



Anhang

Anhang 1: Projekte des Wertebündnis Bayern

Zu 2.4.1 Muslimische Selbstorganisation und Kooperation mit staatlichen Stellen

Projekte der Wertebündnis-Initiative Integration und Toleranz



INTEGRATION UND TOLERANZ

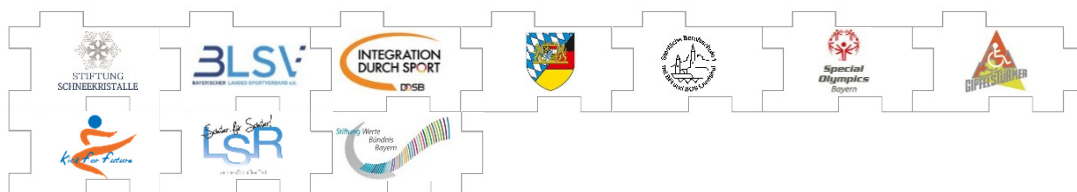
Integration ist kein Sprint, sondern ein Marathon. Mit den Projekten der Wertebündnis-Initiative für Integration und Toleranz wurden von 2016-2018 in den Bereichen Musik, Sport, Kunst und Kultur, Politische Bildung, Medien und Berufsorientierung vielfältige Begegnungsanlässe zwischen jungen Einheimischen und Zugewanderten geschaffen und gute Grundlagen für ein gelingendes Zusammenleben auf der Basis des Grundgesetzes und der Bayerischen Verfassung geschaffen. Diese Grundlagen müssen weiter vertieft und ausgebaut werden, damit unsere Gesellschaft langfristig die Früchte der beidseitigen Integrationsanstrengungen ernten kann: ein Zusammenleben ohne Parallelgesellschaften, politische und gesellschaftliche Teilhabe für alle, eine pluralistische, offene Gesellschaft, die bei Konflikten aufgrund unterschiedlicher kultureller Prägungen friedliche, von Respekt geprägte, demokratische Konfliktlösungsstrategien findet. Deshalb ist es essentiell, die begonnenen Projekte fortzuführen und weiterzuentwickeln.

Bayerische Philharmonie: „Musik schafft Heimat“



Ziel von „Musik schafft Heimat“ ist die Unterstützung geflüchteter Menschen im Integrationsprozess durch kulturelle Teilhabe und Mitwirkungsmöglichkeiten. Dies erreicht das Projekt durch das gemeinsame Singen und Musizieren direkt vor Ort in Flüchtlingsunterkünften, die Integration Geflüchteter in die bestehenden Klangkörper und Ensembles der Bayerischen Philharmonie und weiterführende Maßnahmen der Integrations- und Beteiligungskultur wie z.B. die Gründung eines „Musik schafft Heimat-Orchesters“.

Stiftung Schneekristalle: „Sport ist MehrWERT“



Das Projekt „Sport ist MehrWERT“ zielt auf gegenseitiges Kennenlernen und Verstehen sowie auf die Schaffung einer gemeinsamen Verständigungsebene, auf der sprachliche Kommunikation und gemeinsame Wertebildung aufbauen können. Neben erlebnispädagogischen Sportangeboten wie Klettern und Parcours erhalten die jungen Teilnehmerinnen und Teilnehmer die Gelegenheit, sich in professioneller Begleitung mit Werten wie Toleranz, Fairness, Rücksichtnahme und Gemeinschaftsgeist auseinanderzusetzen.

mpz: „KulturWerkRaum“



Im Projekt „KulturWerkRaum“ sollen Museen als Orte genutzt werden, die einen Brückenschlag zwischen den Kulturen ermöglichen. Ziel ist die Begegnung und der Austausch von Menschen unterschiedlicher Herkunft in der verbalen und nonverbalen Auseinandersetzung mit Kunstwerken und im kreativen Schaffensprozess. Auf diese Weise sollen Ängste und Vorurteile abgebaut werden.

Argumente für die Weiterführung von „Musik schafft Heimat“, „Sport ist MehrWERT“ und „KulturWerkRaum“

- Sport, Musik, Kunst und Kultur bieten niederschwellige Begegnungsmöglichkeiten.
- Chöre, Orchester, Museen und Sportvereine schaffen Zugänge zur organisierten Zivilgesellschaft und bieten feste Strukturen, die Integration erleichtern.
- Einmalige Erlebnisse bei Sporttagen, Museumsbesuchen oder Musikprojekten sind wertvolle persönliche Erfahrungen für die Zugewanderten, aber erst eine feste Verankerung in Vereinsstrukturen oder anderen regelmäßigen Angeboten befördert nachhaltige Integration.

GIM: „Selbstbestimmung und Integration - ein Dialog-, Mitmach- und Lernformat für zugewanderte und einheimische junge Menschen“



Das Projekt „Selbstbestimmung und Integration“ hat sich die Befähigung geflüchteter Menschen zur Mitwirkung am gesellschaftlichen Zusammenleben zum Ziel gesetzt. Dafür werden Integrationskongresse durchgeführt, die den Geflüchteten das Knüpfen persönlicher Kontakte ermöglichen und ihnen gleichzeitig notwendige Informationen über Politik, Geschichte und Gesellschaft vermitteln. Durch gegenseitiges Kennenlernen und Anerkennen sollen zudem

Interaktionsmöglichkeiten entstehen, von denen sowohl die Geflüchteten als auch die Einheimischen profitieren. Zudem werden Teilnehmer zu Multiplikatoren weitergebildet.

Argumente für die Weiterführung von „Selbstbestimmung und Integration“

- Die Befähigung zugewanderter junger Menschen zur Teilhabe an unserer Gesellschaft ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass sie sich hier heimisch fühlen und Verantwortung für die Gesellschaft empfinden.
- Das Projekt bildet junge Teilnehmer an gesellschaftlichen, politischen und musikalischen Workshops selbst zu Multiplikatoren weiter – Konsumenten werden zu Gestaltern.
- Unsere Demokratie lebt von der Partizipation möglichst Vieler.

JFF: „Aktiv gegen Vorurteile“



Das Projekt „Aktiv gegen Vorurteile“ hat die Erstellung von Medienprojekten durch Jugendliche mit und ohne Migrationshintergrund zum Abbau von Vorurteilen und zur Förderung der Toleranz zum Ziel. Die Medienprojekte, aus denen Audio- und Videoclips hervorgehen, richten sich an schulische und außerschulische Einrichtungen in ganz Bayern. Fachkräfte aller Bildungsfelder können sich in den jeweiligen Teilprojekten einbringen oder mit den entstehenden Handreichungen eigene Projekte realisieren.

Argumente für die Weiterführung von „Aktiv gegen Vorurteile“

- Einheimische und zugewanderte junge Menschen reflektieren gemeinsam über Vorurteile und entwickeln Wertekompetenz.
- Sie erleben sich als aktive Gestalter, die mit ihren Medienprodukten andere zu Reflexion und zum Handeln anregen.

Rock Your Life!: „Brücken bauen – Potentiale entfalten“



Junge Geflüchtete und junge Einheimische auf ihren individuellen Potentialen aufbauend in den Arbeitsmarkt und in die Gesellschaft zu integrieren sowie Austausch und soziale Teilhabe zu fördern, das ist das Ziel des gemeinsamen Projekts von JOBLINGE Kompass, ROCK YOUR LIFE! und der BMW

Stiftung Herbert Quandt. Neben kurzfristiger Hilfe geht es mehr denn je auch darum, langfristige Perspektiven zu schaffen. Arbeit wird zum Schlüsselfaktor der Integration – sie ist entscheidend für die eigene Würde und finanzielle Unabhängigkeit, für Akzeptanz und gesellschaftliche Teilhabe.

Argumente für die Weiterführung von „Brücken bauen – Potentiale entfalten“

- Arbeit ist der Schlüsselfaktor für Integration.
 - Das Projekt führt junge Menschen in einer vergleichbaren Lebenssituation zusammen (Schwierigkeiten bei der beruflichen Orientierung und beim Zugang zum Arbeitsmarkt, Unsicherheit über die eigenen Stärken) und überwindet die bisher übliche Aufteilung in Einheimische (JOBLINGE) und Zugewanderte (JOBLINGE KOMPASS).
-

Anhang 2: Empfehlungen zum Umgang mit Moscheebauprojekten

zu 2.5.3 Rechtliche Fragen – V. Moscheebau

A. Rechtliche Rahmenbedingungen

I. Baurecht

Maßgeblich für die Errichtung von Bauten, die religiösen Zwecken dienen, sind im Grundsatz die allgemeinen Regelungen des Baurechts, das teils durch Bundesrecht (insbesondere das BauGB), teils durch Landesrecht geregelt wird. Auf die Besonderheiten der einzelnen Landesrechte kann hier nicht eingegangen werden. Sie unterscheiden sich für die hier zu erörternden Entscheidungen nicht grundlegend voneinander.

Für religiös genutzte Bauten gelten jedoch Besonderheiten, die letztlich im deutschen Religionsverfassungsrecht (insbesondere Artt. 4 und 140 GG) wurzeln. Ihren Niederschlag finden sie z.B. in § 1 Abs. 6 Nr. 6 BauGB sowie in den entsprechenden Normen der Baunutzungsverordnung (BauNVO), die Anlagen für „kirchliche Zwecke“ in gewissem Umfang privilegieren¹. Danach sind z.B. bei der Aufstellung der Bauleitpläne insbesondere die „von den Kirchen und Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts festgestellten Erfordernisse für Gottesdienst und Seelsorge“ zu berücksichtigen und derartige Anlagen können entsprechend der BauNVO regelmäßig oder ausnahmsweise in bestimmten Gebietskategorien errichtet werden.

Die in § 1 Abs. 6 Nr. 6 BauGB enthaltenen unbestimmten Rechtsbegriffe eröffnen einen vergleichsweise breiten Rahmen planerischen Ermessens der Gemeinde.² Allerdings obliegt die Feststellung, welche grundstücksbezogenen Erfordernisse für Gottesdienst und Seelsorge (Feststellung des Bedarfs) bestehen, den Kirchen und Religionsgesellschaften nicht der Gemeinde. Bei der genauen Festlegung des Standorts sind deren Belange zu berücksichtigen.³

Bislang wurden noch keine muslimischen Antragsteller anerkannt, welche die in dieser Norm genannten organisatorischen Voraussetzungen (Körperschaft des öffentlichen Rechts) erfüllen würden. Die bisherigen Antragsteller sind vermutlich durchweg als privatrechtliche Vereine organisiert. Deshalb ist die Norm auch nicht unmittelbar auf sie anwendbar. Jedoch gelten die verfassungsrechtlichen Regelungen zur Reichweite der Religionsfreiheit auch für Muslime. Daher hat die verwaltungsgerichtliche Rechtsprechung in einer erkennbaren Konstanz auch muslimischen Antragstellern vergleichbare Rechte zuerkannt.⁴

Dies lässt sich z.B. auf eine entsprechende Auslegung des Begriffs des Allgemeinwohls stützen. Bundesverfassungsgericht und Bundesverwaltungsgericht haben in solchem Zusammenhang unterstrichen, dass die verfassungsrechtlich verbürgte Religionsfreiheit weder auf

¹ Vgl. Fickert/Fieseler, Baunutzungsverordnung, 12. Aufl. Stuttgart 2014 (Kohlhammer), Vorbem §§ 2-9, 12-14 Rn. 13.

² Vgl. nur Battis/Krautzberger/Löhr-Krautzberger, BauGB, 13. Aufl. München 2016, § 1 Rn. 50 mwN.

³ Battis/Krautzberger/Löhr-Krautzberger, BauGB, 13. Aufl. München 2016, § 1 Rn. 63 mwN.

⁴ Vgl. Oebbecke, Janbernd, Das deutsche Recht und der Islam, in: Khoury/Heine/Oebbecke (Hrsg.), Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft, Gütersloh 2000, 299 ff. mit Nachweisen.

Religionsgemeinschaften, die der Staat als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt hat, noch auf sakral-kultbezogene Bereiche beschränkt wird.⁵ Zudem werden von Muslimen errichtete Bauten für Religionszwecke in solchen Entscheidungen als Einrichtungen für „kirchliche“⁶ oder für „kulturelle und soziale Zwecke“⁷ im Sinne der einschlägigen Vorschriften der Baunutzungsverordnung qualifiziert. Auch wird darauf abgehoben, dass bei einer gegebenenfalls erheblichen Zahl von Muslimen unter der örtlichen Bevölkerung auch deren soziale und kulturelle Bedürfnisse bei der Anwendung des Städtebaurechts zu berücksichtigen sind.⁸ Demnach gibt es auch keinen rechtlich geschützten Anspruch der Bevölkerungsmehrheit auf einen religiös-kulturellen Milieuschutz, auch wenn weite Teile der nicht-muslimischen Bevölkerung etwas (z.B. ein Minarett) als „fremd“ empfinden.⁹

Weitere baurechtliche Differenzierungen ergeben sich daraus, ob das Bauvorhaben den beplanten oder unbeplanten Innenbereich oder (wohl selten) den Außenbereich betrifft (§§ 34, 35 BauGB). In den bislang gerichtskundig gewordenen Fällen ging es meist darum, ob das Vorhaben sich gemäß § 34 Abs. 1 BauGB (bzw. der Vorgängernorm) nach Art und Maß der baulichen Nutzung, der Bauweise und der Grundstücksfläche, die überbaut werden soll, in die Eigenart der näheren Umgebung einfügt und die Erschließung gesichert ist.

Ferner ergeben sich erhebliche Unterschiede aus der Art des Gebiets, in dem das Vorhaben realisiert werden soll. Kern- und Mischgebiete sowie allgemeine und besondere Wohngebiete stehen grundsätzlich offen, während in Gewerbegebieten, reinen Wohngebieten u.a. nur ausnahmsweise eine Nutzung für religiöse Zwecke vorgesehen ist. Im letzteren Fall bedarf es des Einvernehmens zwischen Gemeinde und Baubehörde (§§ 31 I, 36 I BauGB). Hier, aber auch generell, kann es hilfreich sein, interne Formen der Selbstbindung/Strategie anhand belastbarer Sachkriterien zu entwickeln, anhand derer die unbestimmten Rechtsbegriffe im Einzelfall konkretisiert werden.

Die unterschiedlichen rechtlichen Voraussetzungen sollten schon in die Planung einbezogen werden, wobei praktisch ein enger Kontakt zwischen Antragsteller und Gemeinde erforderlich wird. Dabei werden verschiedene Parameter abzuwägen sein: Räumliche Nähe zu den erwarteten Besuchern, bauliche Gestaltung einschließlich der Größe (insbesondere im Hinblick auf Erschließungsfragen/Verkehr), Finanzierbarkeit und vieles andere.

Nicht selten werden Antragsteller der Moschee Minarette hinzufügen wollen. Anders als der Gebetsraum und Räumlichkeiten für die Vornahme der rituellen Waschungen zählen sie nicht zum religiös notwendigen Kernbestand der Moschee. Jedoch sind Minarette seit der Frühzeit des Islam fast überall in der islamischen Welt ein selbstverständlicher Bestandteil von Moscheebauten und haben damit einen dem Kirchturm vergleichbaren Erkennungscharakter, was entsprechend rechtlich zu würdigen ist.¹⁰

Besonderheiten gelten im Hinblick auf die mögliche lautsprecherverstärkte Übertragung des Gebetsrufs. Hier werden wegen der besonders intensiven Einwirkung auf die Umgebung

⁵ So BVerwG NVwZ 1994, 282, 284.

⁶ BVerwG NJW 1992, 2170, 2171 (Betsaal und Koranschule).

⁷ OVG Koblenz NVwZ 2001, 933, 934; Bay VGH NVwZ 1997, 1016, 1017 f.

⁸ OVG Koblenz NVwZ 2001, 933, 934; vgl. auch Bay VGH NVwZ 1997, 1016, 1018.

⁹ So OVG Koblenz NVwZ 2001, 933, 934 unter Berufung auf BVerwG NVwZ 1997, 384, 388 (zur großen Kinderzahl und zu von der vorhandenen Wohnbevölkerung abweichenden Lebensgewohnheiten von Asylbewerbern).

¹⁰ BayVGH NVwZ 1997, 1016, 1018; OVG Koblenz NVwZ 2001, 933, 934.

immissionsschutzrechtliche Vorschriften relevant. Konkret ist zu untersuchen, ob die Geräuschimmissionen den Grad erheblicher Nachteile oder Belästigungen für die Allgemeinheit oder die Nachbarschaft erreichen (§ 3 Abs. 1 Bundesimmissionsschutzgesetz). Hierbei ist die Zumutbarkeit in einer wertenden Betrachtung zu prüfen, bei der es auf die Umstände des Einzelfalls ankommt (insbesondere Lautstärke, Tageszeiten und Struktur des Umfelds).¹¹ Mit dem Bundesverwaltungsgericht ist insoweit auf Herkömmlichkeit, soziale Adäquanz und allgemeine Akzeptanz¹² abzustellen, dies Kategorien, die mit der - wandelbaren - Einschätzung der bereits ortsansässigen Bevölkerung in Verbindung stehen.

Rechtlich unterschiedlich behandelt werden Baulichkeiten, die religiösen Zwecken dienen und solche, die nur Begleiteinrichtungen darstellen und deshalb nicht in gleicher Weise privilegiert werden, sondern den allgemeinen baurechtlichen Vorschriften unterliegen. Dies gilt z.B. für Läden, die einem Moscheebau angeschlossen sind.

Möglich sind Vereinbarungen mit dem Antragsteller über Fragen der baulichen Gestaltung, die im Rahmen des gesetzlich Zulässigen in Form eines öffentlich-rechtlichen Vertrages getroffen werden können (§ 54 VwVfG).¹³ So hat die Rechtsprechung Verträge für zulässig erklärt, welche die Bauleitplanung nicht ersetzen, sondern nur flankieren. Auch kommt ein Vergleichsvertrag (vgl. § 55 VwVfG) in Betracht, wenn die Behörde es nach pflichtgemäßem Ermessen für zweckmäßig hält, dadurch in verfahrensökonomischer Weise eine Ungewissheit zu beseitigen.¹⁴

Insbesondere ist es denkbar, derartige Vereinbarungen über solche Elemente zu treffen, die erfahrungsgemäß am ehesten Widerstand auf lokaler Ebene auslösen (mit Lautsprechern verstärkter Gebetsruf; Minarette und deren Höhe). Zwar muss man hier nicht von vornherein Restriktionen gegenüber den Wünschen des Antragstellers anstreben; in manchen Lagen mögen solche Elemente ohne nennenswerte Probleme integrierbar sein. Die Erfahrung zeigt aber, dass der mögliche Widerstand sich deutlich verbreitern kann, wenn sie in exponierten Lagen vorgesehen werden.

Wenn solche Vereinbarungen getroffen werden, sollte dies klar und schriftlich fixiert geschehen. Eine unbegrenzte rechtliche Bindung für die Zukunft wird sich daraus zwar nicht ableiten lassen. Faktisch ist es aber doch ein erheblicher und weniger wahrscheinlicher Schritt, einen Neuantrag zur baurechtlich relevanten Änderung bzw. zusätzlicher Neubauten zu stellen, wenn einmal ein Konsens über die Gestaltung erzielt worden ist. Damit lassen sich Konfliktpotentiale jedenfalls deutlich minimieren. Abzuraten ist von nur mündlichen Absprachen. Ein Streitfall aus Rheinfelden über die nachträgliche Installation von Lautsprechern zur Übertragung des Gebetsrufs zeigt¹⁵, dass Beteiligte sich dann hintergangen fühlen und jahrelange gute Kooperation dadurch zunichte gemacht werden kann.

¹¹ Vgl. nur *Oebbecke, Janbernd*, Das deutsche Recht und der Islam, in: Khoury/Heine/Oebbecke (Hrsg.), Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft, Gütersloh 2000, 296 ff.

¹² BVerwGE 79, 254, 260; BVerwGE 90, 163, 165 f.

¹³ Vgl. nur *Wolff/Bachof/Stober/Kluth*, Verwaltungsrecht I, 13. Aufl. München 2017, § 54 Rn. 29, 43 ff.)

¹⁴ Vgl. *Wolff/Bachof/Stober/Kluth*, Verwaltungsrecht I, 13. Aufl. München 2017, § 54 Rn. 69 ff.

¹⁵ „Rheinfelden: Ärger um Lautsprecher auf dem Minarett“, Badische Zeitung v. 12.10.2009, abgerufen am 26.4.2018 unter <https://www.badische-zeitung.de/rheinfelden/rheinfelden-aerger-um-lautsprecher-auf-dem-minarett--20891362.html>

Anstelle von öffentlich-rechtlichen Verträgen können auch entsprechende gesetzeskonforme Absprachen im Vorfeld des Erlasses eines entsprechenden Verwaltungsakts getroffen werden.

Insgesamt ist zu beachten, dass sich gerade im Bauplanungsrecht Rechtsordnung und Kommunalpolitik treffen. Die vielen gegeneinander abzuwägenden Parameter belassen zu Recht einen erheblichen Entscheidungsspielraum. Außerrechtliche Faktoren gewinnen damit eine ganz erhebliche Bedeutung. Zudem ist das gesamte Baurecht an Schlüsselstellen von unbestimmten Rechtsbegriffen wie dem „Einfügen in die Eigenart der näheren Umgebung“ geprägt, die in besonderem Maße der Auslegung bedürfen und deshalb zwangsläufig dem jeweiligen Vorverständnis der Anwender Raum geben. So ist es bezeichnend, dass „politisch“ gescheiterte Moscheebauanträge nur in den seltensten Fällen gerichtlich weiterverfolgt werden, und dass andererseits nach der Fertigstellung zunächst umstrittener Vorhaben Ruhe einkehrt. Daraus ergibt sich, dass zwar einerseits das geltende Recht stets alleiniger Maßstab des Verwaltungshandelns sein muss, dass aber innerhalb dessen oft breiten Spielräumen konsistente, möglichst befriedende Handlungsstrategien entwickelt werden können und auch sollten. Damit befassen sich die folgenden Handlungsempfehlungen.

II. Bei extremistischen Organisationen: Vereinsrecht

Ein Verdacht auf Extremismus wird sich bei den meisten Antragstellern nicht ergeben. Sollte aber im Einzelfall eine extremistische Organisation als Antragsteller auftreten, kommen vereinsrechtliche Maßnahmen in Betracht.¹⁶ Dass solche Fälle vorkommen zeigt z.B. die Ausrichtung des Gründers der – noch bestehenden – al-Nur-Moschee in Berlin¹⁷. Dann besteht unabhängig von baurechtlichen Vorschriften die Möglichkeit, ein Vereinsverbot durch die zuständige Landes- oder Bundesbehörde (vgl. § 3 Abs. 2 VereinsG) anzustreben. Typischerweise sind die Träger von Moscheebauvorhaben vereinsrechtlich organisiert, so dass ein entsprechender rechtlicher Ansatzpunkt besteht.

Vereine unterliegen den verfassungsrechtlichen Beschränkungen des Art. 9 Abs. 2 GG, der für Deutschenvereine und Ausländervereine gleichermaßen anwendbar ist,¹⁸ sowie den entsprechenden vereinsrechtlichen Vorschriften. Gemäß § 3 Abs. 1 VereinsG kann ein Verein verboten werden, wenn seine Zwecke oder seine Tätigkeit den Strafgesetzen zuwiderlaufen oder er sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder den Gedanken der Völkerverständigung richtet. Handelt es sich um einen Ausländerverein (dessen Mitglieder oder Leiter also sämtlich oder überwiegend Ausländer mit der Staatsangehörigkeit eines nicht zur EU zählenden Staates sind), so besteht ein erleichtertes Verbotverfahren gemäß § 14 Abs. 2 VereinsG: Diese können auch verboten werden, soweit ihr Zweck oder ihre Tätigkeit

¹⁶ Z.B. wurde die Tätigkeit der extremistischen Organisationen Khilavet Devleti, Hizb al-Tahrir und Millatu Ibrahim auf solcher Rechtsgrundlage verboten, ebenso z.B. die Fussilet-Moschee in Berlin geschlossen.

¹⁷ Nach Kenntnis des Verfassers genießt er dort immer noch hohes Ansehen. Er vertritt extremistische Ansichten wie z.B. diejenige, dass traditionelles islamisches Strafrecht (illegaler Geschlechtsverkehr: Auspeitschen oder Steinigung) auch auf Musliminnen angewandt werden müsste, die in Deutschland einen Nichtmuslim heiraten; vgl. hierzu *Rohe, Mathias*, Islamismus und Schari'a, in: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hrsg.), *Integration und Islam*, Nürnberg 2005, 120, 145 f.

¹⁸ Vgl. BVerwG NVwZ 2005, 1435; *Reichert, Bernhard*, Vereins- und Verbandsrecht, 13. Aufl. Köln 2016, Rn. 6544 f.

1. Die politische Willensbildung in der Bundesrepublik Deutschland oder das friedliche Zusammenleben von Deutschen und Ausländern oder von verschiedenen Ausländergruppen im Bundesgebiet, die öffentliche Sicherheit oder Ordnung oder sonstige erhebliche Interessen der Bundesrepublik Deutschland beeinträchtigt oder gefährdet,
2. den völkerrechtlichen Verpflichtungen der Bundesrepublik Deutschland zuwiderläuft,
3. Bestrebungen außerhalb des Bundesgebiets fördert, deren Ziele oder Mittel mit den Grundwerten einer die Würde des Menschen achtenden staatlichen Ordnung unvereinbar sind,
4. Gewaltanwendung als Mittel zur Durchsetzung politischer, religiöser oder sonstiger Belange unterstützt, befürwortet oder hervorrufen soll oder
5. Vereinigungen innerhalb oder außerhalb des Bundesgebiets unterstützt, die Anschläge gegen Personen oder Sachen veranlassen, befürworten oder androhen.

Mit einem derartigen Verbot ist gemäß § 3 Abs. 1 VereinsG in der Regel die Beschlagnahme und die Einziehung des Vereinsvermögens verbunden. Unterhalb der Verbotsschwelle kann gegen Ausländervereine auch ein partielles Betätigungsverbot gemäß § 14 Abs. 3 VereinsG erlassen werden.¹⁹

Diese Regelungen schränken die früher bestehende Privilegierung religiöser Vereine ein und wurden im Zusammenhang mit islamisch-extremistischen Tätigkeiten geschaffen und auch angewandt. Sie bieten die Möglichkeit, zielgerichtet diejenigen und nur diejenigen zu erfassen, die unter dem Deckmantel religiöser Tätigkeit ihre extremistischen Ziele verfolgen. Dies dient nicht zuletzt dem Schutz der überwiegenden Mehrheit nicht-extremistischer Muslime in Deutschland, gegen die kein Generalverdacht erhoben werden darf. Das Baurecht ist hingegen im Grundsatz nicht die geeignete Materie, derartige Fragen zu klären. Auch deshalb tut Transparenz auf allen Seiten Not: Befürchtungen sollten deutlich artikuliert werden, um zu vermeiden, dass sie unausgesprochen z.B. in die oft schwierigen Stellplatzfragen einfließen.

B. Handlungsempfehlungen für Kommunen

- I. Häufig werden Verwaltungen mit Moscheebauprojekten befasst, ohne zuvor spezifische Erfahrungen gesammelt oder gar entsprechende Vorbereitungen getroffen zu haben. Letzteres empfiehlt sich jedoch zumindest in größeren Kommunen mit einem erheblichen Anteil an muslimischer Bevölkerung, weil Moscheebauprojekte zwar keineswegs immer, aber doch häufig auf unterschiedlich motivierten und gelegentlich relativ breiten Widerstand stoßen. Im Einzelfall kann dies auch für Einrichtungen anderer Religionen gelten (z.B. für ostchristliche Kirchen²⁰) –

¹⁹ Vgl. z.B. das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts zum Verbot eines Vereins, der die HAMAS finanziell unterstützt hat, BVerwG NVwZ 2005, 1435.

²⁰ Einschlägige Fälle („Kirchhardt soll nicht Türkhardt werden“ gegen eine assyrische Gemeinde im ländlichen Baden-Württemberg) betreffen nicht nur ländliche Gebiete; aus Frankfurt/M wurde 2011 der Fall der umstrittenen Übernahme einer vorhandenen Kirche durch eine äthiopische Gemeinde berichtet, die im Ortsbeirat angegriffen wurde, weil dort die Einrichtung einer Kindertagesstätte präferiert wurde.

für die dann die folgenden Empfehlungen gleichermaßen gelten. Langjährige Erfahrungen zeigen jedoch, dass vor allem muslimische Projekte angesichts verbreiteter Ängste gegenüber „dem Islam“²¹ auf Skepsis stoßen. Deshalb sind die folgenden Empfehlungen **exemplarisch auf Moscheebauprojekte** hin ausgerichtet.

II. Ist in einer Kommune damit zu rechnen, dass mittelfristig nicht nur ein einziger Moscheebauantrag zu behandeln sein wird, empfiehlt es sich, bereits im **Vorfeld strukturelle Entscheidungen** zu treffen, welche die Abwicklung konkreter Vorhaben erleichtern. Angesichts der sensiblen Materie ist es vorteilhaft, die typischen Konfliktlagen vorab zu bedenken und Lösungsstrategien zu entwickeln, um jederzeit souverän agieren zu können. Im Einzelnen sollten folgende Aspekte bedacht werden:

1. Will die Kommune nicht nur auf konkrete Anträge reagieren, empfiehlt es sich, **Information und Austausch noch vor dem Erwerb eines Grundstücks** durch den Antragsteller zu organisieren; der Grundstückserwerb (Preis, Anbindung) dürfte für Antragsteller im Zentrum der Überlegungen stehen. Nur so können breite Gestaltungsspielräume, einschließlich der örtlichen Ansiedlung, offengehalten werden. Hierzu können Anreize geschaffen werden, indem potentielle Multiplikatoren über die Vorzüge früher Gespräche und möglicher Hilfestellungen durch die Kommune (noch im Planungsstadium) informiert werden.
2. Bei der **Bauleitplanung** sollten mögliche Standorte für Bauten, die religiösen Zwecken dienen, mit bedacht werden, einschließlich solcher für Muslime. Dies empfiehlt sich besonders in Umgebungen, in denen großflächig neue Wohngebiete geplant werden (Erreichbarkeit), und in solchen Bereichen, in denen in der Umgebung bereits eine größere muslimische Population vorhanden ist. Zur Einschätzung kann es in großen Kommunen mit weiterem Einzugsbereich hilfreich sein, den mittelfristigen Bedarf bei potentiell Interessierten zu eruieren. Dadurch kann auch ein politisches Signal gesetzt werden, wonach die Kommune grundsätzlich bereit ist, die Errichtung einer religiösen Infrastruktur für alle Interessierten zu unterstützen. Zudem empfiehlt es sich, einen denkbaren Pool an vorhandenen Liegenschaften (Kommune; private Anbieter) bereitzuhalten, um denkbare „Brennpunkte“ zu entzerren und von vornherein realistische Alternativen anbieten zu können.
3. Sehr empfehlenswert ist die Einrichtung einer **internen Stabsstelle** bzw. einer **informellen Arbeitsgruppe**, welche über die nötige Sachkunde für die spezifischen Arbeitsschritte verfügt oder sich diese verschafft. Je nach örtlichen Verhältnissen können die hier behandelten Aufgaben dieser Stabsstelle/Arbeitsgruppe als einziges oder als eines unter mehreren verwandten Arbeitsfeldern zugewiesen werden. In jedem Falle sollte **möglichst wenig Organisationsaufwand** anfallen.

²¹ Vgl. nur die Angaben in *Rohe, Mathias* Der Islam in Deutschland, München 2016, 277 ff., sowie die in eine ähnliche Richtung weisenden Studien *Kühnel, Stefan/Leibold, Jürgen*, Islamophobie in der deutschen Bevölkerung, in: Wohlrab-Sahr/Tezcan (Hrsg.), Konfliktfeld, 135 ff.

a) Wichtig ist nicht die Einfügung in ein Verwaltungsorganigramm, sondern die **Bündelung von Wissen** und die **Zuweisung von Verantwortlichkeit** für die Beantwortung folgender Fragen:

- Wer wird in die Bearbeitung des Bauprojekts eingebunden, und weshalb?
- Wer leitet den ersten Schritt ein?
- Wie wird sichergestellt, dass alle relevanten Beteiligten (insbesondere Baubehörden) informiert/eingebunden werden?
- Wie wird sichergestellt, dass Sachkunde und Vertrauen bei personellen Wechsels oder interner Umstrukturierung nicht verloren gehen?

b) Hierbei ist zu bedenken, dass es sich bei Moscheebauten oft um kommunalpolitisch sensible Projekte in einer **Querschnittsmaterie** handelt. Deshalb sollten

- **alle beteiligten Stellen** personell eingebunden sein.
- die relevanten **Entscheidungsträger** im frühestmöglichen Stadium einbezogen werden, weil häufig schon anfangs einige Grundentscheidungen (grundsätzliche politische Unterstützung bei evident unbedenklichen Projekten, Abwarten/Informationsverschaffung, Ablehnung wegen evidenter rechtlicher Bedenken; mögliche Verhandlungen über Einzelheiten) zu treffen sind und untergeordnete Verwaltungseinheiten in derart sensiblen Fragen typischerweise auch dann (gelegentlich allzu) zögerlich agieren, wenn Fachfragen unschwer zu klären sind.

Es empfiehlt sich, die Beteiligten zu bitten, einer festzulegenden zentralen Stelle/Person zufällig oder im Verwaltungsweg erlangte Informationen über Vorhaben sofort zu kommunizieren, auch um widersprüchliche Stellungnahmen zu vermeiden. Dann ist ein zügiger erster Abgleich des weiteren Vorgehens angezeigt (nach Möglichkeit entsprechend einer schon vordefinierten Checkliste, s.u.).

- in den Einzelfällen, in denen rechtliche Bedenken gegen die Antragsteller bestehen, diejenigen Behörden und Personen informatorisch eingebunden werden, die über **relevante Informationen** verfügen. Für das weitere Vorgehen wird es maßgeblich auf die sachliche und rechtliche Belastbarkeit entsprechender Informationen ankommen.

Sobald die relevanten Informationen zumindest in Grundzügen vorliegen (Bauvoranfrage oder informelle Anfragen), empfiehlt sich **aktives Verwaltungshandeln** (hierzu unten III.)

4. Empfehlenswert ist zudem der Aufbau/die Pflege **interkultureller Kommunikationsfähigkeit**.²² Zwar besitzen nach neuesten Erkenntnissen²³ fast 2 Millionen der ca. 4 Millionen Muslime in Deutschland die deutsche Staatsangehörigkeit. Jedoch weisen die meisten einen Migrationshintergrund auf, darunter überwiegend aus orientalischen Gesellschaften. Bei aller individuellen Verschiedenheit herrschen dort Kommunikationsmuster, die sich in einigen wichtigen Aspekten von den in Deutschland üblichen unterscheiden. Viele Projekte scheitern eher an kommunikativen Missverständnissen als an unüberwindbaren inhaltlichen Gegensätzen. Gerade im hier erörterten Zusammenhang ist es bedeutsam, nach Möglichkeit auf Verwaltungsseite Personen einzubeziehen, die über entsprechende Erfahrungen verfügen. Manche Kommunen bieten mittlerweile entsprechende Fortbildungen an, die auf erhebliche Resonanz stoßen. Eine organisatorische Verankerung könnte gegebenenfalls in einem Ausländer- und Integrationsbeirat oder in vergleichbaren Gremien erfolgen.

5. Es empfiehlt sich, ein **informelles Netzwerk vergleichbarer Kommunen** einzurichten, das einen Erfahrungsaustausch ermöglicht und längerfristig sicherstellt.

6. Es ist überlegenswert, **Informationen/Anleitungen für potentielle Antragsteller** zu erarbeiten, die einen möglichst effizienten Verfahrensablauf ermöglichen. Hierbei kann es nur um die Schilderung von Rechtsgrundlagen und Verwaltungsabläufen gehen (z.B. darüber, dass es sinnvoll ist möglichst zügig eine Bauvoranfrage an die zuständige Behörde zu richten, die dann ihrerseits sofort die Stabsstelle/Arbeitsgruppe, vgl. oben 2. informiert), keinesfalls jedoch um eine inhaltliche Bindung.

7. Es empfiehlt sich, die **typischerweise auftretenden Einwände** gegen Moscheebauprojekte zu strukturieren und auf ihre rechtliche/politische Bedeutung hin zu **analysieren**, um dann z.B. in Informationsveranstaltungen eine sachorientierte Debatte in Gang zu bringen (hierzu unten III.4). Dadurch kann zugleich auch die interne Entscheidungsfindung darüber erleichtert werden, ob ein Projekt politische Unterstützung erhalten sollte oder nicht. Dies kann auch für die politische Debatte im Stadt/-Gemeinderat und in der Kommune generell bedeutsam werden: Moscheebaukonflikte der Vergangenheit²⁴ haben gezeigt, dass auch in formal nicht zuständigen Gremien aufgrund politischen Drucks oder des Aufgreifens von Anliegen Beteiligter durch politische Parteien und Wählervereinigungen diffuse, polarisierende Debatten mit durchaus praktischen Konsequenzen geführt werden. Die wesentlichen rechtlichen Rahmenbedingungen sollten auch in derartige Debatten schnellstmöglich eingebracht werden, um die nötige Orientierung an der Sache zu gewährleisten. Zu unterscheiden sind hierbei Bedenken, die sich gegen das Bauprojekt selbst oder aber gegen die Antragsteller richten.

²² Zu möglichen Missverständnissen vgl. *Leggewie/Jost/Rech*, *Der Weg zur Moschee*, 85.

²³ Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge/Deutsche Islam Konferenz, *Muslimisches Leben in Deutschland*, Nürnberg Juni 2009, insbes. 78 ff.

²⁴ Vgl. die aufschlussreiche Fallstudie zu einem Moscheebauprojekt in Lünen/Westfalen bei *Schmitt*, *Moscheen in Deutschland*, 230 ff.

Einwände gegen das **Bauprojekt** selbst (raumbezogene Konflikte²⁵) sind anhand der Maßstäbe des Religionsverfassungsrechts, konkretisiert durch Baurecht und Immissionsschutzrecht, zu prüfen (vgl. oben A.I; zum Umgang damit in Informationsveranstaltungen unten III.4).

Einwände gegen die **Antragsteller** können auf unterschiedlichen Ebenen bestehen. Bei Extremismusverdacht kann das Vereinsrecht relevant werden (vgl. A.II). In den meisten Fällen werden eher diffuse Ängste vor „dem Islam“ formuliert oder z.T. geschürt. Insoweit besteht ein Aufklärungsbedarf in Richtung der Gesamtgesellschaft, der durch rechtlich-politische Aufklärungsarbeit der Kommune und mögliche Transparenz seitens der Antragsteller gedeckt werden kann (vgl. unten III.1). Mit religiösen Aspekten mischen sich angesichts des Migrationshintergrunds vieler Muslime ethnisch-kulturell angesiedelte Bedenken. Auch hier besteht Aufklärungsbedarf über die rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen des Einwanderungslandes Deutschland gegenüber der Gesamtgesellschaft. Die Errichtung einer religiösen Infrastruktur für die ca. 4 Millionen Muslime in Deutschland ist im Grundsatz eine schlichte Normalität und eine nicht unbedeutende Facette der Integration.

III. Vorgehen bei konkreten Projekten

1. Transparenz und Sachlichkeit

Möglichste Transparenz ist ein Anliegen, das sich an alle Beteiligten richtet. Die Kommune sollte stets deutlich machen, wer auf welcher Rechtsgrundlage welchen Schritt aus welchen Gründen tun muss oder sollte.

Transparenz des Verwaltungshandelns ist erforderlich, um den Antragstellern und anderen Interessierten deutlich zu machen, dass die Kommune das Recht **unparteiisch** und alleine **sachbezogen** anwendet, und welches die jeweils erforderlichen Schritte für die Beteiligten sind. Damit unterstreicht sie ihre Bedeutung als Herrin des Verfahrens und macht sich inhaltlich unangreifbar. Zudem wird so Verständnis für sachliche (baurechtliche) Notwendigkeiten geweckt, die im Einzelnen Zeit- und Geldaufwand nach sich ziehen und planerische Kompromisse erforderlich machen können und die ansonsten nicht selten als Instrumente einer Verhinderungstaktik aufgefasst werden. Gerade hier werden auch Fragen der Kommunikationskultur relevant: Gelegentlich kommt es zu Fehldeutungen einer freundlich-interessierten Haltung der Verwaltungsseite in der Richtung, dass damit schon ein inhaltliches Einverständnis mit dem Antrag einhergehe. Hier ist deutlich zu machen, dass die inhaltliche Entscheidung sich auch dann, wenn man bereits in anderer Sache kooperiert hat, sich kennt oder ansonsten persönliches Vertrauen gewachsen ist, alleine an sachlich-rechtlichen Kriterien orientieren darf.

In solcher Transparenz muss auch deutlich gemacht werden, dass die Kommune die **zentrale Schaltstelle** des Verfahrens darstellt, in der letztlich die relevanten Entscheidungen fallen. Bei politisch sensiblen Projekten ist es angezeigt, diejenigen einzubinden und in der Öffentlichkeit erscheinen zu

²⁵ Hierzu *Schmitt*, Moscheen in Deutschland, 109 ff.

lassen, die über Entscheidungskompetenzen und deutliche politische Reputation in der Öffentlichkeit verfügen. Abzuraten ist jedoch von der faktischen Delegation von Verantwortung auf außerkommunale Stellen oder Personen. Zwar kann sich deren Einbindung in den politischen Prozess empfehlen (dazu unten 4.). Es muss aber schon zur Vermeidung von inhaltlich differierenden Parallelaktionen, vor allem aber zur Klärung der Verantwortlichkeiten deutlich bleiben, wer das Verfahren mit welchen Schritten in Gang setzt oder hält.

Auch den **Antragstellern** sollte möglichste Transparenz angeraten werden. Dies gilt unabhängig davon, ob Informationen aus Rechtsgründen erforderlich oder nur aus Gründen politischer Opportunität anzuraten sind, z.B. im Hinblick auf die Finanzierungsquellen. Dies mag für manche Antragsteller als Zumutung wirken, werden doch derartige Anfragen an Christen oder Angehörige anderer Religionen typischerweise nicht gestellt. Auch entspricht die Erwartung „wer nichts zu verbergen hat, kann alle Informationen geben“ durchaus nicht dem verfassungsrechtlich geschützten Recht auf informationelle Selbstbestimmung. Zwar darf den haltlosen Generalverdächtigungen rechtsradikal-islamfeindlicher oder ähnlich gesonnener Kreise keine Nahrung gegeben werden. Angesichts einer verbreiteten, auf absehbare Zeit wohl fortbestehenden Furcht vor islamisch begründetem Extremismus, den es ja in gewissen Anteilen tatsächlich gibt, ist jedoch kein anderer Weg ersichtlich, die breiten Kreise grundsätzlich aufgeschlossener Skeptiker zu erreichen, deren Positionierung für das Gelingen oder Scheitern eines Projekts unabhängig von rechtlichen Fragen entscheidend werden kann.

Sobald die Kommune Informationen über ein Moscheebauprojekt erhält, empfiehlt es sich also, schnellstmöglich **Klarheit über den Hintergrund der Antragsteller** zu gewinnen. In jedem Falle ist das geltende Recht anzuwenden. Soweit allerdings Ermessensspielräume bestehen oder zu entscheiden ist, ob ein Anliegen politisch unterstützt werden soll oder nicht, bedarf es solcher Klärungen.

2. Klärung der baulichen Gestaltung

Die erwünschte bauliche Gestaltung des Projekts sollte möglichst zügig im Gespräch mit der Verwaltung geklärt werden, wobei insbesondere die Baubehörde einzubinden ist. Sowohl die rechtlichen als auch die politischen Rahmenbedingungen hängen von einer Vielzahl von Parametern ab, ohne deren Kenntnis weder Entscheidungen getroffen noch effiziente Gespräche geführt werden können. Weitgehend parallel klärungsbedürftig sind insbesondere der erwünschte **Standort** (von der baurechtlichen Gebietsklassifizierung hängen die Gestaltungsmöglichkeiten maßgeblich ab²⁶) und die **Größe/zu erwartende Nutzerzahl** (nur lokaler oder überörtlicher Nutzerkreis), die wiederum Rechtsfragen der **Verkehrsanbindung** und Kfz-Stellplätze aufwirft.

Auch ist es hilfreich, wenn zügig Vorstellungen über **typischerweise besonders sensible Fragen** entwickelt werden, insbesondere im Hinblick auf die Hinzufügung und gegebenenfalls die Höhe von Minaretten, als „fremd“ erscheinende Architekturformen wie Kuppeln (es ist weitgehend in Vergessenheit geraten, dass die osmanische Kuppelmoschee von der 1000 Jahre lang größten Kirche der

²⁶ Vgl. nur BVerwG NJW 1992, 2170, 2171 (Betsaal und Koranschule in einer Umgebung, die Merkmale eines reinen Wohngebiets und eines Mischgebiets aufweist, sind grundsätzlich und allgemein zulässig).

Welt, der Hagia Sophia in Konstantinopel, inspiriert wurde und somit christliches Kulturerbe transportiert) und den lautsprecherverstärkten Gebetsruf.

In aller Regel dürften kleine, unauffällige und auf einen engen lokalen Rahmen beschränkte Bauprojekte am leichtesten zu realisieren sein und am wenigsten Widerstände auslösen. Dasselbe gilt für postmoderne Architekturformen wie in Penzberg oder Esslingen/Neckar, aber auch für die erste „Öko-Moschee“ Deutschlands in Darmstadt²⁷. Daraus sollte man aber nicht schließen, dass es angezeigt wäre, in jedem Falle ein solches Format zu wählen. Je nach Gemeindegröße und regionaler Bevölkerungsstruktur kann es auch einen Bedarf an überörtlich ausgerichteten, repräsentativen Moscheebauten geben.²⁸ Hier geht es sicherlich auch um das – in den baurechtlichen Grenzen zulässige und von der Religionsfreiheit geschützte – **Sichtbarwerden** im öffentlichen Raum. Die Gespräche über das Projekt sollten also zunächst von den Vorstellungen der Antragsteller ausgehen und dann im Einzelnen die jeweilige rechtliche und politische Realisierbarkeit in den Blick nehmen.

Grundsätzlich von der Religionsfreiheit gedeckt ist auch der **Gebetsruf** einschließlich seiner lautsprecherverstärkten Form, allerdings in der Abwägung mit entgegenstehenden Schutzbedürfnissen der jeweiligen Umgebung. Unabhängig von der Rechtslage sollte allerdings bedacht werden, dass gerade diese Form des Gebetsrufes typischerweise die breitesten Widerstände auslöst.²⁹ Auch werden sich viele Muslime die Frage stellen, welchen Nutzen diese Praxis in einer weit überwiegend nicht-muslimischen Umgebung haben könnte, die sich häufig schon am Glockengeläut der kulturell eher vertrauten „Mehrheitsreligion“ stört. An den meisten Moscheestandorten wird daher von vornherein darauf verzichtet.

Man kann jedoch daran denken, den Gebetsruf zum Freitagsmittagsgebet, das eine herausgehobene Position einnimmt und zu einer unter Lärmschutzaspekten unproblematischen Zeit stattfindet, durch Lautsprecher zu übertragen.³⁰ Allerdings wird hier schnell der Verdacht aufkommen, dass die Übertragung am Freitagmittag nur ein erster Schritt für die generelle Übertragung sein könnte, und damit Widerstände verstärken.³¹ Konzessionen der Antragsteller erscheinen nach alledem gerade hier am ehesten angebracht.³²

Nicht von der Religionsfreiheit gedeckt, sondern nur allgemeinen Rechtsvorschriften unterliegend sind **Baulichkeiten, die selbst nicht religiösen Zwecken dienen** (vgl. oben A.I.). Bei größeren Projekten werden z.B. Läden, Teestuben und ähnliches hinzugefügt. Ob und in welchem Umfang dies zulässig ist, richtet sich nach der jeweiligen Situation im Einzelfall. Unabhängig von rechtlichen Fragen wird hierbei

²⁷ Vgl. den Bericht „Neue Energie für die Gläubigen“, FAZ v. 22.09.2012, S. 10.

²⁸ Die repräsentative Ausstattung der Moschee im eher kleinstädtischen Lauingen/Schwaben mit Minarett und Kuppel geht sogar auf Anregungen des damaligen Bürgermeisters der Stadt Barfuß zurück; vgl. *Schmitt*, Moscheen in Deutschland, 163 f. (nach dem Motto „wenn schon, dann richtig“, so Barfuß später gegenüber dem Verfasser). Zur variierenden Rolle der Bürgermeister bei Moscheebauprojekten in der Pariser Umgebung vgl. *Duthu*, Le maire et la mosquée, Paris 2008.

²⁹ Vgl. etwa *Rommelspacher*, Konflikte als Chance, 61; *Sammet, Kornelia*, Religion oder Kultur? Positionierungen zum Islam in Gruppendiskussionen über Moscheebauten, in: Wohlrab-Sahr/Tezcan (Hrsg.), *Konfliktfeld*, 179, 183 f. mwN; zu einem aktuellen Konflikt in

³⁰ Vgl. den Sachverhalt in OVG Koblenz NVwZ 2001, 933.

³¹ So die Entwicklung in Rendsburg, vgl. den Bericht „Muezzin ruft dreimal täglich zum Gebet in die Moschee“, Kieler Nachrichten v. 22.12.2011, abgerufen am 24.4.2018 unter <http://www.kn-online.de/Lokales/Rendsburg/Muezzin-ruft-dreimal-taeglich-zum-Gebet-in-die-Moschee>.

³² Vgl. z.B. *Hüttermann, Jörg*, Das Minarett, 210, wonach beim erfolgreichen Moscheebauprojekt im bayerisch-schwäbischen Lauingen eine entsprechende schriftliche Verzichtserklärung entscheidend gewesen sei.

gelegentlich die Besorgnis formuliert, dass mit derlei Einrichtungen eine Struktur geschaffen werde, die zu unerwünschten „Parallelgesellschaften“ führe. Dies lässt sich freilich empirisch bislang nicht bestätigen. Die Teestube als Pendant zum Kirchencafé sollte ohnehin wenig Anstoß erregen. Die bislang bekannten Untersuchungen zum Einkaufsverhalten religiöser Muslime in Österreich³³ zeigen, dass auch stark religiös orientierte Menschen derartige Angebote nur als Ergänzung zur Teilnahme am allgemeinen Wirtschaftsverkehr und keineswegs exklusiv nutzen; allerdings bedarf es hier weiterer Untersuchungen. Zudem ist zu bedenken, dass Moscheebauprojekte in der Regel ganz oder zu großen Teilen durch die jeweiligen Gemeinden finanziert werden müssen, deren Mittel meist beschränkt sind. Will man nicht auf gelegentlich engagierte, zum Teil mit fragwürdigem Eigeninteresse agierende Geldgeber aus der islamischen Welt ausweichen, können derartige Einrichtungen über Mietzahlungen zur Finanzierung beitragen. Anders als den etablierten Großkirchen oder einzelnen anderen, durch Konkordate abgesicherten Religionsgemeinschaften steht Muslimen bislang keine Finanzierungshilfe bei der religiösen Infrastruktur zu; nur kulturelle/soziale Begleitprojekte sind förderfähig. Derartige Schwierigkeiten sollten durchaus Raum in der Debatte haben.

Es empfiehlt sich, die baulichen **Details**, insbesondere diejenigen mit besonderer Öffentlichkeitswirkung (Minarett etc.), **möglichst konkret** zu regeln (vgl. schon oben A.I. zum Beispielfall des Gebetsrufs). Damit lassen sich auch Streitigkeiten über Bauüberschreitungen, wie sie gelegentlich berichtet werden, minimieren. Sollte es im Einzelfall möglicherweise zu Bauüberschreitungen in öffentlich sensiblen Aspekten (z.B. Minarett Höhe) gekommen sein, empfiehlt sich eine möglichst frühzeitige sachliche Information der Öffentlichkeit über das weitere Vorgehen.³⁴ Nur so kann wirksam verhindert werden, dass der Vorwurf unzulässiger Absprachen entsteht, der auch von islamfeindlichen Aktivisten zu Propagandazwecken genutzt werden kann.

3. Mögliche Unterstützung

Hat die Kommune die Überzeugung gewonnen, dass das geplante Projekt Unterstützung verdient, ist an Hilfestellung insbesondere im Hinblick auf den **Grundstückserwerb** oder die Grundstücksvermittlung zu denken. Damit können zugleich stadtplanerische Ziele besonders intensiv einfließen. Ein Moscheebauprojekt in Waiblingen zeigt, dass frühzeitige Information wichtige kommunale Unterstützung z.B. bei der Wahl eines geeigneten, zentral gelegenen Ortes bewirken kann.³⁵ In Kaufbeuren wurde 2017 der Verkauf eines städtischen Grundstücks mit vertraglichen Bedingungen und der Möglichkeit einer Rückforderung verknüpft, die unter anderem wichtige Selbstverpflichtungen der Gemeinde betreffen. Damit können gemeinsame Ziele definiert werden, die zugleich teilweise bestehenden Besorgnissen entgegenwirken.

³³ Vgl. Bundesministerium des Innern/SIAK (Hrsg.), Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich, Wien Mai 2006, Executive Summary 40 (*Rohe*).

³⁴ Vgl. den Bericht „Aufruhr um 60 Zentimeter“, Stuttgarter Nachrichten v. 29.1.2015, abgerufen am 24.4.2018 unter <https://www.stuttgarter-nachrichten.de/inhalt.moschee-plaene-in-stuttgart-aufruhr-um-60-zentimeter.e36ddc0d-e052-4ac8-99c1-564f9f2bc782.html>

³⁵ Vgl. den Bericht „Grundsteine für eine Moschee mit Minarett“, Stuttgarter Zeitung vom 2.12.2016, abgerufen am 24.4.2018 unter <https://www.stuttgarter-zeitung.de/inhalt.waiblingen-grundsteine-fuer-eine-moschee-mit-minarett.d0c1cd4c-b97a-43a0-b3ff-01a3d275d540.html>

Denkbar ist auch Unterstützung im Hinblick auf die **bauliche Gestaltung**.³⁶ Bislang werden viele Moscheebauprojekte von stark ethnisch/regional geprägten Moscheebauvereinen verfolgt. So kommt es häufig – und oft eher unreflektiert – zu ästhetisch mehr oder weniger gelungenen Reproduktionen der Moscheegestaltung, die für das Herkunftsland typisch ist. Aus rechtlicher Sicht ist hierzu wenig beizutragen. Jedoch hat es sich bei einigen bedeutenden Moscheebauprojekten gezeigt, dass bestehende Widerstände bei einer baugestalterischen Annäherung an postmoderne Architektur deutlich geringer wurden. In Einzelfällen (Moschee Penzberg/Oberbayern, aber auch die „traditionelle“ Moschee in Lauingen/Schwaben³⁷) wurde die Architektur sogar zum allseits gerühmten Vorzeigeobjekt. Andererseits ist die Anlehnung an traditionelle Architekturformen einer bestimmten Region geeignet, selbst bei sehr säkular orientierten Muslimen aus dieser Region positive „Heimatgefühle“ auszulösen. Dies beschränkt sich allerdings erfahrungsgemäß auf diejenigen Muslime, die aus der jeweiligen Region stammen, während Muslime aus anderen Regionen solche Bauten teilweise eher als „fremd“ empfinden als „neutrale“ postmoderne Formen. So unterscheiden sich z.B. die türkisch-osmanische und die arabische Moschee in erheblicher Weise voneinander. Gerade jüngere Muslime legen z.T. Wert darauf, ihren Glauben in „einheimischer“ Form sichtbar werden zu lassen. Damit korrespondiert der zu beobachtende Wandel bestehender Organisationen von Migrantenvereinen mit religiösen Anliegen zu religiösen Vereinigungen.

Schließlich kann auch die künftige **Benennung** der Moschee sinnvoller Gesprächsgegenstand sein, wenn die geplante Namensgebung unnötige Irritationen auslöst. So ist der Verzicht auf die Benennung von Moscheen als "Fatih-Moschee" oder Vergleichbares höchst wünschenswert.³⁸ Zugewanderte Muslime sollten erkennen, dass ihr historisches Vorverständnis sich in einigen wichtigen Fragen nicht mit dem der abendländischen Bevölkerung deckt. War für Muslime die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 die Erfüllung eines jahrhundertalten Traums, so war sie für die christliche Welt ein Alptraum. Die Umwandlung der vormals größten christlichen Kirche (Hagia Sophia) in eine Moschee ist hierfür ein sichtbares Zeichen.

4. Einbeziehung möglicher Interessierter/der Öffentlichkeit

Mögliche Interessierte und die Öffentlichkeit sollten frühzeitig über das Vorhaben informiert werden, sobald dieses **hinreichend konkretisiert** ist und die Rahmenbedingungen geklärt sind. Eine verfrühte allgemeine Debatte über nicht konkretisierte Pläne empfiehlt sich nicht, weil regelmäßig zu viele rechtlich und politisch relevante Variablen ungeklärt sind, was eine sachorientierte Annäherung fast unmöglich macht. Ohne Vorklärungen lässt sich z.B. nicht beantworten, ob baurechtliche Befreiungen

³⁶ Vgl. zu wichtigen Moscheebauten und ihren Bauformen Kraft, Sabine, Islamische Sakralarchitektur in Deutschland, Münster u.a. 2002.

³⁷ Vgl. die Wiedergabe regionaler Fremdenverkehrswerbung bei *Schmitt*, Moscheen in Deutschland, 162.

³⁸ Den Beinamen "Fatih" erhielt der osmanische Eroberer von Konstantinopel Mehmet II. Beispielhaft seien Mitgliedsorganisationen der Islamischen Religionsgemeinschaft Berlin genannt (Stand Juni 2005), die sich die Namen „Fatih Moschee“, „Fatih Kulturhaus“, „Gazi Osman Pascha Moschee“ (benannt nach dem „Glaubenskämpfer“ Osman) und „Ayasofya Moschee“ (anspielend auf die einst größte christliche Kirche, die nach der osmanischen Eroberung zur Moschee umgewandelt wurde; heute Museum) gegeben haben.

erforderlich werden, welche eine Einbeziehung der Nachbarn erforderlich machen. Die Öffentlichkeit (insbesondere auch die Medien) sollten spätestens zu der Zeit über das Vorhaben unterrichtet werden, zu der gegebenenfalls aus baurechtlichen Gründen Anwohner zu informieren sind.

Je nach örtlichen Gegebenheiten empfiehlt es sich, gezielt solche Personen oder Organisationen anzusprechen und möglicherweise informell einzubeziehen, die über besondere **Sachkenntnis, Reputation und Einfluss** verfügen, beispielsweise aus Politik, Religionsgemeinschaften (auch, aber nicht nur den christlichen Großkirchen) und sozialen Organisationen.³⁹ **Rat und Unterstützung** sind oft höchst wertvoll; allerdings darf **keine Aufgabendelegation** erfolgen, welche die Akteure auch überfordern würde. Anderes gilt im Hinblick auf Probleme, welche im originären Tätigkeitsfeld der Betroffenen auftauchen. So gibt es sich christlich nennende Grüppchen⁴⁰ und Personen, die durch Hetzflugblätter oder Aktionen wie Anbringung von Kreuzen oder die Ablagerung von Schweineresten auf Moscheebaugrundstücken Aufsehen erregen wollen. Hier können seriöse christliche Institutionen und Persönlichkeiten durch Stellungnahmen deutlich machen, dass derartige Fanatiker nicht die Mehrheitsüberzeugung repräsentieren.

In vielen Fällen werden von der Kommune initiierte **Informationsveranstaltungen** von Nutzen sein. Sie sollten nach Möglichkeit in der örtlichen Umgebung des Bauvorhabens stattfinden, um den besonders betroffenen Anwohnern Gelegenheit zur Teilnahme zu geben und deutlich zu machen, dass man die lokalen Belange ernstnimmt. Nur so ist es möglich, nicht organisierte Interessenten einzubinden, nicht zuletzt unter den unmittelbar betroffenen Anwohnern. Ein solch proaktives Vorgehen hat auch den Vorteil, eine unnötige Polarisierung durch frühzeitige Bildung möglicher Interessengruppen zu vermeiden, die dann wahrscheinlich wird, wenn nennenswerte Teile der Interessierten den Eindruck gewinnen, ihren Anliegen nicht hinreichend Gehör verschaffen zu können.

Angesichts der in vielen Fällen bestehenden atmosphärischen Vorbelastung empfiehlt es sich, zumindest die erste Veranstaltung deutlich zu strukturieren. Unerlässlich erscheint eine kurze **Stellungnahme** der Kommune **zu den rechtlichen Rahmenbedingungen**. Die Reichweite der Religionsfreiheit und damit der Schutz religiöser Minderheiten scheint in weiten Teilen der Bevölkerung nicht oder nur unpräzise bekannt zu sein. Nicht selten findet sich die Fehlvorstellung, dass es bei der Errichtung religiöser Bauten rechtlich auf den Willen der örtlichen Mehrheit ankomme. Gerade die verfassungsrechtliche Argumentation sollte die zentrale sein. Sie ist geeignet, verbreitete diffuse Gegenargumente (z.B. Angst vor „schleichender Islamisierung“) zu konkretisieren und auf ihre Beachtlichkeit hin zu überprüfen. Zudem ist die Einhaltung des rechtlichen Rahmens Grundlage der Verwaltungstätigkeit und von daher unangreifbar. Zweifeln wird man jedenfalls entgegenhalten können, dass die Einhaltung der eigenen rechtsstaatlichen Normen Grundvoraussetzung für eigene Glaubwürdigkeit ist. Das gilt gerade auch für das häufig vorgebrachte Argument, wonach die religiösen Freiheiten von Muslimen in Deutschland in Korrelation mit der in der Tat beklagenswerten Lage von Christen in vielen Teilen der islamischen Welt (einschließlich der angeblich laizistischen Türkei) gestellt

³⁹ Die Akteure werden von Fall zu Fall variieren, die Genannten sind typischerweise vertreten; vgl. z.B. die Fallstudie München bei *Lauterbach/Lottermoser, Fremdkörper Moschee?*, 86 ff.; *Leggewie/Joost/Rech, Der Weg zur Moschee*, 74 ff.; *Schmitt, Moscheen in Deutschland*, 97 ff.

⁴⁰ Vgl. z.B. einschlägige Aktionen der Partei „Christliche Mitte“ (bei *Hüttermann, Jörg, Das Minarett*, 38 ff. und der Münchener Gruppierung „deus vult“ (bei *Lauterbach/Lottermoser, Fremdkörper Moschee?*, 101 f.), welche das dem Verfasser persönliche bekannt gewordene Aggressionspotential einzelner Mitglieder unterschätzen.

werden.⁴¹ Hier ist deutlich zu machen, dass Menschenrechtsverletzungen in anderen Teilen der Welt nicht im Wege einer in jeder Hinsicht unangemessenen „Sippenhaft“ in eine rechtsstaatliche Ordnung eingeschleust werden dürfen. Schließlich ist auch klarzustellen, dass Muslime in Deutschland weder rechtlich noch gesellschaftlich „Gäste“ sind, die einer speziellen Rollenerwartung unterliegen, sondern ein Bestandteil der Gesellschaft des Landes mit gleichen Rechten und Pflichten.

Ebenso unerlässlich ist eine möglichst **transparente Vorstellung** des Bauprojekts und seiner Träger. Realitätsnahe Visualisierungen des Vorhabens im 3 D-Modell können verhindern, dass – wie gelegentlich (z.B. in Köln) geschehen – islamophobe Aktivisten mit grotesken optischen Verzerrungen Stimmung gegen das Projekt machen können.

Gleichfalls unerlässlich ist es, den Interessierten die Möglichkeit zu **Rückfragen und eigenen Äußerungen** zu geben. In jedem Falle ist sicherzustellen, dass sachlich-kritische Bedenken artikuliert werden können. Nur dann ist es möglich, sie wirksam auszuräumen, wenn sie sich denn wie meist ausräumen lassen.

Es hat sich allerdings in einer Vielzahl von Debatten gezeigt, dass typischerweise ein bestimmter Kanon von Fragen und Bedenken (z.B. inhaltliche Ausrichtung der Träger; zu erwartende Verkehrsbelastung; Befürchtungen eines Wertverlusts des eigenen Grundstücks, verbunden mit Befürchtungen der Errichtung einer lokalen „Parallelgesellschaft“) auftauchen. Angesichts der Typizität der Debatten kann es sinnvoll sein, vor einer offenen Diskussion eine Podiumsdiskussion zu führen, bei der die wesentlichen zu erwartenden Fragen schon angeschnitten werden, um eine deutlicher strukturierte, problemorientierte Debatte führen zu können. In diesem Fall ist darauf zu achten, dass sowohl befürwortende als auch kritische Stimmen zu Wort kommen. Nur so wird eine hinreichend offene, plurale Gesprächskultur ermöglicht, die alle und nicht nur einen Teil der Interessierten anzieht und zum Diskurs ermuntert.⁴²

Sorgen kritischer Bürgerinnen und Bürger müssen ernstgenommen werden. Andererseits bedarf es einer klaren Handlungsstrategie, wenn erkennbar islamophobe Aktivisten⁴³ (z.B. diverse Pro-Bewegungen, die Identitäre Bewegung oder Anhänger des Internet-Hetzblogs „Politically Incorrect“) zu Gegenreferaten ansetzen, die sich nicht mehr auf das konkrete Projekt beziehen, sondern die allgemein Ängste schüren wollen und im Einzelfall selbst vor Morddrohungen nicht zurückscheuen.⁴⁴ Solche Bewegungen sind teilweise dazu übergegangen, überregional zu agieren, auch im Internet mit gezielten

⁴¹ Vgl. z.B. *Sammet, Kornelia*, Religion oder Kultur? Positionierungen zum Islam in Gruppendiskussionen über Moscheebauten, in: Wohlrab-Sahr/Tezcan (Hrsg.), *Konfliktfeld*, 179, 182 ff. sowie die Kommentare im Diskussionsforum der Deutschen Islam Konferenz zum Thema Moscheebau, abgerufen am 3.11.2009 unter <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/MedienPolitik/Diskussion/Moscheebau/diskussion-node.html>. Dem entsprechen langjährige Erfahrungen des Verfassers in einer Vielzahl einschlägiger Debatten.

⁴² Vgl. zu solchen Problemen z.B. den Bericht „Nur nicht ängstlich sein“ über ein Moscheebauprojekt in Dreieich/Hessen (abgerufen am 3.11.2009 unter http://www.op-online.de/nachrichten/dreieich/nicht-aengstlich-sein-507390.html?__nnn=true).

⁴³ Diese sind oft, aber keineswegs immer im einem rechtsnationalen/rechtsradikalen Milieu angesiedelt; vgl. z.B. auch die weitgehend faktenresistenten *Attacken Ralph Giordanos*, Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem, in: Sommerfeld (Hrsg.), *Der Moscheestreit*, 37 ff.

⁴⁴ Solche Drohungen wurden z.B. gegen den Bürgermeister von Garmisch-Partenkirchen ausgesprochen; vgl. „Fanatiker drohen noch immer mit Mord“, *SZ* v. 8.4.1997, 28; massiv war auch die Hetzkampagne gegen einen Moscheebau in Schlüchtern, zu verfolgen unter der Adresse www.moschee-schluetchern.de (abgerufen am 12.11.2002; nicht mehr aktiv); auf der Homepage fanden sich auch links zu Aufrufen, deren Befolgung Ordnungswidrigkeiten darstellen würden.

Kampagnen sowie Anleitungen zur Verhinderung von Moscheebauten.⁴⁵ In Bayern waren sie in jüngerer Zeit etwa in Pfaffenhofen/Ilm, Regensburg und Kaufbeuren aktiv. Zahlenmäßig handelt es sich dabei bislang um kleine, unbedeutende Grüppchen, die allerdings angesichts ihres koordinierten, oft aggressiven Auftretens bei Informationsveranstaltungen ein erhebliches Störpotential entfalten können, das eine sachbezogene Debatte belastet. Hier ist gegebenenfalls eine straffe Diskussionsleitung gefragt, die auch dafür sorgt, auswärtigen Agitatoren keine Plattform für ihre Propaganda zu bieten. Pointiert formuliert: Weder „Friede, Freude, Eierkuchen“ noch „Untergang des Abendlands“ sollten das Leitmotiv der Debatte sein.

5. Besondere Mechanismen der Konfliktlösung

Im Regelfall sollten die eben unter 4. angesprochenen Instrumente ausreichen, um einen zielführenden Diskurs über das Projekt anzuregen und zu organisieren. Darüber hinaus wird gelegentlich empfohlen, einen neutralen, von außen kommenden **Mediator** einzuschalten. Meiner Ansicht nach ist dies jedoch aus drei Gründen generell **nicht empfehlenswert**. Zum einen würde so der Eindruck erweckt, dass sich die Kommune als Herrin des Verfahrens überfordert fühlt und deshalb bereit ist, ihre Kompetenzen in rechtlich ungeklärter Weise auf Außenstehende zu delegieren. Zudem könnte der verfehlt Eindruck entstehen, dass der zu erörternde Gegenstand ergebnisoffen behandelt werden kann. Bei allen rechtlichen Ermessensspielräumen und politischen Handlungsfreiheiten ist das Recht aber nicht ergebnisoffen. Schließlich ist es sehr fraglich, ob eine außenstehende Person ohne Verankerung in der Kommune hinreichende Autorität hat, zu Lösungen beizutragen, die von den lokalen Autoritäten scheinbar nicht erreicht werden können.

In besonders gelagerten **Ausnahmefällen** mag eine **kommunale** (oder andere) **Vermittlung** sinnvoll werden. Ein dem Gutachter bekannt gewordenes Beispiel betrifft ein Pharmaunternehmen, das darauf angewiesen ist, seine Produkte z.T. innerhalb weniger Stunden auf Abruf anliefern zu können. Hier traten verkehrstechnische Befürchtungen gegenüber einem Moscheebau auf: Wenn etwa zur Hauptgebetszeit die Firmenzufahrt durch parkende Kfz blockiert würde, gäbe es keine realistische Möglichkeit, sie gegebenenfalls mit Hilfe der Ordnungsbehörden rechtzeitig zu räumen. In einem solchen Fall mag es sich empfehlen, ein Gespräch darüber zu vermitteln, wie solche sachlich leicht verständlichen Bedenken ausgeräumt werden können. Einem Moscheevorstand wird unschwer zu vermitteln sein, dass es ein allgemeines Anliegen ist, kranke Menschen zügig mit Medikamenten zu versorgen oder ein vergleichbar gelagertes Unternehmen nicht in seiner wirtschaftlichen Existenz zu gefährden. So könnte die Moschee mit Hilfe Freiwilliger z.B. am Freitagmittag dafür sorgen, dass niemand dort parkt. Eine Anerkennungsgeste wie z.B. eine Spende für einen Leuchter oder ähnliches könnte auch eine persönliche Basis für vertrauensvolle Kooperation schaffen. All dies scheint jedenfalls praktikabler (und kostengünstiger) zu sein als Versuche mit ungewissem Erfolg, ein solches Projekt auf dem Rechtsweg (mit Einsatz kostenträchtiger Gutachten) zu verhindern.

⁴⁵ Vgl. „Wie man den Bau einer Moschee verhindert – ein Leitfadens“, abgerufen am 23.09.2013
<http://europenews.dk/de/node/71648> (nicht mehr aktiv).

Im Übrigen mag es im Einzelfall hilfreich sein, bei konkreten, besonders sensiblen Einzelfragen **auswärtigen Sachverstand** einzuholen, beispielsweise aus Kommunen, die bereits Erfahrungen mit vergleichbaren Projekten gesammelt haben, oder seitens anderer Experten, die z.B. an einem Runden Tisch sachlich-neugierige Fragen stellen oder Themen formulieren können, die in einer atmosphärisch belasteten Situation am leichtesten „von außen“ einzubringen sind.

Insgesamt sollte klar sein, dass die Errichtung einer religiösen Infrastruktur, die im öffentlichen Raum einen angemessenen Platz einnimmt, ein wichtiger Baustein zur dauerhaften Integration muslimischer Bürgerinnen und Bürger Deutschlands ist, die zugleich loyale Mitglieder unserer Gesellschaft sind und ihren Glauben im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung praktizieren möchten.

6. Nach Genehmigung/Ausführung des Projekts

In aller Regel enden Moscheebaukonflikte entweder damit, dass die Antragsteller ihr Projekt nicht weiterverfolgen, oder aber mit Genehmigung und Errichtung der Moschee. Es ist kein Fall bekannt geworden, in dem es nach Etablierung einer Moschee noch zu nennenswerten Auseinandersetzungen gekommen ist, soweit die ursprünglichen Vereinbarungen und Erwartungen erfüllt wurden (also keine Abweichung von der genehmigten Gestaltung; zum nachträglich vorgenommenen lautsprecherverstärkten Gebetsruf vgl. oben 2. mit Fn. 28). Durch präzise Vereinbarungen lassen sich spätere Konfliktpotentiale minimieren.

Die örtliche Akzeptanz kann durch **symbolische Akte** unterstrichen werden, z.B. durch kommunale Vertretung und Anwesenheit von Vertretern wichtiger religiöser und sozialer Organisationen bei Grundsteinlegung oder Einweihung. Damit wird das Gebäude symbolhaft „aufgenommen“, was eine wichtige Geste sowohl gegenüber den Trägern als auch gegenüber der Umgebungsgesellschaft darstellt. Dies kann sich umgekehrt bei Gelegenheiten fortsetzen, bei denen die Kommune Vertreter von Religionsgemeinschaften einbezieht, z.B. bei der Einweihung kommunaler Einrichtungen.

Da es sich um ein Gebäude für religiöse Zwecke in Deutschland handelt, liegt es nicht nahe, aktiv Vertreter ausländischer Staaten einzubeziehen, auch wenn sich Affinitäten aus Gründen der (hier nicht maßgeblichen) Staatsangehörigkeit der Träger oder deren Migrationshintergrund ergeben sollten. Anderes führt eher zur unangebrachten Ethnisierung/Kulturalisierung einer deutschen Bevölkerungsgruppe.

Spezifische Literatur

- Affes, Habib (Hg.) (2001), *La mosquée dans la cité*, Paris: Éd. la Médina.
- Alican, Cenk (2010), *Wie viel Islam vertragen deutsche Kommunen? Eine Mikroanalyse von Moscheebaukonflikten in Bayern*, München: LMU - Voegelin Zentrum für Politik, Religion und Kultur des Geschwister-Scholl-Instituts.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel/Claus Leggewie/Alen Jasarevic/Mirko Krizanovic (2009), *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München: Beck.
- Caravias, Claudius (2008), *Die Moscheen an der Wien*, Eichgraben: Luna.
- Duthu, Françoise (2008), *La maire et la mosquée*, Paris: L'Harmattan.
- Hüttermann, Jörg (2006), *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*, Weinheim/München: Juventa Verlag.
- Kraft, Sabine (2002), *Islamische Sakralarchitektur in Deutschland*, Münster [u.a.]: LIT Verlag.
- Lauterbach, Burkhard R./Stephanie Lottermoser (2009), *Fremdkörper Moschee? Zum Umgang mit islamischen Kulturimporten in westeuropäischen Großstädten*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Leggewie, Claus/Angela Joost/Stefan Rech (Hg.) (2002), *Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis*, Bad Homburg v.d. Höhe: Herbert-Quandt-Stiftung.
- Rohe, Mathias (2016), *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, München: C.H. Beck.
- Rommelsbacher, Birgit (2009), Konflikt als Chance. Der Moscheebau als Medium der Integration, in: Jürgen Micksch (Hg.), *Antimuslimischer Rassismus*, Frankfurt a.M.: Otto Lembeck, S. 57–67.
- Schmitt, Thomas (2003), *Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung*, Flensburg: Dt. Akad. für Landeskunde.
- Sommerfeld, Franz (Hg.) (2008), *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Ternisien, Xavier (2002), *La France des mosquées*, Paris: Albin Michel.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Levent Tezcan (Hg.) (2007), *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden: Nomos.

Anhang 3: Muslimischer Extremismus

zu 2.5.3 Rechtliche Fragen – VII. Außergerichtliche Streitbeilegung und „Paralleljustiz“

Dr. Mahmoud Jaraba

Diese Studie stützt sich auf mehr als 70 Interviews mit muslimischen Arabern, Türken, Bosniern und Albanern in München, Penzberg, Regensburg, Nürnberg, Erlangen, Weiden, Bayreuth und Schwandorf, davon über die Hälfte mit Salafisten. Zudem wurden insgesamt mehr als 30 Freitagspredigten dokumentiert, mit dem Ziel, diese zu analysieren und deren (Kern)botschaft zu verstehen, welche die Salafisten zu verbreiten versuchen. Die folgenden Ausführungen sollen die Vielgestaltigkeit salafistischer Lebensformen in Bayern und den Detailreichtum der Ansichten ihrer Anhänger aufzeigen, um sie angemessen einschätzen und darauf passend reagieren zu können.

Die salafistische Lehre kann in drei, miteinander zusammenhängende und ineinandergreifende Dimensionen eingeteilt werden:

Die emotionale Dimension: Das Wecken religiöser und persönlicher Zugehörigkeitsempfindungen und Aufwertungsgefühle und die daraus resultierende Annäherung an die salafistische Ideologie, auch in Form einer Angst- und Heilspädagogik.

Die kognitive Dimension: Diese hängt eng mit der vorher genannten zusammen. Die Salafisten haben sich über die sozialen Netzwerke eine beachtliche mediale Präsenz aufgebaut, die sie durchaus geschickt dazu nutzen, den Zuhörern die Werte und Wissensinhalte ihrer Weltsicht, ganz besonders den Glaubenskatechismus und die Normenlehre, zu vermitteln.

Handlungsdimension: Hierbei handelt es sich um die prägendste und für den freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat problematischste Dimension, indem die Gleichheit der Geschlechter und aller Menschen massiv infrage gestellt werden, bis hin zur Gewaltanwendung.

1. Einleitung

Es lässt sich keine umfassende Auflistung für die Ursachen des muslimischen Extremismus aufstellen. Vielmehr unterscheidet sich fast jeder Fall vom anderen. Aber wir können sagen, dass es gemeinsame Faktoren gibt wie Familienkonflikte und -probleme, etwa der frühe Tod eines Elternteils, psychische Krisen, Drogenprobleme, Integrationschwierigkeiten, das Gefühl der Diskriminierung und vieles andere. Diese Faktoren wirken aufeinander und beeinflussen sich auch gegenseitig. In diesem Zusammenhang erinnere ich mich an einen von mehreren türkischen Jugendlichen, welche angeblich beabsichtigten, ihre Lehrerin zu ermorden. Dieser Teenager, welcher fast 15 Jahre alt war, kam vor eine der Moscheen, in der er betet und berichtete dem Imam, dass er "seine Lehrerin in die Luft sprengen will". Grund dafür war, dass der Jugendliche dachte, dass seine Lehrerin in der Schule auf eine schlechte Weise über den Islam spricht, d. h. die Muslime beleidigt und Diskriminierung ihnen gegenüber betreibt. Aber der Imam griff ein und konnte diesen Jugendlichen vom Extremismus abbringen, indem er ihm ins Gewissen redete und klarstellte, dass dies nicht mit dem Islam vereinbar sei. Dieser Imam hat möglicherweise ein Verbrechen verhindert. Ein Teil der muslimischen Jugendlichen nimmt

wahr, dass es Diskriminierung ihnen gegenüber gibt, sei es, dass es aufgrund ihres Daseins als Muslime oder dass sie ihre Rechte in der Ausbildung und im Beruf nicht geltend machen können. Sie schließen daraus, dass sie keine gleichwertigen gesellschaftlichen Chancen nutzen können. Diese Art von Überlegungen veranlasst nun einige, gefährliches extremistisches Gedankengut zu übernehmen.

Die muslimischen Extremisten versuchen die muslimischen Jugendlichen und die Krisen, welche sie durchleben, auszunutzen, um sie zu überzeugen, dass es einen Krieg zwischen dem - wie sie es sagen "christlichen Westen" und den Muslimen gibt. Jene Extremisten verwenden eine Vielzahl von religiösen islamischen Texten, um ihrem Anliegen eine religiöse Legitimität zu verleihen. Aber im Verlauf meiner Untersuchung von Dutzenden Freitagspredigten, können wir sagen, dass es mit Hilfe dieser Texte gelingt, die negativen Absichten ihres Einsatzes zu erreichen.

2. Salafisten in Bayern

Ein großer Teil der Jugendlichen, die zu Extremisten werden, werden in einem bestimmten Lebensabschnitt von salafistischem Gedankengut beeinflusst. Es trifft zu, dass nicht alle Salafisten gewalttätig sind; aber die salafistische Ideologie, welche sie versuchen, unter den Muslimen zu verbreiten, übernimmt radikale Interpretationen des Islam. Die Salafisten sagen den Jugendlichen, dass "die deutsche Gesellschaft" sie unterdrückt und dass hier kein Platz für sie sei. Sie bieten den Jugendlichen eine Alternative zur deutschen Gesellschaft, basierend auf der Idee einer islamischen Religionsgemeinschaft (der Umma), deren Teil jene Jugendlichen Teil sein können. Diese religiöse Gemeinschaft (Umma) ist nur in der Fantasie der Salafisten vorhanden, aber sie wirkt stark auf die Jugendlichen, welche Hilfe in ihrer Identitätskrise brauchen.

2.1 Zeitliche Entwicklung

Der salafistische Entwicklungsweg in Bayern untergliedert sich in zwei Phasen, welche die Attraktivität der Salafiya-Bewegung beflügelten und zu ihrer Verbreitung beitrugen: die Phase der 90er Jahre, und die Phase der Ereignisse infolge des 11. September 2001.

2.1.1 Die Phase der 90er Jahre

Eine Reihe von Interviews, die mit Angehörigen der ersten Migrantengeneration durchgeführt wurde, die in den 70er- und 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts nach Deutschland kamen, legen nahe, dass es zur damaligen Zeit zwar bereits vereinzelt Anhänger der Salafiya-Ideologie gegeben haben muss. Organisierte Salafiya-Aktivitäten waren den Befragten für diesen Zeitraum indes gänzlich unbekannt.

Die Mehrheit der Salafi-Anhänger in dieser Phase dürften Studenten gewesen sein, welche meist an den Universitäten ihrer Heimatländer mit dem salafistischen Gedankengut in Berührung gekommen waren. Diese Beobachtung wird durch eine hinreichende Zahl an Interviews unsererseits mit Salafi-Aktivisten bestätigt, welche in den 80er und 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts als Studenten nach Deutschland kamen. Einer von Ihnen, nennen wir ihn Sufyān, der in den 80er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts als Medizinstudent seinen Weg nach Deutschland fand, konstatierte bei einem Treffen im Winter 2016,

dass er vor seiner Ankunft in Deutschland nicht religiös gewesen sei und nicht gebetet habe und erst hierzulande von der so genannten „islamischen Wiedergeburt“ (aṣ-ṣaḥwa al-islāmīya) in der islamischen Welt erfasst wurde. Seit er von der salafistischen Lehre zu Beginn der 90er-Jahre überzeugt wurde, arbeitete er in eigenen Worten an der „Verbreitung der islamischen Mission“ (našra al-da‘wa al-islāmīya) nach den Prinzipien der ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a (Leute der Tradition und Gemeinschaft, eine im sunnitischen Islam etablierte Bezeichnung für die Orthodoxie), einer populäre Eigenbezeichnung der Salafī-Anhängerschaft. Ṭāhā, der in einer Salafī-Moschee als Imam tätig ist, datiert seine Re-Konversion in die Mitte der 90er Jahre unter dem Eindruck der Re-Islamisierungstendenzen in der arabischen Welt. Vorher sei er nicht im Ansatz religiös gewesen und habe mit Vorliebe Kneipen und Vergnügungsstätten aufgesucht. Dieser Typ des ursprünglich eher oder gänzlichen unreligiösen Studenten bildet gewissermaßen die Vorhut des Salafī-Aktivismus in Deutschland. Durch ihr Engagement entstanden die ersten Vereinigungen und Moscheen salafistischen Anstriches, welche zum Teil bis heute als Anlaufpunkte salafistischer „Umtriebe“ gelten.

Mit der Etablierung der ideologischen Salafiya fasste auch die Dschihad-zentrierte Salafiya, damals von der Terrororganisation Al-Qā‘ida repräsentiert, zunehmend Fuß. Zahrī, der sich in einer arabisch geprägten Moschee engagiert und die Entwicklung des Salafī-Aktivismus und insbesondere des Dschihadismus aufmerksam verfolgt, schildert den Werdegang dieser seiner Aussage nach extremistischen und dschihadistischen Salafiya-Lehre (al-fikr as-salafī al-mutaṭarrif w-al-ġihādī) in den 90er Jahren. Als er 1992 nach Deutschland kam und sich in einer Stadt in Bayern niederließ, sei der „Salafismus“ noch kein Gesprächsthema gewesen. Mitte der 90er-Jahre habe diese Ideologie, wobei er vor allem die Dschihad-zentrierte Salafī-Ideologie im Auge hat, dann jedoch sukzessive an Bedeutung gewonnen.

Als Fazit lässt sich festhalten, dass das Phänomen „Salafiya“ sowohl in seinen ideologischen als auch in seinen Dschihad zentrierten Ausprägungen - in Deutschland damit auch in Bayern während der 90er Jahre seine ersten Wurzeln schlug.

2.1.2 Die Phase in der Folge der Ereignisse des 11. September

Trotz der genannten Formierungstendenzen der Salafiya blieb die Zahl ihrer Anhänger in den 90er Jahren zum größten Teil auf einen zahlenmäßig kleinen Personenkreis der ersten Generation sowie einige Konvertiten begrenzt. Im Anschluss an die Terroranschläge des 11. September 2001 in New York und Washington erfuhr die Bewegung dann einen enormen Zuwachs von jungen Muslimen, die in Deutschland geboren wurden, sowie von Konvertiten.

2.1.3. Aktivitäten der ersten Generation

Auch die erste Generation der Salafī-Welle beschränkte sich keineswegs nur auf die persönliche Internalisierung der Salafī-Lehre, vielmehr setzte sie die ersten Samen des da‘wa-Aktivismus, dessen Hauptzielgruppe die muslimischen Communities und hier wiederum die jungen Generationen darstellten. Die Aktivisten der ersten Generation begannen damit „ihre Ideen zu übersetzen und unter den jungen Leuten zu verbreiten, die sie kannten und mit denen sie sich trafen, um sie zur Verbreitung

der Salafi-Lehre zu ermuntern“, wie Zahrī zu berichten weiß. In diesem Rahmen trugen sie ihre Ideologie in die oft marginalisierten muslimischen Communities und forcierten die Einrichtung von Koran- und Arabischschulen in den Moscheen und Gemeinden, um die jungen Muslime stärker an die muslimische Gemeinschaft zu binden und sie mit der salafistischen Lehre zu indoktrinieren. Die Vision von der Etablierung von Dawa-Zentren, Moscheen und Vereinigungen mit größerer Breitenwirkung existierte bereits im Hinterkopf, wartete jedoch noch auf ihre Verwirklichung.

2.1.4. Maßnahmen im Zuge des 11. Septembers 2001

Die Anstrengungen der ersten Salafiya-Generation fielen zeitlich mit der restriktiven Sicherheitspolitik zusammen, welche im Zuge des Schocks, den die Ereignisse des 11. Septembers in der westlichen Welt auslösten, den Umgang mit organisierten islamischen Strukturen bestimmte und eine nicht unerhebliche Rolle für den wachsenden Zulauf der Salafiya-Bewegung, ganz besonders ihrer extremistischen Spielart, spielte. Unter Federführung der USA erklärten einige westliche Regierungen dem so bezeichneten „radikalen Islam“ den Krieg, was in die verheerenden Kriege in Afghanistan (2001) und dem Irak (2003) mündete und deren Folgen bis heute als Brandbeschleuniger wirken. Der „Krieg gegen den Terrorismus“ bewirkte die zunehmende Polarisierung zwischen den westlichen Staaten (Regierungen und der Bevölkerung) und Teilen der muslimischen Minderheiten. Viele Muslime empfanden die von weiten Teilen der nichtmuslimischen Bevölkerung begrüßten Sicherheitsmaßnahmen nicht nur als Feldzug gegen den Terror, sondern als Entwürdigung des Islams und der Muslime an sich. Die seit dem 11. September beobachtete „Islamisierung der Muslime“ d. h. die identitätsorientierte Rückbesinnung auf die Religion, lässt sich zumindest zum Teil als Trotzreaktion auf den so empfundenen Frontalangriff auf die eigene Identität und Kultur erklären.

Etliche Interviewpartner, die sich seit mehr als 20 Jahren aktiv in der islamischen Gemeindearbeit einbringen, beobachteten just in dem Zeitraum, in dem viele muslimische Vereinigungen und Einzelpersonen einer harten Sicherheitspolitik ausgesetzt wurden und sich der mediale Dauer-Diskurs über den „gewaltbereite Islam“ entwickelte, einen sprunghaften Anstieg der Salafi-Ideologie (besonders ihrer radikalen Ausprägung) unter jungen Muslimen. Nicht wenige von ihnen sehen in dieser Atmosphäre der Einengung ein wesentliches Motiv für das Abgleiten mancher (meist) junger Muslime auf gewaltbereite Salafi-Pfade.

So glaubt z. B. Abdelkader, der in jenen Tagen in einem kleinen Gebetshaus aktiv war und heute in einer arabischen Moschee tätig ist, dass die Entdeckung der „Terrorzelle Hamburg“ und ihre Partizipation an der Planung und Durchführung der Anschläge des 11. Septembers und die daraus resultierenden sicherheitspolitischen und polizeilichen Maßnahmen massive negative Auswirkungen auf die Lage der Muslime im Land nach sich gezogen habe. Denn bei diesen sei mitnichten zwischen Schuldigen und Unschuldigen unterschieden worden und alle Muslime seien in Generalverdacht geraten. Nicht zuletzt habe die Schließung einiger Gebetshäuser sowie die Überwachung (nahezu) sämtlicher islamischer Vereinigungen das Misstrauen zwischen dem Staat und den Muslimen verstärkt. Junge Muslime, die in Deutschland geboren wurden und sich als Deutsche fühlten, seien plötzlich als „potentielle Gefährder“ behandelt und von den Sicherheitsorganen observiert worden. Dies habe manche junge Muslime von der Gesellschaft entfremdet und die inneren Spaltungen vertieft.

Zahrī begründet die Empfänglichkeit mancher jungen Muslime für extremistisches salafistisches Gedankengut (in der Zeit nach dem 11. September) mit den doppelten Maßstäben, mit denen der deutsche Staat seiner Meinung nach die Muslime und insbesondere die religiösen unter ihnen messe. Auch von der Mehrheitsgesellschaft fühlten sich die jungen Muslime oft diskriminiert. Der bei dem Interview ebenfalls anwesende Bilal, der Mitte der 80er-Jahre des 20. Jahrhunderts in Deutschland zur Welt kam und der das Aufkommen der radikalen Salafī-Ideologie in Deutschland miterlebte, äußerte sich so:

Die Jungen bekamen das Gefühl, dass sie die ihnen zustehenden Rechte nicht erhielten. Dieses Gefühl nahm Gestalt an. Die jungen Muslime sahen, was im Irak geschieht, und in Palästina, im Sudan, in Afghanistan oder Tschetschenien, und spürten, dass sie von der deutschen Gesellschaft unterdrückt werden, weil sie Muslime waren. Ständig wird die Aufmerksamkeit auf sie gerichtet und sie werden als schlechte Menschen dargestellt. Dagegen müssen sie sich mit anderen Mitteln verteidigen und gleiten somit in die Radikalität ab.

Dieses Stimmungsbild stimmt auch mit den Aussagen einer Reihe von befragten Salafī-Anhängern überein, die sich nach dem 11. September der Salafīya-Lehre verschrieben haben. Einer von ihnen ist Na'īl, der derzeit Mitglied in einer salafistisch-geprägten Moschee ist und angibt, dass er vor den Ereignissen im Zuge des 11. Septembers nicht religiös gewesen sei und dass seine Eltern kein Interesse an der Religion gezeigt hätten. Im Zuge dieser Ereignisse hätten dann plötzlich alle – und die Medien vorweg – über den Islam und die Muslime in negativer Weise gesprochen. Dies habe ihm das Gefühl gegeben, dass er „in diesem Land keinen Platz“ habe. „Wir waren hier nicht mehr willkommen“, fährt er fort, „obwohl wir hier geboren sind.“ Schließlich „fand in mir ein innerer Konflikt statt, der etliche Jahre andauerte, ohne dass ich jedoch betete oder fastete.“ Allmählich habe er sich dann mit dem Gebet und dem Fasten anfreunden können und sei mehrmals zur kleinen (freiwilligen) Pilgerfahrt (al-‘umra) aufgebrochen.

2.1.5. Das Erscheinen von Internetplattformen wie YouTube und Facebook

Neue Kontakt- und Verbreitungsmöglichkeiten eröffnete das besonders in der jungen Generation rasch ausbreitende Phänomen der sozialen Netzwerke. Über die beiden sozialen Leit-Netzwerke der virtuellen Welt YouTube und Facebook verschaffte sich die Salafīya-Ideologie im Gewand einer religiösen Popkultur schrittweise Gehör und blieb damit, anders als die meisten traditionellen islamischen Institutionen und Vereinigungen, nicht in traditionellen Strukturen der religiösen Wissensvermittlung in den Moscheen und öffentlichen Versammlungen verhaftet.

Viele junge Menschen mit muslimischem Hintergrund sowie Konvertiten begannen in der virtuellen Welt im Ringen um ihre Identität nach einem neuen Lebenssinn zu suchen. Diese jungen Leute, so Zahri, rebellierten gegen die fehlende gesellschaftliche Anerkennung und Marginalisierung. Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Turbulenzen und Rückfälle in der islamischen Welt mag es nicht überraschen, dass manche von ihnen nach religiösen Antworten und Erklärungen für die missliche Lage ihrer Herkunftskultur suchten. So machten sich viele auf die Suche nach dem Islam und der Religion. Diese jungen Leute fanden jedoch in den islamischen Vereinen und

Moscheen der Umgebung, die mäßig organisiert waren, nicht was sie suchten, denn diese hatten für ihre Suche nach ersehnter sozialen Geborgenheit und religiöser Erfüllung wenig zu bieten. Somit machten sie sich in der virtuellen Welt des Internets und seiner sozialen Netzwerke auf die Suche nach Informationen über ihre Religion und den Aufbau einer neuen, unverbrauchten Identität.

Die Angebote, die auf ihre Sehnsüchte und Bedürfnisse eingingen, fanden sie vorwiegend auf den Kanälen von Salafiya-Imamen und Predigern oder auf Webseiten mit stark salafi-geprägtem Inhalt. Über die Salafiya hinaus gab es kaum attraktive Formate für diese Personengruppe. Bilal erinnert sich daran, dass er damals bei seiner Suche nach Antwort auf orthopraktische oder glaubenstechnische religiöse Fragen in deutscher Sprache zuerst auf die Interpretationen, religiösen Unterricht und Fatwas durch Scheichs und religiöse Lehrer aus dem Umfeld der Salafiya gestoßen sei. Daran habe sich bis heute wenig geändert. Nach seinen Worten ist nach wie vor „das meiste [Material], was [diesbezüglich] in deutscher Sprache zur Verfügung steht, Salafi-Scheichs zuzuordnen. Sie besitzen die Deutungshoheit.“ Dieser Umstand lässt es naheliegend erscheinen, dass diese Zielgruppe den Islam zuerst über das Gedankengut der Salafiya und ihre Deutungskonzepte kennenlernte. Bei nicht wenigen hinterließ dies einen bleibenden Eindruck, so dass sie von nun an dieser Ideologie verschrieben waren oder mit ihre zumindest sympathisierten. Yunus, mit dem wir in Regensburg im Winter 2016 sprachen und der sich für kurze Zeit einer Salafi-Gruppe angeschlossen hatte, sich von deren Gedankengut aber rasch wieder löste, gab zu Protokoll, dass er sich die Salafiya-Ideologie über YouTube-Kanäle angeeignet hatte. Er habe die Absicht gehabt, Neues über den Islam zu lernen, brauchbares Material in deutscher Sprache hätten jedoch fast ausschließlich die Salafi-Scheichs bereitgestellt. Allerdings wandte er sich nach etwa Zwei Jahren vom Salafiya-Gedankengut wieder ab, nachdem er infolge wachsender Zweifel an den Absichten dieser Prediger und an ihrer politische Ideologie, die sich hinter dem religiösen Vorhang verbirgt, von ihren Reden nicht mehr überzeugt gewesen sei, insbesondere ihrem Hang, andere Denkweisen zu dementieren und Muslimen und Andersgläubigen gleichermaßen den Glauben abzusprechen (Takfir).

In Bayern werben die Aktivisten der Salafiya u.a. auf dem YouTube-Kanal „Islam in Bayern“ für ihre Sache, wobei sich die Inhalte und Akteure nicht auf Bayern beschränken. Der Kanal präsentierte am 19.08.2011 sein erstes Video und zeigte in der Folge zahlreiche Unterrichtsmitschnitte und Aktivitäten in Bayern seitens bekannter Größen der Salafi-Szene in Deutschland wie Hasan Dabbagh, Pierre Vogel oder Abu-l Bara'. Der Kanal entwickelte sich zu einer Plattform für die Veröffentlichung von Predigten und Vorträgen in Salafiya-Moscheen in verschiedenen Städten in Bayern. Über die Verlinkung zu zahlreichen Webseiten der Salafiya können sich die Besucher von „Islam in Bayern“ weiter über die Ideologie der Salafiya informieren und neue Kontakte knüpfen.

2.1.6. Die neuen du'āt (missionarisch ausgerichtete Prediger)

Wie schon erwähnt betrat eine Reihe von Salafi-Predigern, welche sich der Salafi-Denkweise verpflichtet fühlten und auf ihre Verbreitung abzielten, zeitgleich mit den Sicherheitsmaßnahmen und medialen Debatten über den „radikalen Islam“ im Zuge des 11. Septembers die öffentliche Bühne. Gegenüber der Vorgängergeneration salafistischen Aktivismus zeichnete diese Prediger aus, dass sie ihre Botschaft in nahezu akzentfreiem Deutsch vermitteln konnten und ihre Arbeit zunehmend professioneller

koordinierten. Zu den Stars dieser Generation gehört der nach wie vor aktive Hasan Dabbagh, der 1990 zum Studium aus Syrien nach Deutschland kam und sich in der Folgezeit zu einem der populärsten Salafi-Prediger aufschwang. Ein noch größeres Echo sowohl in den Reihen junger Muslime als auch in der deutschen Medienlandschaft erzielte der ehemalige Profi-Boxer Pierre Vogel mit seinen charismatischen, auf die Alltagsorgen der Jugendlichen fokussierten Predigten in Jugendsprache und rheinischem Akzent. Auch in Interviews mit jungen Anhängern der Salafiya taucht der Name Pierre Vogel immer wieder auf. Manche von ihnen gaben an, ihre Liebe zum Islam überhaupt erst durch Vogels Internetauftritte entdeckt zu haben. Chalil, der sich auch an der von Salafi-Aktivisten organisierten Koranverteilungsaktion „Lies“ beteiligte, siedelt den persönlichen Wendepunkt in seinem Leben 2007 durch die Predigten von Pierre Vogel an, dank derer er den rechten Weg, sprich den „Weg des Islam“ entdeckt habe. Bilals Lebenslauf ist geradezu charakteristisch für die junge, deutschsprachige Generation der Salafiya – eine Entwicklung, welche in dieser Form erst seit dem 11. September und dem damit einhergehenden Imageverlust des Islam sowie der wachsenden gesellschaftlichen Polarisierung zu beobachten ist.

Ein Aktivist in einer salafistisch geprägten arabischen Moschee in Bayern deutet das „Phänomen Pierre Vogel“ und die wichtigsten Gründe für die Attraktivität, welche sein Unterricht und seine Vorträge auf viele junge Muslime ausübten, wie folgt:

Die junge Generation sucht nach einem Lebensentwurf. Dafür steht Pierre Vogel [...]. Er war erfolgreich, bevor er den Islam annahm und zeigte in der Folge wieder Präsenz ... Die Salafi-Anhänger leben nach solchen [Rollen-]Bildern. Sie leben in diesem Idealbild, das sie für sich selbst und andere aufzubauen versuchen ... Die Salafi-Ideologie gibt ihrem Leben einen neuen Sinn. Auch ihre islamische Identität entdecken sie durch die Befolgung dieses Lebensentwurfs wieder. Wenn so jemand etwas für die Salafisten organisiert, fühlt er zum ersten Mal, dass er „etwas ist“. Sie stellen den jungen Leuten Begleitung und Gruppen[-Zugehörigkeiten] zur Verfügung. Man erlangt Wichtigkeit als Person, als Mensch und als Individuum.

Heute bilden diese „neuen du‘āt“ das Rückgrat der Salafi-Szene in Bayern. Während der Feldforschungen wurden verschiedene Städten mit den Besuchen prominenter Salafi-Scheichs wie Hasan Dabbagh oder Abu-l Bara‘ und deren Vorträge bzw. Unterrichtseinheiten beehrt, in denen sie den jungen Leuten Antworten auf ihre religiösen Fragen gaben. So vertraute uns ein Imam einer Moschee an, welche Hasan Dabbagh eingeladen hatte, dass der Scheich deswegen komme, weil er fähiger als andere sei, mit den jungen Leuten in deutscher Sprache zu kommunizieren, womit er wohl nicht nur die gute Beherrschung der deutschen Sprache meint, sondern auch die Fähigkeit, die Bedürfnisse und Probleme der jungen Generation zu verstehen. Hier scheinen sich direkte und verfestigte Beziehungen zwischen jungen Salafi-Anhängern und ihren Mentoren entwickelt zu haben, welche über die Aneignung salafistisch gefärbter Inhalte über diverse Internetplattformen weit hinausgehen. Basierend auf persönliche Eindrücke lässt sich sagen, dass viele junge Salafi-Anhänger unbedingt an Hasan Dabbaghs oder Abu-l-Bara‘s Unterrichtssitzungen teilnehmen wollen. So durfte Letzter bei einem Vortrag in einer Salafiya-Moschee in Bayern im Sommer 2016 zwischen 80 und 100 interessierte Zuhörer begrüßen, von denen manche aus bis zu 80 km Entfernung angereist waren.

2.2 Die Anhängerschaft

2.2.1 Die aktivistischen Salafi-Anhänger

Die bereits erwähnten Faktoren verhalfen innerhalb eines sehr kurzen Zeitraums zu einer sehr starken Steigerung der Zahl salafi-orientierter Aktivisten. Gemäß den Daten des Verfassungsschutzes, schnellte die Anzahl der in Bayern aktiven Salafi-Anhänger, welche unter der Beobachtung des Verfassungsschutzes stehen, von 100 Personen im Jahr 2010 auf bereits 670 Personen im Jahr 2016 und nun 730 im Jahr 2017 hoch. Diese Personengruppe begnügte sich nicht mit der Verinnerlichung ideologischer salafistischer Prinzipien. Weit darüberhinausgehend haben sie sich zu Aktivisten entwickelt, die mit hohem Sendungsbewusstsein auf die Verbreitung der islamischen Botschaft sowohl in den muslimischen Communities als auch in der Mehrheitsgesellschaft hinarbeiten. Sie bilden das schlagende Herz der Salafiya, das sich nach Expansion und Verbreitung giert. Mit hohem missionarischem Eifer arbeiten sie an der Verbreitung ihrer Narrative und der Anwerbung neuer Mitglieder und Anhänger. Sie operieren dabei häufig in voneinander unabhängigen kleineren Gruppen, welche nur lose miteinander vernetzt sind oder gar in Konkurrenz zueinanderstehen. Im Besonderen fokussieren sie sich auf Muslime, deren gewachsene Traditionen sie für verfälscht, abergläubisch und häretisch halten, aber auch den Andersgläubigen schenken sie ihre Aufmerksamkeit. Beispielsweise beteiligte sich eine Gruppe Salafi-Anhänger engagiert an der kostenlosen Koranverteilungsaktion „Lies“ in deutschen Städten.

Im Rahmen der Feldstudien wurde immer wieder die Frage nach der geschätzten Anzahl ihrer Anhängerschaft und der Einschätzung ihrer Präsenz in Bayern aufgeworfen. Hier wurde deutlich, dass die Salafi-Aktivisten nicht gewillt sind, jegliche konkrete Daten über ihre geschätzte Zahl herauszugeben, und stattdessen allgemeine Floskeln wie „Gott sei gelobt, der Da‘wa geht es gut“ oder „es gibt viele Brüder“ von sich geben. Diese Geheimniskrämerei mag in Ängsten vor den Sicherheitsbehörden begründet sein, oder aber sie können, u. a. aufgrund der nur losen Organisationsstruktur, tatsächlich keine genaueren Schätzungen liefern.

Andere muslimische Akteure waren präziser. Ayyub, ein hoher Funktionär in einer arabischen Moschee antwortete auf die diesbezügliche Frage dahingehend, dass ihm darüber keine Zahlen auf bayerischer Ebene bekannt seien, allerdings schätzt er ihre tatsächliche Zahl höher ein als ihre „laute Stimme“, d. h. ihre öffentliche Präsenz in der deutschen Medienlandschaft und innerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Er führt weiter aus, dass noch vor 20 Jahren, als er nach Deutschland kam, niemand von den Salafisten gehört habe, seit zehn Jahren zeigte sie jedoch eine hohe Präsenz, vor allem in Moscheen und innerhalb der muslimischen Communities. Er ist der Überzeugung, dass die Salafisten Stück für Stück Zulauf bekommen und hinter verschlossenen Türen arbeiten. Die sichtbare Präsenz ist seiner Meinung nach nur die Spitze des Eisbergs, oder wie er es ausdrückt: „Wir sehen nur die Spitze, was sich aber unter der Wasseroberfläche abspielt, weiß keiner.“ Ein in Nürnberg tätiger Imam äußerte dagegen seine Überzeugung, dass die Zahl der Salafi-Anhänger in den vergangenen Jahren nicht gestiegen sei, jedoch sprunghaft in die Höhe schnellen könne, sollten sie einen Zugang zu den Flüchtlingen finden können:

Ich glaube nicht, dass ihre Zahl gegenüber dem Ausgangspunkt zugenommen hat. Beispielsweise kam Pierre Vogel 2014 nach Nürnberg und hielt vor Hunderten von Leuten einen Vortrag am Marktplatz. Das war wirklich eine beängstigende Zahl, besonders angesichts der Tatsache, dass die meisten von ihnen junge Leute waren. In den letzten beiden Jahren fiel mir auf, dass die Präsenz dieser jungen Leute in der Moschee im Rückgang begriffen ist. Der Grund dafür ist eine Verhaftungswelle, welche viele von ihnen in Nürnberg erfasste. Das jagte den anderen Angst ein, insbesondere denen von ihnen, die studieren oder arbeiten. Aber das Potential ist latent vorhanden und [es ist] schon beim geringsten Anstoß bzw. einer sensiblen Angelegenheit jederzeit [möglich], dass sie wieder auftauchen und viele in ihrer Umgebung mit dem Argument gewinnen, sie verteidigten den Islam gegen äußere Angriffe. In der Zukunft schwebt die Gefahr, dass es ihnen gelingt, Flüchtlinge zu beeinflussen und zu gewinnen, denn die Zahl der Flüchtlinge ist groß, und die meisten von ihnen) gehören der jungen Generation an (besonders aus Syrien, dem Irak und Äthiopien). Bisher ist ihnen das aufgrund der sprachlichen Barriere noch nicht gelungen, aber ich gehe davon aus, dass diese Barriere in einem oder zwei Jahren fällt und diese jungen Leute nach Referenzen für ihre Religiosität in dieser Gesellschaft suchen werden.

Gestützt auf persönliche Beobachtungen und Einschätzungen kann gesagt werden, dass die Zahl der Salafi-Anhänger in Bayern kontinuierlich zunimmt. Als Beispiel sei die Rahma-Moschee (Name geändert) in einer mittelgroßen bayerischen Stadt mit etwa 100 000 Einwohnern angeführt. Die Moschee wird nicht von Salafi-Anhängern geführt, jedoch wird sie mangels einer eigenen Moschee regelmäßig von einer Salafiya-Gruppe aufgesucht, insbesondere zum Freitagsgebet. Der lokale Imam stellt fest, dass die Zahl der Anhänger dieser Strömung in seiner Moschee noch vor 10 Jahren sehr gering gewesen sei, ja nicht mehr als eine oder zwei Personen betragen habe. Seit 2013 sei ein deutlicher Zuwachs auf 15 bis 20 Personen zu beobachten, die meisten von ihnen aus der jungen Generation. Den Grund für dieses Phänomen vermag er nicht zu erklären. Dieselbe Entwicklung wurde auch in anderen Moschee verzeichnet.

2.2.2 Weitere Anhänger

Die Salafiya-Problematik misst sich nicht alleine an der Zahl ihrer *aktiven* Anhänger, denn selbst wenn sich ihre Zahl in den jüngsten Jahrzehnten vervielfacht haben sollte, würde ihre Anhängerschaft in absoluten Zahlen nicht über 1% der gesamten muslimischen Bevölkerung in Bayern hinausgehen. Jedoch sind die Aktiven möglicherweise nur die Spitze des Eisbergs. Ein Hauptziel des salafistischen Aktivismus besteht darin, ein sich für die Verbreitung und finanzielle Unterstützung der Lehre förderliches konservativ-religiöses gesellschaftliches Umfeld zu schaffen. Dieses Umfeld fungiert als Brückenkopf für den Kontaktaufbau mit der lokalen Bevölkerung, auf die in Form von privaten Treffen, öffentlichen Vorträgen oder öffentlich-religiösen Anlässen (z. B. Hochzeiten, Festessen, Geburtsfeiern, Trauerfeiern) eingewirkt werden soll. Auf diese Weise findet eine Annäherung und Vertrauensbildung zwischen den Salafi-Aktivistinnen und der „normalen“ muslimischen Bevölkerung statt. Somit ist die Basis für die Verbreitung der Lehre mit möglichst hoher Breitenwirkung gelegt.

Mancherorts ist es den Salafisten gelungen, sich ein fruchtbares gesellschaftliches Umfeld zu schaffen bzw. eine Struktur aufzubauen, welche an späterer Stelle als „Mutterschoß“ der Salafiya bezeichnet wird. Damit werden Personen und Gruppen gemeint, welche sich die Ansichten, Doktrinen und Narrative der Salafiya bewusst oder unbewusst zu Eigen machen, ohne dass sie in der Öffentlichkeit als Salafi-Unterstützer erscheinen. Die Salafiya konnte in den letzten Jahrzehnten dank ihres beharrlichen Aktivismus, der auf die Verankerung der von ihnen so bezeichneten „wahren Glaubenslehre“ (al-‘aqīda aṣ-ṣāhiḥa) und die Bekämpfung häretischer Glaubensüberzeugungen und Praktiken (bid‘a) beruht, einen Teil der Muslime gewinnen, welche sich von der Salafi-Propaganda und ihren Narrativen überzeugen ließen und diese „nachplappern“ (wiedergeben), ohne sich über ihre Bedeutungen und Konsequenzen im Klaren zu sein und ohne die Referenzen des islamischen Rechts, welche diese Diskurse und Narrative bedienen, einordnen zu können. Die modernen Medien, insbesondere Satellitenkanäle, YouTube und die sozialen Netzwerke haben die Narrative der Salafiya in die Wohnzimmer der Muslime in aller Welt getragen – mit spürbaren Auswirkungen auf das Gottes- und Menschenbild und die persönliche Haltung der Konsumenten dieser Medien und ihres Umfelds zu Meinungsppluralismus, religiöse Toleranz u.v.m.

Diese unreflektierten Helfer der Salafiya adaptieren salafistische Ansichten in Teilen oder in Gänze, was häufig mit einer schleichenden Veränderung der Einstellung gegenüber anderen (islamische) Konfessionen, anderen Zivilisationen sowie kulturellen und religiösen Pluralismus hin zu einer ablehnenden bis fanatischen Haltung einhergeht. Zumindest in Teilen werden die rigorosen Salafi-Positionen übernommen, darunter die Anmaßung, Schiiten, Sufis, Christen und Juden sei der Glauben abzusprechen (Takfir), Andersgläubigen zu ihren religiösen Festen zu gratulieren oder oft tief in der Kultur verankerte Traditionen wie die Geburtsfeiern für den Propheten seien verboten. In religiösen Fragen vertrauen diese Personen in erster Linie auf Salafi-Scheichs. Sie reproduzieren die Salafi-Botschaften, indem sie diese gegenüber ihren Glaubensbrüdern vertreten oder sie in den sozialen Netzwerken wie Facebook, WhatsApp und andere weiterleiten- bzw. verbreiten. Auf diese Weise fluten diverse Salafi-Narrative die sozialen Medien.

Bayern ist keine Insel – auch hier ist dieses Phänomen zu beobachten. Zu Forschungszwecken wurde Facebook- und YouTube-Gruppen beigetreten, die sich unter den Muslimen in Deutschland besonderer Beliebtheit erfreuen. Dort erscheinen in erster Linie Video-Clips, welche die Salafisten lancieren und welche offenkundig die Verbreitung der klassischen Salafi-Lehren und Narrative im Blick haben. Nun fällt eine Einschätzung der tatsächlichen Anzahl dieser unreflektierten Helfer und der (realen und virtuellen) Orte, an denen sie ihre Wurzeln schlagen, schwer. Wichtiger ist es jedoch darauf hinzuweisen, dass man diese Personen überall und in allen Gesellschaftsschichten antreffen kann. Unter ihnen ist der Fabrikarbeiter, die Ärztin, der Ingenieur, der Busfahrer und die ehrenamtliche Mitarbeiterin in der Moschee. Es handelt sich ja gerade nicht um eine statische Basis, sondern um eine bunte Mischung von Muslimen aus einem tendenziell konservativ-religiösen Umfeld, viele davon – aber keineswegs alle – einfache Leute, welche den Propagandaapparat der Salafi-Ideologen und ihre politischen Ziele nicht durchschauen können. Diese Leute glauben, dass die Salafisten den authentischen Islam verkörpern und sind somit relativ leicht zu beeinflussen. Insbesondere in der sunnitischen Welt, auf die sich die Feldstudien in erster Linie beziehen, fehlt eine ordnende religiöse Autorität, welche der

Legitimierung der Salafī-Strömung den Boden entziehen könnte, so dass die salafistische Propaganda unhinterfragt in die Ohren des genannten religiösen Segments schallen kann.

Die Salafīya versucht unablässig, den unreflektierten Helferkreis zu festigen und auszudehnen, sei es über die sozialen Netzwerke, die Moscheen, religiösen Unterricht oder Vorträge. Je fester dieser Kreis in der Hand der Salafī-Lehre ist, desto einfacher ist es, noch mehr Anhänger zu generieren und den Aktivismus weiter auszuweiten. „Für einen Salafisten ist es einfach“, so ein Imam einer arabischen Moschee in Bayern, „einen einfachen Muslim von seiner Lehre zu überzeugen und zumindest seine Sympathie zu gewinnen, wenn er sich nicht gar seinem Engagement anschließt.“ Den Grund für diese Empfänglichkeit vieler einfacher Muslime sieht der Imam in der „natürlichen naiven Religiosität“ (at-tadayyun al-fiṭrī) der Muslime, welche sich die Salafisten zu Nutzen zu machen versuchen, indem sie „das Gefühls des Benachteiligtseins stärken“ und „Verschwörungstheorien über die wachsende [Präsenz] der [extremen] Rechten in Deutschland lancieren“. Unter diesen Umständen finden sie günstige Bedingungen vor, aus den Nöten der Muslime Profit zu ziehen und sie für die eigene Sache zu gewinnen.

2.3 Besondere Merkmale der Salafisten in Bayern

Die Salafīya-Bewegung in Bayern weist eine Reihe von ideologischen, strukturellen und auf Aktivitäten bezogene Merkmale auf. Die folgenden Aspekte speisen sich aus Beobachtungen und Befragungen, welche im Rahmen der Feldstudien durchgeführt wurden. Sie können möglicherweise nur bedingt auf andere Städte oder gar auf Salafī-Aktivitäten in Staaten mit überwiegend muslimischer Bevölkerung übertragen werden.

2.3.1 Die Ideologie

Die Salafī-Sympathisanten in Bayern hängen einer religiös-politischen Ideologie an, welche auf die Transformation des Einzelnen und der Gesellschaft und die Errichtung eines Staates abzielt, deren Basis die islamische Scharia einschließlich des Strafregimes bildet. Ihr Weltbild ist durch einen statischen, exklusivistischen Wahrheitsbegriff gezeichnet, in dem eine offene Diskussionskultur sowie politische, religiöse und weltanschauliche Pluralität keinen Platz haben. Sie verehren die religiösen Urtexte in Gestalt des Korans und der Sunna (bzw. die Hadithe, welche die Sunna des Propheten repräsentieren) und lesen diese (in der eigenen Wahrnehmung) wörtlich, im Streben den Lebensvollzug (Verhalten, Handlungen, Äußeres) an ihnen auszurichten. Das Verhalten des Muslims und der Muslimin, so wurde von einem Salafī-Anhänger in einem Interview erklärt, soll wie „ein Koran auf zwei Beinen sein“. Die ganze Persönlichkeit, Ihre Worte, ihr Verhalten, ihre Bewegungen und ihr Auftreten verkörpern die koranische Botschaft. Hochachtung wird auch den von ihnen so genannten „Religionsgelehrten“ entgegengebracht, womit sie die Gelehrten salafistischer Ausrichtung meinen, welche den Koran auswendig lernen und ihn auslegen sowie sich der Veröffentlichung von Hadithen und ihrer Sortierung in „authentische“ und „nicht authentische“ Hadithe widmen. Zur Umsetzung dieses Lebensentwurfs greifen sie auf ein bestimmtes Set an religiösen Texten und Autoritäten zurück, welche ihre religiöse,

politische und soziale Orientierung vorgeben. Den Salafi-Sympathisanten wird immer wieder „eingehämmert“, nur von bestimmten Autoritäten Wissen zu beziehen und sie um Rat zu fragen.

2.3.2 Strukturen

Die salafistische Bewegung verfügt in Bayern weder über nennenswerte Führungsstrukturen noch über ein Mitgliedssystem und weist nur eine geringe Kohäsion auf. Sie setzt sich vielmehr aus einer Reihe von kleineren Gruppen und Einzelpersonen zusammen, welche lediglich die gemeinsame Ideologie und das Ziel ihrer Verbreitung eint; darüber hinaus ist der Salafi-Aktivismus durch eine beachtliche Flexibilität geprägt. Die fehlende Führungs- und Organisationsstruktur wird durch die starke Bindungskraft zentraler Salafiya-Prinzipien wettgemacht, darunter der kompromisslose Monotheismus, der Kampf gegen Bida', die Etikettierung des deutschen Staates und seiner Gesellschaft als „Käfir“, die Ablehnung der deutschen Demokratie und Verfassung und die Selbstverpflichtung zur Exekution der islamischen Scharia-Regeln.

Anstelle von Großstrukturen bevorzugen es die Salafi-Aktivisten, in kleinen Gruppen und Zellen zu operieren, die sich meist aus drei bis zehn Personen zusammensetzen und die unabhängig von Moscheevereinigungen sind. Gestützt auf einige Feldstudien und Beobachtungen lässt sich sagen, dass diese Zellen in verschiedenen bayerischen Städten existieren. Die Arbeit in kleinen Gruppen bringt dem Salafiya-Aktivismus mehrere Vorteile, die wichtigsten davon:

1. Kleine Zellen können sich einfacher der Beobachtung durch die Sicherheitsbehörden entziehen
2. Ihre Aktivitäten zeichnen sich durch hohe Flexibilität aus
3. Soziale Bindungen werden verfestigt, auf der Grundlage, Teil der „Heilsgemeinschaft“ zu sein
4. Die Kontaktaufnahme mit der lokalen Community wird erleichtert
5. Das enorme Binnen-Konfliktpotential wird minimiert, entsprechend der Formel: Je weniger Mitglieder, desto weniger Reibungsflächen

2.3.3 Salafiya-Größen

Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt brachte Bayern noch keine Salafiya-Stars in der Bedeutung von Hasan Dabbagh oder Pierre Vogel hervor, welche nationale Berühmtheit erlangt haben und in den Medien präsent sind. Dies mag ein Verdienst der rigorosen Sicherheitsstrategie der bayerischen Sicherheitsbehörden sein. Diese These wird durch diverse Berichte in den Interviews gestärkt, dass immer wieder Salafiya-Anhänger Bayern verlassen, meist mit dem Ziel Hamburg, Berlin und Nordrheinwestfalen, um der engmaschigen Überwachung in Bayern inklusive Sicherheitsgesprächen, Kontrollen und Razzien zu entkommen.

2.3.4 Die Salafi-Community

Die Marginalisierung der salafistischen Bewegung und das damit einhergehende Narrativ des Unterdrücktseins und des Fremdseins trugen dazu bei, dass sich so etwas wie eine Salafi-Community bilden konnte, als Reaktion auf die Herausforderungen, mit welchen sich die Salafisten in Bayern von außen und von innen konfrontiert sehen. Zur Stärkung des Zusammenhalts innerhalb der Gruppe

wurden Mechanismen entwickelt, welche es den einzelnen Mitgliedern ermöglichen, im ständigen Kontakt und Diskussionsaustausch miteinander zu stehen. Die wichtigsten Plattformen dafür sind die Gebetsräume und Moscheen, die in den letzten Jahren entstanden sind. Die fünf über den Tag verteilten, vom Beginn des Sonnenaufgangs bis nach Sonnenuntergang reichenden islamischen Pflichtgebete dienen als Achse, an denen entlang soziale Bindungen geknüpft werden. Im Zentrum dieser Achse steht wiederum das gemeinsame Freitagsgebet in der Moschee, das als unumgängliche Glaubenspflicht gilt. Für viele Salafi-Sympathisanten genießen die täglichen Pflichtgebete eine hohe Priorität, und selbst wenn z.B. die Arbeit den fünfmaligen Besuch der Moschee nicht zulässt, versuchen sie, wenigstens manche ihrer Pflichtgebete in der Moschee zu verrichten, oft das Nachtgebet (ca. 1 ½ Stunden nach dem Sonnenuntergang) nach Feierabend. Die Gebete bieten den Moscheebesuchern Anlass, sich näher kennenzulernen und sich zu einer verschworenen Gruppe zu entwickeln. Durch die häufige Präsenz können zudem neue Interessenten angeworben werden. Diese werden nicht – wie häufig in anderen Moscheen – ihrer intrinsischen Motivation überantwortet, vielmehr wird sehr darauf geachtet, ihnen raschen Anschluss an die kleine Gemeinschaft zu ermöglichen. Zusätzlich zum bloßen physischen Zusammentreffen stärkt das gemeinsame Glaubensritual die Kohäsionskräfte innerhalb der Glaubensgruppe. Ein in der muslimischen Jugendarbeit engagierter Akteur hebt die Faszination hervor, welche die Körperlichkeit des gemeinsamen Ritualgebets (die Betenden stehen diszipliniert Schulter an Schulter diszipliniert in einer Reihe), auf junge Menschen ausüben kann: „Das verleiht [dir] ein Gefühl von Sicherheit.“ Denn diese jungen Leute, so fährt er fort, „erleben keinen Körperkontakt mit anderen Menschen. Sie haben keinen Körperkontakt mit ihrem Vater und ihrer Mutter. Die meisten von ihnen haben keine [verfestigten] freundschaftlichen Bindungen mit Jungen oder Mädchen.“ Die Körperlichkeit im Gebet fördert folglich das Zusammenwachsen in der Gruppe. Ein Sozialarbeiter, der mit Jugendlichen arbeitet, sieht das ähnlich. Seiner Aussage gemäß finden diese Jugendlichen „einen warmen Schoß innerhalb der Salafi-Netzwerke. [Die Salafi-Akteure] kümmern sich um sie und geben ihrem Leben zu einem neuen Sinn, der nicht die Welt gerichtet ist, sondern auf das Jenseits im Paradies und [mittels] Angstpädagogik auf das Feuer.“

Das zweitwichtigste Instrument der Salafi-Community nach der Moschee ist die (Klein-)gruppe, deren Mitglieder in der Regel eng miteinander liiert sind. Sie sind meist sehr geschlossen und lediglich ihren aktuellen Mitgliedern zugänglich. Dieser Status als Ersatzfamilie spielt für die Bildung einer größeren Salafi-Community eine zentrale Rolle. Meist bestehen auch feste inter-familiäre Beziehungen, da sich die einzelnen Personen aus den verschiedenen Familien mehr oder weniger gut kennen, nicht selten in Form von Verwandtschaftsbindungen. Insofern überrascht der oft starke soziale Zusammenhalt innerhalb der isolierten Salafi-Zirkel kaum. Die Salafisten achten sehr auf gegenseitige Hilfe sowie Solidarität innerhalb der Community und legen großen Wert auf intensive Kontakte zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gemeinschaft. Als zusätzlicher Kitt wirken diverse soziale Anlässe wie Hochzeiten, Geburts- oder Trauerfeiern. Kurzum: Sie leben in einer eigenen Gesellschaft in einem kleinen Maßstab. Basierend auf der Überzeugung, dass die Ehe mit einer Person, welche den Islam neu angenommen hat, zusätzliche Pluspunkte auf dem „Jenseitskonto“ einbringen wird, heiraten die männlichen Salafi-Mitglieder gerne deutschen Konvertitinnen oder aber innerhalb der eigenen Community. Mancherorts werden informelle Heiratsinstitute geführt. In einer Salafi-Moschee, die mehrfach besucht wurde, gab es eine Liste, auf der sich die heiratswilligen Männer und Frauen eintragen können. Für die Anbahnung einer Ehe ist ein eigenes Gremium zuständig, welches die

Kontaktaufnahme zwischen den beiden ehewilligen Personen innerhalb des islamischen Moralrahmens koordiniert. Die Moschee bietet den Leuten ein geeignetes Umfeld, um eine Familie zu gründen und nach einem Ehepartner zu suchen. Damit stechen sie in eine offene Wunde, denn vor allem jungen muslimischen Männern mit einer geringen Bekanntschaft und keiner erweiterten Familie fällt die Heiratssuche oft schwer. Dieses Problem hat sich durch das hohe Flüchtlingsaufkommen seit 2014, der innerhalb manchen muslimischen Communities einen hohen Überschuss an jungen Männern entstehen ließ, weiter verschärft.

2.3.5 Die Finanzierung

Die Salafiya-Bewegung in Bayern profitiert von Zuwendungen sowohl innerhalb als auch außerhalb Deutschlands. Innerhalb Deutschland werden die anfallenden Kosten – wie von nahezu allen islamischen Moscheevereinigungen – in erster Linie durch Spenden gestemmt, welche die Salafi-Gruppen selbst sowie wohlhabende Sympathisanten, bspw. Händler, Ärzte oder Ingenieure beisteuern. In diesem Zusammenhang bilden die Einnahmen aus der Zakat-Steuer, welche eine Glaubenspflicht darstellt und somit von den Gläubigen nicht als bloße Spende angesehen wird, eine wichtige Einnahmequelle. Die Finanzierung durch ausländische Spender bleibt im Dunkeln und wird seitens der Salafi-Aktivistinnen in der Regel geleugnet. Einige Personen versuchten diesen Verdacht aus dem Weg zu räumen, indem sie angaben, dass die offizielle saudische Religionsbehörde seit einigen Jahren keine Zuwendungen mehr für den Moscheebau erteilt. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass sie zuvor den Moscheebau finanziell unterstützt hat. Beides mag zutreffen, allerdings muss davon ausgegangen werden, dass die Bewegung nach wie vor von international operierenden Organisationen und von wohlhabenden Privatpersonen insbesondere aus Saudi-Arabien unterstützt werden, welche auf die Verbreitung des salafistischen Gedankenguts, insbesondere der saudisch-wahhabitischen Spielart unter den Muslimen weltweit im Blick haben. Diese Annahme wird durch den Verkauf zahlreicher programmatischer Bücher und Da‘wa-Hefte erhärtet, welche meist kostenlos von international agierenden Salafi-Organisationen mit Sitz in Saudi-Arabien oder Ägypten zur Verfügung gestellt werden. Diese Schriften fördern die Indoktrinierung ihrer Käufer und Leser und stellen für die lokalen Gruppen eine zusätzliche Einnahmequelle dar.

2.3.6 Die junge Generation

Ein besonderes Augenmerk legen die Salafi-Aktivistinnen auf die junge Generation, ob Angehörige der ersten, zweiten und dritten Generation oder Konvertiten. Ja es lässt sich ohne Übertreibung sagen, dass es sich um eine Jugendsubkultur handelt. Dies wird durch eine Reihe von Faktoren begünstigt, die aus den Interviews abgeleitet werden können:

1. Identitätskrisen im Ringen um gesellschaftliche Integration und infolge des Gefühls, von der Mehrheitsgesellschaft an den Rand gedrängt und diskriminiert zu werden. Dieses Gefühl wird häufig durch das familiäre Umfeld, in welchem ähnliche Einstellungen präsent sind, zusätzlich verstärkt.
2. Einfaches, klar nachvollziehbares Weltbild, basierend auf einem klaren Set an Glaubensfundamenten und einem festgelegten Regelkatalog

3. Problemloser Eintritt in die Gruppe durch das Fehlen bürokratischer Schranken oder anderen Hindernisfaktoren
4. Herausfordernder Habitus gegenüber dem Wertesystem der Mehrheitsgesellschaft und der muslimischen Gemeinschaft. Dies ist für manche Jugendliche ein attraktives Angebot, ihre Konflikte mit der Umgebung und insbesondere der Welt der Erwachsenen auszutragen und sie zugleich zu kanalisieren, indem ein dezidiert islamischer Weg gewählt wird
5. Attraktiver Rahmen für das offene zur Schau stellen der inneren Rebellion gegen die äußeren Umstände.
6. Geringe religiöse Vorbildung mit der Folge, dass die von den Salafisten präsentierten Glaubenswahrheiten vorbehaltlos und unreflektiert angenommen werden

Ein Akteur, der in ein Deradikalisierungsprogramm mit Jugendlichen involviert ist, drückte in einem Gespräch zu Beginn 2017 seine Überzeugung aus, dass viele Jugendlichen den Salafi-Weg als attraktiver als traditionelle Zugänge empfinden, da er auf der Adaption eines klar umrissenen Verhaltenskodex basiere:

Wenn du dich einer Salafiya-Gruppe anschließt, sagen sie [dir] am Anfang: Hier gibt es keine Drogen, hier gibt es keinen Alkohol. Das ist alles verboten. Diese jungen Leute brauchen klare Regeln. Wenn die Familie zerrüttet ist, dann gibt es keine Regeln. Dann kommt eine unter den Salafisten hochgeachtete Person und stellt für die jungen Leute Regeln auf. Das gefällt den Jugendlichen [natürlich]. In der Lebensphase der Jugend brauchen sie Regeln, welche ihr Leben strukturieren. [Deswegen] gefällt den Jugendlichen das. Die Salafisten stellen zuerst Regeln auf und bauen danach eine Struktur auf [indem sie vorgeben] Du musst fünf Mal am Tag beten oder [im Ramaḍān] von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang fasten. Das hilft den Jugendlichen.

2.3.7 Soziale Herkunft und Bildungshintergrund

Die salafistische Ideologie und ihre Vertreter sind zwar in besonderer Weise für junge Menschen in Konfliktsituationen und Sinnkrisen attraktiv. Unzutreffend ist aber die verbreitete Annahme, die Salafiya-Lehre würde in erster Linie ungebildete und mittellose junge Personen des Prekariats ansprechen. Dies mag unter Vorbehalt auf manche muslimischen Gesellschaften zutreffen, in denen die Salafi-Propaganda sich gezielt an verarmte Bevölkerungsschichten wendet, in Bezug auf Deutschland greift eine solche Sicht jedoch zu kurz. Auch wenn die Interviews im Rahmen der Feldstudien keinen repräsentativen Querschnitt der Salafiya-Anhängerschaft beanspruchen dürfen, war es doch auffällig, dass ein großer Teil der Gesprächspartner Ärzte, Ingenieure, Arbeiter in deutschen Firmen oder Studierende waren. Die meisten beherrschten die deutsche Sprache mühelos. Wie erwähnt sind viele Salafi-Sympathisanten in Deutschland geboren oder zum Islam konvertiert. Die meisten männlichen Anhänger der ersten Generation, die interviewt wurden, waren mit deutschen Frauen verheiratet.

2.3.8 Das religiöse Wissen

Die meisten der Interviewpartner wurden bzw. werden in säkularen Schulen und Universitäten sozialisiert. Lediglich ein einziger von ihnen, der als Imam in einer Salafi-Moschee wirkt, gab an, die islamische Scharia online an einem Schariainstitut zu studieren. Prinzipiell neigen die Salafisten in religiösen Angelegenheiten mehr zum „Selbststudium“ und beziehen ihre Kenntnisse überwiegend von lokalen Scheichs und aus dem Internet, insbesondere aus YouTube-Videos. Auf diese Weise werden sie in hoher Frequenz mit Salafiya-Konzepten ausländischer Gelehrter bevorzugt aus Saudi-Arabien und Ägypten „versorgt“.

2.3.9 Binnenkonflikte

Wie bereits angeklungen, leidet die Bewegung nicht nur unter fehlenden Führungsstrukturen und einer inneren Hierarchie, sondern – oder gerade deswegen – an mannigfaltigen internen Konflikten, auch wenn diese nur selten an die Oberfläche kommen bzw. die Medienlandschaft erreichen. Die inneren Konfliktlinien innerhalb der Salafiya sind komplex und für Außenstehende oft nur schwer zu verstehen. Die vielleicht markanteste Konfliktlinie beschreibt die internen Differenzen über den Rahmen des Takfir, d.h. die Frage, welchen religiösen Gruppen der Glaube bzw. die Chance auf das Heil im Jenseits abzusprechen ist. Während sich alle Salafi-Gruppen über den Takfir gegen die deutsche Gesellschaft bzw. andere Religionsgemeinschaften einig sind, existieren hinsichtlich der Muslime verschieden Kategorisierungen. Die kompromisslosesten Vertreter sprechen auch allen Muslimen, welche nicht mit ihrem Gottes- und Menschenbild, der ideologischen Vision und den Interpretationen der autoritativen religiösen islamischen Texte übereinstimmen, den Glauben ab. Aus ihrer Sicht sind auch die meisten, wenn nicht alle muslimisch geprägten Staaten und muslimischen Gesellschaften „ungläubig“ und damit bekämpfungswert, da sie nicht die Gesamtheit der Scharia-Gesetze anwenden und viele Muslime aus der strengen Sicht der Salafiya zu nachlässig mit den Glaubenspflichten wie z.B. dem Gebet umgehen. In einigen Interviews wurde nach der Meinung über das Muslim-Sein einer Person, welche die fünf täglichen Pflichtgebete unbeständig oder gar nicht verrichtet, gefragt. Einige der Befragten halten eine solche Person für einen „Kāfir“, wobei sie sich auf Überlieferungen stützen, welche auf den Propheten Muhammad zurückgehen sollen, darunter: „Der Bund zwischen uns und zwischen ihnen ist das Gebet. Wer es verlässt, der hat „Kufr“ begangen“; Zwischen der Person und zwischen dem Širk und dem Kufr steht das Unterlassen des Gebets“.

Diese rigorose Haltung trifft jedoch nicht nur Nichtmuslimen und nachlässige Muslimen. Der Takfir wird auch hinsichtlich vieler Muslime, welche ihre Glaubenspflichten erfüllen und sogar anderer Salafi-Gruppen teils extensiv gebraucht. Ein Salafi-Sympathisant in Nürnberg gab uns einen Einblick in ideologische Gräben innerhalb der Salafiya. In Deutschland wie in Bayern existierten radikale Takfir-Gruppen, welche die Exklusion aus dem Glauben gewissermaßen zur Chefsache erklären, selbst in für Außenstehende scheinbar banalen Streitfragen. Wer unter den Salafisten z.B. sein religiöses Wissen durch den vergleichsweise moderaten saudischen Staatsgelehrten al-‘Urayfi beziehe, gelte als Wackelkandidat in Bezug auf seine Glaubensfundamente (‘aqīda) und müsse daher gemieden werden. Ein Salafi-Imam beklagt, dass manche Salafisten der Takfir-Strömung selbst die pflichtbewussten Gläubigen in den Moscheen aus der Glaubensgemeinschaft ausschließen. Der Imam schildert seine

eigene, für die ideologische Salafiya typische Sicht, wonach dieser pauschale und inflationär ausgesprochene Takfir abzulehnen sei, jedoch nicht der Takfir per se. Denn er sei selbst ein „kleines Licht“, der nicht über genug Schariawissen verfüge, um in einer solch sensiblen Angelegenheit ein (Fatwa-)Urteil auszusprechen. Dies sei den „großen Gelehrten“ vorbehalten. Er führt aus: „Wir hatten [in unserer Moschee] selbst ein Problem mit dem Takfir. Allerdings haben wir das Problem in unserer Moschee in den Griff bekommen, indem wir sagten: „Liebe Brüder, bei diesem [komplizierten] Thema kann nicht jeder Mensch eine Fatwa aussprechen. Über jede Person, die von sich selbst sagt „ich bin Muslim“, darfst du nicht den Takfir aussprechen. Sie bezichtigen manchmal [fromme] Leute, die in der ersten Reihe beten, des Kufr ... und manchmal geht es soweit, dass sie den Takfir über sie aussprechen.“

Ähnlich argumentiert ein anderer Salafi-Imam, darauf hinweisend, dass die Takfir-Frage in Bezug auf Muslime umstritten sei. Er leugnet nicht, dass es auch in der Moschee, in der er Predigt und das Gebet leitet, Takfir-Einstellungen gibt. Er selbst könne bei dieser Frage keine Position beziehen, da sie unter den Gelehrten umstritten sei: „Manche sagten, dass derjenige, der das Gebet unterlässt, eine schwere Sünde begangen hat, andere sagen, dass er kein Muslim mehr ist. Ich selbst vertrete bei dieser Frage gar keine Position, da sie zu den [legitimen] Kontroversen unter den vier Rechtsschulen gehört. Abū Ḥanīfa sagte, dass die Person, die nicht betet, noch ein Muslim ist, der Imam Aḥmad meinte dagegen, dass er kein Muslim mehr ist.“ Die Uneinigkeit der Gelehrten, welchen die Salafisten mehr oder weniger Autorität zugestehen, bei manchen dogmatischen und glaubenspraktischen Schlüsselfragen spiegelt sich in den Binnendiskursen innerhalb des Salafiya-Spektrums wider. Diese innere Spannung trat z.B. während eines Interviews mit vier Salafi-Sympathisanten in München im Oktober 2016 deutlich zu Tage. Einer der vier jungen Männer, ein deutscher Konvertit, meinte mit strenger Miene, dass jeder [angebliche] Muslim, der nicht betet und sich nicht an den Grundprinzipien des Monotheismus (tauḥīd) festhält, ein Ungläubiger sei. Die anderen Gesprächspartner beschwichtigten jedoch und meinten, dass man hier differenzieren müsse. Einer von ihnen, ein Salafi-Anhänger der zweiten Generation mit palästinensischem Vater und deutscher Mutter, meinte:

Die Jungs, die neu [im Islam] sind, sind [vielleicht] in ihren Gebeten noch schwankend. Vielleicht betet einer am Mittag und am Nachmittag, aber nicht am Abend, oder er betet noch gar nicht. Über diese Person kannst du nicht einfach sagen, dass sie kāfir ist. Allgemein kann man die Leute nicht [pauschal] des Kufr bezichtigen. Es gibt da zwei Meinungen zu diesem Thema, der Scheich al-Albani sagte, dass wir die in ihrem Gebet schwankende Person nicht des Kufr bezichtigen, sondern [nur] die Person, die das Gebet leugnet [...]. Wir als [gewöhnliche] Leute dürfen über keine Einzelperson den Takfir aussprechen, auch wenn er nach den göttlichen Maßstäben ein kafir ist. Wir dürfen ihn aber eben nicht als kafir bezeichnen. [Allerdings,] wenn diese Person nicht betet, sollst du ihn nicht mit deiner Tochter verheiraten.

Nun sind jedoch die Meinungsverschiedenheiten unter den Salafi-Anhängern keineswegs auf diese und andere Ritualfragen oder solche lebenspraktischer Art beschränkt. Vielmehr gehen auch die Meinungen darüber auseinander, ob die gegenwärtige Dschihad-Bewegung in Syrien oder im Irak gerechtfertigt ist. Während sich alle einig sind, dass der Dschihad eine heilige Institution zur Verteidigung des Glaubens ist, sind auch viele Salafisten der Ansicht, dass die derzeitigen Umstände keine Milizenbildung im Namen des Islam erlauben. Innerhalb der pro-Dschihad-Fraktion wird wiederum heftig darum

gerungen, welche dschihadistische Gruppierung Legitimität beanspruchen darf und welche nicht. So gibt es glühende Anhänger der Nuṣra-Miliz (jetzt Faṭḥ al-Šām), welche aus Al-Qāʿida hervorgegangen ist, auf der einen und dem IS auf der anderen Seite, die sich auf den Schlachtfeldern in Syrien und im Irak bisweilen gegenseitig blutig bekämpfen. Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass innerhalb der verschiedensten Salafī-Gruppen in Anbetracht des Fehlens einer institutionellen hierarchischen Struktur häufig offene oder versteckte Machtkämpfe ausgetragen werden.

2.3.10 Die äußere Erscheinung von männlichen Salafī-Anhängern

Die Frage der religiös korrekten Kleidung wird unter Salafisten oft geradezu obsessiv diskutiert. Typische äußerliche Kennzeichen von Salafī-Anhängern sind ein langer Bart und eine kurze Ğalabīya (d. h. ein Ganzkörpergewand, das „nur“ bis ungefähr zu den Knöcheln reicht). Im Rahmen dieser Studien wird von dem „Salafī-Äußeren“ die Rede sein. Damit wird die äußere Erscheinung gemeint, welche den Salafisten als Abgrenzungsmerkmal und damit Teil ihres Selbstverständnisses dient und in welcher sie sich nach Möglichkeit sowohl an religiösen Orten als auch im öffentlichen Leben präsentieren. Das wohl signifikanteste Merkmal ist der lange Bart mit kurz geschnittenem Schnurrbart. Die Länge des Barts kann dabei schwanken. Einige Salafī-Anhänger betonten, dass die (Voll-)Rasur des Bartes ḥarām (religiös verboten) sei und zitierten ein angebliches Prophetenwort, welches besagt „Unterscheidet euch von den Polytheisten (mušrikūn), lasst den Bart stehen und rasiert den Schnurrbart ab“. Ein älterer langbärtiger Herr der ersten Generation, der im Januar 2016 befragt wurde, nennt zusätzlich zu den mušrikūn die Falschgläubigen (kuffār). Wir haben es hier also wiederum mit einem Abgrenzungs-Narrativ zu tun. Seiner Meinung nach zeichnet einen „wahren“ Muslim aus, sich auch äußerlich von Christen, Juden, Buddhisten usw. zu unterscheiden.

Anders als in Bezug auf die Bartracht scheint es hinsichtlich der Ğalabīya keine klaren religiösen Texte zu geben, welche die Salafisten für authentisch befinden und als Argument heranziehen könnten. Jedenfalls konnten die Salafī-Anhänger, welche interviewt wurden, keinen (Text-)Beleg aus der Sunna des Propheten oder aus dem Koran liefern, gemäß dessen die Ğalabīya eine Glaubenspflicht darstellen würde. Meist wurde gesagt, dass die Sunna des Propheten dazu aufruft und dass der Muslim und die Muslimin dem Propheten in allen Dingen dem Propheten und seinen Gefährten nacheifern sollten, ohne einen konkreten Textbeleg anführen zu können. Deshalb begründen manche das Tragen der Ğalabīya als eine traditionelle Kleidungsart. So wussten einige zu berichten, dass die Ğalabīya praktisch für das Gebet sei, da in enger Kleidung beim Gebet Körperzonen sichtbar werden können, welches nicht gestattet sei. Unabhängig von dem Fehlen eines Textbeweises über die Pflicht die Ğalabīya zu tragen – gerade für die Salafīya-Strömung eigentlich ein No-Go – waren sich alle Gesprächspartner darüber einig, dass die (traditionelle) Kleidung, ob Ğalabīya oder Sirwāl (Pluderhose) nach unten hin gekürzt sein müssten, d. h. nicht über die Knöchel reichen. Längere Kleidung zu tragen ist ḥarām, wie ein freundlicher Mann versicherte, wobei er auf folgenden Hadith verwies: „Was vom Untergewand über die Knöchel hinausreicht, ist im Feuer!“

Das Salafī-Äußere wird in zahlreichen Medien und von Seiten der Mitarbeiter staatlicher Einrichtungen und Schulen, die über Fachwissen über die islamischen Bewegungen verfügen, als besonderes distinktives Merkmal für eine persönliche Salafī-Orientierung und vielleicht darüber hinaus als eine

extremistische Tendenz gedeutet. Persönliche Diskussionen mit Lehrern von Gymnasien oder Mitarbeitern sozialer Einrichtungen, welche mit Flüchtlingen oder in Integrationsmaßnahmen arbeiten, lassen mich vermuten, dass die Informationslage über die Salafiya häufig sehr dünn ist und bereits an der simplen Unterscheidung zwischen einem radikalen Salafisten und einem „normalen“ religiösen Muslim scheitert. So fragte man etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, ob jeder, der eine weiße Ğalabīya trägt und seinen Bart wachsen lässt, als Salafi zu bezeichnen sei? Oder ob jeder, der fünf Mal am Tag in der Schule betet, dem Extremismus anheimzufallen drohe? Oder ob die Verweigerung des Händedrucks Frauen gegenüber ein typisches Salafi-Merkmal und der Weg in den Extremismus vorgezeichnet sei? Diese Frage stellte man auch über die Beachtung religiöser Speiseregeln, eine selbst unter mäßig religiösen Muslimen gängige Praxis.

Nun ist eine gewisse Vorsicht geboten, jeden muslimischen Ğalabīyaträger, Bartträger, Betenden oder Fastenden gleich als Salafi zu betrachten, denn natürlich ist nicht jeder von ihnen ein Anhänger dieser Ideologie. In manchen islamischen Gesellschaften – wie z.B. in Pakistan oder auf der arabischen Halbinsel – ist z.B. die Ğalabīya eine traditionelle Kleidung, und ihr Träger lässt damit keineswegs eine Nähe zu salafistischem Gedankengut erkennen.

Umgekehrt würde eine Relativierung des Salafi-Äußeren nicht den Tatsachen entsprechen. Mit welcher Versessenheit sie darauf achten zeigt, dass sie in der überwiegenden Mehrheit daran festhalten, obwohl sie sich damit für die Sicherheitsdienste leichter erkennbar machen. Auch die möglichen sozialen Folgen – z.B., dass man solche Menschen zu meiden versucht – nehmen sie in Kauf. Das legt den Verdacht nahe, dass es hier nicht nur um orthopraktisches Nacheifern des Propheten und seiner Gefährten handelt. Noch mehr geht es – zumal in einer mehrheitlich nicht islamischen und individualistischen Gesellschaft, in der sich Zugehörigkeit in hohem Maße über äußere Merkmale und Codes definiert – um die (Selbst-)Markierung der eigenen, muslimischen Identität. Hani, der vor über 20 Jahren zum Studium nach Deutschland gekommen ist und seit seinem Abschluss in der Elektrobranche arbeitet, gibt an, dass ein Sunna-Äußeres „wichtig für die Bewahrung des Muslimseins“ sei. Basim, ein Anhänger der zweiten Generation, hob die Notwendigkeit der Sunna-Kleidung zwecks Differenzierung zwischen Muslim und Nichtmuslim – und wichtiger noch, zwischen dem praktizierenden und dem nicht praktizierenden Muslim – hervor. In anderen Worten, zwischen der schon erwähnten „erretteten Gruppe“ und allen anderen Menschen. Hani trägt die weiße Ğalabīya zwar nicht während der Arbeitszeit, darüber hinaus achtet er aber sehr darauf, besonders während des Moscheebesuches. Ähnliches teilten uns eine Reihe weiterer Salafi-Anhänger mit.

Das charakteristische Äußere dient jedoch nicht nur der individuellen Abgrenzung gegenüber den anderen und der Selbst-Identifikation, vielmehr steht es auch im Dienst der Bewegung und ihrer Verbreitung. Sowohl Imame als auch Sozialarbeiter beobachten, dass das Salafi-Äußere auch dem Zweck dient, junge Muslime zu beeindrucken und neue Anhänger anzulocken. Ğamīl, der sich in einer Moschee besonders mit diversen Jugendaktivitäten verdient macht, meint, dass das Salafi-Äußere, insbesondere der lange Bart, „das Gefühl eine besondere Identität zu besitzen“ wecke. Das ist für so manchen Heranwachsenden gerade im Abnabelungsprozess von den Ersterziehern im Pubertäts- und Adoleszenzalter natürlich ein verlockendes Angebot. Dies konstatiert auch unser Jugendleiter fest: „Der Heranwachsende sucht nach etwas Außergewöhnlichem, was ihn von der Gesellschaft und seinen Peers

abhebt“. Ich füge hinzu, insbesondere wenn der nämliche Jugendliche im realen Leben Schwierigkeiten hat, etwa in der Schule oder mit der Gesellschaft.

Auch der Imam Subhi, der in einer Moschee in Bayern tätig ist und der Erfahrungen mit der untersuchten Gruppe gesammelt hat, deutet das Salafi-Äußere, besonders den Bart, als Zeichen von jugendlicher Rebellion: Rebellion gegen die Familie, die ihm vielleicht nicht religiös genug ist oder ihn vernachlässigt, oder gegen die deutsche Gesellschaft die ihm in seiner Wahrnehmung seine Rechte verwehrt und ihn diskriminiert. Ihm fiel auf, dass manche Salafisten-Probleme mit ihren eigenen Familien (besonders die Eltern) infolge ihrer Absicht, sie mit ihrer religiösen Vision zu beglücken, provozieren. Besonders nachdrücklich werden weibliche Familienmitglieder, vor allem die Mutter und Schwestern, dazu aufgefordert, sich „züchtig“, also mit langen Gewändern und Gesichtverschleierung, zu bekleiden. Die häufig schroffe Ablehnung seitens der sozialen Umgebung kann die anfängliche missionarische Begeisterung schnell in ein Gefühl des Unverstandenseins umschlagen lassen. Nicht selten sind junge Salafi-Anhänger darüber traurig, dass die Gesellschaft sie bekämpfe und ihnen verbiete, ihre Religion zu praktizieren.

Als Nebeneffekt der gewollten Abgrenzung trägt das Salafi-Äußere also mitunter zur sozialen Ausgrenzung bei und treibt sie in den Rückzug aus der muslimischen sowie der deutschen Gesellschaft, denn, noch einmal Subhi, „die Salafisten sind bei ihnen nichtmehr willkommen“. Seitens der Salafi-Ideologen ist das möglicherweise durchaus gewollt, stärkt doch die Entfremdung von der gewohnten sozialen Umgebung das Bedürfnis nach innerem Zusammenhalt bzw. lässt die Mitgliedschaft als Teil der Salafi-Gemeinschaft – der erretteten Gemeinschaft wohlgerneht – als besonderes Privileg gegenüber anderen Gruppenidentitäten erscheinen. Dies stärkt die sich immer mehr verdichtende Einsicht, Teil eines auserwählten „Wir“ zu sein, im Gegensatz zu den minderwertigen „Anderen“, die dem auserwählten Wir in offener Feindschaft begegnen. Von aller Welt unverstanden und unterdrückt, muss sich der konsequente Salafi-Anhänger nun von der Gesellschaft, die ihn ausgestoßen hat, abwenden. Ein unter Salafisten gängiges Narrativ ist der Begriff der „Fremden [im eigenen Lande]“. Diese Kultur der Entfremdung lässt die Konflikte zwischen den Salafisten und anderen Muslimen sowie der Mehrheitsgesellschaft an Schärfe gewinnen und bereitet nicht selten einer weiteren Radikalisierung den Boden. Je mehr sich Salafi-Gruppen zurückziehen, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit der Radikalisierung, da das Gefühl wächst, dass die eigene Gruppe den authentischen Islam repräsentiere und wie der Prophet und seine Urgemeinde sich gegen alle Widerstände von außen behaupten müsse.

Beobachter der Szene und aktive Akteure im Bereich der Extremismusprävention warnen eindringlich vor den Konsequenzen, die aus (Selbst-)Isolierung der Salafiya-Anhänger, welche deren Mentoren in ihrer Denkweise zu verankern trachten, resultieren können. Daher hält Yusuf, der sich in der Extremismusprävention engagiert, Hausverbote für Salafisten, wie in einer Moschee praktiziert, für zu kurz gedacht. Vielmehr hält er diesen Schritt und den damit drohenden fortschreitenden Rückzug der aus der Bete- und Glaubensgemeinschaft „Verstoßenen“ in den Schoß des Salafiya-Refugiums für sehr gefährlich. Solange sie noch Orte der muslimischen Gemeinschaft aufsuchen, seien sie – bzw. Einzelne von ihnen – noch in irgendeiner Weise emotional und geistig erreichbar. Die Verbannung aus der Moschee löse auch noch den letzten gemeinsamen Kitt und erhöhe die Wahrscheinlichkeit, dass einige der Betroffenen sich komplett zurückziehen und in den (auch gewaltbereiten) Extremismus abgleiten. In diesem Zusammenhang kritisierte Yusuf manche Imame, welche sich der Diskussion mit dieser

Gruppe kategorisch verweigern und sich nicht die Mühe machen, sich mit deren verqueren Weltbildern auseinanderzusetzen und sie zu einem Umdenken zu bewegen. Gemäß seiner Beobachtung wird ein junger Mann mit einem problembeladenen Alltag, der die Salafiya-Ideologie gerade für sich entdeckt hat, in diesem Fall den Salafisten geradezu fahrlässig überlassen, wie Yusuf weiter ausführt:

[Nun] gerät er in Salafiya-Kreise ... [angenommen jemand sagt zu den Salafisten] schaut, sie (d. h. die Gesellschaft) wollen mit mir wegen meinem Bart nicht mehr reden. [Dann antworten die etablierten Salafisten]: Wir haben alle dieses Problem. Aber wir haben die Lösung in unserer eigenen Hand, und es ist eine gute [Lösung]. Der Junge selbst ist völlig ratlos. Nun beginnt der erste Schritt. Im zweiten Schritt distanziert er sich [innerlich] zunehmend von der Schule, den Eltern und der Arbeit und den Freunden. Später wird er, [von allen] alleingelassen, zur Beute für diese Leute. Wenn du vereinsamst, gerätst du in Gefahr. Sie sagen dann zu [solchen] Jugendlichen: „Ihr müsst nicht in die Schule gehen. Alles [was euch] in der Schule [erzählt wird], ist Lüge. Die Wahrheit findet sich im Koran!“ Dann sagen sie: „Schau deinen Vater und deine Mutter an, sie beten nicht [nicht einmal]. Das ist doch schlimm. Sie sind keine Gläubigen, sie sind [wie die] Ungläubigen (Kuffār).“ Jetzt hast du natürlich keine besondere Lust auf Schule und Familie mehr, zumal wenn [der Betroffene] schon vorher „Stress“ mit seinen Eltern hatte. Und solche Appelle (w. Worte) verursachen noch weitere Probleme. In der Regel gibt es [gewisse] familiäre Bindungen. Aber wenn sie ihnen dann einreden, „eure Familien sind Kuffār, prüft es in der Sure x und y nach, mit den Kuffār müssen wir nicht zusammenarbeiten.“ Manche Koranverse handeln zweifellos von solchen Fragen. Sie nehmen jedoch nur einen Vers [und reißen ihn aus dem Zusammenhang]. Der Koran ist aber ganzheitlich [zu verstehen]. In der Folge gehen die [von der Salafi-Ideologie nun überzeugten] Jugendlichen nicht mehr in die Schule und sie haben kein Bedürfnis mehr nach der Familie. Und sie sagen ihnen, „eure christlichen Freunde sind Kuffār! Wenn du mit den Kuffār gehst, gerätst du auf Abwege. Das bedeutet den Anfang von der [kompletten] Abwendung von der Gesellschaft. Das ist der nächste Schritt in den Extremismus. Du hast keine Schule mehr, keine Familie, keine Arbeit, einfach nichts.

Ergänzend wird hinzugefügt, dass ein auffälliges Äußeres als Abgrenzungsmerkmal und das Praktizieren der rituellen Glaubenspflichten ('ibādāt) oft Konvertiten und Revertiten mit einer schwierigen, womöglich kriminellen Vergangenheit besonders wichtig zu sein scheint. So sieht das auch Wasim, der den Islam vor ca. 10 Jahren annahm, jedoch sich für einen gemäßigten Weg und das Engagement mit muslimischen Jugendlichen entschied, anstatt sich den Salafisten anzuschließen. Er bestätigt, dass viele Salafi-Anhänger einen kriminellen Hintergrund haben und bereits Gefängnisaufenthalte hinter sich haben und somit naturgemäß eine latente Gewaltbereitschaft mitbringen. Sie hätten den Salafi-Weg sozusagen als fremden Vertrauten gewählt, der sie zu läutern vermag, jedoch ohne die „Härten“ des „alten Lebens“ aufgeben zu müssen. Wohlwissend um die Neigung vieler ihrer Anhänger fordern die Salafiya-Prediger mit einem klaren Regelkatalog ihre Klientel zu eiserner Selbstdisziplin auf und reden ihr mit Nachdruck ins Gewissen, nicht zu stehlen, keinen Alkohol zu trinken, keinen unerlaubten Geschlechtsverkehr (zinā) zu haben und sich von Drogen

fernzuhalten. Dieser Regelkatalog erleichtert den Prozess der inneren Wende von einer Lebensart zu einer ihr diametral entgegengesetzten, zumal der neu entdeckten Selbstdisziplin zugleich ein enormes latentes Aggressionspotential innewohnt, wie Wisam bemerkt. Der Klischee-Salafi-Anhänger zeichnet sich durch eifriges Praktizieren der Glaubenspflichten aus und legt höchsten Wert auf Äußerlichkeiten und Formen. Dem pflichtet Yusuf bei, der ausgehend von seinen Erfahrungen im Umgang mit Jugendlichen mit extremistischen Tendenzen sagt, dass diese jungen Menschen nach einer 180-Gradwende in ihrem Leben strebten, um den sozialen bzw. kulturellen Herausforderungen sowie den familiären und persönlichen Problemen besser Herr werden zu können.

2.3.11 Die weiblichen Salafi-Anhänger:

Der Salafi-Aktivismus beschränkt sich keineswegs nur auf junge Männer. Diese sind zwar nach wie vor die wichtigste Zielgruppe, die Bewegung kann jedoch zunehmend auch auf weibliche Unterstützerinnen zählen. Wir können ohne Übertreibung sagen, dass die weiblichen Salafi-Anhängerinnen mit ihren männlichen Kollegen für ihre Agenda im Gleichschritt mitmarschieren. Sie beteiligen sich sowohl an propagandistischen als auch an gesellschaftlichen Aktivitäten. Die Rolle der Frauen im Neo-Salafismus europäischen Zuschnitts des 21. Jahrhundert wurde bisher von der Forschung konsequent übergangen. Diverse Interviews in Bayern zeigen jedoch, dass das weibliche Engagement dem männlichen kaum nachsteht. Auch die vorliegende Studie stellt nicht die Rolle der weiblichen Salafi-Aktivistinnen in den Fokus. Eine detaillierte Untersuchung dieses Phänomens scheint jedoch unabdingbar zu sein, wenn das Phänomen Salafiyya in seiner ganzen Tragweite verstanden werden soll.

2.4 Botschaften der Salafi-Ideologie: Was sagen die Salafisten in Bayern?

Die 31 mitgehörten und analysierten Predigten in salafistischen Moscheen in Bayern enthalten zwei wesentliche Botschaften. Die sogenannten „weichen“ Botschaften handeln von den Grundlagen des Glaubens und der religiösen Praxis. Im Vordergrund der vorliegenden Analyse stehen die sogenannten „harten“ Botschaften, welche offen die salafistische Ideologie aussenden.

2.4.1 Integrationshindernis

Wie oben festgestellt wurde gründet die Salafi-Bewegung ihre Legitimität in einem erheblichen Maße auf der Marginalisierung, unter der viele muslimische Migranten insbesondere der zweiten und dritten Generation leiden (Ausführungen zu den vielfältigen inneren und äußeren Ursachen solcher Marginalisierung finden sich vielerlei Studien, auf die im Literaturverzeichnis hingewiesen wird; hier geht es alleine um die Nutzung solcher tatsächlicher oder empfundener Marginalisierung für ideologische Zwecke). Die verbreitete islamskeptische und anti-islamische Haltung in der Gesellschaft verstärkt bei diesen jungen Leuten das Gefühl von Entfremdung und Ausgrenzung. Jede politische Maßnahme, die Freiheiten muslimischer Menschen in Deutschland einschränkt (z.B. Beschränkung bei religiöser Bekleidung) wird propagandistisch genutzt, indem sie als Beleg für Diskriminierung und doppelte Standards bei der Rechtsanwendung angeführt wird. Die Salafisten agitieren gegen jeden

Schritt in Richtung Integration und gesellschaftliche Harmonie. Ein Salafi-Prediger richtete sich in einer Freitagspredigt mit folgendem Argument gegen die Integration durch Sprache:

„Liebe Brüder, wir bevorzugen (hier) die arabische Sprache. Warum? Wisst ihr warum, liebe Brüder? Weil unsere Söhne und Töchter in der Schule Fremdsprachen lernen. Wir sagen unseren Kindern, dass sie (zuerst) die arabische Sprache erlernen müssen, bevor sie Fremdsprachen erlernen. (Ja) die deutsche Sprache ist eine Fremdsprache! (Dazu) lernen sie Französisch oder Englisch, um einen guten Arbeitsplatz zu bekommen. Aber wie viele Kinder von uns haben eine gute Stelle bekommen? Das sind doch nur ganz wenige! Das höchste der Gefühle in diesem Land ist ein Ausbildungsplatz. Du bist Muslim und daher hier nicht willkommen!“

2.4.2 Agitation als Konstante

Doch die Salafi-Prediger attackieren nicht nur die Integration. Sie richten auch aggressive Botschaften an das Christentum. Mehrere Predigten, die im Rahmen der Arbeit besucht wurden, handelten von der Beziehung zwischen den Muslimen und den Christen. Diese wird stets als negativ und nicht selten in dramatischer Sprache beschrieben. Dialog und gesellschaftliche Harmonie kommen in diesem Vokabular nicht vor, es sei denn sie werden lächerlich gemacht. Die Prediger deuten bestimmte Texte aus dem Koran und der Sunna zugunsten ihrer Ideologie, welche auf die Ablehnung und Feindschaft gegenüber Christen und auch Juden abzielt sowie die christliche Religion als wertlos darstellt und ihre Anhänger pauschal als „Ungläubige“ abwertet.

Auf gefährliche Art und Weise versuchen die Salafisten, ihrem Publikum die Fortführung der mittelalterlichen Kreuzzüge in der Gegenwart einzureden (die Verwendung der Vokabel „crusade“ durch den früheren US-Präsidenten G.W. Bush im Zusammenhang mit der Invasion im Irak im Jahr 2003 war in diesem Zusammenhang nützliches Material). In einer Predigt erinnerte der Salafi-Prediger die Muslime mit folgenden Worten an diese grausamen Kriege und die traumatischen Folgen für die Muslime:

„Haben sie etwa vergessen, als nach der Ermordung von 70 000 Bewohnern Palästinas die Füße der Pferde im Blut wateten. Haben wir das schon vergessen?!“

Damit wollte er offensichtlich die Botschaft vermitteln, dass die Kreuzzüge niemals geendet hätten. Nach dieser Logik sind die heutigen Kriege im Nahen Osten die historische Fortsetzung der Glaubenskriege gegen den Islam und die Muslime. So bekamen die Zuhörer einer Predigt folgendes Statement über den Krieg im nordirakischen Mosul (Mossul) zu hören:

„Wir wissen, dass ihr den Islam bekämpft, aber wir haben keine Angst vor euren Vorwürfen. Ihr sagt, dass ihr den Terror bekämpft. Wenn ihr ehrlich wärt, würdet ihr kein Kind, kein Mädchen, keine Frau, keinen alten Mann und keine alte Frau töten, aber eure Augen sind blind geworden, und vor ihnen eure Herzen. [...] Warum lassen sie zu, dass unsere Brüder im Irak vor ihren Augen getötet und geschlachtet werden.“

[...] Wie oft haben wir ihnen gesagt: „Verschwindet aus den Ländern des Islam und der Muslime!“ [...] „Wir lösen unsere Probleme untereinander selbst!“ Verschwindet aus den Ländern des Islam [...] Verschwindet aus den Ländern des Islam! [...] Verschwindet aus den Ländern des Islam! Lasst uns unsere Probleme untereinander lösen! Ihr giert nach der flammenden Feuersbrunst und lasst es heftig entflammen, denn das Blut, das fließt, ist muslimisches Blut!“

Neben der martialischen Rhetorik fällt hier besonders auf, dass die Gesamtgesellschaft mit einem kollektiven „Ihr“ oder „Sie“ angesprochen wird. Auf diese Weise wird der Westen als einheitlicher Block dargestellt, der es als Kollektiv auf den Islam und die Muslime abgesehen hat.

2.4.3 Der innere Aufbau und die Stärkung der religiösen Autorität

Die Salafi-Prediger kritisieren jeden Versuch einer Neuinterpretation der religiösen Texte. Diese Thematik wurde in Predigten unter folgenden Gesichtspunkten aufgegriffen:

Kritikverbot: Die Gelehrten zu kritisieren oder gar zu beleidigen ist ein „No-Go“; vielmehr muss ihnen bedingungslos gehorcht werden. Die wichtigste Referenz der Salafi-Ideologie sind die Hadith-Gelehrten, welche die wörtliche Auslegung über die rationale Auslegung nach Sinn und Zweck unter Berücksichtigung der sich ändernden Lebensumstände stellen. So erläuterte ein Prediger in einer Predigt im Jahr 2016: *„Wir folgenden den Hadith-Gelehrten [...] Sie erklären es uns, und wir folgen ihnen [...], denn den Gelehrten zu folgen, gehört zum Gehorsam gegenüber Allah und seinem Gesandten!“*

Angriff auf Meinungspluralität: In der Salafi-Ideologie existiert keine Kultur der Meinungspluralität. Das Motto lautet: *„Entweder ihr seid mit uns, oder gegen uns.“* Zwischentöne haben keine Daseinsberechtigung. Daher attackieren die Salafi-Gelehrten solche Religionsgelehrte, welche offene Formen der Textinterpretation bevorzugen. Sie wurden in den Predigten wiederholt als *„Feinde der Imame“*, *„Gelehrte, welche die Wahrheit verschleiern“*, *„Idioten“* und anders geschmäht.

Beziehung zur religiösen Autorität: Die Salafi-Aktivisten motivieren ihre Zuhörer immer wieder, direkten Kontakt zu – aus ihrer Perspektive – vertrauenswürdigen Religionsgelehrten aufzubauen und sich von ihnen religiös schulen zu lassen.

2.4.4 Angriffe auf andere Konfessionen und Ideologien

In oft aggressiver Weise stellen die Salafisten andere islamische Strömungen und Denkmodelle an den Pranger, zum Beispiel die Schia, den Sufismus (islamische Mystik) oder den Säkularismus.

Nehmen wir die Schia als Beispiel. Als Schia werden verschiedene islamische Ausrichtungen der zweitgrößten islamischen Hauptströmung zusammengefasst. Schiiten sind heute vor allem im Iran, im Irak, im Libanon, in Bahrain, im Osten Saudi-Arabiens, in Afghanistan und in Pakistan anzutreffen. Die Ursachen des historischen Konflikts zwischen der Sunna und der Schia reichen bis ins 7. Jahrhundert zurück. Seit der schiitischen iranischen Revolution im Jahre 1979 brandet der Konflikt wieder mit großer Heftigkeit auf. Er wird auf ideologischer, politischer und auch militärischer Ebene ausgetragen. Die aktuellen blutigen Konflikte in Syrien, dem Irak und dem Jemen haben verschiedenste Ursachen. In

Teilen spiegelt sich in ihnen aber auch der erbitterte Kampf zwischen sunnitischen und schiitischen Machtansprüchen wider.

Im Folgenden ein Ausschnitt aus insgesamt 13 Brandreden gegen die Schia:

„Oh ihr Perser, oh ihr Iraner, oh ihr Schiiten, oh ihr Verweigerer [arabisch: Rawafid, eine historische Bezeichnung der Schia, die von Sunniten pejorativ verwendet wird], die ihr den Gesandten Allahs und seine Gefährten beschimpft, die ihr die Ehefrauen des Propheten und der Gefährten beschimpft, fürchtet Allah! Hört auf mit den Gräueln, die ihr an euren Brüdern in Mosul begeht! Ich schwöre bei Allah, was sie dort machen, lässt einem die Haare ergrauen und der Schwangeren den Nachwuchs niederkommen. Ich schwöre bei Allah, sie töten ihre Brüder mit riesigen Baggern, sie graben damit in der Erde, als ob dort niemand wäre. Hört auf mit den Gräueln, die ihr gegen unsere Brüder begeht. Wir müssen die Wahrheit sagen, ob es euch gefällt oder nicht: Hört auf! [...] Wir wissen, dass ihr nicht für die Religion kämpft. Ihr wollt ein persisches Imperium, das die Weltherrschaft anstrebt. Wir wissen: Heute tötet ihr Muslime, morgen tötet euch die Feinde des Islam [...] Kehrt zu eurem Herrn zurück, verehrte Schiiten, verehrte Rawafid. Kehrt zu Allah zurück! Kehrt zu euren muslimischen Geschwistern zurück [...] fürchtet Allah, was ist mit den Muslimen geschehen, liebe Brüder?! Was ist mit uns Ahl al-Sunna [Anhänger der Sunna] geschehen?!“

Die aggressive Rhetorik gegen Schiiten und andere Gegner schafft ein zusätzliches Konfliktpotential auch im Hinblick auf das Zusammenleben im Inland.

Auf offene Aufrufe zur Gewaltanwendung wird verzichtet. Vielerlei Anspielungen auf muslimische Pflichten zur Glaubensverteidigung legen aber nahe, dass die verbal bekundete Ablehnung von Gewalt nicht ernst gemeint ist, sondern im Gegenteil (auch) gewaltorientierte Aktivitäten erwünscht sind, z.B. als Kämpfer in Syrien.

Literatur zum muslimischen Extremismus

- Biene, Janusz/Christopher Daase/Julian Junk/Harald Müller (Hg.) (2016), *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland*, Frankfurt a. M. [u. a.]: Campus Verlag.
- Blume, Michael (2017), *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*, Ostfildern: Patmos Verlag.
- Biskamp, Floris/Stefan E. Höfl (Hg.) (2013), *Islam und Islamismus. Perspektiven für die politische Bildung*, Gießen: Netzwerk für Politische Bildung Kultur und Kommunikation.
- Bühl, Achim (2010), *Islamfeindlichkeit in Deutschland. Ursprünge, Akteure, Stereotype*, Hamburg: VSA-Verl.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.) (2017), *Evaluation der Beratungsstelle „Radikalisierung“*, Abschlussbericht, Nürnberg: Milena Uhlmann
- Ceylan, Rauf/Michael Kiefer (2013), *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- El-Gayar, Wael/Katrin Strunk (Hg.) (2014), *Integration versus Salafismus. Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland*, Schwalbach/Ts: Wochenschau Verlag
- Fuchs, Peter (2012), Salafismus. Eine dogmatische Strömung des sunnitischen Islamismus und ihre Ausprägung in Deutschland, in: Armin Pfahl-Traugher (Hg.), *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung 2011/2012 (II)*, Brühl: Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, S. 5-38.
- Hüpping, Sandra/Jost Reinecke (2007), Abwärtsdriftende Regionen. Die Bedeutung sozioökonomischer Entwicklungen für Orientierungslosigkeit und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände Folge: 5*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 77-101.
- Hummel, Klaus/Melanie Kamp/Riem Spielhaus (2016), Herausforderungen der empirischen Forschung zu Salafismus. Bestandsaufnahme und kritische Kommentierung der Datenlage, SFK-Report Nr. 1/2016 in: Janusz Biene/Christopher Daase/Julian Junk/Harald Müller (Hg.), *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland*. HSFK-Reportreihe. Abrufbar unter https://salafismus.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk_publicationen/report0116.pdf
- Kaddor, Lamy (2015), *Zum Töten bereit. Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen*, München: Piper.
- Kiefer, Michael/Jörg Hüttermann/Rauf Ceylan/Viktoria Roth/Fabian Srowig/Andreas Zick (2017), *„Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“*. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Mansel, Jürgen/Viktoria Spaiser (2015), Antisemitische Einstellungen bei Jugendlichen aus muslimisch geprägten Sozialisationskontexten, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände: Folge 10*, 3. Aufl., Berlin: Suhrkamp, S. 220-241.

- Mansour, Ahmad (2015), *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag.
- Müller, Jochen (2013), Zwischen Berlin und Beirut. Antisemitismus bei Jugendlichen arabischer, türkischer und/oder muslimischer Herkunft, *Der Bürger im Staat*, H. 4, S. 303–310.
- Rohe, Mathias (2012), Islamismus und Islamfeindlichkeit, in: Bundesministerium des Inneren (Hg.), *Dialogforum Islam: Bericht*, S. 25–29. Abrufbar unter <https://tinyurl.com/ybbpsamo>
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2010), *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2014), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld: transcript Verlag.