unbegrenzten Möglichkeiten und komplexen Entwicklungen geprägt ist, erwarten sie verständliche Erklärungen und Begründungen. Die Kombination dieser beiden Faktoren (fehlendes Wissen und Suche nach Sinn) sorgt dafür, dass sich Jugendliche für den Salafismus begeistern können. Der Salafismus bietet nämlich den jungen Menschen das von ihnen gesuchte Wissen an, welches salafistische Prediger als vermeintlich religiös fundierte Aussagen und Begründungen darbieten. Salafisten kennen die Lebenswelt der Jugendlichen in Deutschland und erklären „den Islam“ in einer jugendgerechten Sprache auf Deutsch (vgl. Dantschke 2014: 198). Anders als Imame, die häufig bei Fragen, die junge Muslime ihnen stellen, überfordert sind (vgl. Nordbruch u.a. 2014: 367), sprechen salafistische Prediger bei ihrer Agitation die Sprache der Jugendlichen, da sie die Konflikte, denen Jugendliche begegnen, kennen und daher Bezug zur

konkreten Lebenssituation der jungen Menschen nehmen können. Wichtig ist dabei festzuhalten, dass Salafisten ihre Glaubenslehre nicht als eine ultrakonservative Strömung des Islams erklären und dass sich diese meistens auch gar nicht als Salafisten bezeichnen. Vielmehr preisen sie an, die wichtigsten Glaubensinhalte des Islams zu vermitteln. Viele der Jugendlichen wissen daher möglicherweise nicht, dass sie zu einer salafistischen Strömung gehören, und nehmen an, dass diese Inhalte der „wahre Islam“ seien. Das kaum vorhandene theologische Wissen ermöglicht den Jugendlichen auch nicht die Lehren kritisch zu hinterfragen. Als Ausgleich für die fehlende Beurteilungskompetenz zählen daher die mit den Inhalten verbundenen Emotionen. Es geht den Jugendlichen daher um die Frage, ob „sie emotional berührt werden, ob sie sich in diesen Erklärungen wiederfinden und ob ihre Fragen an die Welt oder den Sinn des Lebens beantwortet wurden.“ (Dantschke 2014: 198). Im Gegensatz zum traditionellen Islamunterricht in Moscheen, wo die Kinder und Jugendlichen häufig nur Texte auswendig lernen, die sie selbst sprachlich und inhaltlich nicht verstehen, passen Salafisten ihre Erklärung konkret an die Bedürfnisse der Jugendlichen an. So gibt beispielsweise der salafistische Prediger Pierre Vogel ganz praktische Antworten auf die Fragen der Jugendlichen wie z.B. ob man mit einer Tätowierung beten darf oder ob Jungen vor der Eheschließung Sex haben dürfen (vgl. Toprak 2016: 67). In salafistischen Botschaften wird dabei nicht von „aber“, „könnte“ oder „vielleicht“ gesprochen (vgl. ebd.). Es gibt keine Schattierungen oder unklaren Möglichkeiten. Stattdessen gibt es klare Regeln und Vorschriften, denn der Koran und die Sunna werden im Wortlaut verstanden und lassen laut Salafisten keine offenen Fragen entstehen. Dabei ist den Jugendlichen, die ein fundiertes Wissen über den Islam erwarten, nicht unbedingt ersichtlich, dass das Verständnis des Korans eine komplizierte Prozedur ist und dass der Inhalt nicht immer eindeutig zu verstehen ist. Diese Geradlinigkeit und das Versprechen der Salafisten, dass nur diese die Wahrheit kennen, machen den Reiz der Salafistenbewegung aus. So preisen Salafisten an, dass ihre Glaubenslehre die einzig richtige Islaminterpretation sei und daher einen exklusiven Wahrheitsanspruch habe. Die Orientierung reicht von der persönlichen Ebene (Alltagsverhalten, Freundschaften) bis hin zu größeren politischen Entwicklungen (vgl. Dantschke 2014: 198). Da, wie bereits angeführt, salafistische Prediger häufig charismatische

Persönlichkeiten sind, gelten diese als Vorbilder für eine richtige Lebensweise. Diese zeigen den Jugendlichen auf, welche Kleidung sie tragen sollen, ob sie Musik hören dürfen oder was sie nicht essen dürfen, um nach dem Willen Gottes zu handeln. Allerdings werden diese Prediger zumindest förmlich nicht aufgewertet, denn sowohl die jugendlichen Anhänger als auch die salafistischen Prediger sind auf einer Ebene zu verorten. Nur die Tatsache, dass die Prediger mehr Wissen über „den Islam“ verfügen, gestaltet sie in den Augen der Jugendlichen zu Leitfiguren. Der Gehorsam gilt für alle Mitglieder in erster Linie nur Gott.

Für Salafisten ist das Ziel dabei kein selbstbestimmtes Leben, sondern das einzige Lebensziel ist das Paradies. Die Befolgung der salafistischen Ideologie ist dabei für sie der einzige Weg zu diesem Ziel. Das stark dichotome Weltbild, welches Salafisten propagieren, vereinfacht die Weltsicht in gut und böse, in falsch und richtig und vor allem in *haram* (verboten) und *halal* (erlaubt). Es nimmt den Jugendlichen den Entscheidungsdruck ab, da sie nicht zwischen den Werten abwägen müssen und da die Verantwortung für ihr Handeln nicht auf sie zurückkommt. Für diese Jugendlichen ist es Gott, der sie leitet und der auch als Einziger weiß, was richtig und falsch ist. Daher gehen sie davon aus, dass wenn sie sich gottgefällig verhalten, sie auf dem richtigen Weg sind. Diese Denkweise bietet den Jugendlichen nicht nur eine klare Orientierung an, sondern verleiht den Heranwachsenden, die bisher ein geringes Selbstwertgefühl hatten, ein Prestigegefühl. Aus ihrer Sicht sind sie es, die die Wahrheit kennen und die den Auftrag haben im Sinne der *da'wa* auch andere auf den richtigen Weg zu führen. Die Werte, der Weg und die Ziele, die Salafisten den Heranwachsenden vermitteln, sind insgesamt sehr eindeutig und erleichtern ihnen das Leben insofern, dass sie keine eigenen Antworten und Entscheidungen entwickeln müssen und trotzdem das Gefühl haben, richtig und ihre eigene Identität entwickelnd und wahrend zu handeln.

4.4. Gerechtigkeit und Jenseitsorientierung

Salafistische Prediger bauen sehr vereinfachte dualistische Feind-Freund-Bilder auf, die komplexe Konflikte in eine gute und böse Seite aufteilen. Dabei werden die Muslime immer als Opfer und als Vertreter des Guten stilisiert. Häufig sei es die westliche Welt, die den Muslimen feindlich gegenüber stehe. Viele anfällige Jugendliche haben bisher schon einige Lebenskrisen durchlebt und wissen vom Leid und Elend in vielen Teilen der Welt. Daher greifen salafistische Prediger diese Emotionen bezüglich der Ungerechtigkeiten auf und instrumentalisieren diese für ihre Zwecke (vgl. Nordbruch u.a. 2014: 368). Besonders Empörung hervorrufende Konflikte wie in Afghanistan, Syrien oder im Nahen Osten werden stark vereinfacht dargestellt und ohne auf die komplexen Hintergründe eingehend erklärt. Salafisten versuchen dabei den Eindruck zu erwecken, dass diese sich auf der Seite der Gerechtigkeit befinden und gegen das Unrecht kämpfen müssten. Es wird daher als verpflichtend dargestellt, dass sich Muslime für die *Umma* zusammenschließen und diese verteidigen müssten. Welchen Weg die Jugendlichen für diese Verteidigung wählen (z.B. Missionieren oder militärischer Kampf), ist abhängig vom Umfeld, von Autoritäten, von der persönlichen Prägung sowie von politischen Entwicklungen (vgl. Dantschke 2014: 200). Durch die in ihren Augen von Gott geforderte Verteidigung entwickeln die Jugendlichen eine neue Ich-Identität. Diese neue Identität besteht darin, dass sie sich als „wahre Gläubige“ empfinden und ihr Leben von nun an als sinnstiftend wahrnehmen, da sie nun einen Auftrag bzw. ein Ziel haben.

Die Pflicht zum Kampf für die Gerechtigkeit wird durch eine sogenannte Jenseitsorientierung verstärkt. So schärfen Salafisten Jugendlichen häufig ein, wie mächtig *Allah* sei und dass als Belohnung für die Abkehr von der Gesellschaft und der Entsaugungen im Diesseits sie das Paradies erwarte (vgl. Nordbruch 2015). Dieses Paradies erwarte allerdings nur gläubige Muslime, wohingegen Ungläubigen Schlimmes in der Hölle widerfahren würde. Diese Pädagogik der Mahnung und der Einschüchterung sorgt dafür, dass bei Jugendlichen eine große Angst vor der Hölle geschürt wird. Erfahrungen von Desintegration und Islamophobie werden von Salafisten mit internationalen Konflikten verbunden (vgl. Toprak 2016: 69) und als Beweis für die Ungerechtigkeit,

die Muslimen sowohl im Alltag als auch in globalen Krisen widerfährt, verwendet. Einerseits aus Angst vor der Hölle und andererseits auch aufgrund der aufgebauten Opferidentität und der Solidarität mit den Unterdrückten und Leidenden glauben Jugendliche, sich gegen die angenommene Unterdrückung der Muslime wehren zu müssen.

Einfach verständliche Erklärungen, das dadurch erhaltene Gefühl, die Welt in ihren Zusammenhängen zu verstehen, Emotionalisierungen und Schuldzuweisungen sowie die Aussicht auf eine Belohnung steigern die Attraktivität des Salafismus für Jugendliche.

4.5. Protest, Aufmerksamkeit und Abgrenzung

Die bisherigen genannten Faktoren, die den Reiz der Salafistenbewegung ausmachen, sollten aufzeigen, dass es beim Salafismus in Deutschland wenig um die Auseinandersetzung mit theologischen Fragen geht. Man kann den Salafismus im Allgemeinen daher nicht als eine rein religiöse Bewegung bezeichnen. Die Religion des Islams ist vor allem für Personen, die in der salafistischen Rangordnung oben stehen wie z.B. Prediger, ein Mittel zur Erreichung weltlicher und politischer Ziele. Einige Autoren vertreten die Ansicht, dass für Jugendliche in Deutschland der Salafismus weniger eine politische oder religiöse Ideologie darstellt, sondern viel mehr als Jugendkultur bezeichnet werden kann. Als Jugendkultur können „allgemeine Gesellschaftsformen von Jugendlichen“ beschrieben werden, „in denen Normen und Wertvorstellungen wirken, durch die sich Jugendliche von Erwachsenen unterscheiden.“ (Bader 2016). In Abgrenzung zur Generation ihrer Eltern versuchen Jugendliche in einer Jugendkultur bestimmten Lebensvorstellungen und Lebensstilen nachzugehen, indem sie auf die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen ihrer Zeit reagieren. Sie versuchen dabei innerhalb einer Gruppe bestehende Werte neu zu überprüfen und zu beurteilen.

Der Soziologe und Politikwissenschaftler Aladin El-Mafaalani untersucht den Salafismus genau in diesem Kontext. So beschreibt er den Salafismus als jugendkulturelle Provokation, die sich in zwei Provokationsmöglichkeiten ausdrückt: die Provokation der kollektiven

Askese und die Provokation der ideologischen Nostalgie (vgl. El-Mafaalani 2014: 355 ff.). Laut El-Mafaalani gebe es in unserem heutigen Zeitalter für jedes Bedürfnis verschiedene Konsumangebote und auch der Umgang mit Sexualität sei sehr offen. Während frühere jugendliche Subkulturen Erwachsene durch ausgiebigen Konsum (von Rauschmitteln), Sexualität und ausgelassenes Feiern provoziert haben, liege die größte Provokation heute in der Enthaltbarkeit im Kollektiv. Dabei grenze man sich nicht nur von der Mehrheitsgesellschaft ab, sondern auch von seiner eigenen Familie. Die Jugendlichen empfinden dabei ein Gefühl der Autonomie, da sie ihre Religiosität radikaler ausleben als ihre Eltern. Sie haben in ihren Augen im Gegensatz zu den Eltern „den richtigen Weg“ eingeschlagen. Zudem erhalten die Jugendlichen das Gefühl der Aktivität und der Handlungsfähigkeit. Das bedeutet, dass sie merken, wie sie durch ihre eigenen Handlungen Einfluss auf das Umfeld nehmen können. Da es sich laut El-Mafaalani hierbei um eine kollektive Askese handelt, ist es auch wichtig festzuhalten, dass die Attraktivität der enthaltbaren Lebensweise durch das Gefühl der Gemeinschaft und der Zugehörigkeit erhöht werden. Die Befriedigung des Drangs nach Autonomie, Selbstwirksamkeit und nach Zugehörigkeit stellen soziale Grundbedürfnisse dar, die auch von anderen Jugendkulturen wie z.B. die Punk-Bewegung erfüllt werden. Die Provokation der ideologischen Nostalgie stellt allerdings ein Charakteristikum der salafistischen Bewegung dar. Im Gegensatz zu anderen Subkulturen oder politischen Bewegungen propagiere der Salafismus eine Rückwärtsgewandtheit. Der Schlüssel zur Veränderung der großen Probleme der Gegenwart liege demnach in der Vergangenheit. Mit der ideologischen Nostalgie gehe auch eine enorme Komplexitätsreduktion einher, denn für komplexe Sachverhalte und weltliche Krisen wie z.B. für den Klimawandel oder für den Welthunger werde die Rückbesinnung zur Vergangenheit als Lösung propagiert. Das erhöhe vor allem die Attraktivität des Salafismus für Jugendliche mit geringem Bildungsniveau. Man müsse aus Sicht der Jugendlichen keine Zukunftsvisionen und keine Lösungen ausarbeiten, da die Lösung aller Probleme im Leben der Salaf liege.

Für den Psychologen Ahmad Mansour stellt der Salafismus ebenfalls eine Art Jugendkultur dar, da er einen eigenen Kleidungsstil (z.B. Bärte und Kopftuch), besondere Symbole, bestimmte YouTube-Kanäle und Facebook-Seiten und eine eigene Sprache vorgebe (vgl. 2014).

Diese Sprache der Salafisten drückt sich unter anderem darin aus, dass diese auch wenn sie sich auf Deutsch unterhalten häufig arabische Wörter gebrauchen. So werden beispielsweise die arabischen Wörter „*Achi*“ für Bruder oder „*Inshallah*“ für „So Gott will“ verwendet. Durch diese Merkmale schaffen salafistische Anhänger nach innen Zugehörigkeit und Zusammenhalt zu demonstrieren (Formierung einer „In-Group“) und sich gleichzeitig als Gruppe nach außen abzugrenzen (Abgrenzung von der „Out-Group“). Dabei entscheiden sie sich sehr bewusst für eine Ablehnung durch die Mehrheitsgesellschaft und im Umkehrschluss für den Erhalt von Akzeptanz und Respekt von der salafistischen Glaubensgemeinde. Abweisungen und Ressentiments anderer sind für salafistische Anhänger die Bestätigung der Opferrolle der Muslime. Sie werden dadurch noch mehr in ihrem Glauben an die salafistische Ideologie bestärkt. Für Mansour bietet der Salafismus nicht nur die Möglichkeit Protest und Provokation gegenüber der Mehrheitsgesellschaft und den Eltern aufzuzeigen, sondern bietet Jugendlichen auch die Chance, sich an einem „Kampf für Gerechtigkeit“ einzusetzen (vgl. 2014). Die „Anderen“, die „Ungläubigen“ würden alles im Leben falsch machen und seien auf dem falschen Weg. Durch dieses starke Feindbild fühlen sich die Jugendlichen nicht nur von der Mehrheitsgesellschaft abgegrenzt, sondern auch gegenüber dieser erhaben. Diese starke Abgrenzung und die ihnen zugetragene Aufgabe, zu missionieren und andere Menschen vor ihrem elenden Leben zu retten, tragen dazu bei, dass sich Jugendliche zu einer sinnstiftenden Aufgabe berufen fühlen.

Ähnlich wie El-Mafaalani geht auch der Erziehungswissenschaftler Ahmet Toprak (vgl. 2016: 69 ff.) vom Salafismus in Deutschland als eine Möglichkeit der Provokation aus. So sieht er das Provokationspotenzial des Salafismus darin, dass dieser den zwei zentralen Errungenschaften der deutschen Gesellschaft widerspreche: der Zivilisation und der Geschlechterbilder. Mit ersterem beschreibt er, dass der Islam des 7. Jahrhunderts von Salafisten in einer heute zivilisierten Gesellschaft ausgelebt werde, obwohl dieser nicht praktikabel sei, da im 21. Jahrhundert andere Bedingungen herrschen als zu Zeiten des Frühislams. Toprak stellt die These auf, dass der Salafismus in Deutschland provoziere, da die Gesellschaft des Frühislams aus heutiger

Sie nicht zivilisiert sei und dadurch die Errungenschaften der bisherigen historischen Entwicklungen aufgegeben werden würden. In Bezug auf Geschlechterbilder sieht Toprak das Provokationspotenzial darin, dass die anachronistischen Geschlechterbilder der Salafisten in der Mehrheitsgesellschaft abgelehnt werden. Einige junge Frauen finden die Geschlechterrollenzuweisung gerade deshalb attraktiv, da sie ihnen zum einen eine klare Orientierung anbieten und da sie dadurch das Gefühl der Gleichstellung erhalten. So würden in der salafistischen Ideologie rigide Vorschriften und Regeln für beide Geschlechter gelten, wohingegen in vielen traditionellen, kaum religiösen Herkunftsfamilien die strengen Regelungen nur Frauen betreffen würden.

Die von vielen Autoren verwendete Bezeichnung „Jugendkultur“ für den Salafismus kann durchaus sinnvoll sein, da man von einer Subkultur mit einer autonomen Wertewelt sprechen kann, die sich von dem mehrheitlich angenommenen Weltbild in Deutschland differenziert. Zudem ist der Salafismus in Deutschland, wie teilweise auch andere Jugendkulturen, zum großen Teil politisch motiviert, da er sich als religiös-kulturelle Gruppe ausdrücklich gegen die bestehende Gesellschaft richtet und bestimmte politische, soziale Verhältnisse radikal verändern möchte. Aufgrund der Rückbesinnung auf das 7. Jahrhundert kann man hier allerdings nicht von einer progressiven, politischen Bewegung sprechen, sondern vielmehr von einer konservativen Strömung. Dabei ist es sehr wichtig anzumerken, dass es eine Diskrepanz zwischen den Absichten der ranghohen Salafisten (obwohl es diese förmlich nicht gibt) und den Motiven ihrer Anhänger geben kann, die zum großen Teil Jugendliche und junge Erwachsene sind. Daraus resultierend kann der Salafismus für die Prediger in erster Linie eine politische Bewegung darstellen, um ökonomische, gesellschaftliche, politische und kulturelle Ziele zu erreichen. Gleichzeitig kann die salafistische Ideologie aber für Jugendliche eine politisch-religiös motivierte Jugendkultur sein. Für diese Jugendlichen stellt der Salafismus möglicherweise nur ein Mittel dar, um durch Provokation Aufmerksamkeit zu erreichen. Allerdings besteht die salafistische Glaubensgemeinschaft in Deutschland nicht nur aus Jugendlichen. Den Salafismus allgemein und undifferenziert daher als Jugendkultur zu bezeichnen wäre nicht zutreffend, da es sich hierbei nicht um eine altershomogene und in den Einstellungen übereinstimmende

Subkultur handelt. Zudem könnte die Begriffsbestimmung „Jugendkultur“ das Problem des Salafismus banalisieren, denn auch wenn nur ein marginaler Teil der Salafisten in Deutschland gewalttätig ist, bekämpfen Salafisten die freiheitliche demokratische Grundordnung. Dies kann besonders gefährlich werden, wenn die Anhängerschaft sich weiterhin stark erhöht und die Szene sich dadurch mehr ausbreitet. Auch andere Gründe sprechen gegen die pauschalisierende Zuordnung des Salafismus zur Jugendkultur. So hat der moderne Salafismus, wie er heute in Deutschland und in vielen anderen Ländern vertreten ist, nur noch wenig mit dem historischen Salafismus gemein, wodurch man nicht alle Strömungen und historischen Entwicklungen des Salafismus als Jugendkultur bezeichnen kann. Daher könnte man der Forderung von Michael Kiefer nachgehen, die darin besteht, den Begriff „Neosalafismus“ für den modernen Salafismus zu verwenden. Als Argument dafür führt er an, dass der Begriff „salaf“ für viele Muslime eine sehr positive Konnotation aufweist, da das Wirken der Gefährten des Propheten als vorbildlich wahrgenommen wird, wodurch der Terminus Salafismus für zeitgenössische radikal islamistische Gruppierungen nicht sinnvoll sei (vgl. Kiefer 2014: 256). Der Begriff „Neosalafismus“ ist eine Sammelbezeichnung für verschiedene salafistische Strömungen, die vor allem auf Jugendliche eine hohe Anziehungskraft besitzen. Laut Ceylan und Kiefer wird das Präfix „Neo“ verwendet, weil die Bewegung nicht nur das historisch-theologische Gedankengut aufgreift, sondern auch eine ideologische und methodische Erweiterung durchführt. Zentrales Charakteristikum der neosalafistischen Bewegung ist, dass diese sich an einer „ethnizitätsblinden Umma“ orientiert und sich daher als Gegenkultur zu den eher ethnisch-kulturell orientierten Moscheevereinen präsentiert (vgl. Ceylan u. Kiefer 2013: 75).

5. Erscheinungsformen salafistischer Aktivitäten

In den letzten Kapiteln wurde herausgearbeitet, welche Probleme und Krisen adoleszente Migranten, aber auch Jugendliche ohne Migrationshintergrund während ihres Entwicklungsprozesses vom Kind zum Erwachsenen bewältigen müssen und welche Faktoren eine Anfälligkeit für den Neosalafismus erhöhen. Darauf basierend wird im Folgenden aufgezeigt, mit welchen Antworten und Angeboten Salafisten auf die Identitäts- und Orientierungsprobleme der Jugendlichen reagieren. Da Salafisten die Lebenswelt und Probleme der Jugendlichen in der Aufnahmegesellschaft sehr gut kennen, versuchen sie die Lücken in dem Leben der Heranwachsenden mit angepassten Angeboten auszufüllen. Eine große Bedeutung bei salafistischen Erscheinungsformen hat dabei die, bereits mehrfach genannte, *da'wa*-Arbeit (Missionierungsarbeit). Dies bezieht sich sowohl auf Aktivitäten im „world wide web“ als auch auf Tätigkeiten vor Ort. *Da'wa* ist ein in der muslimischen Glaubensgemeinschaft gebräuchlicher Begriff, der keinen per se salafistischen Hintergrund hat. Allerdings wird die Bezeichnung von Salafisten oft im Sinne von „Propaganda“ missbraucht. Der Duden definiert den Begriff „Propaganda“ als eine „systematische Verbreitung politischer, weltanschaulicher o.ä. Ideen und Meinungen mit dem Ziel, das allgemeine Bewusstsein in bestimmter Weise zu beeinflussen.“ (vgl. 2016). Diese systematische Verbreitung der salafistischen Inhalte wird in diesem Kapitel genauer betrachtet.

5.1. Das Auftreten der Salafisten im Internet

Das Internet spielt bei der salafistischen Propaganda eine enorm große Rolle. Dieser Umstand mag verwundern, da sich Salafisten auf den Frühislam des 7. Jahrhunderts rückbesinnen und auch teilweise rigide die Lebensweisen des Propheten und seiner Gefährten nachahmen. Zu nennen wäre beispielsweise die Tatsache, dass einige Salafisten Zahnbürsten mit speziellen Holzstäbchen ersetzen, welche auch der Prophet zu seiner Zeit verwendet haben soll. Wenn es allerdings darum geht, ihre Botschaften möglichst weit zu verbreiten und dadurch mehr

Sympathisanten zu gewinnen, setzen Salafisten auf die neusten elektronischen Medien.

Die Tatsache, dass der Salafismus keine homogene Strömung ist, zeigt sich auch in der Internetpräsenz der Salafisten. So erstrecken sich die Internetangebote vom quietistischen und aktivistischen Purismus, über den radikalen-politischen Aktivismus bis hin zum Dschihadismus. Auch wenn die Übergänge zwischen den einzelnen Strömungen im Internet fließend sein können, gibt es häufig Streitereien untereinander über doktrinäre und methodologische Fragen (vgl. Holtmann 2014: 251 ff.). Im weiteren Verlauf von diesem Kapitel werden die Differenzen zwischen den Strömungen nicht en détail analysiert (siehe dazu Kapitel 2.5.). Da die meisten salafistischen Internetauftritte dem politischen Salafismus zuzuordnen sind, liegt der Fokus auf den wichtigsten Botschaften des politischen Salafismus und auf dessen Agitationsstrategien, die vor allem junge Menschen im Internet ansprechen. Die Inhalte des politischen Salafismus, wie z.B. die Ablehnung der Demokratie, befürworten auch viele salafistische Anhänger anderer Strömungen im Internet. Allerdings können sie sich untereinander je nach religiös-politischer Ausrichtung in der Intensität der Zustimmung und der Anwendungsbedingungen der Forderungen unterscheiden. Als Beispiel für Letzteres ist zu nennen, dass deutsche Puristen dem herrschenden politischen System der Bundesrepublik keine offenen Kampfansagen machen, aber in muslimischen Ländern das Politische wie z.B. die Wiederherstellung einer islamischen Legislative fordern (vgl. ebd.: 261), während dschihadistische Salafisten die demokratische Grundordnung grundsätzlich ablehnen.

Zielgruppe salafistischer Propaganda im Internet

Salafistische Internetangebote richten sich in erster Linie an junge Muslime und Konvertiten. Die Auftritte sind angepasst an ihre Zielgruppe und daher häufig multimedial, mehrsprachig und grafisch aufwändig gestaltet. So ist es möglich, dass sich junge Menschen weltweit von zuhause aus radikalieren können ohne in salafistischen oder terroristischen Gruppierungen direkt eingebunden zu sein. Sogenanntes „Lehrmaterial“, welches die salafistische Glaubenslehre verständlich präsentiert, steht jedem im Internet frei zugänglich und kostenlos zur Verfügung. Wenn es um Inhalte geht, die über die grundlegende salafistische Lehre hinausgehen und die zum weltweiten militärischen

Kampf ausrufen, spricht man von einem sogenannten „Open Source Jihad“, der das Überleben und die Weiterentwicklung islamistisch-terroristischer Gruppierungen unabhängig von regionalen Strukturen und Entwicklungen ermöglicht (vgl. Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Bau und Verkehr 2015: 19ff.). Erst im Dezember 2015 wurde das erste deutsche Dschihad-Magazin „Kybernetiq“ im Internet veröffentlicht, welches sich auf Online-Sicherheit für Dschihadisten spezialisiert. Das Webmagazin ist nicht offenkundig radikal, denn es werden keine blutigen Bilder gezeigt oder es wird nicht zu Gewalttaten aufgerufen. Daher ist es kein klassisches Propaganda-Magazin. Allerdings zeigt es Anhängern mit Tipps auf, wie man seine Identität im Internet verschleiern und unauffällig agieren kann. Während Magazine wie diese vom Betrachter wahrscheinlich schnell als Teil des dschihadistischen Spektrums des Salafismus erkannt werden, sind die meisten salafistische Internetangebote auf den ersten Blick nicht als solche zu erkennen. Suchbegriffe wie „Islam, Glaube, Hilfe“ reichen schon aus, um auf salafistische Webseiten oder auf Youtube-Videos zu stoßen, die vorgeben die „wahren“ Inhalte des Islams zu erläutern. Auch konkrete Fragen, die sich mit der Lebenswelt der Jugendlichen beschäftigen, führen häufig zu salafistischen Inhalten. So führt beispielsweise die Frage „Darf man im Islam Geburtstag feiern?“ bei der Google-Suche zu einem die Fragestellung erläuternden Youtube-Video vom salafistischen Prediger Abdellatif Rouali, der sich selbst „Sheikh Abdellatif“ nennt und der den mittlerweile verbotenen Verein „DawaFFM“ geführt hatte. Auch die Frage „Ist Rauchen im Islam verboten?“ führt zu einem Video von Pierre Vogel, indem dieser erläutert, ob Rauchen *haram* (verboten) oder nur *makruh* (unerwünscht) ist. Viele dieser salafistischen Youtube-Kanäle tragen Namen, die nicht offenkundig salafistisch sind. Zu nennen wäre beispielsweise der Kanal „Wissen für alle“ (betrieben von Abdellatif Rouali) oder „diewahrheitimherzen.net“. Unter den Videos werden weitere Fragen von Interessenten gestellt, die auch von den Betreibern der Youtube-Kanäle oder von anderen Youtube-Usern beantwortet werden. Auch hier zeigt sich: Salafisten gehen auf die Jugendlichen ein und lassen sie nicht mit offenen Fragen stehen, wodurch die Attraktivität salafistischer Internetangebote erhöht wird, denn hier finden junge Menschen einfache Antworten auf alle Fragen des Lebens. Jugendliche, die in ihrem bisherigen Entwicklungsprozess wenig religiös sozialisiert

wurden und die daher kaum theologisches Wissen besitzen, erkennen bei solchen Videos nicht unbedingt, dass diese von Salafisten betrieben werden und eine gezielte Indoktrination von Heranwachsenden beabsichtigen. In einer experimental-psychologischen Studie von Rieger u.a. (2013) wurden die Wirkungsweisen von extremistischer Internetpropaganda untersucht. Demnach spreche Internetpropaganda eher Menschen mit einem relativ niedrigen Bildungsniveau an, da der Bildungsstand mit einer bestimmten Ausprägung von Kontrollüberzeugung einhergehe. Dabei geht es um eine interne Kontrollüberzeugung, also um das Bewusstsein, dass positive bzw. negative Ereignisse als Konsequenz für das eigene Handeln wahrgenommen werden. Personen mit einem höheren Bildungsstand besitzen stärker interne Kontrollüberzeugungen, wodurch sie weniger anfällig für Internetpropaganda seien. Neben einer geringen Kontrollüberzeugung und einem relativ niedrigen Bildungsstand erhöhen auch autoritäre Überzeugungen, eine höhere Gewaltakzeptanz und eine rechtsorientierte politische Einstellung die Anfälligkeit für Propagandabotschaften (vgl. Ben Slama 2016).

Verbreitung salafistischer Botschaften an einem ausgewählten Beispiel

Salafistische Inhalte können durch das Web 2.0 sehr schnell verbreitet werden, da der Nutzer heute nicht nur Inhalte konsumiert, sondern diese auch selbst zur Verfügung stellen kann. Dadurch hat sich im Internet eine sehr interaktive und kollaborative Vorgehensweise entwickelt. Auch Salafisten machen Gebrauch von dieser Entwicklung und agieren vermehrt auf Youtube oder auf sozialen Netzwerken wie Facebook oder Instagram. Durch diese intensive Interaktion können viele Videos, Texte und Audios von salafistischen Predigern schnell unter Internetnutzern ausgetauscht werden. Auch wenn nur ein kleiner Teil der Salafisten im Internet offen zur Gewaltanwendung aufruft, basieren die inhaltlichen Botschaften auf einem rigiden Verständnis des Islams. Katrin Strunk fasst in einer Liste Kernmerkmale salafistischer Glaubensinterpretationen zusammen, wie sie im deutschsprachigen Internet verbreitet werden (vgl. 2014: 75):

- die Einteilung der Welt in Gläubige und Ungläubige
- eine ausgeprägte Jenseitsorientierung
- die Idealisierung der Scharia

- die Ablehnung der Demokratie
- die Idealisierung des Islamischen Staates
- die Kritik an der Gleichstellung von Mann und Frau und
- beim dschihadistischen Salafismus: Gewalt zur Verteidigung des Islams

Da die Inhalte der salafistischen Ideologie bereits in Kapitel 2.3. ausführlich erläutert wurden, soll im Folgenden an einem ausgewählten Beispiel aufgezeigt werden, wie diese Botschaften im Internet aufbereitet werden.

Als ein Exempel für die Vorgehensweise der Salafisten habe ich den Youtube-Kanal „Botschaft des Islam“ (BDI) ausgewählt, da sich dieser durch seine subtile und raffinierte Vorgehensweise von anderen salafistischen Angeboten unterscheidet. Der Kanal existiert seit dem 28.11.2013 und hat derzeit 34.251 Abonnenten (Stand: März 2016), wodurch dessen Reichweite größer ist als die der bekannten salafistischen Youtube-Kanäle „PierreVogelDe“ (Abonnenten: 27.443) und „Die wahre Religion“ (Abonnenten: 21.242). Begründet werden kann dieser Umstand damit, dass bei diesem Kanal nicht offenkundig sichtbar ist, ob es sich um einen salafistischen Kanal handelt. Im Vergleich zu den beiden anderen genannten Kanälen findet kein Personenkult statt. Das heißt, dass keine salafistischen Prediger oder andere bekannten Salafisten gezeigt werden. Es wird vielmehr der Eindruck erweckt, dass es sich hierbei um ein rein informierendes Medium handelt. Die Betreiber des Kanals bleiben anonym. Allein der Name „Botschaft des Islam“ suggeriert, dass User dort Informationen über die „wahren“ Inhalte des Islams erhalten. In der Kanalinfo, also in der Selbstbeschreibung des Kanals, geben die Betreiber an, dass auf diesem Portal das „richtige“ Islamverständnis vermittelt wird und erwähnen auch die eingangs genannte Missionierungsarbeit, die durch diese Videos erzielt werden soll:

„Dabei möchten wir mit BDI einen neuen Standard in der "Cyber-Da'wa" setzen und den Menschen damit ein richtiges Islam-Verständnis vermitteln. Wir bemühen uns laufend neue Vorträge, Geschichten aus der Vergangenheit und Weckrufe in Form von Kurzvideos zu erstellen, umso immer mehr Menschen mit der Botschaft des Islam zu erreichen und unsere Plattformen auszubauen. Sei

auch Du Teil dieser Da'wa Arbeit, indem Du unsere Inhalte teilst und verbreitest!“

Durch die von BDI angezeigte Referenz zum „wahren Islam“ bleibt ein möglicher Zusammenhang zum Salafismus für Jugendliche verborgen und schleierhaft. Ein salafistischer Hintergrund kann höchstens nur durch gezieltes und kritisches Hinterfragen der Videos vermutet werden oder dadurch, dass der Kanal auf andere salafistische Youtube-Kanäle (z.B. auf Ibrahim Abou-Nagie oder Pierre Vogel) verweist. Im Vordergrund stehen keine bekannten Gesichter, sondern vor allem Botschaften über „den Islam“. Diese Botschaften werden meist von einer Off-Stimme erläutert. Sogenannte *Nasheeds* (islamische Musik) werden dem Video unterlegt. Verglichen mit anderen salafistischen Youtube-Kanälen sind die Videos nicht eintönig, sondern aufwändig und poppig gestaltet. Während beispielsweise die Videos von Pierre Vogel häufig nur Vorträge sind, bei denen er Fragen anderer zu Glaubensinhalten beantwortet und die Videos daher nicht abwechslungsreich sind, sind diese Videos dynamischer und ereignisreicher gestaltet. So werden beispielsweise Szenen aus bekannten Hollywood-Filmen oder Werbefilmausschnitte in die Videos eingebaut. Für Jugendliche, die erste Fragen zum Islam entwickeln und zu diesem Kanal finden, wird daher vermutlich nicht deutlich, dass es sich hierbei nicht um die von ihnen gesuchten Inhalte *des* Islams handelt, sondern nur um eine ultrakonservative Auslegung des sunnitischen Islams. Die Videos sind zudem sehr an das sozio-kulturelle Umfeld der Jugendlichen angepasst. So werden Szenen aus Filmklassikern wie „Titanic“ oder aus bekannten, aktuelleren Blockbustern wie „Der Hobbit“ zur Erläuterung von bestimmten Sachverhalten (beispielsweise die Ungerechtigkeit in der Welt) verwendet. Durch die Verwendung filmischer Elemente erhöht sich die Attraktivität der Videos für Jugendliche, da Heranwachsende heute häufig viele Filme und Serien konsumieren. Im Allgemeinen erinnern die Videos auf diesem Kanal an kurze Filme und sind qualitativ gut gestaltet. Dabei besteht ein Video in der Regel aus vielen kurzen Szenen aus Serien und Filmen oder aus anderem Videomaterial, die allerdings ohne ihren Originalton eingefügt wurden. Prediger oder Betreiber des Kanals sind in den Videos nicht zu sehen. Besonders eindrücklich ist dabei auch das erste Video des Kanals mit dem Titel „Der Horror am Jüngsten Tag | Machtvoller Weckruf | BotschaftDesIslam“. Das Thumbnail des Videos zeigt ein Bild einer

Feuergrube, indem sich menschenähnliche Gestalten befinden, die durch das Feuer Qualen erleiden. Das Video selbst ist mit mehreren *Nasheeds* unterlegt und wird von einer jungen, männlichen Off-Stimme emotional und dramatisch sprechend begleitet. Neben der Stimme ist der gesprochene Text in Form von Untertiteln im Video sichtbar. Inhaltlich geht es darum, dass der jüngste Tag kommen wird, dem sich jeder Mensch stellen muss. Dabei wird das diesseitige Leben als Prüfung und die Hölle als deren Konsequenz gesehen. Das Video soll nach Aussagen von BDI als machtvoller Weckruf und Ermahnung „vor dem, was vergänglich ist“ und als „Erinnerung an den wahren Sinn des Lebens“ verstanden werden. Weiter schreiben die Betreiber „Auf dass die Menschheit einen Tag gedenkt, an dem es keinen Ausweg für sie geben wird.“ (vgl. Youtube-Video BDI 2013). Dabei wird das Schicksal der „Ungläubigen“ dem der „Gläubigen“ an diesem Tag gegenübergestellt. So heißt es im Video „Mögen wir an jenem Tag unter den Gläubigen sein. Im Schutze unseres Herren! Während die Ungläubigen im Schockzustand sein werden. In furchtbarer Angst!“ Begleitet werden die Worte zu den Ungläubigen („Andere wiederum werden Gesichter haben ohne Fleisch darauf“) von der Darstellung von blutüberströmten Dämonen aus Computerspielen. An einer anderen Stelle wird zudem das Höllenfeuer und ein in die Feuergrube fallender Mensch mit den Worten „Der Kafir [...] kennt seine Zukunft, sein Schicksal wird das Höllenfeuer sein.“ gezeigt. Auch diese Szenen sind animiert und stammen vermutlich aus einem Computerspiel. Bei der Beschreibung des Schicksals der Gläubigen („Andere jedoch werden schöne, weiße Gesichter haben, hell erleuchtet“) werden hingegen die hell erleuchtete Erde, Landschaften im Sonnenuntergang und das Universum gezeigt. Der Farbvergleich der gezeigten Videos und Bilder zeigt, dass die Szenen zu den Gläubigen häufig frohe, warme und ruhige Farben zeigen, während die Farben für die Ungläubigen traurig, kalt und laut wirken. Die „Sünden des Diesseits“ werden mit Videoausschnitten von tanzenden, Alkohol trinkenden Menschen, von exquisiten Autos und von Geldbündeln untermalt. Dabei wird gesagt, dass all dieser Besitz nicht mit ins Grab genommen werden kann, sondern nur der *Iman* (Glauben). Das Besondere und Raffinierte ist dabei, dass an dieser Stelle nicht explizit von „Sünden“ gesprochen wird. Stattdessen werden die Szenen bei der Beschreibung der Ungläubigen gezeigt und sollen erläutern, wie vergänglich das Leben ist. Die gezeigten

Bilder sorgen beim Zuschauer für eine Referenzsicherung, denn der Rezipient präsupponiert, dass der *Iman* am jüngsten Tag das Wichtigste ist, was im Kontrast zu den gezeigten Bildern steht. Dadurch leitet er unbewusst ab, dass die in den Ausschnitten gezeigten Sachverhalte im Diesseits zu vermeiden sind und dass sich stattdessen vermehrt dem *Iman* zugewendet werden sollte, um am jüngsten Tag verschont zu bleiben.

Auch wenn es einige, wenige kritische Kommentare unter dem Video gibt, die vermutlich Personen zuzuschreiben sind, die dem Islam im Allgemeinen kritisch gegenüberstehen, finden sich auch sehr viele positive Kommentare. So schreibt beispielsweise der User „Halal Ummah“ bei Youtube *„subhannallahich bin euch dankbar das ihr diese Videos macht !! inschllah werdet ihr für eure Arbeit reichlich belohnt !!!“* oder bei Facebook schreibt „Faruk Savran“ *„Gänsehaut...subhanallah“*. Die positive Resonanz könnte damit erklärt werden, dass das Video trotz seiner Drohpädagogik, die vor den zu erwartenden Strafen in der Hölle warnt, relativ subtil ist und nicht deutlich der salafistischen Glaubenslehre zuzuordnen ist. So wird zwar deutlich zwischen Ungläubigen und Gläubigen und deren bevorstehenden Aussichten am jüngsten Tag unterschieden. Allerdings wird nicht deutlich, wie man den Höllenqualen entfliehen kann. Als Ausweg wird dafür nur genannt, dass man gute Taten verrichten solle. Diese werden jedoch nicht konkretisiert. Diese Forderung nach guten Taten ist nicht polarisierend, denn viele Menschen werden die Ausführung von guten Taten unterstützen. Durch diese fehlende Kontroversität der Forderung entsteht der Eindruck, dass die Betreiber die moralisch gute Botschaft verbreiten, dass man als gläubiger Muslim nur gute Taten ausführen sollte. Auch die Forderung, sich nicht an materiellen Besitztümern zu orientieren, könnte vor allem für junge Heranwachsende, die häufig stark am Konsum orientiert sind, großmütig und ehrenwert erscheinen. Dadurch empfinden sie das Video möglicherweise als tiefgründig und bedeutungsvoll und können nicht erkennen, ob hierbei eine radikale Sichtweise aufgedrängt wird oder ob sie nur die von ihnen gesuchten „wahren“ Botschaften des Islam kennenlernen.

Kriegspropaganda im Internet

Anders als das vorangegangene Beispiel von BDI gibt es im Internet auch zahlreiche Beispiele, die deutlich der salafistischen Glaubenslehre zuzuordnen sind und die die Darstellung von Gewalt als effektives Propagandamittel nutzen. Hierbei zeigt sich, dass eine Radikalisierung durch das Internet durchaus zu einer Offline-Gewaltanwendung führen kann. Dies verdeutlichen auch die steigenden Zahlen der Personen aus Deutschland, die nach Syrien oder in den Irak gereist sind, um für den Islamischen Staat zu kämpfen. Wie eng eine virtuelle Radikalisierung mit einer tatsächlichen Radikalisierung verknüpft sein kann, zeigt der bereits angeführte Fall von Arid Uka, der sich als Einzeltäter ohne tatsächliche Begegnungen mit Islamisten oder Salafisten radikalisierte. So hatte er durch soziale Medien Kontakte zu bekannten Salafisten und besuchte regelmäßig dschihadistische und salafistische Internetseiten. Vor Gericht gab er an, dass der Auslöser für die Tat eine Szene aus einem deutschsprachigen Online-Video von einer Al-Qaida-nahen Gruppe gewesen sei, bei der die Vergewaltigung einer Frau durch amerikanische Soldaten gezeigt wird. Diese Szene wurde dem Spielfilm „Redacted“ entnommen, die - in Anlehnung an die tatsächlichen Ereignisse im irakischen Mahmudiya 2006 - die Vergewaltigung eines irakischen Mädchens durch amerikanische GIs zeigt (vgl. Steinberg 2012b: 8). Steinberg fasst dieses Phänomen unter dem Begriff „führerloser Jihad“ (in Anlehnung an Marc Sagemans Bezeichnung „Leaderless Jihad“) zusammen, bei dem das Internet nicht nur eine unterstützende und kommunikative Funktion für große, terroristische Organisationen habe, sondern wesentliche Teile der Aktivitäten übernehmen kann. Diese kann von der Radikalisierung und Rekrutierung von neuen Dschihadisten bis hin zur Planung von Anschlägen reichen (vgl. ebd.: 7-8).

Für diese Ziele versuchen Salafisten gerade bei Jugendlichen starke Emotionen hervorzurufen. Dafür werden bei Facebook, Youtube, Instagram oder Twitter verstörende Videos oder Bilder von Kindern und Frauen, die vergewaltigt oder brutal getötet werden, von zerstörten Gebäuden, von verwüsteten Städten, von weinenden und wehrlosen Kindern, von Blutlachen und Leichenteilen gezeigt. Um die Gegenseite darzustellen, werden häufig schwer bewaffnete, männliche Soldaten gezeigt, die mit Brutalität und Skrupellosigkeit gegen die Zivilbevölkerung

vorgehen. Oftmals geht es bei dieser Form der Kriegspropaganda um die Länder Syrien, Palästina, Afghanistan und den Irak. Salafisten versuchen damit die Opferideologie zu verstärken, indem sie die Muslime als Opfer des Westens stilisieren. Gerade bei Jugendlichen, die häufig einen ausgeprägten Gerechtigkeitssinn besitzen, rufen diese hochemotionalisierten Bilder und Videos Wut und Trauer hervor. Die Darstellung der Feinde als blutrünstige und brutale Mörder dient der Angsterzeugung, denn dadurch soll der Krieg gegen diese Feinde, die eine Bedrohung für Muslime darstellen, gerechtfertigt werden. Der Krieg wird insofern moralisch legitimiert, dass das Gute (=Muslime) gegen das Böse (=die Ungläubigen) kämpfen und dieses besiegen muss. Dadurch könnten sich Jugendliche dazu berufen fühlen, sich für den Schutz der *Umma* am Kampf der Ungläubigen gegen die Muslime zu beteiligen. Da die Videos und Bilder auch oft mit zugespitzten Botschaften und vereinfachten Erklärungen versehen sind, erhalten Heranwachsende einen sehr einseitigen Eindruck von diesen Konflikten. Diese Schwarz-Weiß-Welt ist für Jugendliche oftmals deutlich zugänglicher als komplexe und teilweise auch widersprüchliche, politische Entwicklungen, die in den Nachrichten vermittelt werden (vgl. Mansour 2014). Neben der Darstellung von Gewalt, die von Feinden gegen Muslime angewendet wird, veröffentlichen Salafisten auch Videos, in denen diese selbst Gewalt anwenden. Besonders bekannt für Videos dieser Art ist der „Islamische Staat“. Dieser verherrlicht Gewalt der eigenen Gruppe gegen ihre Feinde zum Beispiel in Form von Exekutionen von gegnerischen Soldaten, Spionen, „Verrätern“ oder Journalisten. Damit sollen andere eingeschüchtert, demoralisiert und abgeschreckt werden (vgl. Frankenberger 2015). Dabei entsteht der Eindruck, dass der „Islamische Staat“ nur wahre Feinde bekämpft, denn Kriegsverbrechen der eigenen Gruppe, Niederschläge oder das durch den Krieg ausgelöste Leiden bei der eigenen Bevölkerung werden nicht der Öffentlichkeit präsentiert und unterliegen somit einer Zensur. Auch dieser Umstand verstärkt bei Jugendlichen das Denken in Freund-Feind-Bildern.

Insgesamt stellt das Internet eine gute Möglichkeit für Salafisten dar, Jugendliche dort zu erreichen, wo sie mittlerweile einen sehr großen Teil ihrer Zeit verbringen. Es bietet eine große Bandbreite an Optionen, um vor allem jungen Menschen salafistische Propaganda leicht zugänglich und verführerisch gestaltet zu präsentieren.

5.2. Agitationsmittel der Salafisten vor Ort

Auch wenn sehr viele Jugendliche (bewusst oder unbewusst) zunächst im Internet mit der salafistischen Propaganda in Berührung kommen, spielt die Agitation der Salafisten vor Ort für die Radikalisierung und Rekrutierung ebenso eine große Rolle. Das reale Auftreten der Salafisten findet vor allem durch Vorträge von salafistischen Predigern, bundesweit organisierte „Islam-Infostände“, Spendensammlungen, die Verteilung von Broschüren und Flugblättern sowie Publikationen und Übersetzungen salafistischer Grundlagenwerke statt (vgl. Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport 2016). Um die Höherwertigkeitsideologie des Salafismus zu verdeutlichen, werden zudem oftmals Konversionen öffentlich durchgeführt und auf Videoportalen im Internet medial wirksam hochgeladen. Dabei ist ein extremistischer Hintergrund bei vielen der Auftretungsformen der Salafisten für junge Menschen auf den ersten Blick nicht deutlich zu erkennen.

Besonders bekannt für missionierende Erscheinungsformen der Salafisten sind sogenannte „Islamseminare“. Diese werden seit 2002 regelmäßig von Salafisten abgehalten und dienen überwiegend dem Zweck, neue Anhänger zu gewinnen und im Sinne der salafistischen Glaubenslehre zu indoktrinieren. Islamseminare finden in verschiedenen Formen statt. In der Regel versuchen bekannte salafistische Prediger mit ihren Vorträgen und Predigten junge Menschen zunächst für die salafistische Ideologie zu gewinnen und möglicherweise sogar anschließend für den militanten Salafismus zu rekrutieren. Seminare dieser Art sind daher an ein breites Publikum gerichtet: Nicht-Muslime, Muslime sowie bereits mit dem Salafismus vertraute Personen, die durch die Islamseminare weiter radikalisiert werden. Durch diese Seminare kann sich die salafistische Szene besser vernetzen und auch Strukturen bilden, die die Planung von terroristischen oder militanten Aktivitäten begünstigen. Die On- und Offline-Welt der Salafisten ist nicht strikt getrennt, denn oftmals werden die bei den Islamseminaren gehaltenen Vorträge im Internet veröffentlicht, wodurch eine noch größere Anzahl an Personen erreicht werden kann.

Neben den klassischen Vorträgen gibt es auch Islamseminare, die stark an ein Ferienlager für Jugendliche erinnern. So ist auf dem Youtube-

Kanal „Islam“, der die Homepage von dem mittlerweile aufgelösten, salafistischen Verein „Einladung zum Paradies“ verlinkt hat und daher vermutlich von Muhammed Ciftci und/ oder Sven Lau betrieben wurde, ein Video mit dem Titel „Islam-Seminare: Schulen der Friedfertigkeit?“ zu sehen. Dieses Video ruft starke Assoziationen an ein Werbevideo für ein Ferienlager hervor, denn es wird gezeigt, wie die Teilnehmer eines Islam-Seminars gemeinsam Fußball spielen, gemeinsam beten oder gemeinsam Kicker spielen. Bei der Veranstaltung, die mehrtägig abläuft, leben die Teilnehmer wie vor 1.400 Jahren, also wie die *Sahaba* (Sammelbegriff für die Gefährten Mohammeds). Bei diesem Seminar, wie es beispielsweise 2007 im hessischen Eisenberg stattgefunden hat, werden den Teilnehmern neben Wissen über „den“ Islam auch gemeinsame Freizeitaktivitäten angeboten. Junge Menschen werden dadurch mit Zusammenhalt, Orientierung und Kameradschaft gelockt (vgl. Frenzel u.a. 2009). Auf YouTube finden sich auch einige andere Videos von Islamseminaren, die beispielsweise in Kassel stattgefunden haben und die zeigen, dass nicht nur Männer zu den Seminaren eingeladen werden, sondern auch Kinder willkommen sind. Während Männer den Vorträgen folgen, gibt es extra Räume für Kinder, wo auch altersgerechte Spielsachen für diese zur Verfügung gestellt werden und wo sie sich gemeinsam aufhalten und spielen. Auch wird gemeinsam gekocht und gespeist. Durch all diese Aktivitäten wird das Gemeinschaftsgefühl der Teilnehmer gestärkt. Besonders orientierungslose Jugendliche, die Erfahrungen von Desintegration gemacht haben, nehmen bei den Islamseminaren verstärkt Nähe und Zusammenhalt wahr. Inhaltlich geht es bei den Lehren vor allem darum, dass der Koran und die Tradition des Propheten Mohammed die einzigen Richtlinien im Leben seien. Alles, was gegen den Willen von *Allah* stehe, ist abzuweisen und sollte aus Sicht der salafistischen Prediger keine Bedeutung für Muslime haben.

Neben Islamseminaren, die häufig in geschlossenen Räumen stattfinden und bis auf veröffentlichte Aufnahmen bei YouTube nicht unbedingt öffentlich zugänglich sind, werden von Salafisten auch öffentlichkeitswirksame Islamvorträge und die öffentliche Verbreitung von Informationsmaterialien durchgeführt. Darunter ist beispielsweise die Koranverteilungskampagne „Lies!“ zu verorten, die primär das Ziel hat, Nicht-Muslime im Sinne der *Da'wa* zu missionieren oder zumindest

Interesse am „Islam“ bzw. an der salafistischen Interpretation des Islams zu wecken. Bei öffentlichen Vorträgen oder Auftritten dieser Art versuchen Salafisten bewusst die Provokation der Öffentlichkeit miteinzukalkulieren. So soll beispielsweise die Reaktion einzelner rechter Gruppen oder Einzelpersonen Anhängern und Interessenten eine Islamfeindlichkeit der gesamten deutschen Mehrheitsgesellschaft suggerieren (vgl. Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen 2016).

Oftmals sind es charismatische, salafistische Prediger, die die Vorträge halten und auch außerhalb der Islamseminare wie z.B. an Infoständen sich viel Zeit nehmen, um mit den Jugendlichen zu sprechen. Dabei sprechen sie vor allem Themen an, die die Jugendlichen beschäftigen, über die aber kaum in der Schule gesprochen wird. Zu nennen wäre beispielsweise der Krieg und die Lage im Nahen Osten oder der Bürgerkrieg in Syrien (vgl. Mansour 2014). Dadurch erhalten die Heranwachsenden das Gefühl, ernst genommen zu werden. Der Krieg in Syrien wird in diesem Zusammenhang als ein sehr einzigartiger Krieg, als ein Endkampf zwischen Muslimen und Ungläubigen, präsentiert. So sagte der salafistische Prediger Brahim Belkaid (bekannt als Abu Abdullah) auf einer der „Benefizveranstaltungen für Syrien“ im April 2013: „Syrien blutet, meine lieben Geschwister im Islam. Und Syrien versinkt im Blut. Die gesegnete Erde Allahs, die Erde des Iman, die Erde des Glaubens, versinkt im Blut. [...] Dieser Kampf, der dort begonnen hat, ist die Vorbereitung für das Ende der Zeit. [...] Es ist kein Krieg wie ein anderer Krieg in Libyen oder in Tunesien, es ist keine Revolution wie eine andere. [...] Es sind die Vorbereitungen auf den Islam oder gegen den Islam. Für den Sieg von la illaha illa Allah (Glaubensbekenntnis: Es gibt keine Gottheit außer Gott) oder für die Schande der umma (Gemeinde) von Muhammad. [...] Dort kämpft die gesamte Menschheit und Europa gegen die Muslime.“ (zit. nach Bauknecht 2015: 16). Besonders attraktiv könnte diese Erklärung für Jugendliche wirken, da der Konflikt in Syrien nicht in seiner Komplexität erläutert, sondern auf ein bipolares Weltbild zurückgegriffen wird. Mit dieser Erklärung wird verdeutlicht: Die Menschen in Syrien leiden, weil sie Muslime sind. Diese einfache Erklärung sorgt dafür, dass Jugendliche eine Orientierung erhalten. Durch das intensive Zuwenden der Salafisten an junge Menschen und durch die salafistischen Lehren erleben diese Heranwachsenden das Gefühl der

Exklusivität, der Avantgarde und des Auserwähltseins. Die gesamte Welt kämpfe gegen die Muslime und diese Jugendlichen stehen als einer der Wenigen dem Islam und der Tradition des Propheten nahe, wodurch sie auf der „guten“ Seite seien. Durch das Aufstellen eines dichotomen Feind-Freund-Bildes versuchen Salafisten an das Gerechtigkeitsempfinden und an die Solidarität der Jugendlichen zu appellieren.

Ahmad Mansour erklärt den wachsenden Erfolg der Salafisten überspitzt damit, dass sie die besseren Sozialarbeiter seien. So gehen diese auf die persönlichen Krisen der Jugendlichen ein, sprechen ihre Sprache und machen ihnen angepasste Angebote, die auch ankommen. Betroffen sind vor allem junge Menschen, deren familiärer, sozialer und schulischer Hintergrund nicht dafür ausreicht, einen gesicherten, identitätsstiftenden und Werte vermittelnden Lebenskontext herzustellen (vgl. Mansour 2015a). Diese Jugendlichen empfinden durch die Indoktrination der Salafisten die Religion als identitätsstiftendes Merkmal, welches sie in allen Bereichen des Lebens leitet.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Auftreten der Salafisten im Internet und vor Ort aufeinander abgestimmt ist. Häufig werden beide Aktionsformen von den gleichen Personengruppen organisiert. So sind die salafistischen Prediger Pierre Vogel und Ibrahim Abou-Nagie sowohl im Internet als auch offline sehr aktiv tätig. Im Internet wird oftmals das erste Interesse an der salafistischen Ideologie geweckt, woraufhin der aktive Einstieg durch salafistische Prediger und Anwerber im realen Leben stattfindet. Das Internet kann dann bei der weiteren Radikalisierung bis zur Eingliederung in extremistische und terroristische Gruppen eine wichtige Rolle spielen.

6. Prävention und Deradikalisierung

6.1. Begriffsbestimmung: Radikalisierung, Deradikalisierung und Prävention

Nach der intensiven Befassung mit dem Phänomen des Salafismus und seiner Attraktivität auf junge Menschen in Deutschland ist es mindestens genauso bedeutungsvoll, sich mit der Frage zu beschäftigen, wie eine salafistische Radikalisierung nun erkannt werden kann und welche Möglichkeiten der Prävention und der Deradikalisierung in Deutschland vorhanden sind. Dafür soll zunächst eine Begriffsbestimmung zu der Bezeichnung „Radikalisierung“ erfolgen. Dieses Verständnis ist Voraussetzung dafür, um zu verstehen, welche Aspekte beachtet werden müssen, damit die Präventions- und Deradikalisierungsarbeit erfolgreich verlaufen kann. Von dem Begriff „Radikalisierung“ abgeleitet werden auch die Begriffe Deradikalisierung und Prävention kurz erläutert.

Radikalisierung

Zunächst muss zwischen den Begriffen „Radikalismus“ und „Radikalisierung“ unterschieden werden. Der jeweilige Verfassungsschutz der Bundesländer definiert den Ausdruck Radikalismus als „eine überspitzte, zum Extremen neigende Denk- und Handlungsweise, die gesellschaftliche Probleme und Konflikte bereits ‚von der Wurzel (lat. radix) her‘ anpacken will. Im Unterschied zum ‚Extremismus‘ sollen jedoch weder der demokratische Verfassungsstaat noch die damit verbundenen Grundprinzipien unserer Verfassungsordnung beseitigt werden.“ (vgl. Landesamt für Verfassungsschutz Bremen 2016). Der Begriff Radikalismus wird demnach nicht als per se gefährlich betrachtet, sondern als legitim für eine pluralistische Gesellschaftsordnung verstanden. In Abgrenzung dazu bezeichnet der Ausdruck „Radikalisierung“ keinen Zustand, sondern eine Entwicklung. Als Radikalisierung kann ein Prozess bezeichnet werden, der die stufenweise Hinwendung zum ideologischen Extremismus beschreibt. Als letztes Stadium des Prozesses ist demnach der Extremismus zu nennen. Es ist wichtig festzuhalten, dass Modelle, die versuchen den Prozess der Radikalisierung zu erklären, in keinem Fall universell anwendbar sind und alle Ursachen und Bedingungen des

Radikalisierungsprozesses aufgreifen können. Zudem können sie nicht auf jede Person übertragen werden, die sich radikalisiert hat, denn Prozesse dieser Art können individuell sehr unterschiedlich verlaufen. Die vielen unterschiedlichen Theorien und Modelle zum Thema Radikalisierung zeigen trotz ihrer Verschiedenartigkeit gemeinsame Elemente und Ähnlichkeiten auf. Diese fasst der Politikwissenschaftler Peter Neumann (2015) in drei wesentlichen Ebenen zusammen:

- *Die Erfahrung von Unmut, Unzufriedenheit und Konflikt:* Diese Ebene beschreibt die von Quintan Wiktorowicz beschriebene „kognitive Öffnung“, bei der Individuen durch persönliche Identitätskonflikte, Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen oder auch durch politische und soziale Spannungen vulnerabel und empfänglich dafür sind, eigene Denkmuster zu überprüfen und mit neuen Ideen und Wertvorstellungen zu experimentieren.
- *Die Annahme einer extremistischen Ideologie:* Die durch die kognitive Öffnung entstandene Lücke bei den Individuen wird durch eine extremistische Ideologie ausgefüllt, die die Funktion hat, einen Schuldigen zu identifizieren („der Westen“), eine Lösung bereitzustellen („der Gottesstaat“) und zur Mitarbeit an dieser Idee zu motivieren.
- *Die Einbindung in Sozial- und Gruppenprozesse:* Erst durch starke soziale Bindungen, Gruppenloyalität und –druck werden Mut und Einsatzbereitschaft für risikoreiche Verhaltensformen des politischen Aktivismus ermöglicht.

Die von Neumann beschriebenen Ebenen zeigen auf, wie Radikalisierung idealtypisch ablaufen kann. Allerdings können hierzu zusätzliche Faktoren und Bedingungen hinzukommen und auch die Reihenfolge und die Kombination der Elemente können unterschiedlich sein. Trotzdem eignen sich die Ebenen dafür, die wichtigsten Ergebnisse zum Radikalisierungsprozess aus den vergangenen Kapiteln dieser Arbeit sehr prägnant und kurz zusammenzufassen.

Deradikalisierung

Da am Ende des Radikalisierungsprozesses die Hinwendung zum Extremismus steht, der die Normen und Regeln des demokratischen

Verfassungsstaates fundamental ablehnt, ist die Deradikalisierung für die demokratische Gesellschaft von großer Bedeutung. Die Deradikalisierung beschreibt einen Umkehrungsprozess, bei dem die einzelnen Bausteine, die zur Radikalisierung geführt haben, revidiert werden. Das heißt, dass die Wirkung der einzelnen negativen Faktoren durch einen positiven Einfluss aufgehoben werden muss. Dies kann beispielsweise bedeuten, dass durch Deradikalisierungsarbeit Ursachen, die zur kognitiven Öffnung geführt haben, abgemildert werden sollen. Bei der Deradikalisierung gibt es eine spezifische Zielgruppe, nämlich Personen, die bereits radikalisiert wurden, und gegebenenfalls ihr familiäres Umfeld. Ziel solch einer Arbeit ist es immer die betroffenen Männer und Frauen individuell und intensiv zu begleiten, damit diese wieder in die Mehrheitsgesellschaft integriert werden können (vgl. Mansour 2016). Für den Deradikalisierungsprozess gibt es keine Ideallösung, denn genauso wie Radikalisierung kann auch der Umkehrungsprozess individuell sehr unterschiedlich verlaufen.

Prävention

Anders als bei der Deradikalisierung ist die Prävention auf keine spezifische Zielgruppe ausgerichtet, sondern richtet sich an alle Jugendlichen mit oder ohne Migrationshintergrund. Hierbei geht es vor allem darum, profundes Wissen über Sachverhalte zu vermitteln und die Heranwachsenden aufzuklären. Sie sollen gegen Radikalisierungsversuche und extremistische Narrative immunisiert werden. Bei Präventionsmaßnahmen wird versucht den Jugendlichen die Fähigkeit zu vermitteln, kritisch zu denken und eigenständige Urteile aufzustellen. Auch Lehrer und Sozialpädagogen sollen für die Erkennung von möglichen radikalen Tendenzen von Jugendlichen sensibilisiert werden. Da die Präventionsarbeit sehr viel allgemeiner gefasst ist als die Deradikalisierung, findet sie meist in Form von Workshops und Gruppenarbeit statt (vgl. ebd.).

6.2. Prävention in der Schule und das Potential des muslimischen Religionsunterrichts

Die Schule als Ort der Diversität

Die Schule stellt für Kinder und Jugendliche neben der Familie die wichtigste Sozialisationsinstanz dar. Als staatliche Einrichtung soll die Schule dabei gesellschaftliche Anforderungen erfüllen. Die strukturfunktionalistische Schultheorie beschreibt dafür drei Aufgabenbereiche der Schulsozialisation: Qualifikations-, Selektions- und Integrationsfunktion. Im Rahmen der Extremismusprävention ist besonders die Integrationsfunktion wichtig. Diese sieht vor, dass die Schule zur gesellschaftlichen Integration durch die Reproduktion von Normen und Werten führt und damit auch zur Stabilisierung und Legitimation der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung beiträgt (vgl. Keller 2014: 28). Da die Schule als Repräsentantin des Bildungssystems auch in Verbindung mit dem politischen System der Bundesrepublik Deutschland steht, trägt diese auch zur Demokratieförderung bei. Das heißt, dass die Schule den Schülern Kompetenzen vermittelt, die für eine partizipative Demokratie benötigt werden. Dazu gehören unter anderem neben der Kenntnis und der Wertschätzung demokratischer Prinzipien, Grundwerte und der Institutionen auch soziale und interkulturelle Kompetenzen. Das Lernen und Leben dieser Werte in der Schule kann der Prävention jeglicher radikaler oder extremistischer Bestrebungen dienen. Zudem sind Verständnis, Toleranz, Sensibilität im Umgang miteinander und eine gewaltfreie Konfliktreglung auch Grundvoraussetzungen für ein funktionierendes Zusammenleben in der Schule.

Die Schule ist ein Ort der Heterogenität. Das heißt, dass Individuen mit unterschiedlichen Sprachen, Motivationen, Wissensständen und sozio-ökonomischen, kulturellen oder religiösen Hintergründen aufeinandertreffen. Diese Heterogenität wird in Deutschland häufig mit der Bildungsbenachteiligung in Zusammenhang gebracht und wird daher oft als Herausforderung betrachtet. Dabei können sich gerade hinter der kulturellen Diversität Chancen und Perspektiven für die Schule verbergen. Grundvoraussetzung für die Nutzung dieser Chancen ist, dass Lehrer an Schulen die religiöse und kulturelle Diversität als einen selbstverständlichen Teil des Unterrichts- und Schulalltags wahrnehmen.

Götz Nordbruch (vgl. 2015) formuliert gerade im Zusammenhang mit der Prävention radikaler, salafistischer Entwicklungen, dass Lehrer die Religiosität junger Muslime anerkennen müssen. So lasse sich unter jungen Muslimen, die sich ausdrücklich als Teil der Gesellschaft verstehen, der Wunsch beobachten, ihre Religion auch nach außen sichtbar leben zu wollen. Das bedeute, dass sie sich als aktive und gleichberechtigte Bürger sehen, die sich mit ihren religiösen Interessen und Perspektiven in die Gesellschaft einbringen wollen. Themen wie muslimische Religiosität, der Islam, aber auch Migrationsbiographien sollen daher im Unterricht von Lehrern nicht partout vermieden werden. Darüber hinaus beschreibt Nordbruch die Vorzüge von interreligiösen und auch nicht-religiösen Präventionsprogrammen oder Workshops wie „Maxime Wedding“, wodurch beispielsweise ein Perspektivwechsel ermöglicht wird, der empathisch das Gemeinsame aufzeige. Zudem können Schüler dabei religiöse Interessen und Themen in Zusammenhang mit Grundwerten, Geschlechterrollen oder Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens kritisch beleuchten.

Für all diese tiefergehenden Auseinandersetzungen mit der muslimischen Religiosität ist zumindest ein basales Verständnis der Lehrer vom Islam notwendig. Auch kontroverse Themen wie der Nahostkonflikt, Islamfeindlichkeit oder Antisemitismus, die vor allem bei muslimischen Schülern emotional besetzt sein können und, wie bereits in vergangenen Kapiteln erläutert, zur Radikalisierung stark beitragen können, sollten im Unterricht behandelt werden. Auch hierfür benötigen Lehrer grundlegende Kenntnisse über migrationsspezifische Themen und geopolitische und soziale Entwicklungen des Nahen Ostens. Dafür sollte die Interkulturelle Kompetenz bei Lehrern möglichst frühzeitig gezielt gefördert werden. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Themengebiet der Interkulturalität sollte daher vor allem in der Lehrerbildung, insbesondere im Bereich der Haupt- und Realschule, stattfinden. Bisher gibt es an Universitäten nur wenige Angebote dieser Art. Diese sind zudem häufig ein nicht verpflichtender Bestandteil des Studiums. Um einer Überforderung von Lehrern im Schulalltag präventiv entgegenzuwirken, sollte es im Studium vermehrt verpflichtende oder zumindest fakultative Module zu den Themen Islam, Migration, Radikalismus, Rassismus und Mehrsprachigkeit geben.

Damit sich demokratische Einstellungen und Verhaltensweisen bei Jugendlichen verfestigen können, ist es nicht nur wichtig, die Interkulturelle Kompetenz der Lehrer zu fördern, sondern auch der der Heranwachsenden. So lernen junge Menschen unterschiedlicher Herkunft und Religionszugehörigkeit Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede untereinander kennen und eignen sich an, wie sie angemessen miteinander interagieren können. Die Entwicklung der Interkulturellen Kompetenz hat nicht nur gesamtgesellschaftliche Auswirkungen, sondern zeigt auch positive Einflüsse auf den Unterrichtsalltag. So kann das Selbstbewusstsein und das Gemeinschaftsgefühl der Schüler gestärkt werden, wodurch auch das Klassenklima verbessert wird. Die Ausbildung dieser sozialen und interkulturellen Kompetenzen kann als Prävention für salafistische und demokratiefeindliche Entwicklungen gelten.

Gerade beim Handlungsfeld „Schule“ ist es wichtig, dass Lehrer zumindest über grundlegende Kenntnisse vom Salafismus verfügen. Wie bereits in Kapitel 2.5 erläutert, ist der Salafismus eine sehr heterogene Strömung. Nicht alle Tendenzen des Salafismus sind daher als per se gefährlich oder verfassungsfeindlich zu bewerten. Zu nennen wäre an dieser Stelle der puristische Salafismus. Daher sollten Lehrer den Begriff „Salafismus“ nicht sofort als Ausdruck einer Radikalisierung werten. Andererseits müssen Lehrkräfte auch im Sinn haben, dass die Übergänge zwischen den Formen des Salafismus durchaus fließend sein können. Daher ist es wichtig, dass sich Lehrer keine pauschalisierenden Urteile bilden und differenziert und individuell auf jeden Schüler reagieren, der möglicherweise radikale Tendenzen aufweist. Welche Verhaltensweisen nun radikale, salafistische Einstellungen vermuten lassen, ist in keinem Kriterienkatalog festgehalten. Nach außen hin gelebte Religiosität wie das Tragen islamischer Kleidung oder eines Bartes müssen nicht automatisch die Hinwendung zum Radikalismus bedeuten. Bevor eine vorschnelle Beschuldigung und eine Konfrontation mit dem Schüler vorgenommen werden, sollte der Lehrer im Gespräch mit Kollegen (und gegebenenfalls mit dem sozialen Umfeld des Schülers) sorgfältig prüfen, welche Indikatoren vorhanden sind und in welchem Zeitraum sich diese Wandlung zur Religiosität abspielte. Falsche Bezichtigungen können zur Folge haben, dass das Vertrauensverhältnis zwischen dem Lehrer und dem Schüler beschädigt wird.

Analog zum Verständnis der Prävention von Krankheiten (medizinische Prävention) kann man auch bei der Radikalisierungsprävention von drei verschiedenen Formen der Prävention sprechen:

- primäre Prävention (Verhinderung der Entstehung von Radikalismus)
- sekundäre Prävention (Früherkennung von radikalen Tendenzen) und
- tertiäre Prävention (Verhinderung möglicher Folgen einer Radikalisierung und Vermeidung einer Manifestation der Einstellungen).

Während die von Nordbruch vorgeschlagenen interkulturellen Workshops und Programme wie „Maxime Wedding“ der primären Prävention zuzuordnen sind, gehört die Sensibilität von Lehrkräften beim Erkennen von möglichen salafistischen Einstellungen zur sekundären Prävention. Auch wenn die Prävention von radikalen Einstellungen alle Unterrichtsfächer betrifft und es sich hierbei um eine Aufgabe handelt, für die nicht einzelne Fachlehrer allein verantwortlich sind, kommt dem Islamischen Religionsunterricht eine besondere Bedeutung zu.

Der muslimische Religionsunterricht

Die meisten Jugendlichen, die sich salafistisch radikalisiert haben, verfügen über wenig bis gar kein Wissen über den Islam. Da eine theologische Unwissenheit die Anfälligkeit für den Salafismus erhöht, könnte der muslimische Religionsunterricht, dessen Ziel es ist, die Schüler mit den Grundlagen der muslimischen Religion vertraut zu machen, diesem Umstand entgegenwirken.

Überlegungen und Ansätze zur Errichtung eines islamischen Religionsunterrichts gibt es in Deutschland schon seit den 1970er-Jahren. Allerdings konnte bis zum Schuljahr 2011/2012 ein Religionsunterricht, der den Grundsätzen des Art.7 Abs. 3 des Grundgesetzes entspricht, nicht etabliert werden (vgl. Kiefer 2013: 221 ff.). Als Vorreiter im Hinblick auf den muslimischen Religionsunterricht stellt das Bundesland NRW dar, das schon 1999 mit dem Fach „Islamkunde in deutscher Sprache“ begann, welches allerdings nur in alleiniger Verantwortung des Landes NRW stattfand, und daher kein „ordentlicher Religionsunterricht“ im Sinne

des Grundgesetzes war. Der Religionsunterricht in Deutschland ist demnach eine *res mixtae*, eine gemeinsame Sache zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Mittlerweile wurde diese Übergangslösung aus NRW in ein Regelfach „Islamischer Religionsunterricht“ überführt. In vielen weiteren westdeutschen Bundesländern und in Berlin wurde das Fach inzwischen eingeführt. Dabei ist der religionskundliche Unterricht vom bekenntnisorientierten zu unterscheiden. Während bei Ersterem Schüler neutral über die Religion informiert werden, unterrichten beim bekenntnisorientierten Unterricht Lehrkräfte, die der Religion angehören, zur Religion hin (vgl. Bodenstern 2009). Hessen ist dabei sogar das erste Bundesland, das den bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht in Kooperation mit zwei muslimischen Religionsgemeinschaften (DITIB Landesverband Hessen e.V. und Ahmadiyya Muslim Jamaat) eingeführt hat, wodurch der Unterricht den Grundlagen des Grundgesetzes entspricht. Aktuell werden rund 2050 Kinder der Jahrgänge 1, 2 und 3 an hessischen Grundschulen in islamischer Religion unterrichtet. Beteiligt sind daran 46 Schulen (vgl. Hessisches Kultusministerium 2016).

Welche Möglichkeiten hat der muslimische Religionsunterricht bei der Prävention von salafistischen Tendenzen bei Jugendlichen?

Im Fokus des Islamunterrichts steht in keinem Fall die Prävention von salafistischen oder islamistischen Radikalisierungstendenzen. Vielmehr geht es hierbei um das Verständnis und die Grundkenntnisse der islamischen Religion. Dabei unterscheidet sich das Konzept des Faches nicht grundlegend von dem Aufbau der Fächer evangelische und katholische Religion. Beim Vergleich der drei Hessischen Kerncurricula wird deutlich, dass die Inhaltsfelder in den Kompetenzbereichen ähnlich sind, dennoch kommen auch islamspezifische Themen im muslimischen Religionsunterricht vor. Neben der religiösen Bildung geht es insbesondere bei den Themen „Mensch und Identität“ oder „Verantwortung der Menschen in der Welt“ beim islamischen Religionsunterricht (IRU), ähnlich wie auch beim christlichen Unterricht, um die Persönlichkeitsentwicklung der Schüler. Genau bei dieser zweipoligen Orientierung liegt das Potential des IRU, denn es wird Wissen vermittelt, was ein guter Schutzfaktor vor einer Radikalisierung sein kann.

Die Offenheit der Auslegungen der islamischen Glaubenslehre wird dadurch deutlich. Das heißt, dass den Schülern klar wird, dass es in der 1400-jährigen Geschichte des Islams verschiedene Strömungen und Tendenzen gab, wodurch man nicht von einem einzig wahren und einheitlichen Islam sprechen kann. Während viele Schüler wahrnehmen, dass in anderen Unterrichtsfächern das Muslim-Sein nur als Markierungsmerkmal gelten kann, ist der IRU der einzige Unterricht, bei dem der Glaube des Islams im Fokus des Unterrichts steht. In der Moschee bzw. in der Koranschule geht es zwar prinzipiell auch um den Islam. Allerdings findet dort nur Koranunterricht statt, bei dem die Schüler lernen, den Koran richtig zu lesen und zu rezitieren. Eine tiefergehende Beschäftigung findet in der Regel nicht statt. Wenn ein Vertrauensverhältnis zwischen dem Religionslehrer und Schülern gegeben ist, kann der IRU für Schüler auch eine Möglichkeit sein, (kritische) Fragen offen zu stellen. Hierbei kann es um Fragen nach Sexualität, Musik oder Sünden gehen, die mit der Lebenswelt der Jugendlichen zusammenhängen. Darüber hinaus lernen Schüler, inwiefern Akzeptanz und ein interreligiöser Dialog im Islam möglich sind. Auch Tugenden wie Offenheit, Verantwortungsbewusstsein und Toleranz können durch den IRU internalisiert werden. Die Vermittlung all dieser Gesichtspunkte reicht sicher nicht dafür aus, um jeden einzelnen Schüler zu erreichen, denn diese werden möglicherweise durch ihre Eltern, ihren Freundeskreis oder durch arabische oder türkische Fernsehsender (z.B. beim Thema „Antisemitismus“) anderes hören und werden dadurch überfordert. Allerdings kann der IRU zumindest dafür sorgen, dass Jugendliche recht früh schon lernen, dass es unterschiedliche Sichtweisen im Islam gibt. Dadurch müssen sie sich selbst für den Weg der Mündigkeit entscheiden und für sich ein Urteil bilden, um selbst zu entscheiden, was für sie richtig ist. Aus diesem Grund erlernen sie die Fähigkeit zur Mehrperspektivität und zum kritischen Denken. Die Islamwissenschaftlerin und Religionspädagogin Lamya Kaddor (vgl. 2015:127 ff.) fordert das Einführen eines islamischen Religionsunterrichts an allen öffentlichen Schulen. Gleichzeitig sieht sie aber auch die Grenzen des IRU bei der Extremismusprävention. So könne der Islamunterricht allein nicht die Hinwendung jedes Schülers zum Salafismus vorbeugen und zudem seien die Unterrichtseinheiten in einer Woche viel zu kurz. Besonders wichtig sei es aber auch, dass viele

Jugendliche aufgrund von persönlichen Krisen und Desintegrationserfahrungen und des Auffindens einer identitätsstiftenden und sinngebenden Gemeinschaft zum Salafismus gelangen. Den meisten gehe es laut Kaddor nicht um die Suche nach dem „wahren Islam“. Daher spreche der Religionsunterricht nur den ideologischen Überbau der Radikalisierung an und nicht die eigentlichen Ursachen.

Trotz alledem ist im IRU großes Potenzial vorhanden. Da der Islamunterricht schon in der Primarstufe eingesetzt wird, kann er dafür sorgen, dass das Wissen um die eigene Religion schon früh internalisiert wird. Auch wenn beim Neosalafismus die theologische Ideologie nicht im Vordergrund steht, kann Wissen dazu verhelfen, dass das Interesse der Jugendlichen nicht geweckt wird. Er könnte die Attraktivität des Salafismus reduzieren, da die Jugendlichen (zu dem Zeitpunkt: Kinder) schon früh die Ambiguität des Islams kennenlernen. Die Wissensvermittlung und die daran anschließende Entwicklung der Reflexionsfähigkeit könnten daher insgesamt ein frühzeitiger und effektiver Schutz gegen Ideologisierungen sein.

6.3. Die Möglichkeiten der Deradikalisierung durch Beratungsstellen

Wenn die Präventionsarbeit bei Jugendlichen oder auch bei jungen Erwachsenen nicht wirksam war oder wenn bisher keine Präventionsmaßnahmen stattfanden und die Heranwachsenden so ihren Weg zum Radikalismus gefunden haben, bleibt nur noch die Möglichkeit der Deradikalisierung. Je nachdem wie weit die Fanatisierung vorangeschritten ist, kann sich die Deradikalisierung als ein sehr schwieriger Prozess erweisen. Daher muss gleich zu Beginn der Deradikalisierungsarbeit genau überlegt werden, von welcher Form der Radikalisierung der Heranwachsende betroffen ist. So gibt es beispielsweise Personen, die erste Sympathien für salafistische Einstellungen hegen und in Kontakt mit Salafisten getreten sind, oder Betroffene, die sich für die Ausreise nach Syrien vorbereitet haben, oder wiederum andere die kurz davor stehen, Anschläge in Europa oder in Syrien durchzuführen. Die Intensität der Radikalisierung entscheidet auch darüber, mit welchen Mitteln bei Deradikalisierungsmaßnahmen gearbeitet werden soll und was das Ziel des Prozesses ist. Bei einem hohen Grad der Verbundenheit mit der extremistischen Ideologie kann es schon gewinnbringend sein, wenn der Betroffene von einer Gewalttat abgehalten wird. In diesem Fall gilt es, den Radikalisierungsprozess zunächst anzuhalten und langsam wieder rückgängig zu machen. Bei Maßnahmen der Deradikalisierung gibt es verschiedene Ansätze. So gibt es die Möglichkeit, mit dem Betroffenen selbst zu arbeiten oder durch das soziale Umfeld (in den meisten Fällen: durch Eltern) den Betroffenen zur Deradikalisierung zu bewegen. In beiden Fällen ist es wichtig, sich mit der Lebensgeschichte des jungen Menschen zu beschäftigen und herauszufinden, aus welchen Gründen eine Entfremdung von der Mehrheitsgesellschaft stattgefunden hat. Der Politikwissenschaftler Thomas Schmidinger (vgl. 2015: 115ff.) erläutert durch seine Erfahrung mit der Jihadismusprävention „Netzwerk Sozialer Zusammenhalt“, mit welchen Ansätzen auf die unterschiedlichen Biographien der Betroffenen reagiert werden könnte. So schlägt er das Aufsuchen einer Familienberatungsstelle oder einer Familientherapie vor, wenn zerrüttete Familienverhältnisse zu den Entfremdungsgefühlen geführt haben. Wenn es allerdings diagnostizierbare psychische Probleme seien, sei eine

individuelle Psychotherapie notwendig. Für den Fall, dass die Defizite im Bildungs- und Arbeitsbereich liegen, sei es ratsam dort anzusetzen. Für einige Jugendliche oder junge Menschen, die sich salafistisch radikalisiert haben, kann eine indirekte Deradikalisierungsarbeit, die für den Betroffenen im Verborgenen bleibt und durch das soziale Umfeld Einfluss auf die Entwicklung der radikalisierten Person nimmt, nicht in Betracht gezogen werden. Begründet werden kann dies damit, dass aufgrund von schwierigen Bedingungen in der Biographie des Betroffenen (z.B. sexueller Missbrauch in der Familie) nicht auf positive soziale Ressourcen zurückgegriffen werden kann. In diesen seltenen Fällen wird direkt mit der betroffenen Person gearbeitet. Beim „Netzwerk Sozialer Zusammenhalt“ findet die Arbeit dafür auf zwei Ebenen statt. Zum einen führt theologisch geschultes Personal religiös fundierte Gespräche mit dem Betroffenen, um seine bisherige vereinfachte Sichtweise aufzulösen und ihm ein pluralistisches Islamverständnis zu vermitteln. Zum anderen wird versucht dem Betroffenen Zugang zu anderen Peers zu verschaffen und ihm dadurch die bei den Salafisten gesuchte menschliche Nähe und Wärme zu bieten. Dadurch werden die Einflussfaktoren, die zur Hinwendung zum radikalen Salafismus beigetragen haben wie theologische Unwissenheit oder fehlende Geborgenheit und Wärme bearbeitet.

Bei vielen der Beratungsstellen findet allerdings kein direkter Kontakt zu den Betroffenen statt. Vielmehr wird in der Regel mit den Familienmitgliedern gearbeitet, weil sie den Heranwachsenden trotz der Entfremdung emotional nahe stehen. Zudem sind es in den wenigsten Fällen die Betroffenen selbst, die sich an eine Beratungsstelle wenden. Meistens sind es verzweifelte Eltern, die nach Hilfe suchen und häufig nicht genau einordnen können, ob der Jugendliche nur religiös geworden ist oder ob es sich um einen tatsächlichen Radikalisierungsprozess handelt. Zwei dieser Beratungsstellen, die in erster Linie nur mit dem sozialen Umfeld des Betroffenen arbeiten, sind die „Beratungsstelle Radikalisierung“ und „Hayat-Deutschland“. Die „Beratungsstelle Radikalisierung“ wurde 2012 im Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) eingerichtet. Es ist eine Hotline, an die sich alle Personen wenden können, die sich um die islamistische oder salafistische Radikalisierung eines Angehörigen oder eines Bekannten sorgen oder Fragen zu dem Themenbereich haben. Von der Einrichtung der Hotline bis zum Jahr 2014 sind insgesamt circa 950 Anrufe eingegangen. Aus diesen Anrufen

haben sich 270 Beratungsfälle entwickelt, 30 davon mit Syrienbezug. Die restlichen Anrufe konnten nach einigen Telefonaten mit einer Aufklärung über das Thema Religion, Islam und Salafismus bearbeitet werden (vgl. Schilling u.a. 2014). Bevor eine tiefergehende Beratung stattfinden kann, ist es wichtig, zunächst herauszufinden, ob der Betroffene mit einer extremistischen Ideologie sympathisiert oder ob nur eine neu gelebte Religiosität vorliegt, mit der die Eltern überfordert sind. Wie der Webseite des BAMF zu entnehmen ist, dient die Beratungsstelle vor allem als erste Anlaufstelle für Angehörige der Betroffenen. Wenn in den ersten Telefonaten eine mögliche Radikalisierung festgestellt wird, werden die Angehörigen an Berater aus der eigenen Region weitergeleitet. Von diesen erhalten die Familienmitglieder praktische Tipps zum Umgang mit den Betroffenen. Diese Hinweise können sich beispielsweise auf den Umgang mit inhaltlichen Auseinandersetzungen mit dem Betroffenen oder auf die Vermittlung von Zuneigung zum eigenen betroffenen Kind beziehen. Auf Wunsch wird auch ein Kontakt zu anderen Angehörigen aus der Umgebung hergestellt, damit ein gemeinsamer Austausch Ängste, Zweifel und Erlebnisse besser nachvollziehen lässt.

Eine weitere Beratungsstelle, die sich der Betreuung und Beratung salafistisch radikalierter Personen oder deren Angehörigen widmet, ist „Hayat-Deutschland“. Hayat wurde von der ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur gGmbH gegründet und wird von der BAMF gefördert. Die Ansätze und Methoden bei Hayat basieren auf den Erfahrungen mit der ersten Deradikalisierungs- und Ausstiegsinitiative für hochradikalisierte Neonazis „EXIT-Deutschland“. Die Kenntnisse und Erfahrungen aus dieser Arbeit wurden auf den Themenbereich des Islamismus übertragen. Ähnlich wie bei der „Beratungsstelle Radikalisierung“ geht es bei Hayat darum, das soziale Umfeld, im Regelfall die Eltern, der betroffenen Person, emotional so zu unterstützen, dass sie deradikalisierend auf ihren Sohn oder ihre Tochter einwirken können. In seinem Buch „Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen.“ schildert Ahmad Mansour, der bei Hayat als Berater tätig ist, wie genau den betroffenen Eltern durch die Beratung geholfen werden kann. So betont er beispielsweise die Wichtigkeit, dass Eltern sich mit dem betroffenen Kind nicht nur über religiöse Themen unterhalten, da dies die Differenz und Konflikte untereinander nur verstärken würden. Daher schlägt Mansour vor, sich

auch über andere verbindende Themen wie Hobbys oder Berufstätigkeit auszutauschen. Gleichzeitig soll auch durchaus Interesse an der Religiosität des Kindes gezeigt werden. Insgesamt gehe es darum, wieder Vertrauen zwischen Eltern und Kind zu schaffen, damit eine Deradikalisierung erfolgen kann (vgl. Mansour 2015b: 250 ff.).

Angehörige von Personen, die sich salafistisch radikalisiert haben, sind häufig sehr überfordert mit den Entwicklungen des Betroffenen. Dies trifft sowohl auf muslimische Familien zu, die mit der neuen intensiv ausgelebten Religiosität des Kindes konfrontiert werden, als auch auf Familien, die mit der islamischen Religion nicht vertraut sind. Beratungsstellen, die als erster Anlaufpunkt dienen, können das soziale Umfeld über die häufig komplexen Themen wie Dschihadismus, Salafismus oder Islam aufklären. Da die Beratungsstellen in erster Linie telefonisch arbeiten und dadurch mehr Anonymität gewahrt werden kann als durch den direkten Kontakt, könnte das für Angehörige die Hemmschwelle durchbrechen, sich von außerhalb Hilfe zu suchen. Dabei geht es bei Beratungsstellen dieser Art nicht nur darum Wissen und Anschaulichkeit beim Unterscheiden zwischen religiöser Frömmigkeit und einer fanatischen Ideologie zu vermitteln, sondern die Eltern darüber hinaus emotional zu unterstützen und zu stärken. In diesem Zusammenhang werden ihnen Strategien und Methoden für die Bewältigung aufgezeigt, die insbesondere die gestörte Kommunikation zwischen dem Betroffenen und seinen Angehörigen verbessern sollen, um gemeinsam an den möglichen Einflussfaktoren der Radikalisierung wie z.B. fehlende Perspektive oder familiäre Geborgenheit zu arbeiten. Mit der steigenden Anzahl an jungen Menschen, die sich salafistisch radikalisieren, wächst auch die Zahl der Angehörigen, die bei Beratungsstellen Hilfe suchen. Allerdings wird die Kapazität der Beratungsstellen nicht ausreichen, wenn die Zahl weiterhin steigt. So leitet beispielsweise die „Beratungsstelle Radikalisierung“ die Fälle an bundesweit eine Handvoll regionaler Beratungsstellen weiter. Diese wenigen Beratungsstellen reichen nicht aus, um sich flächendeckend Hilfe und Betreuung zu suchen. Daher müssten Beratungsstellen deutlich stärker ausgebaut werden, sodass zur Beratung neben größeren Räumlichkeiten vor allem auch mehr geschultes Personal zur Verfügung steht.

7. Fazit

Es kann nicht bestritten werden, dass das Problem des expandierenden Salafismus global, aber auch in Deutschland, immer größer wird. So sprach der Präsident des Bundesamtes für Verfassungsschutz Hans Georg Maaßen in einem Interview im Dezember 2015 sogar von 8350 Personen, die in Deutschland zu den Salafisten gezählt werden. Damit ist die Zahl in den letzten Monaten rasant gestiegen (demgegenüber: 7500 Salafisten im Juni 2015). Im Vergleich zu anderen extremistischen Ideologien wie dem Rechts- oder Linksextremismus stellt der Salafismus in der deutschen Gesellschaft ein besonders kontroverses Thema dar, weil der Salafismus als eine von vielen Strömungen oder Reformbewegungen des (sunnitischen) Islams betrachtet wird. Bei einigen Tendenzen des Salafismus handelt es sich zwar um eine vordergründig verfassungsfeindliche, fundamentalistische und ultrakonservative Ideologie, doch dennoch kann sie als ein Teil des sehr ambigen Islams verstanden werden. So gibt es einige Gemeinsamkeiten zwischen dem Salafismus und dem sunnitischen Mainstream. Diese theologischen Gemeinsamkeiten werden von Salafisten überbetont und ideologisiert. Anzuführen wären da beispielsweise die religiösen Begriffe *Tauhid* oder *Allah*. Auf der anderen Seite gestaltet es sich als schwierig, den Salafismus mit dem sunnitischen Mainstream-Islam zu vergleichen, da die Religion des Islams nur als Instrument missbraucht wird, um politische, soziale und ökonomische Ziele zu erreichen. Die Theologie verschwindet beim Salafismus in den Hintergrund, da es sich in erster Linie um eine politische Ideologie handelt. Daher kann der Salafismus in keinem Fall mit stark religiöser Frömmigkeit gleichgesetzt werden.

Durch die Ausarbeitung hat sich herausgestellt, dass der Salafismus eine sehr heterogene Strömung ist und man somit nicht von „dem“ Salafismus sprechen kann. In factu drückt der Begriff zunächst nur eine Rückbesinnung an die Zeiten des Frühislams aus, die nicht mit einem politischen Extremismus gleichzusetzen ist. Damit dennoch eine wissenschaftliche Debatte ermöglicht werden kann, wird die Bezeichnung in der Fachliteratur auch als Oberbegriff für die verschiedenen Färbungen des Salafismus und daher auch für die fundamentalistische Ideologie gebraucht. Der sich in Deutschland und in Teilen Europas verbreitende Salafismus kann dabei als Jugendkultur beschrieben werden. Um jedoch

dieses Phänomen zu spezifizieren und ihm vom Hyperonym „Salafismus“ abzugrenzen, ist der Gebrauch des Begriffes „Neosalafismus“ treffender. Bei dieser Form der Jugendkultur steht nicht die Ideologie im Vordergrund, sondern vielmehr die Funktion, die sich hinter der Hinwendung zum Neosalafismus verbirgt. Diese Funktion könnte damit erklärt werden, dass sich Jugendliche der salafistischen Bewegung aus Protest und aufgrund einer selbstbestimmten Abgrenzung zuwenden. In salafistischen Gruppierungen finden junge Menschen Geborgenheit, ein starkes Gemeinschaftsgefühl und das Bewusstsein für etwas Wichtiges im Leben zu kämpfen. Dadurch erhalten Jugendliche, die von Erfahrungen der Perspektivlosigkeit und Desintegration geprägt sind, aber auch Heranwachsende, die aus intakten Familienverhältnissen stammen, eine sinnhafte Struktur und Halt in ihrem Leben. Was diese Jugendlichen verbindet, ist die bisherige Unzufriedenheit und der Wunsch, an diesem Zustand etwas zu ändern. Der Salafismus bietet den jungen Menschen Antworten auf ihre Fragen. Sie müssen sich nicht visionäre Gedanken darüber machen, wie eine bessere Zukunft gestaltet werden kann. Vielmehr sehen sie den Salafismus als Lösung für sämtliche Probleme der Gegenwart. Für sie gibt es keine bessere Zeit als die Zeit des Frühislams, wodurch sie eine rückwärtsgewandte Ideologie vertreten. Insbesondere im Falle des Neosalafismus (Salafismus als Jugendkultur) dient die Theologie nur als Scheingrund, denn hierbei haben sich eigene kulturelle Stile und Aktivitäten innerhalb der salafistischen Szene entwickelt. Dazu gehören beispielsweise die - aus ihrer Sicht - „bekennende“ Kleidung, die das Muslim-Sein manifestiert, oder das Hören islamischer Musik wie Nasheeds. Dadurch haben sie die Möglichkeit, sich abzugrenzen, ihre Identität zu formen und ihre Umgebung zu provozieren. Dieses Provokationspotenzial bezieht sich dabei nicht nur auf die Mehrheitsgesellschaft, sondern auch auf die Eltern und die eigene muslimische Community. Diese Faktoren steigern die Attraktivität des Neosalafismus bei Jugendlichen. Zudem kennen salafistische Prediger die Probleme und Unsicherheiten der Jugendlichen in Deutschland sehr gut und reagieren mit ihren Aktivitäten und Angeboten auf die Bedürfnisse der jungen Menschen. So sprechen sie die Sprache der Jugendlichen und geben ihnen auch Antworten auf kontroverse Themen, die in anderen lebensweltlichen Kontexten wie der Schule oder Familie nicht zur Sprache kommen. Besonders an Schulen

sind Lehrer häufig überfordert mit kontroversen, politischen oder religiösen Zusammenhängen und Verschwörungstheorien, wodurch sie versuchen das Thema möglichst zu vermeiden. In Salafisten finden Jugendliche ihre einzigen Ansprechpartner, die ihnen mit einer streng vorgegebenen Sichtweise die problematischen Entwicklungen in der Welt erklären. Aus diesem Grund ist es wichtig religiöse Fragen auch im Unterricht aufzugreifen und den Jugendlichen das Gefühl zu vermitteln, dass ihnen zugehört wird und dass ihre Interessen und Ängste im Rahmen der Religiosität auch thematisiert werden. Pädagogisches Personal müsste dafür genau geschult werden, damit sie ohne eigene Unsicherheit auf die Schüler reagieren können. Der Bedarf an Präventions- und Deradikalisierungsarbeit wurde in Deutschland in den vergangenen Jahren erkannt. So gibt es seit 2011/12 die in dieser Arbeit vorgestellten Beratungsstellen „Hayat“ und „Beratungsstelle Radikalisierung“ oder auch Projekte wie „Maxime Wedding“, „Ibrahim trifft Abraham“ oder „Violence Prevention Network“, die radikalisierte Jugendliche oder deren Angehörige betreuen oder darauf hinarbeiten, dass es gar nicht erst zu einer Radikalisierung kommt. Präventionsarbeit ist dabei sogar wichtiger und nutzbringender als Deradikalisierungsmöglichkeiten, denn eine gute Prävention macht eine Deradikalisierung überflüssig und verhindert erst eine salafistische Radikalisierung. Zudem werden durch eine Prävention auch andere Eigenschaften und Tugenden wie Toleranzfähigkeit, interkulturelle und interreligiöse Kompetenz und die Dialogfähigkeit der Schüler geschult. Darüber hinaus sollten Jugendliche in der schulischen und außerschulischen Bildung auch mit salafistischen und islamistischen Anwerbungsversuchen, deren Aktivitäten und der salafistischen Ideologie zum Beispiel in Form von Propagandavideos vertraut gemacht werden. Dadurch können Schüler bei einer Konfrontation mit diesen Inhalten diese identifizieren und kritisch hinterfragen. Eine tiefgreifende Präventionsarbeit, die flächendeckend in Deutschland stattfindet und sich nicht nur auf die sozialen Brennpunkte in Großstädten bezieht, ist dringend erforderlich. Mit der steigenden Zahl an salafistischen Sympathisanten steigt auch der Bedarf an Präventionsarbeit in Deutschland, die in den kommenden Jahren deutlich stärker ausgebaut werden sollte. Auch wenn die Anhängerzahl stark steigt, handelt es sich bei den Salafisten nur um eine kleine Minderheit unter den 4 Millionen

Muslimen in Deutschland. Trotzdem sollte damit nicht die Problematik banalisiert werden, denn die Zahl zeigt, dass der Bedarf an präventiven Maßnahmen sehr groß ist. Dennoch wäre es falsch und fatal zuzulassen, dass eine Minderheit wie die Salafisten als Gesamtheit des Islams pauschalisiert wird. Die Angst vor islamistischen oder salafistischen Anschlägen ist in der deutschen Zivilbevölkerung groß. Diese Angst instrumentalisieren rechtspopulistische Bewegungen und Parteien, um die Religion des Islams zu diffamieren. Diese Pauschalisierung verschafft salafistischen Predigern unbeabsichtigt einen Vorteil, da sie nun ihre Sichtweise des Westens, der sich gegen Muslime verschworen hat, bestätigt sehen. Zudem entsteht bei Salafisten der Eindruck, dass diese in der Öffentlichkeit als die „wahren Muslime“ wahrgenommen werden, da von rechten Bewegungen basierend auf Salafisten über Muslime im Allgemeinen berichtet wird. Dadurch fühlen sich die Anhänger in ihrer salafistischen Ideologie bestärkt. Da die Stärkung der salafistischen Szene wiederum rechte Strömungen in Deutschland und in Europa stärkt, sollte das Thema mit großer Vorsicht in der öffentlichen Debatte thematisiert werden. Eine gesamtgesellschaftliche Dynamik, die Stereotypisierungen von Muslimen begünstigt, sollte insbesondere von Medienmachern und –konsumenten nicht vorangetrieben werden, damit in Muslimen nicht pauschal eine gewaltbereite und terroristische Bedrohung gesehen wird. Das Phänomen des Salafismus kann durch schulische und außerschulische Präventionsarbeit auch ohne outrierende, mediale Debatten bearbeitet werden, denn pauschalisierende Urteilsbildungen und Stereotypisierungen stärken nur die Salafisten.

Literaturverzeichnis

- Antes, J., Aslam-Malik, G., Körber, S., Knödler-Weber, M. & Pöpperl, M. (Hrsg.) (1990). *Lesehefte Ethik – Werte und Normen – Philosophie: Reihe Weltregionen: Islam*. Stuttgart: Ernst Klett Schulbuchverlag.
- Bader, R. (2016). *Diskurs. Jugendkulturen und Medien. Definition Sub- & Jugendkultur*. Zugriff am 10.03.2016. In: <http://elearn.haw-hhg.de/projekte/medienidentitaet/pages/diskurs/jugendkulturen-und-medien/definition-sub--jugendkultur/jugendkultur.php>
- Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Bau und Verkehr (Hrsg.) (2015). *Salafismus. Prävention durch Information. Fragen und Antworten*. Zugriff am 19.03.2016. In: https://www.stmi.bayern.de/assets/stmi/sus/verfassungsschutz/salafismusbroschuere_20150601.pdf
- Ben Slama, B. (2016). *Die radikalisierte Wirkung von extremistischer Internetpropaganda – Ergebnisse einer Experimentalstudie und Handlungsempfehlungen. Blogfokus „Salafismus in Deutschland“*. Zugriff am 19.03.2016. In: <http://www.sicherheitspolitik-blog.de/2016/01/12/die-radikalisierte-wirkung-von-extremistischer-internetpropaganda-ergebnisse-einer-experimentalstudie-und-handlungsempfehlungen/>
- Berger, L. (2010). *Islamische Theologie*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.
- Berry, J.W. (1997). Immigration, Acculturation, and Adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 1997.46 (1). S. 5-68. Zugriff am 28.02.2016. In: <http://www.ucd.ie/mcri/resources/Dermot%20Ryan%20Reading.pdf>
- Biene, J., P. Daphi, M. Fieftz., H. Müller & Weipert-Fenner, I. (2015): Nicht nur eine Frage der Sicherheit. Salafismus in Deutschland als gesamtgesellschaftliche Herausforderung. *HSF-Standpunkt 01/2015. Hessische Stiftung Friedens-und Konfliktforschung, Frankfurt/M.* Zugriff am 18.02.2016. In: <http://www.hsfk.de/fileadmin/downloads/standpunkt0115.pdf>.
- Bodenstein, M. (2009). Islamischer Religionsunterricht im Schulversuch. In Deutsche Islam Konferenz (Hrsg.), *Religionsunterricht und Bildung*. Zugriff am 20.04.2016. In: <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/5ReligionsunterrichtSchule/Schulversuche/schulversuche-node.html>
- Bohleber, W. (2000): Adoleszenz. In W. Mertens & B. Waldvogel (Hrsg.): *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, S. 25-31.
- Botschaft des Islam (Nutzername) (2014). *Der Horror am Jüngsten Tag I Machtvoller Weckruf I BotschaftDesIslam*. Youtube.com (Youtube-Video). Zugriff am 21.03.2016. In: <https://www.youtube.com/watch?v=fx7Q4koTtkU>
- Brühl, J. (2015). *Salafismus als Jugendkultur. Burka ist der neue Punk*. Zugriff am 15.02.2016. In: <http://www.sueddeutsche.de/politik/salafismus-als-jugendkultur-burka-ist-der-neue-punk-1.2318706>
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2016). *Beratungsstelle Radikalisierung: Ablauf und Vermittlung*. Zugriff am 23.04.2016. In: <http://www.bamf.de/DE/DasBAMF/Beratung/AblaufVermittlung/ablauf-node.html>

- Bundesamt für Verfassungsschutz (2016). *Salafistische Bestrebungen*. Zugriff am 15.02.2016. In: <https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/was-ist-islamismus/salafistische-bestrebungen>
- Ceylan, R. & M. Kiefer (2013). *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden: Springer VS Verlag.
- Dantschke, C. (2014). Radikalisierung von Jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland. In C. Rauf & B. Jokisch (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention* (S.193-214). Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang Edition.
- El-Mafaalani, A. (2014). Salafismus als jugendkulturelle Provokation. Zwischen dem Bedürfnis nach Abgrenzung und der Suche nach habitueller Übereinstimmung. In T.G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 355-362). Bielefeld: transcript Verlag
- El-Mafalaani, A. & Toprak, A. (2011). *Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland. Lebenswelten – Denkmuster – Herausforderungen*. In Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. (Hrsg.). Zugriff am 02.03.2016. In: http://www.kas.de/wf/doc/kas_28612-544-1-30.pdf?111201141739
- Farschid, O. (2013). Von der Salafiyya zum Salafismus. Extremistische Positionen im politischen und jihadistischen Salafismus. In F. Biskamp & S.E. Hößl (Hrsg.), *Islam und Islamismus. Perspektiven für die politische Bildung* (S. 41-64). Gießen: Netzwerk für politische Bildung, Kultur und Kommunikation e.V.
- Frankenberger, P. (2015). Darstellungen von Gewalt, Leid und Opfern in salafistischer Online-Propaganda aus Sicht des Jugendschutzes. In Bundeszentrale für politische Bildung/bpb (Hrsg.), *Herausforderung Salafismus. Infodienst Radikalisierungsprävention*. Zugriff am 23.03.2016. In: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/212167/salafistische-online-propaganda>
- Frenzel, M., U. Neumann & Schmaldienst, F. (2009). *Schulen des Terrors. Wie in Islamseminaren Hass gepredigt wird. Eine Recherche von Report Mainz und Fakt*. Zugriff am 24.03.2016. In: http://www.swr.de/report/schulen-des-terrors-wie-in-islamseminaren-hass-gepredigt-wird/_id=233454/did=4584506/nid=233454/1088qxr/index.html
- Gerstenberg, R. (2015). *Radikalisierung von Jugendlichen. Das Gefühl, zu einer Elite zu gehören*. Zugriff am 15.02.2016. In: http://www.deutschlandfunk.de/radikalisierung-von-jugendlichen-das-gefuehl-zu-einer-elite.1310.de.html?dram:article_id=337646
- Gharaibeh, M. (2013). *Wahhabiten und Salafisten: Gleiche Basis – unterschiedliche Mittel*. Zugriff am 18.02.2016. In: <http://www.dw.com/de/wahhabiten-und-salafisten-gleiche-basis-unterschiedliche-mittel/a-17304769>
- Günther, M. (2009). Kreativer Umgang mit familialen Ressourcen bei adoleszenten Bildungsmigrantinnen. In V. King & H. Koller (Hrsg.), *Adoleszenz– Migration–Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund* (2. Aufl., S. 112-138). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Günther, M., A. Wischmann & Zölch, J. (2010). Chancen und Risiken im Kontext von Migration und Adoleszenz. Eine Fallstudie. *Diskurs Kindheits- und Jugendforschung Heft 1-2010*. S. 21-32. Zugriff am 28.02.2016. In: <http://www.budrich-journals.de/index.php/diskurs/article/viewFile/3489/2992>

- Haug, S. (2010). *Jugendliche Migranten – muslimische Jugendliche Gewalttätigkeit und geschlechterspezifische Einstellungsmuster*. Kurzexpertise für das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Zugriff am 01.03.2016. In: <https://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Abteilung2/Pdf-Anlagen/gewalttaetigkeit-maennliche-muslimische-jugendliche,property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf>
- Hessisches Kultusministerium (2016). Neues Unterrichtsangebot. Bekenntnisorientierter islamischer Religionsunterricht. Zugriff am 19.04.2016. In: <https://kultusministerium.hessen.de/schule/weitere-themen/bekenntnisorientierter-islamischer-religionsunterricht>
- Hessisches Kultusministerium. *Bildungsstandards und Inhaltsfelder. Das neue Kerncurriculum Hessen Primarstufe. Islamische Religion DITIB Hessen*. Zugriff am 20.04.2016. In: https://kultusministerium.hessen.de/sites/default/files/media/ditib_hessen_sunnitisch_kc_islam_primarstufe_hessen.pdf
- Holtmann, P. (2014). Salafismus.de – Internetaktivitäten deutscher Salafisten. In T.G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 251-278). Bielefeld: transcript Verlag.
- Innenministerkonferenz (2011). *Lagebild zur Verfassungsfeindlichkeit salafistischer Bestrebungen*. Gerichtsverwertbares Lagebild "Salafismus". 192. Sitzung der Innenministerkonferenz am 22.06.2011. Zugriff am 20.02.2016. In: <http://www.innenministerkonferenz.de/IMK/DE/termine/to-beschluesse/20110622.html?nn=4812328>
- Islam (Nutzername) (2009). *Islam-Seminare: Schulen der Friedfertigkeit?* Youtube.com (Youtube-Video). Zugriff am 24.03.2016. In <https://www.youtube.com/watch?v=DI2cVMEvo0E>
- Kaddor, L. (2015). *Zum Töten bereit. Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen*. München/ Berlin: Piper Verlag.
- Keller, F. (2014). *Strukturelle Faktoren des Bildungserfolges*. Wiesbaden: Springer VS.
- Khorchide, M. (2014). Wir und die Anderen? Identitätskonstruktionen junger Muslime in Europa. In E. Wael & K. Strunk (Hrsg.), *Integration versus Salafismus: Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Analysen, Methoden der Prävention, Praxisbeispiele* (S. 49-66). Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag.
- Kiefer, M. (2013). Radikalisierungsprävention am Beispiel des islamischen Religionsunterrichts. In F. Biskamp & S.E. Hößl (Hrsg.), *Islam und Islamismus. Perspektiven für die politische Bildung* (S. 211-228). Gießen: Netzwerk für politische Bildung, Kultur und Kommunikation e.V.
- Krawietz, B. (2014). Open Source Salafiyya. Zugriff auf die islamische Frühzeit durch Ibn Qayyim al-Dschauziyya. In T.G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 89-102). Bielefeld: transcript Verlag.
- Kreutz, M. (2015). *Zum Schwarz-Weißen Weltbild des Salafismus*. Blogfokus „Salafismus in Deutschland“. Zugriff am 19.02.2016. In: <http://www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/12/17/zum-schwarz-weissen-weltbild-des-salafismus/>

- Landesamt für Verfassungsschutz. Freie Hansestadt Bremen (2016). *Glossar der Verfassungsschutzbehörden: Extremismus/ Radikalismus*. Zugriff am 11.04.2016. In: http://www.verfassungsschutz.bremen.de/sixcms/detail.php?gsid=bremen77.c.2076.de&template=20_glossar_d&begriff=E
- Logvinov, M. (2014). Radikalisierungsprozesse in islamistischen Milieus: Erkenntnisse und weiße Flecken der Radikalisierungsforschung. In K. Hummel & M. Logvinov (Hrsg.), *Gefährliche Nähe. Salafismus und Dschihadismus in Deutschland* (S. 113-154). Stuttgart: ibidem Verlag.
- Lohlker, R. (2009). *Dschihadismus. Materialien*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.
- Lohlker, R. (2015). *Salafismus religiös: Elemente einer Vorstellungswelt. Blogfokus „Salafismus in Deutschland“*. Zugriff am 20.02.2016. In: <http://www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/12/21/salafismus-religioes-elemente-einer-vorstellungswelt/>
- Lübcke, C. & H. von Wensierski (2012). *„Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“. Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland*. Opladen, Berlin & Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Mansour, A. (2014). Salafistische Radikalisierung – und was man dagegen tun kann. In Bundeszentrale für politische Bildung/ bpb (Hrsg.), *Dossier „Islamismus“*. Zugriff am 04.03.2016. In: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/193521/salafistische-radikalisierung-und-was-man-dagegen-tun-kann>
- Mansour, A. (2015a). *Islamismus: Salafismus machen die bessere Sozialarbeit*. Zugriff am 26.03.2016. In: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/islamismus-salafisten-machen-die-bessere-sozialarbeit-13826637.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2
- Mansour, A. (2015b). *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Mansour, A. (2016). *Über Ziele und Herausforderungen der Deradikalisierungsarbeit. Blogfokus „Salafismus in Deutschland“*. Zugriff am 12.04.2016. In: <http://www.sicherheitspolitik-blog.de/2016/01/19/ueber-ziele-und-herausforderungen-der-deradikalisierungsarbeit/>
- Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen (2016). *Von Salafisten genutzte Aktionsformen und Medien*. Zugriff am 26.03.2016. In: <http://www.mik.nrw.de/verfassungsschutz/islamismus/salafismus/aktionsformen.html>
- Neumann, P. (2015). Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus. In Bundeszentrale für politische Bildung/ bpb (Hrsg.), *Herausforderung Salafismus. Infodienst Radikalisierungsprävention*. Zugriff am 14.03.2016. In: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/211827/die-begriffe-radikalisierung-deradikalisierung-und-extremismus?p=all#fr-footnode23>
- Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport (2016). *Islamistische Bestrebungen und Organisationen. Salafismus*. Zugriff am 24.03.2016. In: http://www.verfassungsschutz.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=29051&article_id=101244&psmand=30
- Nordbruch, G (2010). Religiosität und Zugehörigkeit. Junge religiöse Muslime in Deutschland. In Bundeszentrale für politische Bildung/ bpb (Hrsg.), *Newsletter „Jugendkultur, Islam und Demokratie“*. Zugriff am 02.03.2016. In: <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/jugendkultur-islam-und-demokratie/65117/religiositaet-und-zugehoerigkeit-junger-muslime?p=all>

- Nordbruch, G. (2015). *Salafismus in Deutschland – ein Thema für Unterricht und Schule*. Zugriff am 10.03.2016. In: <http://www.ufuq.de/salafismus-in-deutschland-schule-unterricht/>
- Nordbruch, G., Müller, J & Ünlü, D. (2014). Salafismus als Ausweg? Zur Attraktivität des Salafismus unter Jugendlichen. In T.G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 363-372). Bielefeld: transcript Verlag.
- Ourghi, M. (2014). Schiiten als Ungläubige. Zur situativen Kontingenz einer salafistischen Feindbildkonstruktion. In T.G. Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 279-290). Bielefeld: transcript Verlag.
- Pfahl-Traugber, A. (2011). Islamismus – Was ist das überhaupt?. In Bundeszentrale für politische Bildung/ bpb (Hrsg.), *Dossier „Islamismus“*. Zugriff am 16.02.2016. In: <http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36339/islamismus-was-ist-das-ueberhaupt>
- Ridwan Bauknecht, B. (2015). Salafismus – Ideologie der Moderne. In: *Info aktuell. Informationen zur politischen Bildung, Heft Nr. 29/2015*.
- Said, B. & Hazim, F. (2014). *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Schilling, T. (2014). Die „Beratungsstelle Radikalisierung“ und „Hayat“. In Bundeszentrale für politische Bildung/ bpb (Hrsg.), *Veranstaltungsdokumentation (Juni 2014): Salafismus als Herausforderung für Demokratie und politische Bildung*. Zugriff am 23.04.2016. In: <http://www.bpb.de/veranstaltungen/dokumentation/186691/beratungsstellen>
- Schmidinger, T. (2015). *Jihadismus. Ideologie, Prävention und Deradikalisierung*. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Schmitz, D. (2016). *Ich war ein Salafist. Meine Zeit in der islamistischen Parallelwelt*. Berlin: Econ Verlag.
- Senatsverwaltung für Inneres und Sport. Berliner Verfassungsschutz (Hrsg.) (2014). *Salafismus als politische Ideologie*. Berlin.
- Spielhaus, R. (2014). Ein Muslim ist ein Muslim, ist ein Muslim ... oder? Jugendliche zwischen Zuschreibung und Selbstbild. In E. Wael & K. Strunk (Hrsg.), *Integration versus Salafismus: Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Analysen, Methoden der Prävention, Praxisbeispiele* (S. 20-37). Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag.
- Stangl, W. (2016). Von der Adoleszenz ins Erwachsenenalter. [werner stangl]s arbeitsblätter. Zugriff am 27.02.2016. In: <http://arbeitsblaetter.stangl-taller.at/JUGENDALTER/Adoleszenz-Erwachsen.shtml>
- Statistisches Bundesamt (2011). *Migrationshintergrund (Definition). Zensus 2011: Ausgewählte Ergebnisse*. Zugriff am 27.02.2016. In: <https://www.bamf.de/DE/Service/Left/Glossary/function/glossar.html?lv3=3198544&lv2=1364186>
- Steinberg, G. (2005). *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*. München: Verlag C.H. Beck.

- Steinberg, G. (2012a). Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung. *SWP-Aktuell* 28 von Mai 2012. Zugriff am 20.02.2016. In: http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2012A28_sbg.pdf
- Steinberg, G. (Hrsg.) (2012b). *Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive*. Zugriff am 18.03.2016. In: http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S23_sbg.pdf
- Strunk, K. (2014). WWW-Salafismus: salafistische Propaganda im Internet. In E. Wael & K. Strunk (Hrsg.), *Integration versus Salafismus: Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Analysen, Methoden der Prävention, Praxisbeispiele* (S. 67-102). Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag.
- Toprak, A. (2016). *Jungen und Gewalt. Die Anwendung der Konfrontativen Pädagogik mit türkeistämmigen Jungen* (3. Auflage). Wiesbaden: Springer VS.
- Uslucan, H. (2014). Jung, amoralisch und konfus? Fragen der Moral und Identität junger Heranwachsender mit und ohne Zuwanderungsgeschichte. In E. Wael & K. Strunk (Hrsg.), *Integration versus Salafismus: Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Analysen, Methoden der Prävention, Praxisbeispiele* (S. 11-19). Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag.
- Volk, T. (2014). Neo-Salafismus in Deutschland. *Analysen und Argumente aus der Konrad-Adenauer-Stiftung, September 2014 (Ausgabe 155)*. Zugriff am 16.02.2016. In: <http://library.kas.de/GetObject.ashx?GUID=418b75e6-2d3f-e411-91cb-005056b96343>
- Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29, S. 207–239. Zugriff am 22.02.2016. In: http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/WIKTOROWICZ_2006_Anatomy_of_the_Salafi_Movement.pdf
- Wippermann, C. (2010). Zusammenfassung der Studie „Was junge Migranten bewegt. Lebenswelten von Jugendlichen und jungen Menschen mit Migrationshintergrund. Herausforderungen und neue Perspektiven für die Integrationspolitik, Bildungspolitik und Sozialarbeit“. In N. Arnold & W. Maier (Hrsg.), *Lebenswelten Jugendlicher mit Migrationshintergrund. Herausforderungen und Perspektiven*. Zugriff am 29.02.2016. In: http://www.kas.de/wf/doc/kas_21254-544-1-30.pdf?101207102701
- ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur (2016). *Hayat-Deutschland. „Hayat“ – das heißt „Leben“*. Zugriff am 27.04.2016. In: <http://hayat-deutschland.de/hayat/>
- Zweigler, R. (2015). Maaßen: Deutschland im Fokus islamistischer Terroristen. Zugriff am 28.04.2016. In: <http://www.ostsee-zeitung.de/Nachrichten/Politik/Maassen-Deutschland-im-Fokus-islamistischer-Terroristen>

Eidesstattliche Versicherung

Ich versichere hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst, keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel verwandt und die Stellen, die anderen benutzten Druck- und digitalisierten Werken im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, mit Quellenangaben kenntlich gemacht habe.

Kassel, 16.11.2016

Ort, Datum

Unterschrift