

Netzwerk für Extremismusforschung
in Nordrhein-Westfalen

Connecting Research on Extremism
in North Rhine-Westphalia

Salafiyya leben. Religiöse Ideale und muslimische Praxis in der postmigran- tischen Gesellschaft

Abschlussbericht

Marcel Klapp

Projektförderung durch

Ministerium für
Kultur und Wissenschaft
des Landes Nordrhein-Westfalen



Projektdurchführung



Universität zu Köln
Institut für Ethnologie & Institut für Sprachen
und Kulturen der islamisch geprägten Welt

ZUSAMMENFASSUNG

Im Rahmen des vorliegenden Abschlussberichts werden die zentralen Beobachtungen und Ergebnisse des vom Ministerium für Kultur und Wissenschaft des Landes Nordrhein-Westfalen geförderten Forschungsprojektes „Salafiyya leben. Religiöse Ideale und muslimische Praxis in der postmigrantischen Gesellschaft“ zusammengefasst. Der Fokus des Projekts lag auf den Prozessen und Dynamiken, die sich im Spannungsfeld zwischen den normativen dogmatischen Prinzipien des quietistischen, nicht gewaltbereiten Salafismus und der Alltagspraxis salafistischer Akteure¹ in den verschiedenen Öffentlichkeiten des urbanen Forschungsfeldes vollziehen. Hierzu führte ich eine ethnographische Feldforschung in einer westdeutschen Großstadt durch, die an meine Vorarbeiten anknüpfte und somit den Charakter einer Langzeitstudie aufweist, welche die Prozesshaftigkeit des Sozialen abbilden kann. Aus Perspektive dreier salafistischer bzw. vormals salafistischer Akteure, sowie zahlreicher weiterer Gesprächspartner:innen, wurden die Entwicklungen des kleinen primär quietistisch-salafistischen Netzwerks rekonstruiert und in akteurszentrierten Fallstudien die Selbst- und Fremdverortungen der Gesprächspartner in verschiedenen muslimischen und nicht muslimischen Öffentlichkeiten analysiert. Folgende zentrale Erkenntnisse konnten gewonnen werden:

Entwicklungsphasen: Wie der quietistisch-missionarische Salafismus in Deutschland insgesamt durchlief auch die beforschte lokale Szene Ende der 2000er Jahre eine Findungsphase, eine Hochphase bis Mitte der 2010er und eine Zerfallsphase, die ab Mitte der Dekade einsetzte (vgl. Emmerich 2023). Im Feldforschungsort beanspruchten in den einzelnen Phasen Akteure jeweils unterschiedlicher salafistischer Untergruppen die Deutungshoheit und setzten ihren Autoritätsanspruch durch die Gründung von Vereinen auch vorübergehend in einen organisatorischen Rahmen. Die Zerfallsphase, die im Forschungsort ab 2014 einsetzte, führte zum Rückzug der meisten Akteure von der Szene sowie dem Verzicht auf ein öffentliches Bekenntnis zur Salafiyya und war im Folgenden von Internalisierungs- und Individualisierungstendenzen geprägt.

Interne ideologische Differenzen sind weiterhin relevant: Während für den nicht-dschihadistischen Salafismus in Deutschland bisweilen eine kategorische Entdifferenzierung vorgeschlagen wird, belegt die vorliegende Studie, dass ideologische Differenzen auch in den letzten Jahren auf der lokalen Ebene relevant für soziale Vergemeinschaftungsformen innerhalb der Salafiyya sind. Die Übersetzung ideologischer Differenzen in sozialpolitische Dynamiken nach dem Prinzip von Loyalität und Lossagung (*al-walā' wa-l-barā'*)² führte bereits in der Findungsphase zu Fraktionierung und Isolation von salafistischen Kleingruppen und Individuen und stellten u. a. einen zentralen Faktor für den Zerfall der lokalen Szene dar. Doch auch jüngst finden im digitalen Raum diskursive Überbietungskämpfe

¹ Grundsätzlich wird im vorliegenden Bericht genderinklusive Sprache sowie der :Doppelpunkt für Genera (z. B. Akteur:innen, Muslim:innen) verwendet. Da das Phänomen Salafismus ein hochgradig gender-segregiertes Feld darstellt und sowohl die öffentlich in Erscheinung getretene Szene von männlichen Predigern dominiert ist als auch die Gesprächspartner für diese Studie ihrem Selbstverständnis nach Männer waren, wird, wo diese gemeint sind, auch die maskuline Form verwendet.

² Arabische Termini werden im Folgenden aus Gründen der besseren Lesbarkeit überwiegend in vereinfachter Transkription wiedergegeben, d. h. ohne Länge- und Sonderzeichen. Lediglich theologische oder islamrechtliche Konzepte und Prinzipien werden nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) dargestellt. Begriffe, die Eingang in den Duden gefunden haben, werden in der dort aufgeführten, eingedeutschten Variante übernommen.

entlang salafistischer Subkategorien statt, die sich selten in expliziter Polemik gegen Kontrahenten äußern, sondern vielmehr durch Warnungen vor einzelnen Gelehrten und ihren normativen Positionen oder die Empfehlung von Autoritäten die wiederum andere Prediger schmähen.

Kompromisse zugunsten der Familie/Kinder: Alle begleiteten Akteure haben die Umsetzung ihrer Überzeugungen in die Alltagspraxis gemäß ihren Lebensumständen auf die ein oder andere Weise angepasst und den öffentlichen Aktivismus und die Missionierung im urbanen Raum, den lokalen Moscheen oder dem sozialen Nahbereich eingestellt. Gründe hierfür sind etwa die sicherheitsbehördlichen Überprüfungen, die negative öffentliche Meinung sowie die Ächtung ihrer Praktiken seitens der lokalen Moscheegemeinden. Eine besondere Rolle für die Annahme einer kompromissbereiten Haltung spielte für die Akteure aber die eigene Familie, insbesondere die eigenen Kinder. Während die Erziehung in salafistischen Familien bislang eine *black box* darstellt und zumeist davon ausgegangen wird, dass Kinder dort in Isolation aufwachsen und indoktriniert werden (vgl. Becker & Meilicke 2019), demonstriert die Studie zwei Fälle, in denen Salafis gerade *für* ihre Kinder bereit waren, Kompromisse in der Umsetzung ihrer Ideologie im familiären Alltag einzugehen. Für ein geregeltes Einkommen, die Sicherheit der Familie und den Schutz vor Stigmatisierung sahen sie davon ab, ihre Überzeugungen als Maßstab guter islamischer Lebensführung an das Verhalten der jugendlichen Kinder (in allen Fällen Töchter) anzulegen.

Digitale Vermarktungsstrategien senken Zugangsschwelle: Während sich die meisten Salafis des lokalen Netzwerks voneinander losgelöst und zurückgezogen haben, begann ein Akteur in zunehmender sozialer Isolation eine online-Präsenz als salafistischer Influencer aufzubauen. Fallstudie 3 illustriert Marketing-Strategien wie die simultane Verwendung von YouTube und TikTok, den Einsatz audiovisueller Elemente sowie die aktiven *outreach*-Maßnahmen, welche der Akteur verwendete, um Follower:innen zu akquirieren und sich als islamische Autorität zu etablieren. Die Recherchen im digitalen salafistischen Raum haben ferner gezeigt, dass neben langen Video-Formaten, die auf quellenbasierte Wissensvermittlung abstellen, mittlerweile eine Vielzahl von Kurzvideos (*shorts*) tritt, in welchen zum Zwecke möglichst großer Reichweite auch banalste Themen in wenigen Sekunden kommentiert werden. Salafistische Influencer senken anhand dieser Strategien gezielt die Zugangsbarrieren zu salafistischem Content und lenken User:innen gezielt in die salafistische Online-Blase.

INHALT

ZUSAMMENFASSUNG	2
1 Einleitung	5
2 Zur Anlage der Forschung	7
2.1 Zielsetzungen und forschungsleitende Fragestellungen.....	7
2.2 Forschungsprogramm und Methodik.....	8
2.2.1 Ethnographie	8
2.2.2 Forschungsfeld und Zugang.....	8
2.2.3 Anpassungen der Feldforschung aufgrund der COVID-19-Pandemie	9
2.2.4 Reflexivität & ethische Implikationen	11
3 Ergebnisse	13
3.1 Ausgangspunkt: Die Al-Taqwa Moschee	13
3.2 Findungsphase der lokalen salafistischen Szene (2008-2010).....	16
3.3 Akteurszentrierte Fallbeispiele	18
3.3.1 Fallbeispiel A: Dr. Abdullah – Die Moschee als Lebensmittelpunkt	18
3.3.2 Fallbeispiel B: Uthman und die Madkhalis - 'Ilm e.V. (2012-2014)	23
3.3.3 Fallbeispiel C: Abdurrashid – Vom Autodidakten zum Salafi-Influencer.....	26
4 Schlussfolgerungen und Desiderate	34
4.1 Schlussfolgerungen	34
4.2 Forschungsdesiderate	37
LITERATUR	39

1 Einleitung

Die zeitgenössische salafistische Bewegung in Deutschland hat sich in den letzten Jahren entscheidend gewandelt. Die Hochphase der deutschen Salafiyya Anfang bis Mitte der 2010er Jahre war von öffentlichkeitswirksamer Missionierung (*da'wa*) und dem Aktivismus individueller Prediger und informell organisierter Netzwerke geprägt (Pall & de Koning 2017). Seither führten verschiedene Faktoren – von repressiven Maßnahmen (Überwachung, Vereinsverbote) über pädagogische und sozialarbeiterische Programme der Islamismusprävention bis zur zivilgesellschaftlichen Ächtung – dazu, dass die sog. *da'wa*-Szene sukzessive einen Zerfallsprozess vollzog (Emmerich 2023). Auch die transnationalen Autoritäten des Salafismus passten ihre Positionen den rezenten politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen (Niedergang des sog. „Islamische Staats“ (IS), Reformen in Saudi-Arabien oder der Krieg im Jemen) an, was sich ebenfalls auf die internen ideologischen Differenzen der deutschen Szene auswirkte und zur Fraktionierung der Salafiyya beitrug. Nicht zuletzt füllten mittlerweile andere islamistische Akteure die Leerstelle aus, welche die *da'wa*-Szene im öffentlichen Islamdiskurs hinterlassen hat.³ All dies bedeutet indes nicht, dass die salafistische Szene ihre Aktivitäten eingestellt hätte oder ihre Akteure verschwunden wären. Salafistisch orientierte Moscheen sind weiterhin Treffpunkt von Anhängern der Bewegung und laden gelegentlich auch überregional etablierte Prediger zu Vorträgen und Seminaren ein. In den physischen Öffentlichkeiten, den Fußgängerzonen oder den Moscheen erreichen die Prediger hingegen kaum mehr Publika der Größe wie Mitte der 2010er Jahre.

Während sich manche Anhänger der Bewegung von den salafistischen Netzwerken zurückzogen, wird für einen Teil der Szene jüngst das Streben nach der Etablierung eines legalistischen Salafismus konstatiert. Dieser Teil zielt auf eine formale Organisation und Institutionalisierung ab, um rechtsstaatliche Handlungsspielräume und gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen (Emmerich 2023, S. 11-16). Wieder andere haben sich reorganisiert und ihre Aktivitäten in den digitalen Raum verlegt, wo sie mit gezielten Marketingstrategien Reichweite generieren und sich als islamische Autoritäten gerieren (Baaken, Hartwig & Meyer 2019; Sorgenfrei 2021; Klapp 2024). Diese Beobachtungen legen nahe, dass die Anhänger der Salafiyya im Zuge dieser Wandlungsprozesse das Verhältnis von Glaubenslehre und ihrer praktischen Umsetzung in den Lebensalltag in Teilen reinterpretiert und pragmatisch angepasst haben.

Die Salafiyya stellt eine Bewegung innerhalb des sunnitischen Islams dar, die in hohem Maße exklusivistisch, aber auch intern stark differenziert und fraktioniert ist. Salafisten teilen mit anderen Muslim:innen die Anerkennung des Korans als göttliche Offenbarung und von Mohammed als Gottes letztem Gesandten. Darüber hinaus lehnen sie die Entwicklungen oder Veränderungen ab, die nach den ersten drei Generationen von Muslimen stattgefunden haben, seien sie theologischer, institutioneller, lehrmäßiger oder ritueller Art. Die ideologische Konstruktion dieser ersten drei Generationen, die als die frommen Vorfahren (*al-salaf al-salih* - daher Salafi und Salafiyya) bezeichnet werden, ist der konstitutive Aspekt der salafistischen Bewegungen und der zentrale Bezugspunkt nach Allah und

³ Nennenswert sind hier die Gruppen Muslim Interaktiv, Realität Islam oder Generation Islam, die vom Bundesamt für Verfassungsschutz der seit 2003 in Deutschland verbotenen *Hizb ut-Tahrir*-Bewegung zugerechnet werden (Bundesamt für Verfassungsschutz 2022, S. 224).

dem Koran (Thurston 2016, S. 6). Daraus ergibt sich als zentrales Ziel die Wiederherstellung dessen, was sie für den authentischen Islam halten. Die verschiedenen salafistischen Strömungen unterscheiden sich jedoch erheblich in den Methoden, die sie zur Erreichung dieses Ziels einsetzen: religiöse Bildung im Privaten, öffentliche Bekehrung und politischer Aktivismus oder auch Gewalt. Für den internationalen Salafismus hat sich eine an diesen Methoden orientierte Kategorisierung in Quietisten/Puristen, politische Salafisten und Dschihadisten (Wiktorowicz 2006) weitestgehend etabliert. Während diese Dreiteilung mittlerweile konstruktiv kritisiert und weiter ausdifferenziert wurde (Nedza 2014; Wiedl 2014; Wagemakers 2020)⁴, wird der Nutzen für den deutschen Kontext an anderer Stelle in Frage gestellt (Jaraba 2020, S. 50ff.). Gleichwohl ist gut belegt, dass sich salafistische Akteure auf Basis des Prinzips *al-walā' wa-l-barā'*, das sich mit Loyalität (zu Gleichgesinnten) und Lossagung (von vermeintlich Ungläubigen) übersetzen lässt, nicht nur von nicht-Muslim:innen distanzieren, sondern sich insbesondere auch innerhalb des gewaltablehnenden Spektrums von Salafis anderer Orientierung abgrenzen (Damir-Geilsdorf, Menzfeld & Hedider 2019). Während die Untersuchung der internen Differenzierung ebenso wie die Analyse von Verbreitungs- und Entwicklungsdynamiken des „*global Salafism*“ (Meijer 2009) zuvorderst mit einem Fokus auf transnationale Verflechtungen wie den Einfluss Saudi-Arabiens oder die politischen Umbrüche im Mittleren Osten geprägt ist, wird zunehmend auch die Einbettung in lokale Realitäten betont (Pall 2022; Emmerich 2023) und bisweilen von einem *local turn* in der Salafismusforschung gesprochen (Emmerich 2023, S. 4). Für die Bundesrepublik können salafistische Diskurse und die Positionen der ersten und zweiten Generation salafistischer Prediger in Deutschland als gut untersucht gelten (Holtmann 2014, Wiedl 2014, Damir-Geilsdorf, Hedider & Menzfeld 2018; Baaken, Hartwig & Meyer 2019; Klevesath et al. 2021; Hartwig & Hänig 2022). Lokale soziale Dynamiken und Praktiken sind bislang jedoch empirisch kaum erforscht. Darüber hinaus beruht die Mehrzahl der Studien mit auf einem Zugang *from a distance* und kommt ohne Interviews oder persönliche Begegnungen mit Salafis aus (Hummel, Kamp & Spielhaus 2016, S. 21; Pall & Adraoui 2018, S. 135; Klapp, im Erscheinen b).⁵ Angesichts der skizzierten Entwicklungen innerhalb des Salafismus in der Bundesrepublik sowie der dargelegten Forschungslage stellt die qualitative Untersuchung salafistischer Lebensführung, insbesondere die ethnographische Beobachtung in lokalen Zusammenhängen, religiösen und sozialen Praxisgemeinschaften (Lave & Wenger 1991) und gestaffelten Öffentlichkeiten (Zillinger 2017) ein wichtiges Forschungsdesiderat dar (vgl. Damir-Geilsdorf, Hedider & Menzfeld 2018, S. 3).⁶ Anhand dieser Perspektive, die sich für die aktuelle Lebensrealität salafistischer Akteure interessiert, lassen sich Rückschlüsse auf die

⁴ So hat Wagemakers (2020) die Konzeptualisierungen verschiedener von Hegghammer (2009), Pall (2018) und Brachmann (2009) kritisch geprüft und synthetisiert und sieht das Beibehalten von Wiktorowicz Dreiteilung als Grundlage für weitere Differenzierungen als sinnvoll an. Wagemakers weist weiter darauf hin, dass alle drei Wiktorowicz'schen Strömungen für sich in Anspruch nehmen, auf ihre Art Puristen zu sein, weshalb er Wiktorowicz' Kategorie der Puristen durch Quietisten ersetzt.

⁵ Eine Ausnahme stellt die Arbeit von Sabine Damir-Geilsdorf, Mira Menzfeld und Yasmina Hedidier (z. B. 2019).

⁶ Die Vorstellung von Öffentlichkeit basierte in Deutschland lange auf dem von Habermas (1967) skizzierten Idealmodell der bürgerlichen Öffentlichkeit, verstanden als neutrale soziale Sphäre, in die Privatpersonen unabhängig von Staat, Ökonomie oder sozialen Beziehungen eintreten, um in einem rationalen Diskurs das Gemeinwohl auszuhandeln. Demgegenüber betonen verschiedene Autor*innen eine „*plurality of competing publics*“ (Fraser, 1990: 61; vgl. Felski, 1989). Martin Zillinger (2017) spricht von *graduated publics* oder gestaffelten Öffentlichkeiten um die Synchronität, Verschachtelung und Überlappung dieser privaten, halb-öffentlichen und öffentlichen Räume zu beschreiben und beobachtet die Dynamiken des *upscaling* und *downscaling* von Themen und Belangen zwischen diesen.

Handlungsmotivationen und ihre Einbettung in die lokalen sozialen Voraussetzungen sowie deren Relevanz für künftige Entwicklungen der salafistischen Szene in Deutschland ziehen.

2 Zur Anlage der Forschung

2.1 Zielsetzungen und forschungsleitende Fragestellungen

Das zentrale Anliegen des Forschungsprojekts *Salafiyya leben* war es, die Selbstpositionierungen verschiedener salafistischer Akteure und ihre Einbettung in lokale soziale Dynamiken und Kooperationszusammenhänge zu erarbeiten. Hieraus sollten Rückschlüsse auf Faktoren gezogen werden, die die Entwicklungen innerhalb salafistischer Netzwerke auf der Mikroebene bedingen. Dem Projekt lag die Annahme zugrunde, dass ein umfassendes Bild salafistischer Lebensführung nicht allein anhand der Erforschung der referenzierten theologischen Diskurse gewonnen werden kann, sondern diese in ihrer Verschränkung mit der religiös motivierten Praxis, den Dynamiken der Vergemeinschaftung und dem sozialen Handeln in muslimischen und nicht-muslimischen Sozialräumen und Öffentlichkeiten untersucht werden muss (vgl. Asad 1986).⁷ Die leitenden Fragen der Untersuchung lauteten:

- Wie bringen sich als salafistisch verstehende Akteure – vor dem Hintergrund von Wandlungsprozessen der Salafiyya sowie aktuellen gesellschaftlichen Umbrüchen – in ihren Selbstverortungsprozessen religiöse Ideal und Normen argumentativ und performativ zum Ausdruck? Wie reinterpretieren sie diese und passen sie für unterschiedliche lebensweltlich gestaffelte Öffentlichkeiten pragmatisch an?
- Wie gestaltet sich dabei die Interaktion mit unterschiedlichen muslimischen und nicht-muslimischen Institutionen und Öffentlichkeiten, d. h. welchen Einfluss haben Öffentlichkeiten auf salafistische Präsenz und inwieweit werden neue Öffentlichkeiten für unterschiedliche Belange islamischer Lebensführung hervorgebracht und gestaltet?

An dieser Stelle muss auf den Status vorab formulierter Forschungsfragen im Rahmen des ethnographischen Forschungsprogramms hingewiesen werden. Diese sind insofern als heuristische Orientierungshilfe zu verstehen, als die Ethnographie das erhobene empirische Material etwaigen vorformulierten Fragestellungen ebenso vorordnet wie der Theoriebildung. Der induktive Charakter ethnographischer Forschung setzt die konsequente Offenheit für die Themensetzungen der Gesprächspartner:innen und die Relevanzen des Forschungsfeldes voraus. Er verlangt daher auch die Berücksichtigung von Aspekten, die mit vorformulierten Fragen nicht bedacht wurden und erlaubt letztlich im Sinne eines zirkulären Prozesses auch eine an der Empirie orientierte Modifikation von Forschungsinteressen.

⁷ Talal Asad (1986) denkt mit seinem Konzept der *discursive tradition* die religiös motivierte Praxis mit dem textbasierten Theologischen Diskurs zusammen und stellt die spezifische Art und Weise der Bezugnahme auf die Quellen in den Fokus: „...one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur’an and the Hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artefacts, customs and morals. It’s a tradition.“ (Asad 1986, S. 20).

2.2 Forschungsprogramm und Methodik

2.2.1 Ethnographie

Um die Bedingungen der Ausgestaltung salafistischer Lebensführung in der postmigrantischen Gesellschaft zu klären, die situative Geltendmachung historischer und theologisch-normativer Bezüge religiöser Lebensführung zu analysieren und ihre Ausdifferenzierung in unterschiedlichen Lebenswelten und institutionellen Kontexten zu verfolgen, war die Studie sowohl institutionell als auch personell als Kooperation von Ethnologie und Islamwissenschaft angelegt. Sie stützt sich für die empirische Erhebung maßgeblich auf das Programm der Ethnographie, dessen „Skalierungsniveau“ die Dimension „gelebter und öffentlich praktizierter Sozialität“ (Breidenstein et al. 2013, S. 32) ist. Das zentrale methodische Paradigma der Ethnographie ist die teilnehmende Beobachtung über einen langen Zeitraum, wodurch eine Vertrautheit mit den situativen Praktiken erlangt wird, durch welche Interaktionen und Ordnungen vor Ort hervorgebracht und gestaltet werden. Um in der Forschung das Handeln der Akteur:innen mit ihren eigenen Sinnzuschreibungen und Interpretationen in Beziehung setzen zu können, wurde die teilnehmende Beobachtung durch strukturierte, semi-strukturierte und narrative Interviews erweitert. Gerade für die Untersuchung von Praktiken der Selbstverortung – hier konzeptualisiert mit dem Vokabular der „Rechtfertigungsordnungen“ wie z. B. Kritik und Kompromiss nach Boltanski und Thévenot (1991) – sowie der Konstruktion eines kohärenten Selbstbildes ist die Kombination von narrativen Interviews (Schütze 1983) und teilnehmender Beobachtung sinnvoll (vgl. Gubrium & Holstein 2008). Nicht zuletzt wurde das ethnographische Programm mit einer Vielzahl von Methoden wie Text- und Dokumentanalysen kombiniert und etwa durch die Einbeziehung des Handelns von Akteur:innen im digitalen Raum auch zu einer *digital ethnography* erweitert, was gerade hinsichtlich der Einschränkungen im Zuge der COVID-19 Pandemie an Bedeutung gewann.⁸

2.2.2 Forschungsfeld und Zugang

Die hier vorgestellte Studie schließt an eine einjährige ethnographische Feldforschung an, die ich in den Jahren 2018/19 in einer Stadt des Ruhrgebiets durchgeführt hatte. Das Projekt profitierte somit von den meinen zuvor etablierten Kontakten zu relevanten Akteur:innen in Schulen und Moscheegemeinden, zu Vertreter:innen der Stadtgesellschaft sowie zu einzelnen sich als Salafis verstehenden Muslimen.

Die Stadt, in der die Feldforschung durchgeführt wurde, hat eine Einwohnerzahl von ca. 200.000 und somit den Status einer Großstadt. Auf dem heutigen Stadtgebiet entstanden im 19. Jahrhundert vier Bergwerke, die sich teils über mehrere Stadtteile erstreckten. Im Zuge der Arbeitsmigration der 1960er und -70er Jahre fanden hier zahlreiche Menschen aus mehrheitlich muslimischen Ländern wie der Türkei oder Marokko ein Auskommen als sog. Gastarbeiter. Das muslimische Leben im Forschungsort war – wie insgesamt in Deutschland – maßgeblich von Gläubigen der „Türkischen

⁸ Zur Vielzahl der Untersuchungsgegenstände und Methoden der *digital ethnography*, *netnography* (Kozinets, 2019) oder *cyber ethnography* siehe etwa Coleman (2010), Pink et al. (2015), Horth et al. (2017) oder Kozinets (2019). Für die Herausforderungen und ethischen Implikationen der Anwendung in der Arbeit mit Muslim:innen siehe etwa Fuhrmann und Pfeifer (2020).

Tradition“ geprägt, der sich vierzehn von den insgesamt sechzehn Moscheevereinen zuordnen ließen.⁹ Von den dreizehn Türkisch-sprachigen Moscheevereinen gehörten fünf der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (türkisch: *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*, abgekürzt *DİTİB*) an und jeweils vier dem Verband Islamischer Kulturzentren e.V. (VIKZ, türkisch: *İslam Kültür Merkezleri Birliği*) und der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş e.V. (IGMG, türkisch: *İslâm Toplumı Millî Görüş*). Die bosnische Moschee war an die Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland e.V. (IGBD, bosnisch: *Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj*) angebunden. Lediglich die vornehmlich von Marokkaner:innen geleiteten Gemeinden der Masjid An-Nur und der Al-Taqwa Moschee hatten keine Anbindung an einen Dachverband und waren entsprechend unabhängig. Die wenigen Anhänger der Salafiyya waren vorübergehend in zwei Vereinen organisiert, bildeten zur Zeit der Forschung aber lediglich ein loses Netzwerk.

Der Autor hatte während der initialen Feldforschung neben Schulen und einer Moschee der Islamischen Gemeinde Milli Görüş (IGMG) intensiv den Islamunterricht in der Al-Taqwa Moschee begleitet und Rapport zu den Autoritäten, d. h. dem Scheikh und den Islamlehrern sowie zu zahlreichen männlichen Besuchern jedes Alters etabliert. Ein erster vielversprechender Gesprächspartner war der Moscheelehrer „Dr. Abdullah“¹⁰ (Akteur A), der zur ersten Generation salafistisch beeinflusster Muslime in der Stadt gehörte, bis zuletzt einen salafistischen Großgelehrten als seine wichtigste Inspirationsquelle nannte, sich mittlerweile aber explizit von der Bewegung distanzierte. Mit fortwährender Präsenz in dem Gotteshaus und zunehmend entgegengebrachtem Vertrauen der Gläubigen wurden mir nach Art des Schneeballsystems weitere Personen vorgestellt und Kontakte auch außerhalb des Kreises der eigentlichen Besucher:innen vermittelt, so schließlich auch zu den zwei selbsterklärten Salafis Uthman und Abdurrashid (Akteure B und C).

2.2.3 Anpassungen der Feldforschung aufgrund der COVID-19-Pandemie

Während ein festgelegter Zeitplan der Feldforschungsphase für den Förderantrag formuliert wurde und zur Orientierung durchaus hilfreich sein kann, erfordert die ethnographische Forschung grundsätzlich ein hohes Maß an Flexibilität und Mobilität, um sich bietenden Gelegenheiten, etwa spontanen Gesprächen oder Einladungen nachgehen zu können. Vorgesehen war die Begleitung der drei Akteure über einen Zeitraum von jeweils drei Monaten, unterbrochen von einzelnen Rückzugsphasen, in welchen das bis dato erhobene Material reflektiert sowie Memos und erste Thesen formuliert werden sollten. Ein weiterer Monat im Feld sollte die Forschungsphase abschließen.

Der Beginn der Feldphase war für Januar 2021, den dritten Monat des Projekts (der Durchführungszeitraum war 01.11.2020 bis 31.10.2023) geplant. Zu diesem Zeitpunkt hatte die zweite Welle der COVID-19-Pandemie ihren Höhepunkt erreicht und der Lebens- und Arbeitsalltag wurde durch

⁹ Mit dem Begriff „Türkische Tradition“ bezeichneten die Gesprächspartner:innen die Summe der Normen und Glaubenspraktiken (bspw. auch die Zugehörigkeit zur hanafitischen Rechtsschule), die unter Muslim:innen und deren Nachfahren zu finden sind, die aus Territorien des ehemaligen Osmanischen Reiches stammen. Entsprechend ordneten meine Gesprächspartner:innen auch bosnische und albanische Moscheen der „Türkischen Tradition“ zu. Auf letztere wurde zumeist rekurriert, um auf verschiedene Unterschiede hinzuweisen und oftmals, um sich von ihr abzugrenzen.

¹⁰ Alle Namen, sowohl von Personen als auch von Orten wie der Moschee, wurden zum Schutz der Gesprächspartner:innen durch Pseudonyme ersetzt.

Maßnahmen der Pandemiebekämpfung umfassend eingeschränkt.¹¹ Die gesamte für das Jahr 2021 geplante Forschungsphase wurde letztlich von den Maßnahmen zur Bekämpfung der Corona-Pandemie nahezu verunmöglicht. So war etwa die Moschee, welche den wichtigsten Zugang zum Feld darstellte, nicht nur während der offiziellen Lockdowns geschlossen, sondern einen großen Teil des Jahres ausschließlich für wenige in der Kommune wohnhafte (was durch offizielle Ausweisdokumente zu belegen war) Gläubige und nur nach vorheriger Anmeldung zugänglich. Das Projektteam entschied demnach, dort zu forschen, wo sich Möglichkeiten boten, integrierte Methoden der digitalen Ethnographie und nahm etwa an den via ZOOM gehaltenen Vorträgen der Al-Taqwa Moschee, sowie ihrer WhatsApp-Gruppe teil. Ferner sicherte und transkribierte das Team online archivierte Vorträge, die um 2012/13 in einem lokalen salafistischen Verein stattfanden. Zugleich wurden erste Texte in Vorbereitung der Publikationen verfasst, wobei sich die Vorkenntnisse des Feldes und der Akteure als überaus wertvoll erwiesen. Erst im Frühjahr 2022 konnte schließlich auch die Feldforschung vor Ort aufgenommen und angesichts der eingetretenen Einschränkungen nur mit umfangreichen Modifikationen durchgeführt werden. Anstelle einer kontinuierlichen stationären Feldforschung, wurden variabel kleinteiligere Feldaufenthalte über den verbleibenden Projektzeitraum durchgeführt und mit digitaler Ethnographie kombiniert. Insbesondere hinsichtlich der institutionellen Kontexte und „Lebensräume“, in welchen die Akteure begleitet werden sollten, mussten indes Einschränkungen hingenommen werden, die hernach mit der ersten Vorstellung der Akteure kurz umrissen werden.

Akteur A: Der in der Moschee ehrenamtlich als Lehrer engagierte Gesprächspartner arbeitete als Oberarzt in einer renommierten Klinik und wurde demgemäß von seinen Glaubensbrüdern zumeist „der Doktor“ oder „Dr. Abdullah“ genannt. Er lehnte eine Assoziation mit den Termini Salafiyya und Salafi rundum ab, stimmte aber unter der Voraussetzung nicht so benannt zu werden der Beforschung für das Projekt zu. Die ursprünglich beabsichtigte Begleitung in seinem Arbeitsumfeld Klinik war unter dem Eindruck der Corona-Pandemie nicht möglich. Ich nahm im Jahr 2022 also zuerst lediglich an den per ZOOM abgehaltenen Vorträgen des Lehrers teil. Darüber hinaus hatte der Doktor nach Beendigung der ersten Forschung 2019 unter dem Pseudonym „Abdullah Kul“ ein Buch zum islamischen Gebet publiziert, das er mir bei der Wiederaufnahme des Kontakts im November 2020 überreichte. Dieses wurde während der Pandemie-bedingten Einschränkungen ebenfalls intensiv analysiert. Da Dr. Abdullah vor wie nach der Schließung der Moschee den überwiegenden Teil seiner Freizeit in dem Gebetshaus verbrachte, konnte die Begleitung vorwiegend in diesem institutionellen Rahmen stattfinden. Neben zahlreichen informellen Gesprächen und zwei semi-strukturierten Interviews wurde der Akteur auch zum Besuch eines Tagesseminars mit dem bekannten salafistischen Prediger Neil bin Radhan in einer salafistischen Moschee begleitet.

Akteur B: Der hier als Uthman bezeichnete selbsterklärte Salafi war zur Hochphase der deutschen Salafiyya Anfang der 2010er Jahre Vorsitzender eines lokalen salafistischen Vereins. Während der initialen Forschung 2018/19 war Uthman sehr gesprächsoffen und sagte auch für die Zukunft prinzipiell

¹¹ Am 13. Dezember 2020 traten die bislang umfassendsten Maßnahmen zur Bekämpfung der Pandemie in Kraft, so wurden Zusammenkünfte auf maximal 5 Personen beschränkt, der Einzelhandel und weitere Dienstleistungsbetriebe wurden geschlossen und Arbeitgeber:innen wie Arbeitnehmer:innen wurden aufgefordert, im Home Office zu arbeiten (Wirtschaftswoche 2022). Mitte Januar 2021 vermeldete das Robert Koch Institut mehr als zwei Millionen Infizierte seit Beginn der Pandemie und über 22.000 Neuinfizierte pro Tag. Auch die Todesfälle innerhalb von 24 Stunden erreichten im Januar 2021 mit 1.244 einen neuen Höchststand (t-online 2021).

seine Kooperationsbereitschaft zu. Dennoch war der Akteur mit Abklingen der Pandemie nicht mehr erreichbar und stand entsprechend nicht als Gesprächspartner zur Verfügung. Da die oben bereits erwähnten digital archivierte Predigten aber unter seiner Verantwortung und teilweise von ihm selbst gehalten wurden, und er jüngst auf seinen öffentlichen Social Media Profilen seinen Lifestyle dokumentierte, entstand neues Material, das zur Rekonstruktion eines komprimierten Porträts mit einbezogen wurde.

Akteur C: Der hier als Abdurrashid bezeichnete dritte Akteur verstand sich selbst als salafistischer Influencer und Prediger. Ich begleitete ihn 2022 ein halbes Jahr lang und er lud mich regelmäßig in seine Wohnung ein, die er nur selten verließ. Die Haupttätigkeit des arbeitslosen Konvertiten war die Produktion von Videos für seine Kanäle auf den video-basierten Online-Plattformen YouTube und TikTok. Diese Kanäle wurden von Juni bis Mitte Dezember 2022 durch ein intensives Monitoring analysiert. Die Erweiterung der Forschung auf die salafistische Online-Blase und die gestaffelten Öffentlichkeiten des digitalen Raumes, in welcher diese verortet ist, lieferte neue Einsichten zum Phänomenbereich des Online-Salafismus (Comerford, Ayad & Guhl 2021).¹²

Die Analyseergebnisse aus den teilnehmenden Beobachtungen, qualitativen Interviews und Inhaltsanalysen von grauer Literatur und audiovisueller Medienprodukte wurden dem zirkulären Prozess der Ethnographie entsprechend in die Datengenerierung im Feld eingespeist, so dass in der fortschreitenden Analyse Fragen und Kategoriebildung zunehmend angepasst und konkretisiert wurden.

2.2.4 Reflexivität & ethische Implikationen

Insgesamt strebt die Ethnographie nicht die Repräsentativität ihrer Ergebnisse an, sondern stellt einerseits auf die Dynamik gelebter und öffentlich sozialer Praxis *in situ* ab und ist in ihrem Charakter als *long term research* maßgeblich prozessorientiert. Da die Forschenden durch das fortwährende Engagement auch Teil des sozialen Feldes werden, Beziehungen zu Gesprächspartner:innen eingehen und Ereignisse und Handlungen potenziell beeinflussen, muss die eigene Positionierung im Feld immer mitreflektiert werden. Hier sei dementsprechend kurz auf den ausgeprägten *male bias* der

¹² Der Begriff der „Filterblase“ (engl. *filter bubble*) benennt ein Phänomen, bei dem Personen in ihrer digitalen Umwelt zuvorderst mit Inhalten konfrontiert werden, die ihre bestehenden Meinungen und Interessen bestätigen, während abweichende Haltungen oder kritische Positionen nicht vorkommen (Pariser 2011, S. 9). Dies wird verursacht durch personalisierte Algorithmen in sozialen Medien, Suchmaschinen und anderen Plattformen, die Inhalte basierend auf dem Verhalten der User:innen selektieren (ebd.). Der Begriff wurde von dem amerikanischen Politologen und Aktivistin Eli Pariser geprägt, der in seinem Beitrag „The Filter Bubble“ (2011) die Effekte dieses Phänomens auf die Meinungsvielfalt und demokratische Diskurse beschreibt. Während das diskutierte Phänomen auch mit anderen Termini, wie etwa „*echo chamber*“ (Sunstein 2011) begriffen wurde, ist Filterblase oder schlicht *Bubble*, in die Alltagssprache eingegangen. Gleichwohl wird in den letzten Jahren zunehmend Kritik laut, die Vertreter:innen besagter Konzepte seien „*cyber-pessimists*“ (Löblich & Venema 2021, S. 177), fokussieren sie doch zuvorderst die Fragmentierung und Segregation von Öffentlichkeiten, über die hinaus kein gesellschaftlicher Dialog mehr stattfindet (Trenz 2016: 10, zit. in ebd.). Dahlgren (2021) räumt ein, dass Filterblasen zwar auf der *technologischen* und individuellen Ebene wie angenommen funktionieren mögen und Nutzer:innen etwa personalisierter Inhalt vorgeschlagen wird. Die Übertragung des Prinzips auf die *gesellschaftliche* Ebene und damit einhergehende Mutmaßungen, (1) dass Menschen widersprüchliche Informationen ignorieren und (2) die gesellschaftliche Polarisierung zunehme, wie von Pariser konstatiert, sei jedoch nicht hinreichend begründet (ebd., S. 16).

Studie hingewiesen, welcher die Arbeit des männlichen Forschers in einem hochgradig gendensegregierten Feld wie der Salafismusforschung maßgeblich prägt. So war der nicht-muslimische und überdies nicht religiöse Forschende mit vielgestaltigen Zuschreibungen und Projektionen konfrontiert, wurde etwa als Vertreter des Christentums positioniert, als Repräsentant des deutschen Mediendiskurses wahrgenommen oder angesichts der vermeintlichen wissenschaftlichen Objektivität als Korrektiv zu diesem adressiert. Während das Bemühen, den Forscher zur Annahme des Islam zu bewegen, Bestandteil mehrerer Interviews in der Al-Taqwa Moschee waren, zeigte keiner der salafistischen Gesprächspartner derartige Bestrebungen. Diese hofften vielmehr auf ein ehrliches Interesse an ihren Beweggründen und eine faire Darstellung seitens des Wissenschaftlers.

Die Reflexion ist nicht nur hinsichtlich der Rolle der Forschenden im Feld geboten, sondern betrifft in einem derart kriminalisierten und politisierten Forschungsfeld wie dem Salafismus auch Repräsentation der Beforschten insbesondere in der Praxis des *labeling* (Damir-Geilsdorf & Menzfeld 2020, S. 137-141). Viele salafistisch orientierte Muslim:innen bezeichnen sich selbst nicht als Salafist:innen und lehnen den Begriff Salafismus ab, da er als Fremdbezeichnung gilt, welche Salafis mit Dschihadismus und Gewalt gleichsetze. Da Dschihadismus indes auch vor dem Hintergrund anderer islamistischer Strömungen entsteht, plädieren verschiedene Autor:innen für eine analytische Trennung der Kategorien (Damir-Geilsdorf 2014, S. 222; Lohlker et al. 2016; Hummel et al. 2016; Logvinov 2017). Bislang werden die einzig verfügbaren Zahlen zu salafistisch orientierten Muslim:innen in Deutschland von den Sicherheitsbehörden bereitgestellt und beziehen sich entsprechend auf die jene Spektren, die als potenziell bedrohlich oder strafrechtlich relevant erachtet werden (Said & Fouad 2014, S. 29; Damir-Geilsdorf, Hedider & Menzfeld 2018, S. 3). Trotz der Intransparenz hinsichtlich der Erhebungsmethodik oder der Genese von Kategorien, werden diese Informationen von Medien und Wissenschaft vielfach unreflektiert übernommen. Sabine Damir Geilsdorf, Yasmina Hedider und Mira Menzfeld konstatieren ferner: „Durch die Dominanz der Sicherheits- und Bedrohungsperspektive gibt es bisher auch nur wenige Untersuchungen zu nicht gewaltbereiten, sogenannten puristischen SalafistInnen. Dabei könnte die Argumentation dieser Strömungen gegen die Propaganda des dschihadistischen Salafismus für Gewalt- und Gefahrenprävention von zentraler Bedeutung sein.“ (2018, S. 3). Indes ist auch der Rückgriff auf emische Gruppen-Labels nicht unproblematisch, da gegenseitige Gruppenbezeichnungen häufig darauf abzielen, Opponenten als falsch, ungerecht oder gefährlich zu porträtieren (Wagemakers 2012, S. 145). Der Benennung von Menschengruppen ist immer auch ein „performativer Effekt“ inhärent, d. h. dass Kategorien soziale Gruppen und Akteur:innen nicht nur beschreiben, sondern Kategorisierung maßgeblich daran beteiligt ist, Kollektive erst hervorzubringen (Hummel et al. 2016, S. 11-12). Aufgrund der definitorischen Ambiguität des Salafismusbegriffs ist dieser nicht nur ein „floating signifier“ mit zweifelhaftem analytischem Wert (Damir-Geilsdorf & Menzfeld 2020, S. 140), sondern wirkt sich mitunter als festgeschriebene administrative Kategorie auch schädlich auf die so Bezeichneten aus, was gravierende ethische Implikationen mit sich bringt (de Koning 2018). Entsprechend ist ein sensibler Umgang mit dem *labeling* von Gesprächs- und Forschungspartner:innen ratsam, der den Fokus auf die situative Adaption oder Ablehnung des Salafismus-Begriffs und seiner Unterkategorien legt

3 Ergebnisse

3.1 Ausgangspunkt: Die Al-Taqwa Moschee

Die Integration der akteursorientierten Fallstudien in die Langzeitforschung erlaubt es, die Selbstpositionierung der Akteure, sowohl innerhalb der Salafiyya, den lokalen muslimischen Gemeinden, wie auch der bundesrepublikanischen Gesellschaft, in ihrer Prozesshaftigkeit zu analysieren. Dabei ist von besonderem Interesse, wie die Gesprächspartner sich auf Aspekte der islamischen Glaubenslehre und -praxis beziehen, um ihr Handeln zu begründen und sich durch Praktiken der Kritik oder des Kompromisses (Boltanski & Thévenot 1991) zu anderen Muslim:innen in Beziehung zu setzen. Überdies kommt keine der Darstellungen ohne die Nennung weiterer lokaler Akteure oder auch transnational relevanter Gelehrter aus, da etwaige Begründungszusammenhänge ansonsten unverständlich bleiben würden. Bevor nun die drei Fallstudien ausformuliert werden, gilt es jenen Raum zu skizzieren, welcher den Ausgangspunkt in doppeltem Sinne darstellt: die Al-Taqwa Moschee.

Die in den 1980ern von marokkanischen Bergleuten gegründete Gemeinde war Dreh- und Angelpunkt der Vorarbeiten des Autors und der Rapport zu verschiedenen Autoritäten und Besuchern, die als *gatekeeper* fungierten, führte zur Vermittlung weiterer Gesprächspartner:innen über den Kreis der Moscheebesucher hinaus, so auch zu den lokalen Salafis. Zugleich ging aus dieser Gemeinde Ende der 2010er Jahre der erste salafistische Verein der Stadt hervor.

Die Al-Taqwa Moschee weist im Vergleich zu anderen Gemeinden des Feldforschungsortes verschiedene Spezifika auf, wie etwa das relativ große Einzugsgebiet oder die symbolischen Verortungen (z. B. Namensgebung, Architektur, Symbolik), die das Gebetshaus als Stadtmoschee (Färber, Spielhaus & Binder 2012, S. 75-76) ausweisen und ihr im lokalen islamischen Feld eine Sonderstellung verleihen.¹³ Zu den Alleinstellungsmerkmalen zählen ferner das spezifische Islamverständnis sowie die Unabhängigkeit von Verbänden oder dem marokkanischen Konsulat, der hohe Stellenwert der deutschen Sprache insbesondere der deutschsprachige Unterricht, wie auch die religiöse Autorität des Scheikh Abdellatif, sowie dessen spezifisches Islamverständnis.

Unabhängigkeit und Universal-Islam: Obgleich die überwiegende Mehrzahl der Vereinsmitglieder marokkanischer Herkunft war, lehnten die Autoritäten der Gemeinde eine Identifikation mit den nationalen Traditionen des Herkunftslandes wie royalistischer und nationalstaatlicher Symbolik oder auch den vom Sufismus geprägten sog. „Volksislam“ als unislamisch ab und betonten ihre Souveränität gegenüber der Einflussnahme des marokkanischen Staates und dessen Religionsministerium. Bereits in der Entstehungsphase Anfang der 1980er Jahre führte diese Haltung zu einer Spaltung innerhalb der Gründerriege, so dass das puristische, d. h. anti-nationalistische und dekulturnierte Religionsverständnis gewissermaßen in das konstitutive Narrativ der Gemeinde einging. Man praktiziere – so das Selbstverständnis – den authentischen, universellen Islam wie Gott ihn herabgesandt habe und nicht einen Islam nach Kultur oder Tradition.

¹³ Alexa Färber, Riem Spielhaus und Beate Binder (2012) schlagen die Kategorisierung von Moscheen zunächst nach ihrem Stellenwert im urbanen Raum in Nachbarschaftsmoscheen, Stadtteilmoscheen und Stadtmoscheen vor.

Islamische Bildung auf Deutsch: Auch das vergleichsweise umfassende Bildungsangebot (*ta'lim*) für Kinder und Jugendliche und insbesondere der hohe Stellenwert der deutschen Sprache sind zwei zentrale Aspekte, in denen sich die al-Taqwa Moschee von allen anderen Moscheen der Stadt unterschied. So wurde jeden Freitag, nachdem Abdellatif die Predigt auf Arabisch gehalten hatte, auch eine Übertragung ins Deutsche verlesen. Für viele Besucher:innen machte insbesondere das Angebot des deutschsprachigen Islamunterrichts die Moschee attraktiv. Dies gilt für die zahlreichen berberischen, aber auch die vereinzelt bosnischen, albanischen oder türkischen Familien, deren Kinder in Deutschland kaum die Gelegenheit bekommen, sich hinreichende Arabischkenntnisse anzueignen. In der Al-Taqwa Moschee wurden samstags in zwei Klassen die Mädchen und sonntags von 10-14 Uhr in insgesamt sieben Klassen, vornehmlich Jungen (unter 14 Jahren auch gemischtgeschlechtlich) in deutscher Sprache in den Grundlagen der Religion und der Koraninterpretation (*tafsīr*) unterrichtet und einige wenige lernten außerdem Arabisch. Der Unterricht wurde von neun ehrenamtlichen Lehrkräften, zumeist Akademikern, die in Marokko in der Kindheit eine Koranschule besucht hatten, getragen.¹⁴ Von diesen – neben den Honoratioren der Gründergeneration und dem Scheikh – gleichsam neuen Autoritäten waren sieben zugleich Eltern der Schüler:innen. Insgesamt besuchten vor der COVID-19 Pandemie ca. 120 Kinder und Jugendliche den Unterricht. Nach dem kompletten Zusammenbruch dieser Aktivitäten, während der COVID-19-Pandemie dauerte es bis zum Spätsommer 2022, ehe der Unterricht im selben Umfang wieder aufgebaut werden konnte (Int. Abdullah, 04.09.2022).

Islamische Autorität und dogmatische Offenheit: Auch die religiöse Autorität des Imam stellt ein Alleinstellungsmerkmal der Gemeinde im urbanen islamischen Feld dar. Während in den Moscheen der „Türkischen Tradition“ der Hodscha (etwa. Lehrer, Imam) in der Regel alle vier bis fünf Jahre wechselt, stand zum Zeitpunkt des Projektbeginns Imam Abdellatif in religiösen Belangen bereits seit 25 Jahren der Al-Taqwa Gemeinde vor. Er erhielt eine ausschließlich religiöse Bildungslaufbahn an verschiedenen Medressen in Marokko, wurde von den meisten „Brüdern“ respektvoll als „Scheikh“¹⁵ angesprochen und auch jenseits der Al-Taqwa Gemeinde, etwa von den Salafis, als jene lokale Autorität anerkannt, die an Wissen allen überlegen sei. Dass die Gemeinde – insbesondere die Kongregation des Freitagsgebets – sich in seiner Zeit als Imam der Moschee zusehends internationalisierte, begründete Abdellatif mit seinem Verständnis von Islam, das er als anti-nationalistisch und dekulturniert und letztlich universell beschrieb. Aufgrund der Zurückgezogenheit und der Ablehnung jeglichen politischen Engagements kann die Umsetzung seiner Glaubenslehre als puristisch-quietistisch gefasst werden. Vor dem Hintergrund des hohen Stellenwerts, welchen er der islamischen Gelehrsamkeit zusprach, kritisierte er das Wissen türkischer und marokkanischer Imame als begrenzt. Da diese sich zur Erteilung von Ratschlägen traditionell ausschließlich auf die im Herkunftsland dominierende Rechtsschule (*madhab*) beziehen, seien sie kaum befähigt, jungen Muslim:innen in Deutschland zeitgemäße Antworten zu den Herausforderungen des Alltags zu geben. Verschiedene Akteure betonten außerdem die Fähigkeit des Scheikh, auf Basis des Vergleichs aller vier Rechtsschulen (*al-fiqh al-muqāran*, etwa vergleichende Rechtswissenschaft) Sachverhalte zu beurteilen. Saba Mahmood beobachtete diesen Ansatz bereits Mitte der 1990er in Ägypten und konstatiert: „This doctrinal pluralism

¹⁴ In zwei von mir untersuchte Milli Görüş-Moscheen, die nach der Kategorisierung von Färber, Binder und Spielhaus (2012, S. 74-76) Nachbarschafts- oder Stadtteilmoscheen darstellen, wurde der Unterricht jeweils von Hodscha und einem etwa 17-18 Jährigen Hilfslehrer angeboten.

¹⁵ Arab. *schaiḥ*, Pl. *schuyūḥ*; Ehrentitel im Sinne von „Geistiger Führer“; Ich verwende im Folgenden die eingedeutschte Schreibweise Scheikh.

illustrates the ‚post *madhhab*‘ character of modern religiosity that has been glossed as *talfiq*, namely an increasing flexibility displayed towards one’s fidelity to a madhhab in twentieth-century Islam.“ (Mahmood 2004, S. 81).¹⁶ Der Scheikh betonte indes neben dem Anspruch der Authentizität dieser Haltung insbesondere den Nutzen für den Alltag in der postmigrantischen Gesellschaft. Dass die Moschee nicht nur für die Mehrheit malikitisch geprägter Gläubiger aus dem Maghreb, sondern auch für türkeistämmige Hanafiten und vereinzelt auch der Salafiyya Nahestehende attraktiv war und all diese Muslim:innen den Scheikh als Autorität wertschätzten führte dieser selbst neben der Verwendung der Deutschen Sprache diese „dogmatische Offenheit“ zurück.¹⁷

Neben dem Scheikh verfügten auch einige der freiwilligen Islamlehrer über das grundlegende religiöse Wissen, um über den Moscheeunterricht hinaus etwa auch Vorträge für Erwachsene zu halten. Einige von ihnen benannten spezifische Referenzen wie etwa normative Prinzipien oder Gelehrte, die für ihr persönliches Islamverständnis konstitutiv sind. So betonte etwa der Mann, in dessen Händen die Organisation des Unterrichtsprogramms lag und der entsprechend auch als „der Direktor“ bezeichnet wurde, das klassische rechtstheoretische Paradigma der *maqāṣid aš-šarī‘a* („Zwecke der Scharia“) als zielführend für das islamische Leben in der Bundesrepublik (Int. Direktor, 26.03.2019). Dieses Konzept fragt nach den intendierten Zwecken hinter den offenbarten religiösen Normen und transferiert deren autoritativen Charakter dadurch auf eine abstraktere Ebene, wodurch es eine größere Flexibilität für die kontextabhängige Umsetzung zulässt. Der übergeordnete Sinn des *maqāṣid aš-šarī‘a*-Ansatzes besteht im Allgemeinen darin, „...den Menschen Nutzen zu bringen (*ḡalb al-maṣāliḥ*) und Schaden von ihnen abzuwenden (*dar‘ al-mafāsīd*)“ (Bassiouni, 2014: 146). So argumentierte der Direktor etwa, dass er es ablehne, Frauen mit Verweis auf das islamische Recht die Berufstätigkeit zu verweigern, wie der ein oder andere in der Moschee es vertrete, da es in der hiesigen Gesellschaft dem Ansehen der Muslime schade, und der Nutzen zum Schutze der Frau obsolet geworden sei (Int. Direktor, 26.03.2019). In seiner Studie *Can Islam be French?* (2010) stellt der amerikanische Kultur- und Sozialanthropologe John Bowen eine tendenzielle Übereinstimmung der vermittelten normativen Prinzipien mit der Soziologie der Muslim:innen in Frankreich fest. Demzufolge pflegten etwa Salafis einen Hang zum Regelbuch-Ansatz, während der prinzipienorientierte *maqāṣid*-Ansatz eher von Intellektuellen mit Nähe zur Muslimbruderschaft aufgegriffen werde (Bowen 2010, S. 63). Während der zweckorientierte Ansatz islamischer Normfindung bei Bowen (ebd.) nahezu als Antipode des salafistischen Rigorismus konzipiert wird, kooperieren in der Al-Taqwa Moschee Vertreter

¹⁶ *Talfiq* bedeutet in etwa „zusammensetzen“ und wurde als methodischer Ansatz in der Moderne insbesondere von Muhammad Abduh (gest. 1905) und Rashid Rida (gest. 1935) vertreten, um das islamische Recht zu reformieren. *Ihtilāf* (Meinungsverschiedenheit) galt in diesem Zusammenhang als Quelle intellektuellen Reichtums und die zum Wohle der Gemeinschaft nutzbar gemacht werden sollte (Esposito 2003).

¹⁷ Autoritäten in Nordafrika (und dem historischen Andalusien) folgen überwiegend der malikitischen Rechtschule, die nach dem Gelehrten Mālik ibn Anas (gest. 795) benannt ist. Jene Muslim:innen die in den Territorien des ehemaligen Osmanischen Reiches leben, oder ihre Herkunft dort verorten, folgen ebenso, wie Gläubige in Indien der hanafitischen Tradition nach Abu Hanifa (gest. 767). Der Gründer der hanbalitischen Tradition, welche in Saudi-Arabien und Qatar dominiert, ist Ahmad ibn Hanbal (gest. 855). Muhammad asch-Schāfi‘ī (gest. 829) schließlich, gab dem schafiitischen *madhhab*, der in Zentral und Südostasien sowie in Teilen Ägyptens verbreitet ist, seinen Namen (Bowen 2010, S. 64). Das Schema wird der empirischen Realität jedoch allenfalls ansatzweise gerecht, denn es existieren zahlreiche weitere Schulen sowohl innerhalb der sunnitischen, aber auch in der schiitischen Tradition. Der Ansatz dieser „hegemonialen Lehrtradition“ (Akca 2020, S. 40) impliziert einen Sinn von Regelpluralismus, nach der Logik „wir machen das so, anders ist auch in Ordnung“ (ebd.), und involviert gleichsam klare Regeln für spezifische Details, ohne die Rechtfertigung gleich mitzuliefern.

unterschiedlicher auch salafistischer Positionen. Die Al-Taqwa Moschee kann demgemäß nicht als salafistisch bezeichnet werden, denn die Beziehung der Gemeinde zu der Bewegung war überaus wechselhaft und von Phasen der Öffnung und Schließung charakterisiert, wie in den Fallbeispielen noch illustriert wird.

3.2 Findungsphase der lokalen salafistischen Szene (2008-2010)

Ende der 2000er fanden sich in der Al-Taqwa Moschee einige türkei- und bosnienstämmige „Brüder“ sowie einige deutsche Konvertiten zusammen, die den Islam angenommen oder den „Kulturislam“ der Eltern hinter sich gelassen hatten und nach deutschsprachigen Angeboten verlangten. Sie waren Teil einer Suchbewegung, die eine puristische Revitalisierung des Islam anstrebte und in deren Zusammenhang auch das Aufblühen des zeitgenössischen Salafismus stand. Alle drei Akteure lernten sich zu jener Zeit in der Al-Taqwa Moschee kennen.¹⁸ Die Bestrebungen dieser informellen Gruppe, dort ein deutschsprachiges Bildungsprogramm zu implementieren, scheiterte aber einerseits an fehlenden räumlichen Kapazitäten, andererseits verfolgten auch die marokkanischen Honoratioren das Engagement der jungen Männer mit Skepsis, so dass letztere schließlich einen Raum im Nachbarhaus anmieteten. Außerhalb der Autorität des Scheikh setzten sich schnell diejenigen in der Gruppe durch, die der aufstrebenden Salafiyya nahestanden und schufen einen alternativen öffentlichen Raum in welchem sie ihre Belange verhandeln (vgl. Marres 2005) und Deutungshoheit beanspruchen konnten.¹⁹ Mit der Gründung von Al-Hijra e.V., dem ersten salafistischen Verein der Stadt, beanspruchte die Gruppe schließlich eine formale Eigenständigkeit dem Moscheeverein gegenüber.

Die nun offen vertretenen salafistischen Positionen divergierten indes derart, dass sich schnell verschiedene Kleingruppen abspalteten. So zogen sich mit der Vereinnahmung durch die Salafis zuerst die meisten marokkanischen „Brüder“

aus der Al-Taqwa Moschee zurück. Schnell setzten sich die Anhänger Pierre Vogels, der die missionarische Salafiyya mit politischer Orientierung vertrat, die in Deutschland den salafistischen Mainstream darstellte (Wiedl & Becker 2014), an die Spitze (Abdullah, 07.04.2019).²⁰ Eine Einladung

¹⁸ Die Rekonstruktion basiert auf den Schilderungen der drei zentralen Gesprächspartner sowie weiterer Akteure aus der Al-Taqwa Moschee, die den Prozess begleitet hatten.

¹⁹ Noortje Marres betont in ihrem Beitrag *Issues spark a public into being* (2005), dass es geteilte Belange oder Problemstellungen sind, welche gestaffelte Öffentlichkeiten (Zilinger 2017) ins Leben rufen. Während der Konsolidierung der deutschen Salafiyya Ende der 2010er entstanden auch in anderen deutschen Städten erste salafistische Vergemeinschaftungen und Netzwerke, die gewissermaßen eine Gegenöffentlichkeit zu den etablierten Moscheen konstituierten. Auch die sich organisierende Gruppe im Forschungsort war in diese salafistische öffentliche Sphäre eingebunden und stellte im Lokalen einen alternativen Raum zur Moschee dar.

²⁰ Vogel alias Abu Hamza wurde 1978 in Frechen bei Köln geboren, ist ehemaliger Profiboxer und studierte, nachdem er den Islam angenommen hatte, vorübergehend an der Umm al-Qura Universität in Mekka. 2005 lernt er den Palästinenser Ibrahim Abou Nagie kennen und beginnt in dessen Netzwerk Die Wahre Religion (DWR) eine Karriere als Prediger. Bereits 2008 kommt es aber zum Bruch mit Abou Nagie, nachdem dieser mehrfach den *takfir al-hākim* (einen Herrscher für ungläubig erklären) befürwortet hatte, was Vogel ablehnte. Die Vortrags- und Seminartätigkeiten von DWR gingen zunehmend in den öffentlichen Missionierungs-Kampagnen der Lies! - Stiftung auf, so dass ab 2011 die Bezeichnungen synonym verwendet werden können. sind 140 Personen, die zuvor in Zusammenhang mit der Lies! - Kampagne identifiziert wurden, ausgereist, um sich in Syrien oder dem Irak terroristischen Vereinigungen anzuschließen (Wiedl & Becker, 2014). Vogel orientierte sich

des aufstrebenden Predigers zu einem Vortrag veranlasste wiederum zwei „Brüder“, den Verein zu verlassen, die sich selbst überzeugt Salafis nannten, von anderen der Strömung der „Madkhalis“ oder „Madakhila“²¹ zugerechnet wurden und aufgrund der Loyalität zum saudischen Herrscherhaus von Wagemakers (2020, S. 37) als „Propagandisten“ innerhalb des quietistischen Salafismus klassifiziert werden. Der Grund für die Distanzierung dieser Madkhalis von Vogel war dessen unklare Haltung zum Takfir, dem Erklären von Muslim:innen zu Ungläubigen, insbesondere der Exkommunikation islamischer Herrscher (*takfir al-hākim*). Die ihrem Selbstverständnis nach quietistischen, also a-politischen Madkhalis verurteilen andere Strömungen und Parteien als sektiererisch und moralisch verkommen, da Spaltung und Parteibildung unausweichlich zu Fanatismus und Extremismus führen (Meijer 2011, S. 382). Wenngleich diese Kritik zuvorderst auf Takfiris²² und Dschihadisten abzielte, standen die lokalen Madkhalis, wie Dr. Abdullah sich erinnerte, auch anderen Strömungen nicht versöhnlicher gegenüber und kritisierten auch die nach wie vor bestehende Kooperation von Hijra e.V. mit der Al-Taqwa Moschee vehement. (Int. Abdullah 07.04.2019). Scheikh Abdellatif, der das Geschehen mit Argwohn aus der Distanz beobachtet hatte, erinnerte sich: „Zuletzt haben die noch zu dritt da gebetet und waren bald weg.“ (Int. 27.01.2019). Die in der deutschen salafistischen Öffentlichkeit ausgetragenen Debatten um den Anspruch der einzelnen Untergruppen, den richtigen Islam zu vertreten und die Zuschreibung von Autorität an einen oder wenige Gelehrte wurden auch auf der lokalen Ebene des Forschungsortes ausgetragen. Das Prinzip der Lossagung von anderen Muslim:innen aufgrund abweichender dogmatischer Positionen hatte noch während des ersten Aufblühens der einheimischen deutschen Salafi-Szene die Institutionalisierung der Salafiyya im Feldforschungsort unterminiert und zum Zerfall von Hijra e.V. geführt.

derweil „...eng an der Doktrin saudischer Staatsgelehrter wie Ibn Baz und Muhammad ibn al-Uthaymin [...] sowie an den Lehren al-Albanis.“ (Wiedl & Becker 2014, S. 194). Er vertritt jedoch die Auffassung, „einige Rechtsurteile saudischer Staatsgelehrter müssten den Bedingungen muslimischen Lebens in der Diaspora angepasst werden. So legitimiert er seine im Vergleich zu strikten Quietisten politischeren *da'wa*-Methoden“ (ebd.) wie z.B. Protestkundgebungen gegen die Unterdrückung von Muslim:innen. Vogel pflegte seit etwa 2010 Kontakt zum ägyptischen Scheikh Abu Ishaq al-Huwayni (geb. 1956), dem wohl wichtigsten Vertreter der Lehren al-Albanis in Ägypten, wo der deutsche Starprediger auch einige Zeit mit Familie lebte. Nach dem Sturz Mubaraks im Zuge des Arabischen Frühlings politisierte sich Vogel und die distanzierte Haltung wandte sich in offene Unterstützung der oppositionellen salafistischen An-Nur Partei (S. 195). Während manche Salafis ihn als Aufrührer schmähen, ist er für Dschihadisten vom Glauben abgefallen, so wird Vogel 2016 in der Frühjahrsausgabe von Dabiq, dem englischsprachigen Propagandamagazin des sog. IS in einer Reihe „abtrünniger“ Imame genannt, die zu töten seien (Damir-Geilsdorf, Hedider & Menzfeld 2018, S. 6).

²¹ Quietistisch-salafistische Strömung benannt nach dem saudischen Gelehrten Rabi' bin Hadi al-Madkhali (:1931), der lange prominentes Mitglied der Universität Medina war (Bonney 2012, S. 54). Roel Meijer (2011) illustriert die Rolle al-Madkhali darauf, wie im quietistisch-salafistischen Diskurs zu Beginn der 2010er Jahre Autorität hergestellt, angegriffen und verteidigt wurde. Al-Madkhali griff demnach auf das Prinzip *al-jarḥ wa-ta'dīl* (Verunglimpfung und Lobpreis) zurück, eine klassische Methode der Hadithwissenschaft, mit der überprüft wird, ob ein Hadith stark oder schwach ist. Das Konzept zielt auf die Beurteilung des Überlieferers, dessen Glaubwürdigkeit anhand verschiedener Faktoren in Zweifel gezogen werden kann. Im zeitgenössischen Salafismus wird die Technik erweitert und angewandt, um die Autorität eines Gelehrten dahingehend zu überprüfen, ob er der richtigen Doktrin folgt und die korrekte Glaubenspraxis ausübt (Meijer 2011, S. 375).

²² Takfirismus (abgeleitet von *takfir*; jdn. Für ungläubig erklären). Muslim*innen, die diese Praxis exzessiv anwenden, werden von anderen oft als Takfiri bezeichnet.

3.3 Akteurszentrierte Fallbeispiele

3.3.1 Fallbeispiel A: Dr. Abdullah – Die Moschee als Lebensmittelpunkt

Vom Kulturislam zum Fundamentalismus

„Dr. Abdullah“, oder „der Doktor“, wie mein Gesprächspartner aufgrund seiner Profession als Oberarzt in einer renommierten Klinik von vielen Glaubensbrüdern genannt wurde, war zur Zeit der Forschung Mitte Vierzig, alleinstehend und unterrichtete in der Al-Taqwa Moschee jeden Sonntag die ältesten Jungen im Alter von 13 bis über 20 Jahren in *tafsīr*, der selbstständigen Auslegung des Koran.²³ Abdullah wurde im Feldforschungsort in eine türkische Gastarbeiterfamilie geboren, und wuchs unmittelbar neben bzw. in einer DİTİB-Moschee auf. Während er als Schüler erfolgreich das Gymnasium absolvierte, setzte er sich auch intensiv mit theologischer Literatur auseinander und entwickelte allmählich eine diffuse Unzufriedenheit mit der Gebetspraxis der „Türkischen Tradition“, die er sich lange nicht erklären konnte. Den Anstoß zur kritischen Reflexion brachte schließlich das Buch „Das Gebet des Propheten“²⁴ des Hadithgelehrten Muhammad Nasir ad-Din al-Albani (1914-1999), einer wichtigen Orientierungsfigur des zeitgenössischen quietistischen Salafismus. In der von al-Albani beschriebenen Gebetspraxis fand Abdullah jene Spiritualität und Gottesnähe, die ihm in der Praxis der türkischen Tradition zu finden nicht möglich war, da sie nurmehr hektische „Gymnastik“ sei. So kehrte er der Moschee der Eltern bald den Rücken und fand 2002 den Weg zu Abdellatif in die Al-Taqwa Moschee, wo nach der „Arabischen Tradition“ langsamer gebetet wurde. Dort erlangte er nicht nur aufgrund seiner Frömmigkeit, sondern auch wegen seiner Ambitionen als angehender Mediziner bald den Respekt der Honoratioren, so dass er bis zur Jahrtausendwende als einziger nicht Marokkostämmiger im engsten Kreis der Autoritäten akzeptiert wurde. Seitens der türkischen Community sei er indes aufgrund der Hinwendung zum arabisch geprägten Islam mit Vorwürfen konfrontiert gewesen, Salafist zu sein, was er für sich strikt ablehnte:

„Früher konnte ich sagen, ja, ich bin ein Fundamentalist. Aber im wahrsten Sinne des Wortes. Ich glaube an die Fundamente meiner Religion und versuche, sie so zu verstehen und zu leben. Ich mache jetzt keine Religion so nach Kultur, so wie meine Eltern das hatten. Nein! So wie es im Koran steht und wie es der Prophet vorgelebt hat. Ich bin ein Fundamentalist, dazu stehe ich. Aber ich bin kein Fanatiker!“ (Int. Abdullah, 09.12.2018).

²³ Der Gesprächspartner hat 2019 ein Buch unter dem selbstgewählten Pseudonym Abdullah Kul publiziert, welches ich in Absprache mit ihm hier verwende.

²⁴ „Das Gebet des Propheten Beschrieben von Anfang“ (*Takbiir*) bis zum Ende (*Tasliim*), als ob du es sehen würdest (2010) ist das wohl bekannteste Werk des Hadithgelehrten und prominenten Salafi Scheikh Nasir ad-Din al-Albani. Dieser hatte sich wie kaum jemand anderes zur Aufgabe gemacht, schwache Hadithe aus der Theologie zu tilgen, da diese zur *bid'ā*, zur unerlaubten Neuerung, beitragen würden. Er war Autodidakt und somit für viele Salafis so etwas wie der „Idealtypus eines mündigen Muslims, der ohne eine traditionelle Ausbildung die vermeintlich authentischen Bestimmungen einer verfälschten Tradition zu hinterfragen wusste.“ (Dziri 2014, S. 149). Sein Vorrang innerhalb der Hadithwissenschaft brachte ihm den Ruf ein, das Gebet des Propheten exakt nachahmen zu können, so dass selbst die Großgelehrten Ibn Baz und Ibn Uthaymin ihm den Vortritt in der Leitung des Gebets ließen (ebd., S. 150).

Gänzlich ungerechtfertigt erschien der Vorwurf indes nicht, denn Abdullah pflegte während des Studiums eine enge Freundschaft zu dem salafistischen Prediger Marcel Hussein Krass,²⁵ einem deutschen Konvertiten, der als Internet-Prediger mit intellektuellem Gestus Bekanntheit erlangte und heute als Vorreiter eines „legalistischen Salafismus“ gilt (Emmerich 2023). Abdullah nahm zu seinem türkischen Namen den heutigen religiösen arabischen Namen an, war treibende Kraft in einer *street-da'wa* Kampagne und der Initiative für ein deutschsprachiges Unterrichtsprogramm in der Al-Taqwa Moschee, aus welcher letztlich der salafistische Verein Hijra e.V. entstand. Er hielt bis zum Ende Kontakt zum Verein, doch als der Vorsitzende, ein Vertrauter Pierre Vogels, seinerzeit in einem Vortrag den großen Theologen und Mystiker Abu Hamid al-Ghazali (1055-1111) als Lügner diffamierte, zog sich auch Abdullah von der lokalen salafistischen Szene zurück (Int. Abdullah, 07.04.2019). Für den angehenden Arzt hatte die Nähe zur Salafiyya die Konsequenz, dass er sicherheitsbehördlich überprüft wurde und über zwei Jahre auf eine positive Antwort zu seinem Einbürgerungsantrag warten musste. Zwar hatte man sich in der al-Taqwa Moschee zum Ende der 2010er Jahre von der lokalen Salafiyya abgegrenzt, einzelne Salafis frequentierten dennoch weiterhin zum Freitagsgebet die Moschee und auf Abdullahs Initiative lud man 2014, in der Hochphase der deutschen Salafiyya (vgl. Emmerich 2023) die Prediger Marcel Krass und Abduladhim Kamouss ein. Die Veranstaltung wurde von zahlreichen Vertreter der salafistischen Szene besucht, was die Moschee abermals ins Visier der Sicherheitsbehörden rückte und eine Visite des Präsidenten des Landesamtes für Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen nach sich zog. Der Scheikh versicherte, dass die Inhalte der Predigten in seiner Moschee weder Hetze noch Hass enthielten und er für die Kooperation mit den Sicherheitsbehörden zum Zwecke der Extremismusprävention bereitstehe. Seither wurden keine Gastprediger mehr eingeladen und im selben Jahr wurde den lokalen Salafis aufgrund ihres provokativen Verhaltens das einzige Hausverbot in der Geschichte der Moschee erteilt.

Die Moschee als Lebensmittelpunkt

Abdullah erlangte als einziger Akteur nicht marokkanischer Herkunft in der al-Taqwa Moschee eine Rolle als religiöse Autorität. Dieses Ansehen resultierte einerseits aus seiner Position als praktizierender Arzt, denn im Islam sei der Dienst am Menschen zugleich Gottesdienst und sich produktiv in die Gesellschaft einzubringen religiöse Pflicht. Zugleich sei die Teilnahme am öffentlichen Leben oftmals nur schwer zu ertragen, da das Leben in der bundesrepublikanischen Gesellschaft voller

²⁵ Der etwa Mitte Vierzig jährige Marcel Krass ist nach eigenen Aussagen etwa 1995 zum Islam konvertiert (Klevesath et al. 2021, S. 45). Seine Mutter sei praktizierende Katholikin gewesen, über seine eigene Überzeugung vor der Konversion ist jedoch wenig bekannt. Nach dem Gymnasium habe er einen Abschluss als Diplom-Ingenieur gemacht und anschließend am Berthold-Brecht Berufskolleg in Duisburg gearbeitet, diese Beschäftigung jedoch wegen seiner Kontakte zur islamistischen Szene verloren (ebd.). Der bisweilen als „Top-Salafist“ (Mahrholz 2018) gehandelte Krass bietet seit einigen Jahren unter dem Label „IME-Reisen“ Pilgerreisen nach Mekka und Medina an. Für die Durchführung der Reisen zeichnet sich, wie Klevesath et al. (2021: 46) betonen, dasselbe Unternehmen („LAME gUG“), das auch hinter den Reiseangeboten Pierre Vogels steht. Seit dem Umzug nach Hannover im Jahr 2017 ist er als Vorstandsmitglied der Föderal Islamischen Union (FIU) aktiv, die sich zum Ziel setzt, „Rahmenbedingungen für das Leben als Muslim in Deutschland islamischer zu gestalten“ (Homepage Föderal Islamische Union o.J.). Klevesath et al. nehmen an, dass die Umsetzung dieses Ziels zuvorderst durch „verwaltungs- und verfassungsrechtlichen Verfahren angestrebt“ wird (2021, S. 46) weshalb etwa Emmerich (2023) ihn Marcel Krass auch als Vorreiter eines *legal salafism* identifiziert. Ende der 1990er pflegte Krass hingegen engen Kontakt zum ägyptischen Dschihad-Ideologen Usama Ayoub dessen Islamisches Zentrum Münster wegen Verbindungen zu einem der Attentäter des 11. September im Jahr 2004 geschlossen wurde. Dies versicherte mir ein ehemaliger Teilnehmer des Zentrums in einem Interview 22.11.2022.

Versuchungen und Sünde sei. Er distanzierte sich entsprechend davon, indem er seinen Alltag zu- meist in der Moschee verbrachte. Dort gab er sein religiöses Wissen durch unermüdeliches Engage- ment weiter – was die zweite Säule seines Ansehens darstellte – und nahm für viele Jugendliche eine Vorbildfunktion ein. Im Mittelpunkt seines Lebens stand das islamische Gebet, dessen Bedeutung in der Synthese aller islamischen Grundpfeiler begründet sei.²⁶ Demgemäß komme auch dem Ort, in dem es in Gemeinschaft verrichtet wird, eine besondere Bedeutung zu, die er im Februar 2023 in ei- nem Vortrag bei der Mitgliederversammlung des Moscheevereins herausstellte, kurz nachdem das schwerste Erdbeben der jüngeren Geschichte weite Teile der östlichen Türkei und Syriens erschüttert hatte. Abdullah zeigte das Bild einer historischen Moschee im Heimatort seiner Eltern in der Türkei. Im nächsten Bild lag diese Moschee in Trümmern; sie wurde von dem Erdbeben zerstört. Der Aufbau, so mahnte der Doktor, „braucht Menschen, die eine Beziehung, eine Bindung zu dieser Moschee ha- ben, die diese Moschee lieben. Die jeden Tag in dieser Moschee gewesen sind. Die in dieser Moschee groß geworden sind.“ (Prot. Moschee, 11.02.2023). Der langjährige Moscheelehrer schilderte mir wiederholt das Problem, dass die jungen Männer nach Beendigung des letzten Kurses der Moschee verloren gingen, da es wenige Möglichkeiten der Einbindung gebe (Int. Abdullah, 04.09.2022). Durch die Maßnahmen zur Eindämmung der COVID-19-Pandemie hatte sich das Problem dramatisch ver- schärft. Den Einschnitt, welchen diese Jahre für jene Menschen bedeutete, deren Lebensmittelpunkt die Moschee darstellte, verglich er mit der jüngsten Katastrophe:

„Wir haben schon seit drei Jahren ein großes Erdbeben erlebt. Guckt euch unsere Kaaba an. Ver- einsamt! Wir haben Corona hinter uns. Wir haben 2020 hier die Moschee schließen müssen. Wir haben hier keine Gebete mehr machen können. Wir haben Ramadan ohne tarāwīḥ [Nachtgebet] erlebt. Wir haben Wochen ohne ġum‘a [Freitagsgebet] gehabt. waren schlimme Zeiten! Und wer zurückblickt und sagt: ‚Naja, das war eben so. Ist okay, kann passieren.‘ ...der muss sich, seinen Glauben und seine Beziehung zur Moschee hinterfragen! Das ist eine Katastrophe!“ (Prot. Mo- schee, 11.02.2023; Anm. d. Verf.).

Durch die Maßnahmen zur Einbettung der COVID-19-Pandemie – so die Analogie des Doktors, habe auch die eigene Moschee eine Katastrophe – ihr eigenes Erdbeben – erlebt. Auch die eigene Mo- schee brauche demgemäß Menschen, die sie wieder aufbauen, nachdem sie zweitweise menschen- leer war. Die Moschee stellte für Abdullah den Mittelpunkt des Glaubens, ja seines Lebens dar. Sie ist der Ort der Gemeinschaft, der durch diese aufrechterhalten wird und der diese aufrechterhält und letztlich den Islam als lebendige Religion in der unislamischen Umgebung fortbestehen lässt.

Während der Zeit der ersten Forschung 2018/19 arbeitete der Doktor an einem Manuskript für ein Buch, das maßgeblich von oben genanntem Werk Al-Albanis inspiriert war. Zu Beginn des aktuellen Forschungsprojekts überreichte er mir schließlich ein Exemplar seines mittlerweile publizierten

²⁶ „Im Gebet sprechen wir die *Schahada* [Glaubensbekenntnis] aus, wenn wir sitzen. Und wo beginnen wir die *Haddsch* [Pilgerfahrt]? Wir begeben uns in Richtung dem Zuhause Gottes [in Richtung Mekka]. Dann geben wir Almosen, Opfer. Wir opfern das Allerwertvollste in unserem Leben: Zeit! Fünfmal am Tag. Was bleibt noch übrig? Fasten. Im Ramadan enthälst du dich Dingen, die normalerweise für dich erlaubt sind. Essen, Trinken ist erlaubt. Darfst du nicht. Mit deiner Frau verkehren, darfst du nicht. Im Gebet bist du in diesem Zustand. Das heißt das Gebet ist eine Synthese aus allem. Das Gebet ist das Ultrafiltrat aus 23 Jahren prophetischem Wirken“ (Int. Abdullah, 19.12.2018; Anm. d. Verf.).

Werkes, das er unter einem Pseudonym veröffentlicht hatte, um der Gefahr des versteckten *shirk* (arab. Beigesellung, Polytheismus, oft als Götzendienst bezeichnet), zu entgehen, welche Bekanntheit und Ruhm mit sich brächten. In unterhaltsamer und verspielter Prosa beschreibt er die wichtige Rolle der Moschee und ihr integratives Potenzial für die Muslim:innen und wendet sich dabei implizit auch gegen die Vergemeinschaftungspraxis der Salafis, wie auch anderer muslimischer Akteur:innen – was letztlich auch als Reflexion an seinem früheren Engagement bei Hijra e.V. gelesen werden kann:

„Mit jeder Gründung eines neuen Vereins vereinsamt die Moschee. Mit jedem „Abwerben“ aktiver Muslime verwaist die Moschee. Meine Kritik richtet sich sowohl an diejenigen, die Aktivitäten in den Moscheen - aus welchen Gründen auch immer – verbieten, aber auch an diejenigen, die nur nach Scheinargumenten suchen, um sich von der Moschee zu trennen und eine Vereinsgründung zu legitimieren. [...] Welcher gewichtige Grund kann benannt werden, dass ein Muslim die Ziele eines „Bildungs- und Kulturzentrums“, eines „Lesezirkels“, eines „Jugendzentrums“, eines „Studenten- und Akademikervereins“ nicht unter dem Dach einer Moschee vereinen kann?“ (Kul 2019, S. 65-66; Hervorh. In. Orig.).

Um in der Moschee zusammenzukommen benötige es – dies eine Kritik an der „Türkischen Tradition“ – nicht „die pompösen Kronleuchter, teuren Teppiche und bunten Fayence-Kacheln, sondern diejenigen, die die Moschee besuchen, sie mit Leben füllen, und sie ‚aufblühen‘ lassen“ (ebd.). Auch die Architektur der Moschee soll der Kultivierung und Verinnerlichung von Frömmigkeit förderlich sein und wie in der Al-Taqwa Moschee nicht vom Gebet ablenken: „Der Anspruch an das Haus Allahs ist keine prunkvolle Innenarchitektur, sondern die Architektur des Innern, die Belebung der Seele“ (ebd., S. 66). Die Auseinandersetzung mit dem Gebet des Propheten, wie der Salafi-Scheikh Al-Albani es rekonstruiert haben soll, hatte Abdullah nach Eigenaussage zu einem tief spirituellen Muslim gemacht. Er reflektierte die frühen Erfahrungen mit dem Rigorismus der salafistischen Weggefährten und auch sein eigenes Engagement jener Zeit. Retrospektiv gestand er ein, dass die doppelte akademische und religiöse Karriere auch darin resultierte, dass er mit Mitte Vierzig noch immer unverheiratet war. Einer der marokkanischen Honoratioren habe ihn schließlich an sein Standing erinnert und ermahnt, dass die Jugendlichen ihn auch diesbezüglich als Vorbild nehmen könnten. Erst im Lockdown des Frühjahrs 2021 heiratete der Doktor schließlich eine etwa gleichaltrige Frau aus dem Bekanntenkreis seiner Eltern.

„Mein Leben hat sich geändert. Es ist natürlich eine absolute Ausnahme, dass man als Muslim und als Türke im Alter von 44 Jahren heiratet. Wird auch nicht gutgeheißen, finde ich auch persönlich nicht gut. [...] ich habe mal gelesen, für das Heiraten gibt es kein Alter, sondern eine gewisse Reife. Die Zeit muss kommen und meine Zeit war mit 44. Nun ist meine Ehefrau auch nicht jung, hat auch eine gewisse Lebenserfahrung. Sie hat eine Linie im Islam. Und ich habe sie auch nicht kennengelernt. Sondern mir ist genau das passiert, was ich mit schon immer gewünscht habe. Dass es eine Referenz gab. Ich habe mit immer gewünscht, dass ich insgeheim meine Frau sehe, wie sie zwei raka’at [etwa Gebetseinheiten] betet. Wie sie betet, das ist Spiegelbild ihres Imans [Glaubens]“ (Int. Abdullah, 04.09.2022; Anm. d. Verf.).

Die Ehe beruhte nicht auf einem zufälligen Kennenlernen der späteren Eheleute, sondern wurde, wie Abdullah mit Freude und Humor berichtete, traditionell von den Familien initiiert: Anbahnung durch die Väter, Vorsprechen bei den Eltern der Braut, Kennenlernen der zukünftigen Eheleute in

Gegenwart des Brautvaters. Die Ehe sei von Beginn an von Harmonie geprägt, das seine Frau die gleichen Ziele wie er verfolge.

„Sie unterrichtet nun auch am Samstag die Kinder in der Moschee. Ich wollte eine aktive Frau, keine die zuhause sitzt und Küche und Mann versorgen, nein. Ich möchte, dass sie in der Moschee eine Bereicherung wird. Eine Mittlerperson zwischen uns Männern, den Lehrern und den Frauen. Das war schwierig, da die Schwestern, die mit den Mädchen aktiv sind, nicht mit den Brüdern verheiratet sind, die den Unterricht machen. Jetzt haben wir diese Möglichkeit. Sie ist hier aktiv, und das ist mein Ideal. Die Moschee zeitlebens beleben. Die Moschee gibt mir, ich muss zurückgeben. Mein Lebensprojekt“ (Int. Abdullah, 04.09.2022).

Fazit: Ich folge meinem Scheikh

Im Februar 2023 besuchte ich ein Seminar des salafistischen Predigers Neil bin-Radhan, dessen Flyer über den What'sApp-Verteiler der Moschee geschickt wurde.²⁷ Der Veranstaltungsort war eine Moschee im Ruhrgebiet, die auf halbem Weg zwischen Arbeits- und Wohnort des Doktors lag, weshalb er die Gelegenheit nutzte, an dem Seminar teilzunehmen. Er beteiligte sich an den kurzen Diskussionen auf die Fragen bin-Radhans und stimmte dem gepredigten Literalismus, das dieser für die Koranexegese forderte, deutlich wahrnehmbar zu.

Abdullah war in den 2010ern Teil der ersten Generation von Salafis. Bis heute ist der salafistische Gelehrte Al-Albani, dessen Islamverständnis Bacem Dziri als „Inbegriff der salafistischen Universal-schule“ bezeichnet (2014, S. 144), die wichtigste *Inspiration für seine Gebetspraxis* – was einschränkend hervorzuheben ist. Gleichzeitig räumte der türkeistämmige Muslim Gewohnheiten ein, die auf die Sozialisation in der hanafitischen Rechtsschule der „Türkischen Tradition“ zurückzuführen sind.²⁸

²⁷ Da keine wissenschaftlichen Beiträge zu Neil bin Radhan existieren, hier eine Einschätzung des Predigers durch das Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg (2020): „BIN RADHAN fungiert seit über 15 Jahren als salafistischer Prediger und Islamlehrer, sowohl online als auch in der Realwelt. Mit der ‚Islam-Akademie‘ und seinem ‚Darulkitab Verlagshaus‘ verfolgt er das Ziel, die Schriften von wahhabitischen Gelehrten und ihre Lehren für deutschsprachige Muslime zugänglich zu machen und damit die salafistische Lesart des Islam unter deutschen Muslimen zu verbreiten und zu verankern. Hierbei kooperiert BIN RADHAN mit einem breiten Netzwerk von salafistischen Predigern. Wie seine ehemalige Funktion im ‚Hohen Rat der Gelehrten und Imame in Deutschland‘ oder aktuell beim ‚Ausschuss für Mondsichtung – Deutschland‘ zeigen, versucht er dabei stets, eine Führungsposition einzunehmen und sich als anerkannter islamischer Gelehrter zu etablieren. Durch seine Position als VMH-Vorsitzender wird er zukünftig wohl noch mehr Einfluss auf die lokale Szene nehmen können. Zudem sind die unternehmerischen Tätigkeiten von RADHAN mit der ‚ShayLA UG‘ und der FoodX GmbH beispielhaft für eine zunehmende Professionalisierung von salafistischen Akteuren und deren Strategie, mittels entsprechender Unternehmen die ‚Da‘wa‘ voranzutreiben und Finanzmittel zu generieren, um ihre salafistische Ideologie weiter zu verbreiten.“

²⁸ So aß er beispielsweise keine Meeresfrüchte, die in der malikitischen Rechtsschule erlaubt, bei den Hanafis aber verboten sind. Eine weitere Praxis, die ich lediglich bei älteren türkeistämmigen Herren in der Milli Görüş Moschee beobachten konnte, war das Tragen von undurchlässigen Ledersocken, die es erlauben, den durch die rituelle Waschung vor dem Gebet hergestellten Reinheitszustand zu bewahren bzw. durch ein Streichen mit der Hand über die Fußbekleidung gewissermaßen zu reaktivieren: „Die anderen Rechtsschulen sagen, dass [auch] normale Socken reichen. Der Beweis der Gelehrten ist eine Überlieferung von den *ṣaḥāba*. Die *ṣaḥāba* hatten nach langen Reisen Wunde Füße und haben sie umwickelt und darüber die Waschung gemacht. Und dann sagen die Gelehrten, also wenn die das damals so gemacht haben, da sind Socken von heute super. Die hanafitische Rechtsschule akzeptiert das nicht. Ich akzeptiere es. Es ist göltig. Aber ich würde Ledersocken bevorzugen“ (Int. 09.12.2018).

„Doch das bindet mich nicht!“ (Int. Abdullah, 09.12.2018), bekräftigte er den Stellenwert der von ihm aufgerufenen Referenzen. „Ich gehöre der Rechtsschule an, deren Sheikh ich befrage. Das heißt ich komme hier hin. Ich stelle Abdellatif eine Frage. Er antwortet mir. Er bringt mir die Beweisführung. Das ist meine Rechtsschule im Alltag“ (ebd.). Abdullah vertritt wie sein Scheikh einen puristisch-quietistischen Islam, der sich aus unterschiedlichen Quellen speist und die Gelehrtentradition hochschätzt, sich zugleich aber nicht einengen lässt. Der Doktor zeigte sich ebenso wie Scheikh Abdellatif offen für eine Bandbreite verschiedenster normativer Positionen, darunter auch zahlreiche Aspekte der Salafiyya, von deren Ausprägungen in der Bundesrepublik er sich zugleich weitestgehend distanzierte. Andere in der Moschee vertretene normative Prinzipien werden indes mit den Positionen der *ikhwān al-muslimīn*, der Muslimbruderschaft assoziiert, wie etwa die normative Offenheit des post-Rechtsschul-Islam (*talfīq*; vgl. Mahmood 2004) oder die Orientierung an den Zwecken der Scharia (*maqāṣid aš-šarīʿa*; vgl. Bowen 2010). Während Wagemakers (2020, S. 36) auch den Typus des *Salafist Ikhwan* aufführt, soll der Übernahme dieser Kategorie hier das Selbstverständnis Abdullaha auf der einen und die Fremdpositionierung durch die lokalen Salafis auf der anderen Seite vorgeordnet werden. Nicht nur er selbst, sondern auch die Akteure der Al-Taqwa Moschee und auch die interviewten Akteure des salafistischen Netzwerks schließen ihn rundum aus der Salafiyya aus. Letztere bezeichnen ihn, wie auch die Al-Taqwa Moschee als Ganzes, als *ikhwāni*, was, wie Abdurrashid präziserte, nicht mit einer Zugehörigkeit zur Organisation der *ikhwān al-muslimīn* gleichzusetzen sei: „Er gehört nicht zur Muslimbruderschaft, sondern es geht um ein Prinzip, das die vertreten. Sie sagen dort, wo wir uns uneinig sind, da machen wir die Augen zu, sehen darüber hinweg und vereinen uns“ (Int. Abdurrashid, 07.05.2019).

3.3.2 Fallbeispiel B: Uthman und die Madkhalis - 'Ilm e.V. (2012-2014)

Transnationale Orientierung

Wie oben bereits erläutert wurde, konnte zu Akteur B kein erneuter Kontakt für das Projekt „Salafiyya leben“ hergestellt werden. Da seine Rolle und die des von ihm gegründeten Vereins im lokalen Netzwerk aber durchaus relevant für die Entwicklung des dritten Akteurs war, wird hier zumindest ein kurzer Überblick gegeben. Überdies konnte das Bild durch die im Rahmen des Projekts bearbeiteten online archivierten Predigten aus dem Verein vervollständigt und durch die Analyse der öffentlichen Social Media Präsenz des Akteurs aktualisiert werden.²⁹

Während sich die Anhänger von Pierre Vogel nach der Auflösung von Hijra e.V. (2010) zerstreut hatten, blieben die Madkhali-Salafis in losem Kontakt und gründeten 2012 den zweiten salafistischen Verein 'Ilm e.V. Der ehemalige Vorstandsvorsitzende des Vereins, der deutsche Konvertit Uthman, wurde in einer Nachbarstadt des Forschungsortes geboren und wuchs in einer deutschen Bergarbeiter-Familie auf. Er nahm 1994 im Alter von 20 Jahren in einer Moschee der türkischen Milli Görüş-Bewegung den Islam und seinen muslimischen Namen an. Ende der 1990er wandte er sich der Salafiyya zu und lernte über einen Freund bald die aufkeimende Salafi-Szene in der englischen Hochburg Birmingham kennen. Nach einigen Aufenthalten dort, erhielt er bald ein Stipendium für ein Studium der Arabischen Sprache und der Religion im Jemen, wohin die Szene gute Kontakte pflegte (Int.

²⁹ Die Quellen werden aus Gründen des Schutzes von Persönlichkeitsrechten nicht offengelegt.

Uthman, 02.05.2019). Er reiste schließlich nach Dammaj, einen Vorort der nordjemenitischen Stadt Sa'da, wo sich bis zur Zerstörung durch die schiitischen Houthi-Rebellen im Jahr 2014 (The Daily Star Lebanon 2014) die Medresse Dar ul-Hadith des Scheikh Muqbil bin Hadi al-Wadi'i (ca. 1930-2001) befand. Dort konnte man im Gegensatz zu Medina auch ohne Abitur studieren (Uthman, 02.05.2019).³⁰ Scheikh Muqbil, der als Begründer der Salafiyya im Jemen gilt (Bonney 2012, S. 59), war eng mit Scheikh Rabi' al-Madkhali in Saudi-Arabien verbunden (ebd.), welcher großen Einfluss auf die quietistische Szene in Deutschland hatte (Meijer 2011, S. 391). Der deutsche Salafi kehrte jedenfalls nach einem Kulturschock und einer Lebensmittelvergiftung nach vier Wochen von seiner ersten Fernreise zurück, verlor nach seiner Heimkehr aber weder den Glauben noch die Motivation und gründete gemeinsam mit einem bosnischen Glaubensbruder 2012 den Verein 'Ilm e.V.

Provokative Überlegenheitsdemonstration

Hier richteten die Männer ihre Aktivitäten zuvorderst auf die Missionierung (*da'wa*), weniger von nicht-Muslim:innen denn auf geborenen Muslim:innen im sozialen Nahbereich von Familie, Freundeskreis und Moscheen. So konnte eine kleine Besucherschaft akquiriert werden, die regelmäßig zu Vorträgen und Unterricht erschien. Über den Zeitraum von ca. einem Jahr hielt der Bosnier jeden Freitag in kleiner Runde Vorträge, die von allgemeinen Themen wie den Säulen des Gebets oder die islamische Eschatologie, über die Werke Ibn Taimiyyas bis hin zu detaillierten Abhandlungen der Jurisprudenz reichten.³¹ Am Wochenende boten Uthman und seine Frau Unterricht für Kinder an, den selten mehr als zehn Teilnehmende pro Gruppe besuchten (Int. Uthman, 02.05.2019).

Anders als im ersten salafistischen Verein, in dem bei der Gründung verschiedene Strömungen vertreten waren, war 'Ilm e.V. von Beginn an von den Madkhalis dominiert, die sich zwar als quietistisch verstehen, doch durchaus expressiv ihre Kritik an anderen Muslim:innen zu äußern pflegten. In diesem Wissen hielt etwa Abdurrashid (Akteur 3) sich in seiner Orientierung an dem saudisch-deutschen Prediger Neil bin Radhan bedeckt; die Madkhalis „warnen“ vor diesem, da er den mauretanischen Gelehrten und Aktivisten ash-Shinqiti (1905-1973) übersetzt und empfohlen hatte, welcher sich selbst der Muslimbruderschaft zurechnet (Int. Abdurrashid, 08.06.2022).

Neben diesen ideologisch-diskursiven Positionierungen beschrieben verschiedene Gesprächspartner:innen das Auftreten der Madkhalis gegenüber anderen, insbesondere nicht-salafistischen Muslim:innen als „provokative Überlegenheitsdemonstration“. Für diese nutzten sie nicht selten die öffentliche Bühne des freitäglichen Gemeinschaftsgebets und beteten in türkischen Moscheen etwa nach „arabischem Stil“, d. h. langsamer und „Schulter an Schulter und Fuß an Fuß“, was in der

³⁰ Muqbil bin Hadi al-Wadi'i (ca. 1930-2001) gilt als Begründer der salafistischen Bewegung im Jemen. Er stammt aus einer zaiditischen tribal organisierten Gesellschaftsschicht, studierte in Saudi-Arabien in Mekka und Medina bei al-Albani und Ibn Baz und war eng mit Rabi' al-Madkhali verbunden (Bonney 2011, S. 54-55). Aufgrund der verbalen Gewalt einiger theologischer Debatten und des Einflusses auf einen Monarchie-kritischen Schüler wurde Scheikh Muqbil 1979 aus Saudi-Arabien abgeschoben. In den frühen 1980ern gründete er dann das Dar ul-Hadith in Dammaj, einem Vorort der Stadt Sa'da. Durch sein Charisma, seinen eigenwilligen Redestil so wie seine kompromisslose Doktrin wurde er zu einer wichtigen Referenz des quietistischen Salafismus im Jemen und darüber hinaus (ebd.).

³¹ Die Audioaufnahmen der Predigten sind online archiviert. Auch an dieser Stelle muss jedoch, um den Schutz der Persönlichkeitsrechte meiner Gesprächspartner:innen zu wahren, auf die Offenlegung der Quelle verzichtet werden.

„Türkischen Tradition“ eher unüblich ist.³² Darüber hinaus platzierten sie sich regelmäßig in der ersten Reihe der Betenden, die für gewöhnlich den Alten und Honoratioren vorbehalten ist und zogen so den Unmut der Kongregation auf sich (Int. Abdurrashid, 07.05.2019). Diese spezifische situierte Performanz, die von jener der türkischen Gläubigen abwich, kommunizierte den Anspruch auf die Authentizität des eigenen Islamverständnisses und disqualifizierte somit die Praxis der türkischen Muslim:innen als durch Tradition und Kultur verfälscht.³³

In der Al-Taqwa Moschee, wo sich die Gebetspraxis nicht von jener der Salafis unterscheidet, mussten die Brüder indes auf andere Maßnahmen zurückgreifen, um sich abzusetzen. Neben dem von den Autoritäten missbilligend beobachteten Versuch, einen eigenen Gesprächszirkel in der Moschee zu etablieren, überschritten sie schließlich eine rote Linie, indem einer der Salafis sich zur Gebetszeit des Mikrofons bemächtigte und den Gebetsruf anstimmte. Da in der Al-Taqwa Moschee üblicherweise ein Mann aus der Gründerriege als Muezzin fungierte, stellte dies einen Affront dar, den der Vorsitzende nicht duldete und den Salafis das einzige Hausverbot in der Geschichte der Moschee erteilte.

Neben diesen Überlegenheitsdemonstrationen den Moscheen gegenüber wurde auch im Innern des Vereins, in Kursen und Unterricht schrittweise die soziale Kontrolle intensiviert. Zu den Provokationen nach außen und dem Rigorismus nach innen trat die negative öffentlich-mediale Aufmerksamkeit, so dass die Besucherzahlen und somit auch Spenden und Beiträge rückläufig wurden. So fehlte dem Verein bald die Finanzierung. Zuletzt erfüllte es Uthman zusehends mit Unmut, dass die Vereinsorganisation allein in seinen Händen lag, so dass er bald sein Amt niederlegte und 2014 auch das Ende von 'Ilm e.V. besiegelt war.

Fazit: Internalisierung und Kompromiss

Obleich Uthman zur Zeit der ersten Forschung 2019 sein autoritäres Sendungsbewusstsein als öffentlich agierender Salafi abgelegt hatte, war die Rhetorik, mit der er seine „Ideologie“ erläuterte, kaum von jener der analysierten Vorträge im Verein (2012-2014) zu unterscheiden.³⁴ Mit derselben Überzeugung stellte er sich als authentischer Salafi dar und grenzte sich von Kulturmuslimen, Ikhwanis oder Takfiris ab. Sein äußeres Erscheinungsbild überraschte indes: Trendfrisur mit Undercut, kurz frasierter Bart und Designer-Jeans ließen in keiner Weise auf seine Ideologie schließen.

³² Die Gebetspraxis der „Arabischen Tradition“ wird etwa mit den Berichten des Prophetengefährten Anas ibn Malik begründet: „...jeder von uns ließ seine Schulter mit der seines Gefährten (der neben ihm stand) aneinandergrenzen und seinen Fuß mit dem seines Gefährten“ (zit. in Ku, 2019, S. 181; Einschub in Orig.). Der Prophet, so heißt es, habe auf die geschlossene Formation der Reihen geachtet, „damit der Satan keinen Platz zwischen den Betenden finden möge“ (ebd., S. 182).

³³ Luc Boltanski und Laurent Thévenot (1991) konzipieren verschiedene Rechtfertigungsordnungen, kommunikative Repertoires, die eigenen inhärenten Logiken folgen und in welchen je spezifische Handlungen, Gegenstände oder Größen Geltung beanspruchen. In diesem Vokabular ist das Handeln der Salafis eine Kritik aus der *religiösen Ordnung* an der *häuslichen Ordnung*, der Größen wie Kultur, Hierarchie, Tradition zugehörig sind. „Die Infragestellung einer Situation beginnt zunächst damit, dass Disharmonien zwischen den Größen der in der Situation beteiligten Personen und Objekte aufgezeigt und als Schwächen beziehungsweise Defekte hingestellt werden. Die Szenerie der Streitigkeit schließt sich an, wenn eine fehlerhafte Größe, also eine Ungerechtigkeit oder eine Unrichtigkeit in einem Arrangement aufgezeigt wird.“ (ebd., S. 188)

³⁴ Da meine Salafi-Gesprächspartner in Übereinstimmung mit der Definition Thurstons (2016, S. 6) die Salafiyya als „Ideologie“ bezeichnen, wird der Begriff hier übernommen.

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

War Uthman 2019 noch in der Modebranche tätig, so hatte er sich schließlich im Zuge der COVID-19-Pandemie dem Aufbau einer Karriere als selbstständiger Coach mit den Schwerpunkten „Persönlichkeitsentwicklung, Finanzen und Trading“ gewidmet. Auf seinem Instagram-Kanal präsentierte er sich im Herbst 2022 als modischer Geschäftsmann im Businessdress oder in sportlichen Outfits – ohne dass man auf seine Religion hätte schließen können. Uthman war weiterhin überzeugter Salafi. Anstatt seine Ideologie aber sendungsbewusst nach außen zu tragen, hatte er sie stark internalisiert und verzichtete gänzlich auf expressive Praktiken und Überlegenheitsdemonstrationen. Zum Wohl seiner Kinder hatte er eine kompromissbereite Haltung entwickelt, die es ihm erlaubte, per Selbstdefinition Salafi und zugleich aktiver Teil der Gesellschaft zu sein. Mittlerweile betet Uthman in einer Milli Görüş Moschee und wurde aufgrund mangelnder Alternativen bald auch wieder in der Al-Taqwa Moschee vorstellig, um seine Tochter zum deutschsprachigen Islamunterricht anzumelden (Protokoll, 21.03.2021). Dort standen ihm aufgrund der offenen Haltung, die er an den Autoritäten der Moschee seinerzeit so harsch kritisiert hatte, die Türen offen. Während Uthman die provokative Überlegenheitsdemonstrationen einstellte und seine Ideologie zugunsten des Wohls seiner Familie internalisierte, begann Akteur 3 erst während der Corona-Pandemie, ein Sendungsbewusstsein zu entwickeln und eine eigene Strategie des *authority-making* (Sunier & Buskens 2022, S. 2) als salafistischer Influencer zu verfolgen.

3.3.3 Fallbeispiel C: Abdurrashid – Vom Autodidakten zum Salafi-Influencer³⁵

Abdurrashid hatte als Student im Alter von 24 Jahren in der Al-Taqwa Moschee bezeugt von Dr. Abdullah den Islam angenommen und zählte zur Zeit von Hijra e.V. (2008-2010) ebenfalls zur Anhängerschaft Pierre Vogels. Als wichtigste Quelle zum Stillen seines „Wissensdurstes“ nannte der kräftige Mittvierziger, der einen brustlangen Bart, Kopf wie Oberlippe aber kurzrasiert trug, indes den deutsch-saudischen Prediger Neil bin Radhan: „Den habe ich mit E-Mails zugebombt, viele Fragen mit ihm geklärt und mir seine Unterrichte angehört. Und später lernt man auch Autodidaktik, von welchen Büchern kann ich was rausziehen, wo kann ich welchen Gelehrten anhören.“ (Int. Abdurrashid, 07.05.2019). In den Vereinen hielt Abdurrashid sich, was diese Orientierung anbelangt, aus oben genannten Gründen zurück und scheute nach der Auflösung von 'Ilm e.V. 2014 fortan Kontakte zu anderen Salafis.

Isolation

Während der ersten Begegnung 2019 war Abdurrashid für die Buchhaltung eines Handwerksbetriebs

³⁵ Dieser Abschnitt ist die Zusammenfassung des Artikels Klapp, M. (2024). „That’s where I get reach!“ Marketing Strategies of a Salafi Influencer on YouTube and TikTok.“ *Journal of Muslims in Europe*, 13(1), 3-25. <https://doi.org/10.1163/22117954-bja10089>.

zuständig gewesen und hatte seinerzeit bereits ausschließlich aus dem Home-Office gearbeitet. Als ihn 2022 im Rahmen dieser Studie für einige Monate wieder begleitete, hatten die mittlerweile eingetretene Arbeitslosigkeit sowie die Maßnahmen zur Bekämpfung der COVID-19-Pandemie seine soziale Isolation weiter verschärft. Abgesehen von einem wöchentlichen Besuch bei der Mutter, dem Gang auf den Spielplatz mit einem seiner Kinder und in die nahegelegene Moschee – wobei er Kontakt zu anderen weitestgehend mied – verbrachte er die meiste Zeit zuhause. Den letzten Kontakt zu anderen lokalen Salafis, den Madkhalis, hatte er 2019 abgebrochen, da diese ihm noch immer nahelegten, Sheikh Neil Bin Radhan zu ignorieren (Abdurrashid, 08.06.2022). Hatte Abdurrashid sich 2019 – vor der Pandemie – noch bescheiden als beständig Lernenden porträtiert, der weder über umfassende Kenntnisse in theologischen und religionsrechtlichen Fragen verfügte, noch die arabische Sprache beherrschte, präsentierte er sich 2022 mit einem gänzlich anderen Selbstbewusstsein. Im Sommer 2022 übersetzte er selbstständig Ausschnitte von Reden salafistischer Gelehrter aus dem Arabischen ins Deutsche, produzierte dazu kurze Videos und lud diese auf seinem YouTube-Kanal hoch, den er seit 2020 sukzessive zu einem Archiv ausgewählter salafistischer Positionen ausbaute.

Gelehrtenwissen auf YouTube

Dem Video-Sharing Dienst YouTube kommt eine allgemein große Bedeutung als „Wissensplattform“ (Baaken, Hartwig & Meyer 2019, S. 20) zu und ist auch für den salafistisch-missionarischen Aktivismus seit langem die zentrale Anwendung (ebd.; vgl. Holtmann 2014). In den englischsprachigen Suchergebnissen islambezogener Anfragen haben salafistisch inspirierte Gruppen mittlerweile das Monopol inne und dominieren das Ökosystem religiöser Videos auf der Plattform (Comerford, Ayad & Guhl 2019). Dort hat sich auch eine deutschsprachige islamistisch-salafistische Informationsblase außerhalb des dschihadistischen Bereichs etabliert, zu welcher der Zugang über stark frequentierte *gateway*-Kanäle stattfindet, die nicht als islamistisch/salafistisch eingestuft werden können (z. B. „Botschaft des Islam“). Einfache „erlaubt oder verboten“ oder „*how to*“ Fragen oder Informationssuche nach dem Weltgeschehen (Corona, Ukrainekrieg) können User:innen daher schnell in diesen salafistisch-islamistischen Mikrokosmos führen (Baaken, Hartwig & Meyer 2019, S. 8). Überdies trägt der YouTube Empfehlungsalgorithmus entscheidend dazu bei, dass Nutzer:innen in dieser Informationsblase bleiben (ebd.).

Abdurrashid sammelte in seinem Archiv Gelehrtenaussagen, die seine eigenen Positionen stützen (Int. Abdurrashid, 26.07.2022).³⁶ Anfang Dezember 2022 umfasste sein Kanal 118 Videos, die insgesamt 29.635-mal aufgerufen wurden und hatte 564 Abonnent:innen. Viele der Videos warnen vor dem *ṭāgūt*, d. h. nicht-muslimischen Göttern, Idolen und nach salafistischem Verständnis insbesondere menschengemachten Gesetzen und Systemen wie der Demokratie, da die Akzeptanz dieser seinem Verständnis nach *shirk* (Beigesellung) darstelle. Bemerkenswert ist der hohe Stellenwert der Frage, wann jemand als ungläubig gelten kann und die Exkommunikation (*takfir*) gerechtfertigt sei –

³⁶ Unter den ausgewählten Gelehrten finden sich so bekannte Namen wie die saudischen Großgelehrten Ibn Baz oder Ibn ‘Uthaymin, sowie eine Reihe weiterer saudischer Gelehrter, die aufgrund ihrer kritischen Positionen zum saudischen Herrscherhaus zu längeren Gefängnisstrafen verurteilt wurden, wie Sulayman al-‘Alwan oder ‘Ali al-Khudayr. Die mit Abstand meisten Videos entfallen auf den saudischen Salafi ‘Abdullah al-Gunaymān sowie den einflussreichen Gelehrten Salih al-Fawzan, dessen Positionen sich in saudischen Schulbüchern wiederfinden. Letzterer hat der Doktrin von Loyalität und Lossagung ein Buch gewidmet, in welchem er explizit dazu aufruft Muslim:innen zu lieben und nicht-Muslim:innen zu hassen.

hatte er sich 2019 doch vehement gegen den Takfirismus positioniert. Abdurrashid war sich bewusst, dass er in verschiedenen Videos verfassungsfeindliche Positionen transportiert, zeigte sich aber überzeugt, im Rahmen der Meinungsfreiheit zu handeln. Gleichwohl beendete er viele Videos mit einem „Haftungsausschluss“ der die dokumentarische Natur seiner Arbeit betont und eine volksverhetzende Absicht ausschließt. Simon Sorgenfrei zeigt in seinem Artikel „Branding Salafism“ (2022) auf, dass Salafis sich bewusst Strategien des Influencer-Marketings aneignen, um sich selbst als unverwechselbare Marke zu profilieren. Das sog. *branding*, das Erschaffen einer Marke, basiert dabei oftmals auf unverwechselbaren visuellen Markenelementen (Miles 2014, zit. in Sorgenfrei 2022, S. 220). Auch Abdurrashid hatte einige Zeit investiert, um einen digital animierten Vorspann zu gestalten, der ausnahmslos alle Videos eröffnet und erklärte: „Von Anfang bis Ende habe ich jetzt ein Design, das bleibt auch so. Das hat einen hohen Wiedererkennungswert. Das ist, als ob man so eine Marke designt hat wie Mercedes.“ (Int. Abdurrashid, 26.09.2022). Die Plattform sollte als Edelmarke ein „in Deutschland einmaliges“ Archiv für theologisches Expertenwissen darstellen, das durch ein unverkennbares Design besticht, für den Alltag von „Durchschnittsmuslimen“ aber unerheblich sei (ebd.). Abdurrashid selbst taucht an keiner Stelle persönlich auf und ordnet seine Marke somit konsequent seiner Person vor.

Ratschlag und Reichweite auf TikTok

Im Sommer 2021 begann er indes auch mit dem Betrieb eines TikTok Profils, auf dem er selbst vor die Kamera tritt.³⁷ Anfang Dezember 2022 umfasste das Profil 152 Videos im für Smartphone Apps üblichen Hochformat-Stil. Von diesen entsprachen 26 Videos Spiegelungen seines YouTube Kanals, 45 Videos beinhalteten einen von Abdurrashid selbst gesprochenen Kurzvortrag der zumeist statisch bebildert ist z. B. mit Motiven aus der Natur (Mond, Baum, Wasser) oder einer Kalligraphie des Glaubensbekenntnisses. Die Mehrheit der Videos (86) setzt aber auf den *talking head*-Stil und ist durch die direkte Ansprache des Publikums und einem in die Kamera gerichteten Blick gekennzeichnet. In seinen Vortragsvideos strebt er danach, auf spezifische Weise Authentizität zu generieren; anders als YouTube nutzt er TikTok aber als interaktives Medium und lässt auch Kommentare zu.

„Dann meinte gestern einer...wollte mich dissen... meinte so: Liest du ab? Der wollte irgendwie haben. Ich lese nirgendwo ab! [...] Nein, aktuell klapp ich den Laptop auf, denke kurz nach über welches Thema. Und wenn du das jeden Tag deines Lebens machst über viele Jahre hinweg, brauchst du kein Skript oder so. Du hast die Sachen im Kopf und dann redest du drauf los und nach drei Minuten endest du das Thema. Ich gucke tagesaktuell, was könnte die Leute interessieren und dann rede ich halt darüber“ (Int. Abdurrashid, 26.09.2022).

³⁷ TikTok ist ein Video-Sharing Dienst und Soziales Netzwerk, das seit 2016 von der chinesischen Firma Byte-Dance unterhalten wird und das in den letzten Jahren in Deutschland enorm an Bedeutung gewonnen hat. Die Nutzer:innenanzahl hat sich von 2020 bis 2021 von 5,5 auf 20 Millionen fast vervierfacht hat (Mediabynature o. J.). Auch TikTok fokussiert auf das Teilen von Videos, die zwischen 15 Sekunden (für mit der App erstellte Videos) bis zu maximal 10 Minuten dauern können. Laut Hartwig und Hänig (2022, S. 13) wird der Erfolg der Anwendung insbesondere auf die technischen Charakteristika der App wie den hochentwickelten Algorithmus zurückgeführt. Plattformneulinge können dadurch deutlich schneller eine große Reichweite generieren und die geposteten Videos werden potentiell weiter außerhalb der eigenen Blase gestreut. Außerdem erleichtern die Funktionen der Videobearbeitung das Kreieren von Content direkt in der App (ebd.).

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

Strategische Diskursaneignung

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

Diese Paraphrase basiert auf dem mit mehr als zwanzigtausend Zugriffen meistgeklickten Video auf Abdurrashids TikTok-Profil. Der Beitrag ist ein etwa sechsminütiger Kommentar zu einer Folge des Gesprächsformats *Das Treffen mit Leeroy*, das am 08.09.2022 auf YouTube veröffentlicht wurde.³⁸ In der Folge *MUSLIM trifft Ex-MUSLIMA* begegnen sich der erfolgreiche muslimische Influencer Issam Bayan und eine junge Frau namens Zeinab, die nach einer streng religiösen Erziehung die Religion verlassen hat und deshalb von ihrem eigenen Vater mit dem Tod bedroht wurde. Das Gespräch ist von der Dynamik geprägt, dass der bekannte Influencer die persönlichen biografischen Unterdrückungserfahrungen der Frau fortwährend als Angriff auf seine Religion wertet und sie regelmäßig unterbricht, um ihr den Islam zu erklären. Darauf wird auch in den Kommentaren zum Video hingewiesen, die überwiegend die Courage der jungen Frau lobenswert hervorheben. Abdurrashid kommentiert nun einerseits mit inkriminierendem Unterton das Austreten der jungen Frau aus dem Islam und betont, dass Ungläubige wie sie am Tag des Jüngsten Gerichts zu den „Verlierern“ gehören werden.

³⁸ Der Kanal *Leeroy will's wissen!* ist, wie auch das oben erwähnte Y-Kollektiv, eine öffentlich-rechtliche Produktion von funk.

Andererseits kritisiert er angesichts der negativen Publicity nicht den „liberalen“ Muslim, sondern holt zu einer Kritik an den öffentlich-rechtlichen Medien aus, denen er eine grundsätzliche islamfeindliche Haltung attestiert. Er stellt hier auf die Diskriminierungserfahrungen ab, die Muslim:innen alltäglich erleben, kolportiert ein Opfernarrativ, dem viele vermutlich leicht zustimmen können und macht sich so anschlussfähig für die muslimische Mehrheit. Diese populistische Methode divergiert enorm vom Ansatz der Archivierung von Expertenwissen auf YouTube und dient einer simplen Strategie: „Ich reagiere auf diese Leute, weil ich einfach meine Reichweite erhöhen möchte, weil ich genau weiß, das kriegt Klicks!“ (Int. Abdurrashid, 26.09.2022). Mit Hilfe dieser strategischen Aneignung von Mainstream Diskursen (*strategic discourse appropriation*; Klapp 2024, S. 18) will Abdurrashid Follower für seinen TikTok-Kanal akquirieren. Da er dort außerdem Inhalte seines YouTube-Kanals verlinkt und sich somit als Urheber des letzteren zu erkennen gibt, stellt TikTok einen potentiellen Gateway dar, um Publikum über unverfängliche Inhalte hin zu seinem explizit salafistischen Wissensarchiv zu lenken. Mit dieser Strategie, nutzt er geschickt die potenziellen Synergien der beiden Plattformen zur Akquise von Follower:innen.

Neben der Aneignung von Mainstream Diskursen nutzt Abdurrashid Kommentarvideos auch, um sich in der salafistischen Online-Bubble zu profilieren. So kritisiert er andere salafistische Influencer indirekt und ohne Namen zu nennen:

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

Anders als im Falle des „liberalen“ Issam Bayan, den Abdurrashid in weiteren Videos auch namentlich für seine Positionen kritisiert, nennt er in dem gerade paraphrasierten Video keinen Adressaten, sondern bezieht sich auf den Vortragsstil eines bekannten Predigers. Dennoch ist einigen Followern sofort klar, auf wen die Kritik abzielt:

TikToker1: Da kenne ich so einen 😊

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

Ahmad Armih, besser bekannt als Ahmad „Abul Baraa“ (etwa „Vater der Lossagung“) ist derzeit der wohl bekannteste salafistische Prediger und gehört zu einem informellen Kollektiv von Salafis (darunter Ibrahim El-Azzazi, Amen Dali und Pierre Vogel), die sich selbst „Die Anerkannten Gelehrten“ nennen.³⁹ Abdurrashid war sich sicher, dass diese ihn als Takfiri ablehnen und versuchte, sich in

³⁹ Ahmad Armih wurde 1973 als Kind palästinensischer Eltern geboren und lebte mit seiner Familie einige Zeit unter ärmlichen Bedingungen im Libanon. Heute lebt Abul Baraa in Berlin, nahm 2002 seinen *da'wa*-Aktivismus auf und war seit der Eröffnung im Jahr 2010 bis zur angeordneten Zwangsschließung 2020 Imam der As-Sahaba Moschee im Wedding. Ein Mitglied des Trägervereins der Moschee war der ägyptische Dschihadist Reda Seyam

Beziehung zu diesen zu profilieren. Viele der Videos von Abul Baraa sind Auszüge seiner Vorträge in Moscheen, in denen er auch Fragen seiner Zuhörer und Follower beantwortet, mit seinem Publikum interagiert und rhetorische oft humoristisch vorgetragene Fragen stellt, worauf er selbst teils herzlich lachen muss.⁴⁰ Obgleich Abdurrashid im Gespräch die theologischen und religionsrechtlichen Divergenzen zu den Anerkannten Gelehrten als Hauptmotiv seiner Bezugnahmen betont, lässt sich auch hier eine pragmatische *outreach*-Strategie ausmachen, denn er nimmt er sich gerade jener Salafi-Influencer an, welchen die meisten Menschen folgen und die den salafistischen Mainstream in Deutschland dominieren. Durch Diskreditierung des Stils als Gott und dem Propheten gegenüber despektierlich bringt er sich letztlich selbst als glaubwürdigere Alternative innerhalb der salafistischen Informationsblase ins Spiel.

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

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

Die Reaktionen und Kommentare auf das zuletzt hochgeladene Video zu "checken,,, war eine Praxis, die fest zu seinem Alltag gehörte. Er verbrachte den Großteil seines Tages damit, zuhause Content für seine online-Präsenzen zu produzieren. Das Vokabular, mit dem er seine Tätigkeit beschrieb, war jenes von Influencern: Klicks, Reichweite, Content, Comments und Hate. Zwar sei die Bekanntheit das Übel, das mit der Aufgabe Wissen zu verbreiten einhergehe, doch schien er diese Aufmerksamkeit geradezu zu genießen und sich ihrer fortwährend zu vergewissern. Der Zurückhaltung und Bescheidenheit hinsichtlich seines theologischen Wissensstandes, die seine Selbstdarstellung 2019 noch charakterisiert hatte, war eine neue Facette hinzugetreten. Abdurrashid wollte wahrgenommen werden, er hatte etwas zu sagen und verfolgte eine Strategie des *authority-making* (Sunier & Buskens 2022, S. 2) mit aktiven *outreach*-Methoden die User:innen in die *bubble* des Online-Salafismus lenken sollen. Seine Aktivitäten in den sozialen Medien ermöglicht es ihm, eine grundlegende Herausforderung zu meistern: Er verfügt als Konvertit über keinerlei formale islamische Ausbildung und kann demgemäß

der an der Finanzierung des Terroranschlags 2002 auf Bali mutmaßlich beteiligt war, 2012 nach Syrien ausreiste und zwei Jahre später Bildungsminister des sog. Islamischen Staates wurde (Klevesath et al. 2021, S. 74-76).

⁴⁰ Ein Beispiel ist das YouTube-Videos mit dem Titel „EINHORNAPETE FÜR KINDERZIMMER ERLAUBT? mit A. Abul Baraa in Braunschweig“: „Schaut mal, generell sollte man solche Sachen unterlassen. Die Gelehrten unterscheiden zwischen Tieren die reell existieren und Tiere die nicht reell existieren. Es gibt zum Beispiel ein Nashorn. Gibt es ein Nashorn? ...Gibt's! Gibt es einen Affen? ...Gibt's! Gibt es einen Elefanten? ...Mashallah wollen wir alle Tiere durchgehen? Diese Tiere gibt es. Aber jetzt zum Beispiel... wie heißen diese... die haben auch so Ninjakämpfe gemacht. Ninja... [Gelächter aus dem Publikum, Abul Baraa erteilt Zuhörer mit Finger Antwortlaubnis. Dieser antwortet „Turtles“]. Heißen die Ninja was...? Diese Turtles diese Schildkröten... Gibt es solche Ninja-Dings...? [lautes Gelächter im Publikum, Auch Abul Baraa lacht herzlich]. Also manche glauben wirklich daran! [Gelächter] ...Gibt's nicht! Deswegen, das ist nicht reell existierend. Brauchst du dir keine Sorgen zu machen! So jetzt Einhorn, gibt es Einhörner? [Pause, Publikum bricht in Gelächter aus und ebenso Abul Baraa. Dieser wird plötzlich wieder ernst]. Ja, aber wenn das Pferd im Allgemeinen wie ein Pferd aussieht sollte man das Unterlassen! *Wa'lahu ta'ala ala*“ (Deutschsprachige Muslimische Gemeinschaft 2021).

nicht als Gelehrter oder Scheikh gelten. Gleichwohl beansprucht er online religiöse Autorität, indem er nicht sein Wissen über islamische Quellen, sondern sein Wissen der Gelehrtenmeinungen demonstriert, die er ebenfalls online recherchiert hat. Es ist die Autorität der zitierten Gelehrten, auf die er seinen eigenen Anspruch, sein *authority-making* stützt. Darüber hinaus ist davon auszugehen, dass seine Onlineaktivitäten auch ein Substitut für seine soziale Isolation darstellen – d. h. zuvorderst den Verlust der sozialen Einbindung in lokale salafistische Netzwerke – und einen Versuch, durch die intensive digitale Demonstration der Zugehörigkeit zu einer transnationalen salafistischen Diskursgemeinschaft, die durch digitale soziale Medien verbunden ist, soziale Anerkennung auch im Lokalen zurückzugewinnen. Abdurrashids digitale TikTok-*bubble* kann mitnichten als losgelöst von den lokalen Gegebenheiten betrachtet werden, denn – so stellte ich im Sommer 2022 fest – auch Jugendliche aus dem Feldforschungsort, darunter Freundinnen seiner ältesten Tochter oder ein ehemaliger Schüler Dr. Abdullahs aus der Al-Taqwa Moschee, zählten zu Abdurrashids Follower:innen.

Ideologisierung als Prediger - Kompromiss als Vater

Die religiöse Entwicklung Abdurrashids, die sich parallel mit seiner zunehmenden sozialen Isolation vollzog, kann als Ideologisierung von politischen Mainstream Salafismus, dem er eher passiv folgte, hin zu einem *gemäßigten Takfirismus* gelesen werden. Mit diesem Begriff wird der Beobachtung Rechnung getragen, dass sich der Akteur selbst intensiv mit den Kriterien für den Takfir beschäftigte und nur in klaren Fällen, wie dem oben genannten Beispiel der jungen Zeyneb, auch aussprach. Das von ihm angeführte zentrale Kriterium für dieses Urteil war die Unterscheidung zwischen den „unwissenden Beigesellenden/Götzendienner:innen“ (*mušrik ġāhil*) und jenen, die Wissen über die Offenbarung erlangt haben, und den Islam dennoch ablehnen (*mušrik kāfir*) (Int. Abdurrashid, 26.07.2022). Diese war auch der zentrale Punkt des Disputs mit den Anerkannten Gelehrten, die das Urteil über erstere Allah überlassen, weshalb Abdurrashid sie als *Murdschi'a* (etwa „Aufschieber“) bezeichnete.⁴¹ Während Abdurrashid sich auch gegen Takfiris wendete, „die die Prinzipien dabei übergehen“ (ebd.) und die er daher Extremisten nannte, wurde er wiederum von den Madkhalī-Salafis als *takfiri* gesehen.

Obleich Abdurrashid als Online-Prediger also ein durchaus rigoroses Islamverständnis predigte, verlangte seine Rolle als Vater dreier Kinder ihm regelmäßig pragmatische Kompromisse zwischen Dogma und gesellschaftlichem Alltag ab. Zur Erziehung in salafistischen Familien in Deutschland sind bislang keine wissenschaftlichen Beiträge zu verzeichnen, womit das Thema eine *black box*

⁴¹ Zur pejorativen Bezeichnung seiner Kontrahent:innen nutzt Abdurrashid die aus der frühislamischen Geschichtsschreibung entlehnten Gruppenbezeichnungen „Khawāridsch“ für die Takfiris und „Murdschi'a“ für die Madkhalis (Abdurrashid, 26.07.2022). Der Begriff Khawāridsch impliziert zwei Aspekte: erstens die Legitimation der Revolte gegen islamische Führer bis hin zu ihrer Ermordung und zweitens die Stilisierung von großen Sünden zu Unglaube, was den Dschihad gegen andere Muslim:innen legitimiert (Wagemakers 2012, S. 148-150). Die Bewegung der *Murdschi'a* hingegen steht für zwei Aspekte, die für die Bezeichnung der Quietisten durch die Dschihadis und Takfiris relevant sind: erstens sei die Beurteilung der Taten anderer Muslim:innen eine Angelegenheit Gottes und daher auf das Jenseits zu verschieben (*irġā'*: aufschieben), womit auch die Verurteilung islamischer Herrscher herausgeschoben wird, und zweitens, dass Glaube durch das Bekenntnis des Herzens und der Zunge, nicht aber durch Taten bestehe (Damir-Geilsdorf, Hedider & Menzfeld 2018, S. 7). Handlungen sollten also nicht Ausschlag darüber geben, ob jemand als *kāfir* (Ungläubiger) zu verurteilen sei oder nicht (Wagemakers 2012, S. 151-153). Zur historischen Herkunft der Begriffe siehe ebenfalls Wagemakers (2012).

darstellt.⁴² Als sich zu einem Gesprächstermin Abdurrashids zwölfjährige Tochter Asmaa neugierig zum Gespräch dazugesellte, lernte ich ein selbstbewusstes und aufgeschlossenes Mädchen kennen, das zum Hidschab modische weit geschnittene Jeans und Marken-Sweatshirt trug. „Theologisch“, so der Vater, sei die Sache aber klar, und „Hosen nicht erlaubt“, aber er könne nicht alles verbieten (Int. Abdurrashid, 26.07.2022). Asmaa selbst betonte stolz: „Ich bin mit elf schon mit dem Bus durch die ganze Stadt gefahren, als meine Mitschüler sich das noch gar nicht getraut haben“ (Int. Asmaa, 26.07.2022). Auch am Taekwondo-Training durfte Asmaa teilnehmen, nachdem Abdurrashid mit dem Trainer vereinbart hatte, dass sie sich nicht, wie in dem Sport üblich, vor jenem verneigen müsse, da die Niederwerfung nur Allah gebühre. Bestimmte negative Erfahrungen wolle man den Kindern schlicht ersparen (ebd.). In Deutschland, so erklärte Abdurrashid die Kompromisse, die er seinen Kindern zuliebe einging, könne man ohnehin nicht einhundert Prozent muslimisch leben und sich allenfalls bemühen. Dass seine Kompromissbereitschaft im Privaten nach islamischen Maßstäben nicht problematisch sei, lasse sich mit einem wichtigen Rechtsprinzip im Umgang mit den islamischen Normen rechtfertigen, das in nicht-muslimischen Ländern eine gewisse Flexibilität erlaube: *maqāṣid aš-šarī'a*. Auf Bowens (2010, S. 63) Zuordnung der Salafis zum Regelbuch-Ansatz und des prinzipienorientierten *maqāṣid*-Ansatzes zu Intellektuellen mit Nähe zur Muslimbruderschaft wurde oben bereits eingegangen. Abdurrashid widersprach dieser Zuschreibung und erwiderte nahezu empört: „Das ist doch ein absolutes Fundament! Jeder, der auch nur ein bisschen Wissen hat, wird die Bedeutung von *maqāṣid aš-šarī'a* nicht leugnen, die Zielsetzung. Natürlich gibt's jetzt keinen Hadith dazu, sondern die Gelehrten haben darüber nachgedacht und haben dann daraus gefiltert, es geht immer um bestimmte Zielsetzungen“ (ebd.). Für Abdurrashid, der sich online kompromisslos als salafistische Autorität geriert, war dieses Prinzip also ein wichtiges Werkzeug, um im gesellschaftlichen Alltag der Bundesrepublik Handlungsspielräume und Kompromisse für sich und seine Familie islamisch zu rechtfertigen. Diese Haltung widerspricht auch jener seiner persönlich wichtigsten Autorität Neil bin Radhan, der, wie ich mich bei einem Vortrag des Scheikh in einer Moschee im Ruhrgebiet im Februar 2023 überzeugen konnte, einen strengen Literalismus predigt.⁴³ Auch Abdurrashid lehnt nicht aus ideologischen Gründen rundum die Rechtsschulen ab, wie es in der Literatur bisweilen als typisches Charakteristikum der Salafiyya dargestellt wird (Özyürek 2015, S. 117), stattdessen gebe es lediglich ein Problem „...in der praktischen Umsetzung, einer Rechtsschule folgen zu wollen. Entweder hast du einen Lehrer, der es dir erklärt. Den kenne ich in Deutschland nicht. Oder du hast Zugang zu Büchern,

⁴² NGOs aus dem Bereich der Extremismusprävention, wie beispielsweise Camino und modus|zad in ihrer „Evaluation der Beratungsleistungen gegen extremistischen Salafismus“ (Karliczek et al. 2021, S. 16) gehen mit Bezug auf Informationen des Landesamtes für Verfassungsschutzes Nordrhein-Westfalen davon aus, dass Kinder schon früh in die salafistische Ideologie hineinwachsen. Derartige Informationen sind hinsichtlich ihrer Erhebung weitestgehend intransparent und beziehen sich zuvorderst auf das dschihadistische Spektrum.

⁴³ „Es heißt immer, arabische Wörter haben viele Bedeutungen. Das ist im Deutschen ja nicht anders liebe Brüder. Und trotzdem haben wir ja alle, wenn ein gewisses Wort fällt, in der Regel eine bestimmte Bedeutung zuerst im Kopf. Das ist die primäre Bedeutung für den allgemeinen Gebrauch dieses Wortes. Kennt jemand ein Beispiel?“ Ein Zuhörer nennt „Zug“. Bin Radhan antwortet: „Ein gutes Beispiel! Was fällt uns dazu zuerst ein? Das Fortbewegungsmittel das auf Schienen fährt. Was gibt es noch für Bedeutungen?“ Ein Zuhörer antwortet: „Der Luftzug!“ Bin Radhan: „Genau liebe Brüder. Und doch verbindet man mit Zug in der Regel zuerst das Fortbewegungsmittel. Es gibt immer eine primäre Bedeutung mit einem Begriff. So ist es auch mit im Arabischen. Allah sagt, ‚Dies sind die Zeichen des Buches und einer klaren Lesung...‘ Wenn es also ein primäres Verständnis eines Wortes gibt, eine Bedeutung die jeder sofort mit einem Begriff assoziiert, dann hat Allah es auch so gemeint. Da bedarf es keiner phantasievollen Interpretationen“ (Beobachtungsprotokoll, 18.02.2023).

die sind dann aber auf Arabisch oder bei der hanafitischen Rechtsschule auf Türkisch.“ (ebd.). Anders als sein rigoros salafistischer Internet-Auftritt vermuten ließe, geht Abdurrashid also im Alltag zugunsten seiner Kinder durchaus pragmatische Kompromisse ein.

Fazit: Man kann hier nicht 100 Prozent islamisch leben

Die biographischen Darstellungen und die erneute Begleitung von Abdurrashid nach drei Jahren illustrieren eine zunehmende soziale Isolation durch die Distanzierung von der lokalen Salafi-Szene, die Arbeitslosigkeit und letztlich auch durch die COVID-19-Pandemie, die mit einer gleichzeitigen Ideologisierung in Richtung eines gemäßigten Takfirismus einherging. Der Akteur sah sich durch sein religiöses Wissen, das er sich autodidaktisch und zuvorderst durch die Konsumption von im Internet recherchierten Predigten angeeignet hatte, legitimiert, sich öffentlich zu islamischen Diskursen zu äußern und verfolgte eine gezielte Strategie, um sich mit Hilfe videobasierter sozialer Dienste im digitalen Raum als salafistische Autorität zu gerieren. Die von ihm insbesondere auf YouTube disseminierten Inhalte seien letztlich „Expertenwissen“ und für normale Muslim:innen nicht von Relevanz. Anstatt seine normativen Überzeugungen als Maßstab für die Erziehung seiner Töchter anzuwenden, zeigte sich der Prediger seinen Töchtern zuliebe überaus kompromissbereit, da man in Deutschland „sowieso nicht zu 100 % islamisch leben könne“. Auch für seine Haltung im Privaten, die sich gravierend von der Performanz in der salafistischen online Blase unterschied, wusste er mit dem Prinzip der „Zwecke der Scharia“ (*maqāṣid aš-šarī'a*) eine islamische Rechtfertigung heranzuziehen, die für Salafis als eher unüblich gilt.

4 Schlussfolgerungen und Desiderate

4.1 Schlussfolgerungen

Die Salafiyya stellt sowohl global wie auch auf der lokalen Ebene eine nicht zentralisierte und in hohem Maße informelle Bewegung dar (Pall & de Koning 2017). Das salafistische Netzwerk im Feldforschungsort oszillierte seit Ende der 2000er zwischen Institutionalisierungsbestrebungen sowie baldiger Fraktionierung und Auflösung der Vereine und Kleingruppen. Obgleich die hier begleiteten Akteure zur Zeit der Forschung alle Mitte Vierzig, also nahezu gleichalt waren und alle seit der Gründung des ersten Vereins miteinander in Kontakt standen, entwickelten sie zu ganz unterschiedlichen Zeitpunkten ihr Sendungsbewusstsein und ihre missionarischen Aktivitäten. Dr. Abdullah (Akteur 1) widmete sich in der Findungsphase des deutschen Salafismus Ende der 2010er Jahre (vgl. Emmerich 2023) mit hohem Engagement der *da'wa* und den Aktivitäten in der Moschee – wie z. B. dem Aufbau des deutschsprachigen Bildungsprogramms und kann zur zweiten Generation deutscher Salafis gerechnet werden (im Feldforschungsort zur ersten). Uthman (Akteur 2), der der Madkhali-Salafiyya zuzurechnen ist und durch Reisen nach Birmingham und in den Jemen transnational vernetzt war, wurde während der Hochphase des deutschen Salafismus Mitte der 2010er Jahre aktiv (ebd.). Er gründete den zweiten salafistischen Verein (2012-2014) und demonstrierte in den lokalen Gebetsräumen provokativ den Anspruch auf Überlegenheit des eigenen Dogmas. Nach dem Zerfall des zweiten Vereins gingen sich die Salafis der verschiedenen Strömungen gegenseitig weitestgehend aus dem Weg. Abdurrashid (Akteur 3) entwickelte erst nach dem Zerfall des Netzwerks in der sukzessive eingetretenen sozialen Isolation ab 2020 als individueller Akteur sein Sendungsbewusstsein, dem er als

online Influencer Ausdruck verlieh. Er ideologisierte sich zunehmend als Takfiri. Die akteurszentrierte Analyse dieser lokalen Entwicklungsdynamiken lässt folgende Schlüsse zu:

Interne ideologische Differenzen sind weiterhin relevant

Die akteurszentrierten Porträts haben gezeigt, dass ideologische Differenzen innerhalb des nicht-dschihadistischen Salafismus auch in den letzten Jahren auf der lokalen Ebene nach wie vor relevant sind. Anstatt den gewaltablehnenden Salafismus als „ideologischen Salafismus“ (Jaraba 2020) kategorisch zu entdifferenzieren, legt das empirische Material nahe, dass sich auch jüngst noch soziale Dynamiken vollziehen, die dem Prinzip von Loyalität und Lossagung (*al-walā' wa-l-barā'*) folgen und aus ideologischen Gründen zu Fraktionierung oder Isolation von salafistischen Kleingruppen und Individuen führen. Während die initiale Dreiteilung nach Wiktorowicz (2006 in Puristen, Politicos und Dschihadisten allenfalls eine grobe Orientierung bereitstellen kann und vielfach kritisiert wurde, hat sich die Ausdifferenzierung des Schemas nach Wagemakers (2020) in der Untersuchung als hilfreich erwiesen, um die gegenseitigen Bezugnahmen und Polemiken einzuordnen. Zugleich hat die Analyse der Fallbeispiele mit der von verschiedenen Autor:innen (de Koning 2018; Damir-Geilsdorf & Menzfeld 2020) angemahnten Sensibilität für emische wie auch wissenschaftliche Benennungspraktiken die Fluidität der Kategorien aufgezeigt. So ist es nicht hinreichend, einen Akteur aufgrund der Orientierung an einem salafistischen Scheikh als Salafi oder Salafisten zu bezeichnen, wenn alle anderen lokalen Salafis ihn von der Bewegung ausschließen, (etwa als *ikhwāni*, dt. Muslimbruder) und er selbst ebenfalls die Assoziation rundum ablehnt. Darüber hinaus ist die Orientierung an einem Scheikh nicht bindend und kann sich, wie im Fall von Akteur 1 illustriert wurde, auch lediglich auf einen selektiven Aspekt wie die Gebetspraxis beziehen. Auch Fallbeispiel 3 hat anhand der digitalen Praktiken des *authority-making* (Sunier & Buskens 2022, S. 2) die Relevanz gegenseitiger Positionierungen und Polemiken für die soziale Dynamik innerhalb des islamischen Feldes im Allgemeinen und innerhalb der Salafiyya im Besonderen aufgezeigt. Während alle Akteure auf transregionale und transnationale salafistische Diskurse rekurrierten und zuvorderst innerhalb des lokalen salafistischen Netzwerks zur Geltung brachten, gingen sie im Alltag unterschiedliche pragmatische Kompromisse ein.

Kompromisse zugunsten der Familie

Alle drei hier untersuchten Akteure haben Erfahrungen mit sicherheitsbehördlicher Repression gemacht. Während Akteur 1 aufgrund seiner Assoziation mit der Salafiyya zwei Jahre lang auf die Bewilligung seines Einbürgerungsantrags warten musste, musste Akteur 3 aufgrund eines Beitrags in einem salafistischen Magazin eine Hausdurchsuchung über sich ergehen lassen. Zwar führten diese repressiven Maßnahmen zu einem partiellen Rückzug vom öffentlichen Aktivismus; auf die Glaubenspraxis und die theologischen Positionen wirkten sie indes allenfalls indirekt aus. In den biografischen Darstellungen der Akteure und der Analyse ihrer rezenten Praktiken spielte hingegen die Familie eine zentrale Rolle für die Reflexion und Anpassung ihrer alltäglichen islamischen, respektive salafistischen Glaubenspraktiken.

Dr. Abdullah, der nicht nur in seiner Rolle als Autorität in der marokkanischen Moschee eine Ausnahmeerscheinung darstellte, war auch der einzige unverheiratete Akteur unter den erwachsenen Gesprächspartnern der Langzeitstudie. Er mahnte im Moscheeunterricht wiederholt, früh zu heiraten und gestand sich offen ein, dass er es aufgrund seiner Ambitionen im Studium und in der Religion es

schlicht verpasst habe, die islamische Norm der Ehe einzuhalten (Int. 04.09.2022). Die Hochzeit 2021 änderte dies schließlich. Während der Doktor retrospektiv Reue über dieses Zuviel an Eifer und Engagement zeigte, räumte Uthman ein, dass er nach der Phase provokativer Überlegenheitsdemonstrationen bei 'Ilm e.V. zuvorderst für seine Tochter zu Kompromissen bereit sei und sich an die Gesellschaft angepasst habe, um durch ein geregeltes Einkommen die Sicherheit der Familie zu garantieren. Auch der Online Influencer Abdurrashid, der öffentlich als salafistischer Prediger in Erscheinung trat, zeigte sich im privaten Bereich insbesondere in der Kindererziehung überaus kompromissbereit und gewährte der ältesten Tochter mehr Freiräume als manche ihrer nicht-muslimischen Mitschüler:innen seitens der Eltern genießen.

Alle drei Akteure verorteten ihren Lebensmittelpunkt – trotz vielfach verlautbarter oppositioneller Haltungen zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik – eindeutig in Deutschland. Hier könne man die Religion freier praktizieren als in den meisten muslimischen Ländern und hier sollen die Kinder ihre Schulbildung erhalten und in Sicherheit aufwachsen. Auch der Wert des Unterrichtsangebots in den seinerzeit scharf kritisierten Moscheen, wurde mit dem Bedarf nach islamischer Bildung für die eigenen Kinder von Uthman und Abdurrashid letztlich neu entdeckt. Die beiden sich weiterhin explizit als Salafis identifizierenden Akteure trugen ihre Zugehörigkeit in den lokalen Moscheen indes nicht mehr performativ oder symbolisch nach außen, und gaben sich im lokalen islamischen Feld nicht mehr explizit als Salafis zu erkennen.

Digitales authority-making

Die Studie hat gezeigt, dass die lokale Szene aus einer Vielzahl von Gründen wie etwa sicherheitsbehördlichen Maßnahmen, der Ächtung seitens der Moscheegemeinden und insbesondere interner ideologischer Differenzen einen Zerfallsprozess durchlaufen hat. Der Fall Abdurrashids hat indes aufgezeigt, dass auch individuelle Akteure ohne formale islamische Bildung dank der videobasierten sozialen Medien fähig sind, sich als salafistische Autorität zu gerieren. Laut Milo Comerford, Moustafa Ayad und Jakob Guhl (2021) vom Londoner Institute for Strategic Dialogue ist Online-Salafismus unbedingt in seiner Natur als *cross-platform phenomenon* zu verstehen (ebd., S. 7). Zwar legt etwa das Monitoring der deutschsprachigen salafistischen online Blase des Zentrums für angewandte Deradikalisierungsforschung in Berlin nahe, dass salafistische Akteure:innen durch die synchrone Nutzung unterschiedlicher Plattformen synergetische Wirkungen schaffen, um ihre Version des Islam zu verbreiten (Hartwig & Hänig 2022, S. 13). Da zu diesem Desiderat aber keine vertiefenden Studien vorliegen, liefert Fallstudie C wichtige Erkenntnisse zum Phänomenbereich des Online-Salafismus. So konnten am Beispiel Abdurrashids spezifische Strategien identifiziert werden, die der Akteur nutzt um Reichweite zu generieren und Follower:innen zu akquirieren. Neben den von Sorgenfrei (2021) aufgezeigten audiovisuellen *branding*-Strategien zur Schaffung einer unverwechselbaren Marke, wurde illustriert, dass etwa der Content auf die spezifischen Charakteristika der Plattformen und ihrer Nutzerschaft zugeschnitten wird. Darüber hinaus wurden spezifische *outreach*-Maßnahmen, wie die Aneignung von reichweitenstarken gesellschaftlichen oder innerislamischen Debatten aufgezeigt, die potentielle Follower:innen auf das TikTok-Profil des Akteurs lenken. Durch die simultane Nutzung der Plattformen kreiert er letztlich über leicht verfängliche und breit rezipierte Debatten auf TikTok einen *Gateway* zu seinem Archiv salafistischer Positionen auf YouTube.

Zusammenfassend kann davon ausgegangen werden, dass die Anpassung an neue Medienformate wie Kurzvideos (*shorts*) auch die Praktiken islamischer Autoritätsbildung bzw. ihrer Anerkennung

beeinflussen. So geht der Trend bei Videos zunehmend hin zu einer möglichst großen Verbreitung kurzer und banaler Ratschläge, um Reichweite und Aufmerksamkeit zu generieren. Diese treten neben traditionellere Formate der quellenbasierten Wissensvermittlung wie etwa Aufzeichnungen von Predigten und Vorträgen in Moscheen. Die Auswirkungen der Anpassungen an die sozialen Medien für die Rezeption von Autorität und die Praktiken des islamischen *authority-making* sind noch weitestgehend unerforscht. Sie scheinen indes unweigerlich zu einer Trivialisierung des theologischen Ratschlags beizutragen. Auf diese Weise senken die Akteure auch geschickt die Zugangsbarrieren zu salafistischen Informationsblasen, so dass letztlich davon ausgegangen werden muss, dass die Salafiyya trotz des Rückzugs vieler Akteur:innen, weiterhin großen Einfluss auf (muslimische) Jugendliche haben wird.

4.2 Forschungsdesiderate

Forschung zu salafistischen Familien

NGOs aus dem Bereich der Extremismusprävention gehen davon aus, dass Kinder schon früh in die salafistische Ideologie hineinwachsen (Kreller et al. 2021: 16; Becker & Meilicke 2019). Eine grundlegende Annahme lautet etwa, dass „Kinder, die in salafistisch geprägten Familien aufwachsen, [...] von der als gefährlich wahrgenommenen Außenwelt so lange und so weit wie möglich isoliert“ werden (Becker & Meilicke 2019). Derartige Informationen sind hinsichtlich ihrer Erhebung weitestgehend intransparent und beziehen sich zuvorderst auf den Dschihadismus. Die synonyme Verwendung mit Salafismus wird indes kritisch in Frage gestellt (z. B. Hummel & Logvinov 2014, S. 12). Die vorliegende Studie im *da'wa*-orientierten, respektive quietistischen Spektrum der Salafiyya legt indes nahe, dass die Akteure gerade zugunsten ihrer Kinder bereit sind, Kompromisse zwischen dem salafistischen Dogma und dessen Umsetzung im Alltag, insbesondere in der Kindererziehung einzugehen. Dies ungeachtet des Rigorismus, den ein Akteur in der (digitalen) Öffentlichkeit predigen mag. Da dieser Beobachtung im Rahmen der vorliegenden Studie nicht ausgiebig nachgegangen werden konnte, stellt sie ein wichtiges Desiderat dar, dem seitens der Forschung weitere Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte.

On the ground-Forschung

Die Forschung zum Online-Islam und insbesondere zum Online-Salafismus findet, so wurde bereits festgestellt, vorwiegend *from-a-distance* über die genutzten Plattformen statt (vgl. Sorgenfrei 2021). Die vorliegende Studie hat indes illustriert, dass die Prozesse, individuellen Motivationen und Bedeutungen der produktiven Mediennutzung salafistischer Akteur:innen erst dann nachvollziehbar werden, wenn sie in ihrer Einbettung in spezifische soziale Kontexte der Kooperation analysiert werden (vgl. auch Klapp, im Erscheinen b). Mit Rozeznal (2022b) lässt sich daher in der Forschung zu online Islam respektive Online-Salafismus ein Nachholbedarf hinsichtlich der „...reciprocal flows between online digital Islam and the day-to-day, ‘on the ground’ dynamics of Muslim community life“ (ebd., S. 15) konstatieren. Diese *on-the-ground* Perspektive, die nicht nur Medienprodukte und Diskurse, sondern auch die Medienschaffenden in den Blick nimmt, kann auch die Forschung zum (Online-) Salafismus um eine grundsätzliche Dimension bereichern.

Die Trivialisierung der Gelehrtenmeinung?

Fallstudie 3 hat illustriert, dass salafistische online Influencer zur Verbreitung ihrer Ideologie gezielt Marketingstrategien verfolgen, welchen die simultane Nutzung verschiedener videobasierter Social Media-Plattformen zugrunde liegt. In den verstärkt eingesetzten Kurzvideos geben sie in wenigen Worten auf oftmals banale Fragen ebenso banale Antworten. Diese Videos dienen der Schaffung möglichst großer Reichweiten und der Akquise neuer Follower:innen. Es ist anzunehmen, dass die massenhafte Konsumption derartiger Formate durch junge Menschen deren Rezeption des islamischen Ratschlags ebenso beeinflusst wie den Stellenwert der ausführlichen quellenbasierten Wissensvermittlung. Diese Vermutung stellt ein weiteres wichtiges Desiderat für die Forschung zu online Islam respektive Online-Salafismus dar.

LITERATUR

- Akca, Ayse Almila (2020). *Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität*. Bielefeld: transcript.
- al-Albaani, Muhammad Naasir-ud-Diin (2010). *Das Gebet des Propheten. Beschrieben von Anfang (Taakbir) bis zum Ende (Tasliim), als ob du es sehen würdest*. Braunschweig: EZP-Verlag.
- Asad, Talal (1986). The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle*, 17(2), 1-30.
- Baaken, Till, Friedhelm Hartwig, & Matthias Meyer (2019). *modus | insight. Die Peripherie des Extremismus auf YouTube*. Berlin: modus | Zentrum für angewandte Deradikalisierungsforschung GmbH. Abrufbar unter https://modus-zad.de/wp-content/uploads/2020/03/modus_insight_Die_Peripherie_Des_Extremismus_auf_YouTube2020.pdf; zuletzt geprüft am 28.5.2024.
- Bassiouni, Mahmoud (2014). *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*. Suhrkamp Verlag.
- Becker, Kim Lisa, & Tobias Meilicke (2019, 7. Mai). *Kinder in salafistisch geprägten Familien*. Bundeszentrale für politische Bildung. Abrufbar unter <https://www.bpb.de/themen/infodienst/289912/kinder-in-salafistisch-gepraegten-familien/>; zuletzt geprüft am 28.5.2024.
- Boltanski, Luc, & Laurent Thévenot (1991). *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Hamburger Edition HIS.
- Bonnefoy, Laurent (2012). *Salafism in Yemen. Transnationalism and Religious Identity*. New York: Columbia University Press.
- Bowen, John R. (2010). *Can Islam Be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton University Press.
- Brachman, Jarret M. 2009. *Global Jihadism. Theory and Practice*. New York: Routledge.
- Breidenstein, Georg, Stefan Hirschauer, Herbert Kalthoff, & Boris Nieswand (2013). *Ethnografie: Die Praxis Der Feldforschung*. Konstanz: UTB.
- Bundesamt für Verfassungsschutz (2023). *Verfassungsschutzbericht 2022. Bundesministerium des Innern und für Heimat*. Abrufbar unter <https://www.verfassungsschutz.de>; zuletzt geprüft am 28.5.2024.
- Coleman, E. Gabriella (2010). Ethnographic Approaches to Digital Media. *Annual Review of Anthropology*, 39, 487–505.
- Collombier, Virginie (2020). Libyan Salafis and the struggle for the state. *Third World Thematics*, 5(3-6), 296-313
- Comerford, Milo, Moustafa Ayad, & Jakob Guhl (2021). *Gen-Z & The Digital Salafi Ecosystem: Executive Summary*. ISD report. London: Institute for Strategic Dialogue. Abrufbar unter <https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2021/11/Executive-summary.pdf>; zuletzt geprüft am 28.5.2024.
- Dahlgren, Peter M. (2021). A critical review of filter bubbles and a comparison with selective exposure. *Nordicom Review*, 41(1), 15–33. <https://doi.org/10.2478/nor-2021-0002>

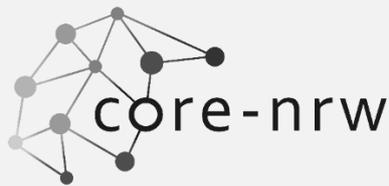
- Damir-Geilsdorf, Sabine, Yasmina Hedider, & Mira Menzfeld (2018). *Salafistische Kontroversen um die Auslegung des Glaubens und Alltagspraktiken: Pierre Vogel und andere Akteure in Deutschland*. CORE-Report, Nr. 2. Bielefeld: CORE-NRW. Abrufbar unter <https://www.bicc.de/Publikationen/CoRE%20Report%20%20Damir-Geilsdorf%2C%20Hedider%20%26%20Menzfel%20Salafistische%20Kontroversen.pdf>
- Damir-Geilsdorf, Sabine, Mira Menzfeld, & Yasmina Hedidier (2019). Interpretations of al-wala' wa-l-bara' in Everyday Lives of Salafis in Germany. *Religions*, 10(124), 1–18.
- Damir-Geilsdorf, Sabine, & Mira Menzfeld (2020). Methodological and Ethical Challenges in Empirical Approaches to Salafism. *Journal of Muslims in Europe*, 9(2), 135–149.
- De Koning, Martijn (2018). Ethnographie und der Sicherheitsblick: Akademische Forschung mit »salafistischen« Muslimen in den Niederlanden. In Schirin Amir-Moazami (Hg.), *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa* (S. 335-366). Bielefeld: transcript Verlag.
- Deutschsprachige Muslimische Gemeinschaft (2021, 4. November). Einhorntapete für Kinderzimmer erlaubt? mit A. Abul Baraa in Braunschweig. *YouTube*. Abrufbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=R5x-yfpR8Jg>; zuletzt geprüft am 28.5.2024.
- Dziri, Bacem (2014). „Das Gebet des Propheten, als ob Du es sehen würdest“ - Der Salafismus als ‚Rechtsschule‘ des Propheten?“ In Hazim Fouad & Behnam T. Said (Hg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam* (S. 132-159). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Emmerich, Arndt (2023). Arrival of legal Salafism and struggle for recognition in Germany—reflection and adaptation processes within the German da'wa movement between 2001 and 2022. *Politics and Religion*, 16, 416-34.
- Esposito, John L. (2003). „Talfiq“. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford Reference. Abrufbar unter <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195125580.001.0001/acref-9780195125580-e-2323?rsk=YPxLi3&result=2323>; zuletzt geprüft am 28.5.2024.
- Färber, Alexa, Riem Spielhaus, & Beate Binder (2012). Von Präsenz zu Artikulation: Islamisches Gemeindeleben in Hamburg und Berlin aus der Perspektive der Stadtforschung. In Jörg Pohlan, Herbert Glasauer, Christine Hannemann & Andreas Pott (Hg.), *Jahrbuch StadtRegion 2011/2012. Schwerpunkt: Stadt und Religion* (S. 61-79). Leverkusen: Verlag Barbara Budrich.
- Fuhrmann, Larissa-Diana, & Simone Pfeifer (2020). Challenges in Digital Ethnography Research Ethics Relating to the Securitisation of Islam. *Journal of Muslims in Europe*, 9, 175–195.
- Gubrium, Jaber F., & James A. Holstein (2008). Narrative Ethnography. In Patricia Leavy & Sharlene Nagy Hesse-Biber (Hg.), *Handbook of Emerging Methods* (S. 241-264). New York: The Guilford Press.
- Hartwig, Friedhelm, & Albrecht Hänig (2022). *Monitoring der Peripherie des religiös begründeten Extremismus (PrE), Quartalsbericht 1/2022*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Hegghammer, Thomas (2009). Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism. In Roel Meijer (Hg.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement* (S. 257-264). London: Hurst & Co.

- Hjorth, Larissa, Heather Horst, Anne Galloway, & Bell Genevieve (2017). *The Routledge Companion to Digital Ethnography*. London: Taylor & Francis.
- Holtmann, Philipp (2014). salafismus.de - Internetaktivitäten deutscher Salafisten. In T. Gerald Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 251-278). Bielefeld: transcript Verlag.
- Hummel, Klaus, Melanie Kamp, & Riem Spielhaus (2016). *Herausforderungen der empirischen Forschung zu Salafismus. Bestandsaufnahme und kritische Kommentierung der Datenlage*. HFSK-Report, Nr. 1/2016. Frankfurt a. M.: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.
- Hummel, Klaus, & Michail Logvinov (2014). *Gefährliche Nähe. Salafismus und Dschihadismus in Deutschland*. Stuttgart: Ibidem Press.
- Jaraba, Mahmoud (2020). *Salafismus. Die Wurzeln des islamistischen Extremismus am Beispiel der Freitagspredigten in einer salafistischen Moschee in Deutschland*. Stuttgart: utb.
- Karliczek, Kari-Maria, Dorte Schaffranke, Daniel Schnarr, Doerthe Engels, & Franziska Kreller (2021). *Evaluation der Beratungsleistungen gegen extremistischen Salafismus*. Landtag NRW. Berlin. Abrufbar unter <https://www.landtag.nrw.de/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMV17-6428.pdf>; zuletzt geprüft am 29.5.2024.
- Klapp, Marcel (Im Erscheinen a). *Normaler deutscher Muslim sein. Eine Ethnographie zur muslimischen Selbstverortung zwischen Salafismus und Zivilem Islam*. Bielefeld: transcript.
- Klapp, Marcel (Im Erscheinen b). Studying Islamic Online Activism. On the Social Dimension of Media Use among Activists of the Milli Görüş-Movement and the Contemporary Salafiyya. In Yaşar Sarıkaya (Hg.), *Herausforderung Digitalisierung - Islamische Theologie im digitalen Zeitalter*. Berlin: DeGruyter.
- Klapp, Marcel (2024). "That's where I get reach!" Marketing Strategies of a Salafi Influencer on YouTube and TikTok. *Journal of Muslims in Europe*, 13(1), 3–25. Abrufbar unter <https://doi.org/10.1163/22117954-bja10089>
- Klevesath, Lino, Annemieke Munderloh, Joris Sprengeler, Florian Grahmann, & Julia Reiter (2021). *Radikalislamische YouTube-Propaganda. Eine qualitative Rezeptionsstudie unter jungen Erwachsenen*. Bielefeld: transcript.
- Kozinets, Robert V. (2019). *Netnography. The Essential Guide to Qualitative Social Media Research*. New York: SAGE.
- Kul, Abdullah (2019). *Belebe dein Gebet! Gedenkanstöße zum rituellen Gebet des Islam*. Wuppertal: Rauda.
- Lave, Jean, & Etienne Wenger (1991). *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leeroy will's wissen! (2022, 8. September). *Muslim trifft Ex-Muslima | das Treffen*. YouTube. Abrufbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=qQTry6cMdy8&t=2s>; zuletzt geprüft am 29.5.2024.
- Löblich, Maria, & Niklas Venema (2021). Echo Chambers“. In Valérie Schafer, Christian Schwarzenegger, Nelson Ribeiro & Gabriele Balbi (Hg.), *Digital Roots. Historicizing Media and Communication Concepts of the Digital Age* (S. 177-191). Berlin: de Gruyter.

- Logvinov, Michail (2017). *Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze – Befunde – Kritik*. Wiesbaden: Springer-Verlag.
- Lohlker, Rüdiger (2016). *Theologie der Gewalt*. Stuttgart: UTB.
- Mahmood, Saba (2004). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Mahrholz, Britta (2018, 7. Januar). *Islam-Prediger: Top-Salafist Marcel Krass zieht es nach Hannover*. Neue Presse. Abrufbar unter <https://www.neuepresse.de/lokales/hannover/top-salafist-marcel-krass-zieht-es-nach-hannover-T7VA2T6R33J7EMDUGY5DE7WV3E.html>; zuletzt geprüft am 29.5.2024.
- Mediabyndure (o.J). *TikTok-Zielgruppe: Marketing und Nutzer-Statistiken 2021*. Abrufbar unter: <https://www.mediabyndure.de/blog/tiktok-zielgruppe/>; zuletzt geprüft am 29.5.2024.
- Meijer, Roel (2009). *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. Columbia University Press.
- Meijer, Roel (2011). Politicising Al-Jarḥ Wa-l-Ta'dīl: Rabī' b. Hādī al-Madkhali and the Transnational Battle for Religious Authority. In Joas Wagemakers, Kees Versteegh, & Nicolet Boekhoff-van der Voort (Hg.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam* (S. 375-399). Leiden: Brill.
- Nedza, Justyna (2014). «Salafismus» – Überlegungen zur Schärfung einer Analysekatgorie. In Hazim Fouad & Behnam T. Said (Hg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam* (S. 80-105). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Özyürek, Esra (2014). *Being German, Becoming Muslim. Race, Religion, and Conversion in the New Europe*. Princeton University Press.
- Pall, Zoltan, & Martijn de Koning (2017). Being and Belonging in Transnational Salafism. Informality, Social Capital and Authority in European and Middle Eastern Salafi Networks. *Journal of Muslims in Europe*, 6, 76–103.
- Pall, Zoltan (2018). *Salafism in Lebanon. Local and Transnational Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pall, Zoltan, & Mohamed Ali Andraoui (2018). Interviewing Salafis: Overcoming Fear and Mistrust in Middle Eastern and European Contexts. In Janine A. Clark & Francesco Cavatorta (Hg.), *Political Science Research in the Middle East and North Africa* (S. 135-144). Oxford University Press.
- Pall, Zoltan (2022). What divides Salafis: how local realities overwrite grand typologies in Cambodia's Salafi movement. *Contemporary Islam*, 17, 263–281.
- Pariser, Eli (2011). *The Filter Bubble. What The Internet Is Hiding From You*. London: Penguin UK.
- Pink, Sarah, Heather Horst, John Postill, Larissa Hjorth, Tania Lewis, & Jo Tacchi (2015). *Digital Ethnography*. New York: SAGE.
- Rozehnal, Robert (Hg., 2022a). *Cyber Muslims. Mapping Islamic Digital Media in the Internet Age*. London: Bloomsbury Publishing
- Rozehnal, Robert (2022b). Introduction. Mapping Islamic Digital Media in the Internet Age. In Robert Rozehnal (Hg.), *Cyber Muslims* (S. 1-16). London: Bloomsbury Publishing.

- Schütze, Fritz (1983). Biographieforschung und narratives Interview. *Neue Praxis*, 13(3), 283-293. Abrufbar unter <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/5314>; zuletzt geprüft am 29.5.2024.
- Sorgenfrei, Simon (2021). Branding Salafism: Salafi Missionaries as Social Media Influencers. *Method & Theory in the Study of Religion*, 34(3), 211–237. Abrufbar unter https://brill.com/view/journals/mtsr/34/3/article-p211_1.xml; zuletzt geprüft am 29.5.2024.
- Sunier, Thijl, & Leon Buskens (2022). Authoritative Landscapes: The Making of Islamic Authority among Muslims in Europe. An Introduction. *Journal of Muslims in Europe*, 11, 1–19.
- Sunstein, Cass R. (2011). *Republic.Com*. Princeton: Princeton University Press.
- The Daily Star Lebanon (2014, 5. Januar). *Clashes kill at least 23 in north Yemen*. Abrufbar unter: <https://web.archive.org/web/20150211042847/http://www.dailystar.com.lb/News/Middle-East/2014/Jan-05/243146-clashes-kill-at-least-23-in-north-yemen.ashx#axzz2oNa3sbT8>; zuletzt geprüft am 29.5.2024.
- Thurston, Alexander (2016). *Salafism in Nigeria*. Cambridge University Press.
- T-Online (2021, 5. Januar). Tägliche Fallzahlen in Deutschland. Marke von zwei Millionen Corona-Infektionen überschritten. Abrufbar unter https://www.t-online.de/nachrichten/panorama/id_89284952/rki-meldet-22368-corona-neuinfektionen-2-millionen-marke-ueberschritten.html; zuletzt geprüft am 29.5.2024.
- Trenz, Hans-Jörg (2016). Public Sphere. In G. Mazzoleni (Hg.), *The International Encyclopedia of Political Communication*. Abrufbar unter: <https://doi.org/10.1002/9781118541555.wbiepc212>
- Verfassungsschutz Baden-Württemberg (2020, 27. November). *Serie ‚Salafistische Netzwerke im Wandel‘ | Teil 3: Neil BIN RADHAN*. Abrufbar unter <https://www.verfassungsschutz-bw.de/,Lde/Serie+Salafistische+Netzwerke+im+Wandel+%Teil+3+Neil+BIN+RADHAN>; zuletzt geprüft am 29.5.2024.
- Wagemakers, Joas (2012). „Seceders‘ and ‚Postponers‘? An Analysis of the ‚Khawarij‘ and ‚Murji‘a‘ Labels in Polemical Debates between Quietist and Jihadi Salafis“. In Z. Kazmi & J. Deol (Hg.), *Contextualising Jihadi Thought* (S. 145-164). New York: Hurst & Company.
- Wagemakers, Joas (2020). Salafism: Generalisation, Conceptualization and Categorisation. In Magnus Ranstorp (Hg.), *Contextualising Salafism and Salafi Jihadism* (S. 20-36). Copenhagen: National Center for Forebyggelse af Ekstremisme.
- Wiedl, Nina (2014). Geschichte des Salafismus in Deutschland. In Hazim Fouad & Behnam T. Said (Hg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam* (S. 411–441). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Wiedl, Nina, & Carmen Becker (2014). Populäre Prediger im deutschen Salafismus. Hassan Dabbagh, Pierre Vogel, Sven Lau und Ibrahim Abou Nagie. In Thorsten G. Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 186-215). Bielefeld: transcript Verlag.
- Wiktorowicz, Quintan (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29(3), 207–239.
- WirtschaftsWoche (2022, 6. Januar). *Corona-Lockdown. So ist der zweite Lockdown in Deutschland verlaufen*. Abrufbar unter <https://www.wiwo.de/politik/deutschland/corona-lockdown-so-ist-der-zweite-lockdown-in-deutschland-verlaufen/27076474.html>; zuletzt geprüft am 29.5.2024.

Zillinger, Martin (2017). Graduated Publics. Mediating Trance in the Age of Technical Reproduction. *Current Anthropology, Supplement 15, "New Media, New Publics?"*, 58(14), 41–55.



Netzwerk für Extremismusforschung
in Nordrhein-Westfalen

Connecting Research
on Extremism
in North Rhine-Westphalia

Impressum

Herausgeber und Kontakt

Maurice Döring
bicc – Bonn International Centre for Conflict Studies gGmbH
Pfarrer-Byns-Str. 1 · 53121 Bonn · Tel. +49 228 911 96-45
doering@core-nrw.de · www.core-nrw.de

Die Veröffentlichung erfolgt im Kontext des Netzwerkes CoRE-NRW, einem Verbund aus Wissenschaft und Praxis zur Erforschung des extremistischen Islamismus, des Rechtsextremismus und anderer Formen des Extremismus. Die Koordinierungsstelle am bicc – Bonn International Centre for Conflict Studies gGmbH arbeitet im Auftrag für das Ministerium für Kultur und Wissenschaft des Landes NRW. Die Inhalte der Publikation werden allein von den Autor:innen verantwortet. Sie spiegeln nicht die Position des Ministeriums für Kultur und Wissenschaft des Landes NRW oder der Koordinierungsstelle wider.

Forschungskontext

Das Projekt „Salafiyya leben. Religiöse Ideale und muslimische Praxis in der postmigrantischen Gesellschaft“ wurde vom Ministerium für Kultur und Wissenschaft (MKW) des Landes Nordrhein-Westfalen im Rahmen des Förderprogramms „Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften“ und des Netzwerkes CoRE-NRW im Zeitraum vom 01.11.2020 bis 31.10.2023 gefördert. Die Projektleitung hatten Prof. Dr. Sabine Damir-Geilsdorf (Institut für Sprechen und Kulturen der islamisch geprägten Welt, Universität zu Köln) und Prof. Dr. Martin Zillinger (Institut für Ethnologie, Universität zu Köln) inne. Weiterhin arbeiteten Lorraine Stein als wissenschaftliche Hilfskraft und Paula Linstädter als studentische Hilfskraft im Projekt mit.

Autor

Marcel Klapp ist Ethnologe und Religionswissenschaftler und forscht zu Aushandlungsprozessen verschiedener islamischer Diskurstraditionen im Kontext islamischer Bildung in Deutschland. Er promovierte an der Universität zu Köln mit der Dissertationsschrift *Normaler deutscher Muslim sein. Kritik und Kompromiss in islamischen Bildungsräumen*. Weitere Forschungsinteressen sind Islamischer Online Aktivismus, der zeitgenössische Salafismus und der islamische Religionsunterricht.

Layout-Konzeption

kipconcept gmbh, Bonn

<https://doi.org/10.60638/5eca-0s90>

Juli 2024

Die Publikation ist lizenziert unter
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

