



**SALAFIYYA IN DER
DEUTSCHSCHWEIZ**
ERGEBNISSE AUS DER FELDFORSCHUNG

PROJEKTTEAM: DR. JÜRGEN ENDRES
DR. ANDREAS TUNGER-ZANETTI
DR. SILVIA MARTENS

PROJEKTLEITUNG: PROF. DR. MARTIN BAUMANN

Zusammenfassung

Die vorliegende Studie ist ein Ergebnis dreijähriger Feldforschung zu Erscheinungsformen des ‹Salafismus› in der Deutschschweiz. Das Projektteam folgte einem religionswissenschaftlichen Ansatz und arbeitete mit den Methoden qualitativer empirischer Sozialforschung. Es kontaktierte Personen im Feld sowie in dessen Umfeld, führte Interviews und wertete diese zusammen mit weiteren Quellen, insbesondere aus den sozialen Medien, systematisch aus.

Während die mediale und politische Diskussion ‹Salafismus› als potentiell gefährliche ideologische Bewegung darstellt, zeigt unsere Analyse ein differenzierteres Bild. Salafiyya nennen wir eine religiöse Richtung, die sich eng am Vorbild der *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*, der ‹tugendhaften Altvorderen› der islamischen Frühzeit, orientiert, *soweit* sie einhergeht mit sehr umfassender religiöser und lebensweltlicher Praxis, wörtlichem Verständnis der normgebenden Schriftquellen Koran und Sunna, der Ablehnung religiöser ‹Neuerungen› sowie dem Anspruch, den ‹authentischen› Islam zu befolgen; weitere Merkmale können hinzukommen.

Die Zahl der Salafis in der Deutschschweiz schätzen wir auf 400 bis 1100. Sie agieren teils als Einzelpersonen, teils bilden sie durch Kooperation mit anderen eigentliche Cluster, die sich mitunter entschieden voneinander abgrenzen. Unbeachtet von der Öffentlichkeit war bisher der Cluster der Madḥaliyya. Sein Kern sind Schweizer Studenten der Islamischen Universität Medina. Sie legen grossen Wert auf die Vermittlung religiösen Wissens und agieren völlig apolitisch. Ein zweiter Cluster umfasst die wenigen Dutzend Aktivmitglieder des ‹Islamischen Zentralrats Schweiz› samt ihren Sympathisanten. Sie setzen den Akzent auf gesellschaftspolitische Aktivitäten und einen teils konfrontativen Austausch mit der Gesellschaft. Ein kleiner dritter Cluster umfasst Personen mit Kontakten zu extremistischen Akteuren wie etwa in Winterthur; anders als die beiden anderen Cluster zeigen sie wenig Interesse an religiöser Bildung und am Austausch mit der Gesellschaft. Weiter zu nennen ist exemplarisch eine von uns analysierte Frauengruppe, die sich vorwiegend in sozialen Medien trifft und praktischer religiöser Bildung widmet, sowie die von Deutschland und Österreich aus bespielte Szene der *street da'wa*.

Attraktiv wird die Salafiyya für zumeist jüngere Erwachsene, welche die Religion für sich entdecken und sich ihr umfassend widmen möchten. Je nach Art ihrer Bedürfnisse wenden sie sich einer der geschilderten Richtungen zu und oft nach Monaten oder Jahren auch wieder davon ab, weil sich Lebensumstände oder Bedürfnisse gewandelt haben. Selten und somit keineswegs zwangsläufig ist die Orientierung an der Salafiyya ein Aspekt einer Radikalisierung.

Die eigene Lebensweise in der Schweiz an der Salafiyya auszurichten, ist herausfordernd, denn innermuslimisch wie gesamtgesellschaftlich stösst diese Lebensweise auf Befremden, teils auch auf rechtliche Hindernisse. Obwohl gegenüber Demokratie und säkularer Gesetzgebung distanziert, respektieren die allermeisten Salafis das Staats- und Gesellschaftssystem der Schweiz und schätzen die garantierte Religionsfreiheit und Rechtsstaatlichkeit. Personen mit wenig Bereitschaft zu Abstrichen vom Ideal erwägen die Möglichkeit des Auswanderns.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
Forschungsfragen.....	4
Vorgehen.....	5
Begriff und Gehalt von ‹Salafismus›	7
Foren des Diskurses.....	7
Arbeitsdefinition	8
Hinwendungen, Abwendungen	10
Motive und Bedürfnisse	10
Konsequenzen der Hinwendung	15
Abwendung von der Salafiyya.....	17
Mapping Salafiyya – Die Salafiyya-Landschaft in der Deutschschweiz	18
Größenordnung	18
Zentrale Akteure	18
Netzwerke.....	21
Positionierungen	25
Innermuslimische Positionierungen	25
Politisches System, Gesellschaft und gesellschaftliches Klima	29
Geschlechterrollen.....	30
Frommes Leben in der Schweiz – auswandern?	34
Radikalisierung	35
Moscheevereine, Verbände und Salafiyya	40
Diskussion der Ergebnisse	42
Fazit	44
Empfehlungen	47
Anhang	48
Glossar	48
Zitierte Literatur	50

Einleitung

Der Begriff «Salafismus» hat im Zuge der Berichterstattung über religiöse Radikalisierung und islamisch begründeten Extremismus in den vergangenen Jahren grosse mediale Präsenz erhalten. Trotzdem gab es in der Schweiz – anders als in anderen europäischen Ländern – zu diesem Thema im engeren Sinn bis in die jüngste Zeit keine explizite wissenschaftliche Forschung. Mit dem Forschungsprojekt «Salafismus in der Deutschschweiz» beabsichtigte das Projektteam vom Zentrum Religionsforschung der Universität Luzern, diese Lücke schliessen zu helfen. Sein Ziel war es, das vielgestaltige Phänomen, das wir im Folgenden Salafiyya (statt Salafismus) nennen, explorativ zu erforschen und damit einen Beitrag zu seiner wissenschaftlichen Analyse zu leisten.

Die hier präsentierten Ergebnisse auf der Grundlage empirischer Forschungen haben neben ihrer wissenschaftlichen auch eine gesellschaftliche Relevanz: Sie sollen Gesellschaft und Behörden einen differenzierten Blick auf das Salafi-Spektrum in der Deutschschweiz ermöglichen und zugleich eine Grundlage für informiertes politisches und behördliches Handeln im Bereich von Prävention, Distanzierung und Deradikalisierung in Bezug auf islamisch begründeten Extremismus liefern. Unsere Forschung berührt damit auch sicherheitspolitische Fragen, wie sie politikwissenschaftliche Studien und die praktische Politik meist ins Zentrum rücken. Im Wesentlichen nehmen wir als Forschende aber eine religionswissenschaftliche Perspektive auf das Thema ein. Forschungsleitend war somit das Ziel, einen differenzierten Einblick in die vielfältigen Erscheinungsformen von Salafiyya zu erhalten und die gesellschaftlichen Positionierungen von Salafis in der Schweiz sowie die Dynamiken innerhalb dieses religiösen Spektrums besser zu verstehen.

Finanziell gefördert wurde das Projekt vom Mai 2019 bis August 2022 mit Mitteln des Nationalen Aktionsplans zur Verhinderung und Bekämpfung von Radikalisierung und gewalttätigem Extremismus sowie mit Mitteln der Forschungskommission, der Gleichstellungskommission und des Rektorats der Universität Luzern.

Der hier vorgelegte öffentliche Ergebnisbericht orientiert sich in seinem Aufbau an den wichtigsten Forschungsfragen des Projektes, die im folgenden Abschnitt knapp skizziert werden, bevor wir schliesslich nach wenigen Hintergrundinformationen zum methodischen Vorgehen die Hauptergebnisse der Studie darstellen und einordnen. Der Bericht schliesst mit Empfehlungen.

Forschungsfragen

Auf Grundlage früherer Feldbeobachtungen gingen wir davon aus, dass die Salafiyya in der Schweiz ein breites Spektrum umfasst. Dieses kann von einer friedlichen, spezifischen Form einer religiösen Orthopraxie¹ über Verständnisse und Positionen mit starkem Absolutheitsanspruch bis hin zu gewaltbefürwortenden und gewaltlegitimierenden Ausformungen reichen. Dieses Spektrum sollte möglichst in seiner Breite untersucht werden. Es lag dabei nahe, die Untersuchung auf die

1 Analog zur Orthodoxie, die beansprucht, den «rechten Glauben» zu vertreten, bezieht sich der Begriff der Orthopraxie auf den Anspruch, einer als korrekt geltenden Praxis nachzuleben.

Deutschschweiz zu beschränken, denn die Kontakte und Vernetzungen in den Salafi-Milieus überschreiten selten die innerschweizerischen Sprachgrenzen. Stattdessen spielen Kontakte in Nachbarländer desselben Sprachraums, in Herkunftsländer der Akteure oder in arabische Länder die grössere Rolle.

In einem ersten Untersuchungsschwerpunkt des Forschungsprojekts identifizierten wir daher zunächst die zentralen Akteure² (Personen, Gruppierungen, Organisationen) der Salafiyya in der Deutschschweiz. Wir verschafften uns einen Überblick über ihre Beziehungen zueinander (vgl. Abschnitt «Mapping Salafiyya») sowie über etwaige Vernetzungen mit anderen Akteuren im Ausland und ordneten sie hinsichtlich ihrer religiösen, gesellschaftlichen und politischen Positionen ein.

Im zweiten und dritten Untersuchungsschwerpunkt ging es um Prozesse der Hinwendung zur Salafiyya und der Abwendung von ihr (vgl. Abschnitt «Hinwendungen, Abwendungen»). Wir gingen der Frage nach, was die Salafiyya attraktiv macht respektive welche Bedürfnisse Menschen bei der Salafiyya zu erfüllen suchen und wie Hinwendungen verlaufen. Ausserdem wollten wir wissen, was diese Menschen mitunter später zur Abwendung oder Distanzierung von der Salafiyya bewegt.

Der vierte Untersuchungsschwerpunkt galt der Frage, wie sich Salafis zu Staat und Gesellschaft einerseits und zu muslimischen Mainstream-Gruppierungen andererseits positionieren. Wir wollten vertiefte Erkenntnisse darüber gewinnen, wie Salafis die Schweiz wahrnehmen, ob sie am gesellschaftlichen und politischen Leben teilhaben und unter welchen Umständen einige von ihnen gegebenenfalls die Auswanderung ins muslimische Ausland für sich in Erwägung ziehen. Bei der innerislamischen Positionierung ging es hingegen um die Frage, wie sich die Glaubenspraxis der Salafis von der Praxis anderer in der Schweiz lebender Musliminnen und Muslime unterscheidet und welche Haltungen innerhalb der Salafiyya sich gegenüber diesen beobachten lassen (vgl. Abschnitt Positionierungen).

Schliesslich war es ein wichtiges Anliegen der Studie, extremistische Strukturen im Umfeld der Salafiyya aufzuzeigen sowie Faktoren, die in diesem Umfeld zu einer Radikalisierung beitragen, zu analysieren. Wir rekonstruierten drei Radikalisierungsbiographien, von denen sich zwei im Salafi-Umfeld und eine ausserhalb der Salafiyya verorten lassen (vgl. Abschnitt «Radikalisierung»). Der Vergleich liefert Einsichten für die Prävention sowie für die Arbeitsfelder «Distanzierung» und «Deradikalisierung».

Vorgehen

Das Projektteam bediente sich qualitativer Forschungsmethoden. Dieser Ansatz der empirischen Sozialforschung zielt auf vertiefte Einblicke in das Funktionieren sozialer Milieus und Beziehungen, eine detaillierte Analyse und das Verständnis einzelner Fälle. Wie oft die beobachteten Merkmale und Zusammenhänge auf-

2 Bei dieser und vergleichbaren abstrakten Funktionsbezeichnungen verwenden wir nur die männliche grammatische Form, solange kein konkreter Kontext vorliegt. Liegt ein solcher aber vor, unterscheiden wir Männer und Frauen auch mit der grammatischen Form; steht nur die männliche Form, so bedeutet dies, dass Frauen in diesem Kontext üblicherweise nicht anzutreffen sind.

treten, lässt sich somit nicht in exakten Zahlen, sondern bestenfalls in Verhältnisangaben («mehrheitlich», «selten» usw.) sagen, aber nicht unmittelbar für die gesamte Gruppe der Salafis in der Schweiz verallgemeinern. Es lassen sich aber aufgrund beobachteter wiederkehrender Muster und Motive Annahmen über den Einzelfall hinaus ableiten. Qualitative Sozialforschung ist gerade für sehr kleine oder schwer zugängliche Gruppen und Milieus unerlässlich.

Daten wurden insbesondere durch 28 qualitative (in Teilen narrativ-biographische) Interviews mit Frauen und Männern, die dem Spektrum der Salafiyya zugeordnet werden können oder diesem früher angehörten, sowie acht Expertengesprächen mit Vertretern und Vertreterinnen verschiedener Behörden (Kantonspolizei, Bedrohungsmanagement, Präventionsstellen etc.) gesammelt. Die Interviews wurden i.d.R. mit einem Diktiergerät aufgezeichnet, anschliessend transkribiert, mittels der Datenanalyse-Software Atlas.ti entlang der forschungsleitenden Fragen kodiert und inhaltsanalytisch ausgewertet.

Bei Zitaten aus den von uns geführten Interviews verwenden wir Pseudonyme, da wir den Interviewpartnerinnen und -partnern Anonymität zugesichert haben, ausser wenn jemand als öffentliche Person Auskunft gab und die Namensnennung billigte. Öffentlich auffindbare Namen sind bis auf einen Ausnahmefall nicht anonymisiert und die Quellen angegeben. Es wurden zudem etwa 50 Text-, Video- und Audiomaterialien (z.B. Predigten) von Webseiten und Social-Media-Kanälen ausgewählter Akteure aus dem Spektrum in die Datenanalyse aufgenommen. Teilnehmende Beobachtung an Freitagspredigten und islamischen Unterrichtsstunden (*durūs*) in Moscheen des Salafiyya-Spektrums in der Deutschschweiz sowie an anderen Veranstaltungen lieferte weitere Daten.

Die Kontaktaufnahme zu möglichen Auskunftspersonen erfolgte über die Vermittlung durch Akteure im Feld, über soziale Netzwerke im Internet oder durch die Begegnung bei Moscheebesuchen. Bei der Kontaktaufnahme sowie allen anderen Interaktionen mit Akteuren aus dem Feld (Interviews, teilnehmende Beobachtung, Mitgliedschaft in Telegram-Gruppen usw.) waren die Forschenden jeweils offen hinsichtlich der Motive der Kontaktaufnahme sowie des Kontextes und der Zielsetzungen der Studie (nicht-verdeckte Forschung).³

Dennoch gestaltete sich der Zugang zum Feld aus zwei Gründen schwierig: Als hinderlich erwies sich erstens die finanzielle Förderung des Projektes durch den Nationalen Aktionsplan zur Verhinderung und Bekämpfung von Radikalisierung und gewalttätigem Extremismus und die damit verbundene organisatorische Nähe des Projekts zum Sicherheitsverbund Schweiz und zu den Schweizer Sicherheitsbehörden. Zweitens erschwerten Einschränkungen aufgrund der Corona-Pandemie

3 Uns war bewusst, dass wir mit unserem Ansatz der offenen, nicht verdeckten Forschung nicht zu allen Teilen des Salafi-Spektrums gleichermassen Zugang gewinnen würden. Aussagen über den äussersten Rand der gewaltbereiten Salafis stützen wir so weniger auf direkte Quellen (z.B. Interviewpartner aus diesem Kreis), als dies in unserer Untersuchung bei anderen Teilen der Salafiyya der Fall ist. Andererseits ermöglichte unser Forschungsansatz, erstmals weitreichende Erkenntnisse über Teile des Salafi-Spektrums in der Deutschschweiz zu erlangen, die bisher kaum wahrgenommen wurden, insbesondere die Richtung der sogenannten *Madḥālīs* oder *madāḥila* und die Salafi-Frauen.

in den Jahren 2020 und 2021 die Durchführung von Interviews und die teilnehmende Beobachtung, da Aktivitäten von Religionsgemeinschaften, seien dies Freitagsgebete und Veranstaltungen wie Unterrichtsstunden von Salafi-Predigern oder Jugend- und Frauengruppentreffen, stark eingeschränkt oder in virtuelle Räume verlagert wurden. Deshalb haben wir vermehrt digital verbreitete Unterrichtseinheiten, Predigten und andere Formen von Verlautbarungen wie etwa Webinare, veröffentlichte Predigten auf YouTube und anderen Plattformen sowie Veröffentlichungen auf Telegram verfolgt und dokumentiert. Auf diese Weise konnte ein vielfältiges und umfangreiches Datenkorpus zusammengestellt und ausgewertet werden.

Begriff und Gehalt von ‹Salafismus›

Foren des Diskurses

‹Salafismus› ist ein umstrittener und schwer zu fassender Begriff. Denn das Wort wird keineswegs nur in der Wissenschaft verwendet, sondern zusätzlich in Medien und Politik sowie im muslimischen Feld selber. Jedes dieser drei Foren des Diskurses ist geprägt von einer spezifischen Perspektive auf das Phänomen, von seinem je eigenen Vokabular und bestimmten Gewohnheiten. Unweigerlich resultieren daraus unterschiedliche Begriffsverständnisse. Zugleich stehen die drei Foren im Austausch miteinander. Dabei gehen wichtige Nuancen schnell einmal verloren. Dies kann zu Missverständnissen führen.

Besonders unscharf und mit den unterschiedlichsten Konnotationen anzutreffen sind die Begriffe ‹Salafismus› oder ‹Salafist› im Forum Öffentlichkeit, also in Medien und Politik. Bei einer systematischen Abfrage für die Jahre 2009 bis 2021 zeigt sich, dass das Wortfeld *salaf** in den Jahren 2014–2018 in deutschsprachigen Schweizer Tageszeitungen seine Hochkonjunktur hatte. Seither hat der Begriff ‹politischer Islam› den ‹Salafismus› um ein Mehrfaches überholt – ohne dass er jedoch präziser definiert würde. Wegen dieser Unschärfe setzt der Wiener Islamwissenschaftler Rüdiger Lohker ‹Salafismus› in Anführungszeichen, wenn er das im öffentlichen Diskurs aufgebaute Konstrukt meint. Er weist zugleich auf die Feindbildfunktion dieses Konstrukts hin und hielt schon vor Jahren fest, dieses sei jedenfalls «nicht geeignet, um zu einem realen Verständnis religiöser Phänomene beizutragen» (Lohker 2014: 173).

Genau wegen der Feindbildfunktion, die ‹Salafismus› im öffentlichen Diskurs erfüllt, meiden viele Muslime und Musliminnen den Begriff, gerade wenn sie sich für bestimmte Aspekte von ‹Salafismus› interessieren. Sie halten es für aussichtslos, anstelle des öffentlichen Zerrbildes ein differenzierteres Verständnis plausibel machen zu können. Andere meiden den Begriff mit der Begründung, die spezielle Bezeichnung leiste einer Parteiung Vorschub und schwäche so die Einheit der Muslime; letztlich seien sie einfach Muslime und sollten sich als solche bezeichnen.

Im Feld moscheenaher, praktizierender Musliminnen und Muslime ist bekannt, dass sich der Begriff ‹Salafismus› vom arabischen Wort *salaf*, ‹Vorgänger, Vorfahren›, herleitet und dass die *salaf* der islamischen Frühzeit wichtig sind. Ein Stück

weit erfüllen im Christentum die Jünger Jesu, die Apostel, eine vergleichbare Funktion. Freitagspredigten oder religiöse Unterrichte sprechen formelhaft von *as-salaf aš-šāliḥ*. Gemeint sind damit ‹die tugendhaften Altvorderen›, die frommen Muslime rund um den Propheten Muḥammad sowie die zwei unmittelbar folgenden Generationen von Gläubigen. An diese namentlich bekannten Männer und Frauen sind zahllose kurze Berichte geknüpft, die im religiösen Kontext bis heute zur Illustration und Beglaubigung islamischer Normen angeführt werden. Inwieweit die heutige Lehre noch sinnvoll an jene Berichte über die *salaf aš-šāliḥ* anknüpfen kann und soll, beurteilen Salafis, religiöse Spezialisten und Moscheegänger unterschiedlich.

In der wissenschaftlichen Forschung wiederum hängt die Genauigkeit des Begriffs nicht zuletzt von der Disziplin ab. Einflussreich über das Fach hinaus wurde ein Aufsatz des Politikwissenschaftlers Quintan Wiktorowicz (2006). Dieser kennzeichnet Salafis lediglich durch ihren «puritanical approach», der darin bestehe, möglichst genau dem Vorbild des Propheten Muḥammad nachzuleben. Unterschiedliche Einschätzungen über die Natur heute aktueller Fragen hätten dazu geführt, dass sie sich in der Anwendung des Prinzips und in der Wahl der Mittel unterscheiden. Daher liessen sich innerhalb des Salafismus drei Strömungen unterscheiden: «purists, politicians, and jihadis» (Wiktorowicz 2006: 207).

Islam- und religionswissenschaftlich vorgehende Forscherinnen und Forscher haben diese Einteilung mit vielerlei Argumenten als ungenügend zurückgewiesen. Insbesondere lässt sich das Bild, das Wiktorowicz aufgrund einiger Interviews aus den Jahren 1996–1997 mit Salafis in Jordanien zeichnet, nicht ohne Weiteres auf Westeuropa übertragen. Hier zeigt die empirische Forschung der letzten anderthalb Jahrzehnte (siehe etwa Wiedl 2017; Schneiders 2014) ein Feld in ständiger Bewegung, in dem sich zudem weitere Merkmale neben der engen Orientierung am Propheten Muḥammad aufdrängen.

Arbeitsdefinition

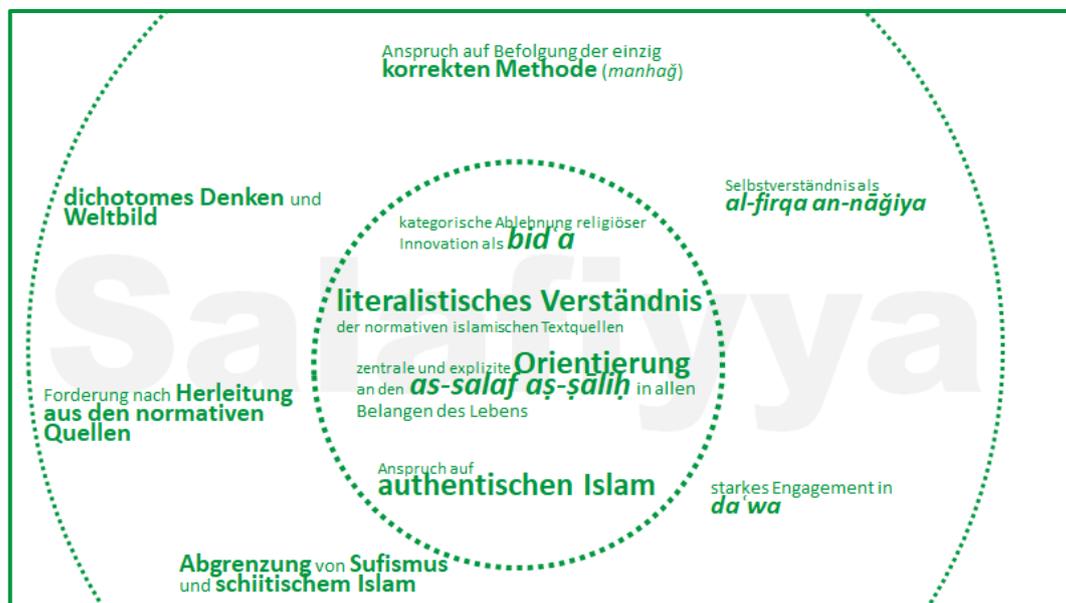
Mit unserer eigenen Arbeitsdefinition greifen wir Merkmale auf, die uns im Feld wiederholt begegnet sind und ähnlich in den Arbeiten anderer Forschender in Westeuropa zu finden sind. Salafismus oder – wie wir das Phänomen im Folgenden nennen – Salafiyya ist demnach eine spezifische Form von Glaubenslehre und Glaubenspraxis des sunnitischen Islams, die insbesondere durch folgende Merkmale charakterisiert ist:

- Sie orientiert sich in ihren Äusserungen zu Glaubenslehre (*‘aqīda*) und Glaubenspraxis (*‘ibādāt*) sowie auch zu Fragen der sozialen Beziehungen (*mu‘āmalāt*) *zentral und explizit* an *as-salaf aš-šāliḥ* und versucht dies im Alltag so umfassend wie möglich umzusetzen;
- sie nimmt für sich in Anspruch, hinsichtlich Interpretation der Quellen und Praxis «die» einzige korrekte Methode (*manḥağ*) zu befolgen;
- sie beansprucht für sich, dabei ‹rational› und logisch zu verfahren und verlangt für Behauptungen und Schlussfolgerungen stets und im Detail eine systematisch begründete und belegte Herleitung aus den normativen Quellen (Koran und Sunna, den Sammlungen von Berichten über Aussagen und Handlungen des Propheten und vorbildlicher Gefährten);

- sie folgt einem literalistischen (am unmittelbaren Wortsinn orientierten) Verständnis der normativen islamischen Textquellen (dem Koran und der Sunna);
- sie erhebt den Anspruch, den angeblich *einen* authentischen Islam der Frühzeit zu befolgen;
- sie lehnt jegliche Änderung in Glaubenslehre und Glaubenspraxis nach der Zeit der *salaf aš-šāliḥ* kategorisch ab und klassifiziert diese als unerlaubte Neuerung (*bid'a*);
- sie grenzt sich klar vom Sufismus (mystische Richtungen) und vom schiitischen Islam ab;
- sie pflegt ein stark dichotomes Denken und Weltbild;
- sie zeigt in Glaubenslehre und -praxis wenig bis keine Kompromissfähigkeit gegenüber anderen Islamauslegungen;
- sie legt grossen Wert auf Engagement in vielfältigen Formen der *da'wa* (wörtlich: ‹Einladung› [zum Glauben], Mission) und praktiziert dies auch, vornehmlich unter Musliminnen und Muslimen.

Verschiedene dieser Kriterien treffen auch auf viele andere sunnitische Muslime zu. Bei Salafis sind sie jedoch *in dieser Kombination* und sehr alltagsbestimmend anzutreffend. Auch erachten wir bestimmte Kriterien für zentraler als andere, wie die Grafik 1 mit einem inneren und äusseren Kreis veranschaulicht:

Grafik 1: Elemente der Arbeitsdefinition von Salafiyya (Quelle: eigene Darstellung)



Wie bei anderen Definitionen, die mit Kriterienbündeln operieren, ist auch im Bereich der Salafiyya damit zu rechnen, dass im konkreten Fall einzelne Merkmale aus dem Kriterienkatalog nur schwach ausgeprägt oder überhaupt nicht feststellbar sind. Der Kriterienkatalog zeichnet einen idealen Typus, der in der Realität so kaum anzutreffen ist. Dass die Kriterien bei den konkreten Personen und Gruppierungen unterschiedlich stark hervortreten, ist mehreren Faktoren geschuldet: Persönlichkeitsmerkmale können ebenso eine Rolle spielen wie biographische Erfahrungen, Lebenskontexte oder Funktionen innerhalb einer Gruppe. Die starke

Neigung, in Gegensatzpaaren wie richtig/falsch, zugehörig/nicht zugehörig etc. zu denken und Kompromisse abzulehnen, erklärt, warum die zahlenmässig kleine Szene in westeuropäischen Gesellschaften nochmals in zahlreiche Untergruppen und Richtungen zerfällt, die sich teils deutlich voneinander abgrenzen. Dies betrifft nicht zuletzt die Frage der Gewalt, für die sich aus den Schriftquellen Koran und Sunna völlig gegensätzliche Einstellungen ableiten lassen. In der Theorie kann die Menge frommer Einzelvorstellungen «zum Gegenentwurf weltlicher Staats- und Gesellschaftsordnungen» werden, wie Kraetzer festhält (2014: 69). Damit ist jedoch in keiner Weise gesagt, ob und wie konsequent die verschiedenen Gruppen versuchen, diesen «Gegenentwurf» Realität werden zu lassen; in Westeuropa sind es letztlich Nischenphänomene.

Hinwendungen, Abwendungen

Heutige westliche Gesellschaften sind stark individualisiert und säkular geprägt. Jede Person kann wählen, welcher Richtung sie sich allenfalls zuwenden will. Nur eine Minderheit ist religiös regelmässig aktiv. Aber jede und jeder muss sich zu Religion irgendwie verhalten, sei es auch indifferent. Üblicherweise finden die ersten entscheidenden Klärungen im Alter von etwa 17 bis 25 Jahren statt. Bei Musliminnen und Muslimen in der Schweiz wirken als zusätzliche Triebkräfte «[d]ie Minderheitensituation und der negative Islam-Diskurs» (Baumann et al. 2016: 11). Wendet sich eine Person intensiver und für längere Zeit dem Islam zu, so kann die Hinwendung «als graduell und kontinuierlich oder als biographischer Bruch erlebt werden». Dabei ist das Muster des Bruchs, der abrupten Neuorientierung, besonders oft bei denjenigen anzutreffen, die durch die eigene Familie kaum oder gar nicht religiös sozialisiert worden sind (Baumann et al. 2016: 12). Geschieht dies aus einem muslimischen Umfeld heraus, spricht man von «Re-Konvertiten». Nicht immer ist bei solchen Vorgängen trennscharf zu erkennen, wann sich eine Person allgemein «dem Islam» zugewandt hat und wann «der Salafiyya». Vor allem bei Neukonvertiten und Re-Konvertiten können die beiden Vorgänge zu einem einzigen verschmelzen; dies muss aber nicht so sein.

Motive und Bedürfnisse

Dauerhafte Hinwendungen zur Religion geschehen nicht aus einer Laune heraus. In unseren Feldinterviews erscheinen wiederkehrende Hinwendungsmotive, die auf darunterliegende Bedürfnisse verweisen. Die nachfolgend geschilderten Motive und Bedürfnisse wirken in jeder Biographie unterschiedlich stark und greifen jeweils anders ineinander.

Halt und Orientierung

Oft stehen Fragen nach dem Sinn des Lebens am Anfang einer Suche, bei der Personen mit und ohne muslimische Sozialisation unter verschiedenen Weltanschauungen auch den Islam prüfen. Das eher allgemeine Interesse kann

zusätzlich, wie Farid uns im Interview erklärte, durch ein politisches Ereignis wie die Anschläge vom 11. September 2001 ausgelöst worden sein. Wichtig sind in der Regel auch die jeweiligen direkten und spezifischen Kontakte in der Salafiyya. Deutlich wird dies bei Jakup:

Da [...] habe ich ihn [sc. den Gesprächspartner in einer Salafi-Moschee, Red.] auch mehr ausgefragt und so [...] die Antworten, die er mir gegeben hat, wie es vom Islam ist, sind immer sehr – für mich – rational und glaubwürdig gewesen und haben sich richtig angefühlt. Also es war etwas, das ich vereinbaren konnte mit meinem Intellekt und mit meinem Herzen, also beides. (Jakup, Z. 139–143)

Die Antworten mussten für Jakup nicht nur nachvollziehbar, sondern auch in konkreten Menschen verkörpert sein:

Eigentlich so wie sie die... Religion eigentlich verkörpert haben, hat mir gefallen. So mit Bart, einfach so, wie sie detailtreu sind. [...] Mit den Hosen, zum Beispiel. Es ist nicht [etwas] fundamental Wichtiges, eigentlich, aber mir hat es gefallen, dass sie es ernst nehmen, seriös sind und nicht einfach so von der Religion oder von Gott etwas behaupten. Es hat mir sehr gefallen, dass sie sozusagen wirklich [etwas] wie eine Anleitung haben. Oder Gebrauchsanweisung. (Jakup, Z. 553–559)

Soykan, einst selber Angehöriger des Salafi-Milieus, führt dieses Bedürfnis nach Halt vor allem auf Misserfolge in anderen Bereichen zurück:

[...] man hat den Halt nicht gefunden in der Gesellschaft, auch nicht im Berufsleben. Dann gibt man [...] seine ganze Energie in die Religion. Und das ist dann nicht halbwegs, nicht so moderner Islam. Der muss dann richtig / wenn schon, denn schon. Dann eben Salafismus. Bart! All das ist attraktiv. Dann hat man den Halt dort. Man versteht sich. Man findet alle die Brüder, die schon länger dabei sind, als... man gibt ihnen völlig Respekt. Ich habe auch so angefangen. (Soykan Int. 2, Z. 658–663)

Das Angebot der Salafiyya besteht somit nicht nur aus Regeln, sondern auch aus dem gemeinsamen Vollzug derselben.

Identität und Gemeinschaft

Gemeinschaft ist wichtig, um sich der eigenen Identität zu versichern. Die (Teil-) Identität «Muslim» sieht sich dabei in einer stark säkularisierten Gesellschaft gerade bei zentralen Praktiken wie dem fünfmal täglich zu verrichtenden Ritualgebet besonders dem Unverständnis anderer ausgesetzt. Aus diesem Grund suchte etwa Naxhi Vorbilder, welche die Antwort auf die Frage, was es bedeutet, Muslim zu sein, verkörpern. Die Salafiyya bietet hierbei für Männer und Frauen klare Rollenmodelle an (siehe hierzu eingehender unten ab S. 30).

Jemand, der wie Daut gleichzeitig in mehreren Gruppen mit unterschiedlichem Profil verkehrt, entdeckt dabei unter Umständen, dass die eine Gruppe ein bestimmtes Bedürfnis, die andere hingegen ein anderes besser abdeckt. «Gemeinschaft» suchte und fand Daut bei einer lokalen muslimischen Gruppe (ausserhalb des Salafi-Spektrums) eher als beim national operierenden IZRS, bei dem er anfangs sein gesellschaftspolitisches Engagement auszuleben hoffte. Ein anderer Interviewpartner schätzt in seinem Kreis den Austausch mit Personen, die zuhören können und mit dem Gehörten diskret umgehen (Hamza, Z. 465–475). Eine Frau wiederum, Hayat, betont als positive Seiten der Gemeinschaft die Gelegenheit zum Erwerb islamischen Wissens und die Freundschaft:

Einerseits eben wollen wir sicher uns ein bisschen Wissen aneignen, wenn wir hier sind. Und andererseits halt aber ganz klar auch der Austausch. Gemeinschaft zu pflegen. [...] durch diesen Unterricht sind auch sehr viele Freundschaften entstanden. Sehr viele Leute haben eben auch privat Kontakt untereinander. (Hayat Int. 1, Z. 213–217)

Während sich Frauen, bedingt durch familiäre Verpflichtungen, häufiger via Chatgruppe treffen, bietet jungen Männer wie Naxhi beispielsweise die lange gemeinsame Autofahrt zu einem Islam-Seminar oder das Ausharren mit Kollegen an einem Infostand in der Fussgängerzone das gesuchte Gemeinschaftserlebnis. Selbst Emre, der sozial völlig isoliert und ohne religiöse Praxis lebte, suchte Gemeinschaft. Er fand sie – ohne reale Kontakte, rein aufgrund von Medienberichten – in der abstrakten Gemeinschaft der Muslime, die nach seiner Wahrnehmung wie er stets nur Opfer von Ungerechtigkeit und Aggression durch andere ist:

Wir sind Moslems, aber wir sind nicht alle gläubig dort [in Ex-Jugoslawien, Red.] und wir haben trotzdem gekämpft. Und auch für die Moslems. Und die Moslems haben uns trotzdem unterstützt, obwohl wir keine gläubigen Moslems gewesen sind. Also es geht auch um Gemeinschaft und Zusammenhalt auch. Und auch um die Unterstützung. Also es geht nicht nur, ja, um Glauben. (Emre, Z. 527–531)

Muslim zu sein, ist für Emre somit nicht primär eine Aussage über Religiosität, sondern eine auf Herkunft beruhende Zuordnung.

Empfinden, erleben, wirken

An den erwähnten Infoständen, mehr noch aber an den (seltenen) Aktionen, welche die Aufmerksamkeit der Medien suchen, ist neben dem Gemeinschaftsaspekt auch der Erlebnischarakter wichtig. Nicht zuletzt geben sie den Aktivistinnen und Aktivisten Aufschluss über den eigenen Platz in der Gruppe und in der Gesellschaft und darüber, wo man auf welche Weise etwas bewirkt. Die Aktionen sind oft als Aufgabe gerahmt, in unserem Kontext am häufigsten als *da'wa*, als «Einladung zum Islam». Da nur wenige Passantinnen und Passanten die Infostände beachten, ist deren Gesamtwirkung minim, nachhaltiger hingegen das Erlebnis des standhaften gemeinsamen Ausharens.

Es gibt jedoch andere Arten, eigene Wirksamkeit zu erkunden. Fredi liefert etwa Interessierten via Internet täglich islamische Inhalte wie Koranrezitationen, religiöse Gesänge, Predigten, aber auch Nachrichten. Ein Absolvent der Islamischen Universität Medina sieht als vorrangige Aufgabe die Weitergabe des Islams im persönlichen Kreis der Familie. Dies ist kennzeichnend für die Madhaliyya-Richtung (siehe S. 22), während sich Personen mit aktueller oder früherer Nähe zum IZRS eher im öffentlichen und politischen Raum engagieren.

Ermutigung und Anerkennung

Wer sich Aufgaben wie den zuvor geschilderten stellt, kann auf die Anerkennung des Umfelds hoffen. Sind die Aufgaben zudem religiös gerahmt, so winkt nach muslimischem Verständnis auch Lohn bei Gott. Als herausfordernd wird auch die Aufgabe wahrgenommen, als bekennender Muslim oder als Muslimin in der Schweiz zu leben. Da ist Ermutigung willkommen oder gar nötig. Manche muslimischen Autoritäten wirken denn auch in erster Linie als Mutmacher (Baumann et al. 2016: 21). Es lag daher nahe anzunehmen, dass auch Salafis solche Vorbilder

haben könnten. Dies war jedoch empirisch wenig der Fall. Normativ gesehen ist der Prophet Muḥammad das perfekte Vorbild. Gegenseitiges Bestärken erleben Salafis im Zusammensein mit Gleichgesinnten, aber auch bei Seminaren und Auftritten bekannter Redner wie Pierre Vogel oder Ibrahim al-Azzazi, dem neuen «Pop-Star» im deutschsprachigen Salafismus (vgl. die Reportage von Badawi 2022). Frauen sind in der medialen Öffentlichkeit als Autoritäten praktisch nicht vertreten, in der Deutschschweiz hatte die 2020 verstorbene Nora Illi vom IZRS ansatzweise diese Rolle inne.

Religiöses Wissen

Da islamisches «Wissen» für den «korrekten» Lebenswandel unerlässlich ist, steht es bei Salafis in hoher Geltung. Wer viel weiss, kann mit Anerkennung rechnen. Das Bedürfnis nach islamischem Wissen ist zudem eng verknüpft mit dem Bedürfnis nach Orientierung und Halt sowie dem Bedürfnis nach Identität. Im Weltbild der Salafiyya gibt es auf jede Frage eine islamkonforme Antwort – und oft nur eine einzige. Und schliesslich erlaubt Wissen auch, sich zu «wehren», wie Zaid ausführte:

Wenn man sich ohne Wissen wehrt, aber etwas liebt, die Religion liebt, jeder Mensch, der angegriffen wird, auf etwas, was ihm heilig ist, aber die Argumente nicht hat, was wird er? Gewalttätig. Und weil ich nicht gewalttätig werden wollte, dachte ich: «Ja blöd bin ich nicht, ich muss mal die [erg.: islamische] Rechtswissenschaft angehen.» (Zaid, Z. 289–293)

Gemäss Zaid's Überlegung greift derjenige zur Gewalt, der sich nicht mit Worten wehren kann, weil ihm das Wissen für die passenden Argumente fehlt. Das umfassende Gebäude islamischen Wissens in der Salafiyya inklusive aller Regeln der Methodik entfaltet nicht selten seine Faszination erst im Lauf der Zeit:

Also ich habe nicht unbedingt nach einer Gemeinschaft gesucht oder nach Wissen. Aber es war eher das Wissen, das dann interessant geworden ist. Denn je mehr man weiss, desto mehr wollte man wissen. Es war interessant, einfach attraktiv. (Soykan Int. 1, Z. 556–558)

Ein anderer Salafi, Ibrahim, der sich als «jemand, der neugierig ist» bezeichnet, hat in Medina bis zum Bachelor-Diplom studiert und kam dann zurück in die Schweiz, um sein Wissen auf Deutsch weiterzugeben. Da er für diesen Dienst keinen Lohn bekommt, geht er zudem einer bezahlten Tätigkeit nach. Wenn noch Zeit bleibt, vertieft er seine islamischen Studien.

Religiöse Praxis

Bei der Hinwendung von Jakup, aufgewachsen in einer kaum religiösen Familie, war schon zu Beginn ein Bedürfnis nach gelebter Praxis offenbar stark. Er begann das Pflichtgebet und anderes zu lernen, eignete sich in der Folge intensiv islamisches Wissen an, merkte aber dennoch mit der Zeit, wie wichtig ihm das Gegenstück dazu ist, die Praxis:

Und dort habe ich mir auch, einfach so für mich so ein wenig [gesagt]: «Okay, Jakup, weisst du was, jetzt fokussiere dich ein wenig mehr jetzt mal auf Taten» und... ja, weniger reden und weniger..., einfach mehr machen, so. (Jakup, Z. 1536–1539)

Naila verankert den hohen Wert des Handelns im Vorbild der *salaf*:

Aber was dann wirklich einen guten Muslim ausmacht, zusätzlich oder was die *salaf* gewesen sind, was sind sie anders gewesen? Sie sind anders gewesen, weil sie miteinander gewetteifert haben, darüber, Gutes zu tun. Das. Jeder von ihnen wollte der Beste sein. Nicht mit Wissen, sondern mit Taten. (Naila, Z. 1530–1534)

Ein Medina-Absolvent erläutert, wo in den Moscheen er in der Praxis den Unterschied zwischen Salafis und Musliminnen oder Muslimen des Mainstreams sieht:

Die *salafis* sind ganz normale Muslime, die sich vielleicht in den meisten oder in vielen Punkten nicht unterscheiden von dem, was man allgemein als Muslim kennt. Aber, wo sie sich unterscheiden, ist, dass sie stark bestrebt sind, ihre Anbetungen, sei es in dem, was man glaubt, in der Glaubenslehre oder in der Praxis, wie zum Beispiel das Beten, das Fasten und so weiter. Dort sind sie sehr bestrebt, [...] die authentische *sunna* zu befolgen.

(Abdurrahman Al-Albani, Z. 465–471)

Die Ernsthaftigkeit des Bemühens um eine umfassende «korrekte» religiöse Praxis kann durchaus als wichtiges Merkmal von Salafis gelten, allerdings gemäss unserer Arbeitsdefinition (s. S. 8) nur als eines unter mehreren.

Ein attraktives Angebot?

Es gibt also offenbar eine ganze Reihe von Motiven und Bedürfnissen, in denen die Salafiyya manchen Menschen etwas Attraktives zu bieten hat. Diese Menschen schätzen bestimmte Angebote von Weltanschauung und Praxis der Salafiyya. Sie tun sich schwer mit bestimmten Merkmalen heutiger westlicher Gesellschaften wie etwa der Ausrichtung auf Materielles oder der Offenheit der Geschlechterrollen.

Tabelle 1: Angebote der Salafiyya nach Bedürfniskategorien

Bedürfnis	Angebot
Halt und Orientierung	<ul style="list-style-type: none"> – Sinn (Wahrheit, gottgefälliges Leben, Errettung) – Halt (Regeln für alle Aspekte des Lebens) – Autorität (Koran, Sunna, Gelehrte der Salafi-Tradition)
Identität und Gemeinschaft	<ul style="list-style-type: none"> – definierte Rollen – klare Merkmale für eigene Gruppe und «Andere» – Zugehörigkeit zur «erretteten Gruppe» (<i>al-firqa an-nāğiya</i>)
empfinden, erleben, wirken	<ul style="list-style-type: none"> – Aufgabe (<i>da'wa</i>; kleiner <i>ğihād</i>; Weitergabe von Wissen) – subkulturelle Geschlossenheit – Grenzen gegenüber Gesellschaft ausloten
Ermutigung und Anerkennung	<ul style="list-style-type: none"> – Austausch in Gemeinschaft (informell, gemeinsames Lernen) – Ratschläge erhalten – Vorbilder (Prophet, Sunna, Geschichten, zeitgenössische Gelehrte oder Aktivisten) – eigene Position bekräftigen lassen
religiöses Wissen	<ul style="list-style-type: none"> – Einführung in systematisches und Detailwissen – Herleitung und Begründung – Statusgewinn in der Gemeinschaft – Argumente in Auseinandersetzung mit dem sozialen Umfeld und der Gesellschaft
religiöse Praxis	<ul style="list-style-type: none"> – klare Anleitung für religiöse Pflichten und freiwillige Handlungen – gemeinsame Ritualpraxis

Sie suchen daher bei der Salafiyya nach einem Modus, der es ihnen erlaubt, die innere Balance zu bewahren. Sie finden in dem durchstrukturierten Gebäude aus Grundsätzen und Verhaltensregeln Antworten für ihre Bedürfnisse. Die Angebote lassen sich den Bedürfniskategorien gemäss in Tabelle 1 zuordnen. Dieser Versuch einer Systematisierung macht deutlich, dass ein Teil der Funktionen, die mit den Angeboten erfüllt werden, eher die persönlichen Bedürfnisse des Individuums betrifft, ein anderer Teil eher die Bedürfnisse des Individuums *als Teil* einer Gruppe.

Konsequenzen der Hinwendung

Eine Hinwendung zur Salafiyya hat umfassende Konsequenzen, denn die Salafiyya nimmt das Wort *islām* in seiner ursprünglichen Bedeutung («völlige Hingabe») und spart demzufolge keinen Bereich des Lebens aus. Dieser umfassend religiös gerahmte Lebensstil irritiert das soziale Umfeld oftmals ebenso wie der «missionarische» Impuls darin: Alle Musliminnen und Muslime seien aufgerufen, einander «zum Guten aufzufordern und vom Verwerflichen abzuhalten» (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar*) und nicht-muslimische Menschen «(zum Islam) einzuladen» (*da'wa*).

Die Hinwendung betrifft zentral zunächst den individuellen Kultus: Pflicht- und nur empfohlene Gebete, Fastentage, die Sozialabgabe *zakāt*, die Wallfahrt nach Mekka. Männer gehen, weil ihnen dies im Gegensatz zu den Frauen aufgetragen ist, zum Gemeinschaftsgebet am Freitagmittag. Doch Kultus in der Form des Gottesgedenkens ist für einen Salafi in jedem Moment des Alltags angezeigt. Für jede Situation gibt es in der Frömmigkeitsliteratur das passende Gebet, sei es «beim Aufwachen aus dem Schlaf», «beim Betreten der Toilette», «beim Verlassen des Hauses», «bei Kummer und Trauer», «zum Vertreiben des Schaitans (Satans) und seiner Einflüsterungen», «vor dem ehelichen Verkehr», «beim Krähen des Hahnes und beim Schrei des Esels» usw. (al-Qahtani 2008). Salafi-Männer wie Frauen achten stärker als vor ihrer Hinwendung darauf, sich sittsam zu kleiden und zu verhalten, meiden besonders konsequent nicht islamkonform geschlachtetes Fleisch oder Produkte, die Alkohol oder (Schweine-)Gelatine enthalten (vgl. auch Pilloud 2021).

Meist halten sich Salafis auch von sozialen Anlässen fern, an denen andere muslimische oder nicht-muslimische Personen Alkohol trinken oder nicht-muslimische Feste wie Weihnachten oder der Geburtstag einer Person gefeiert werden. Wenn dies im Verwandtschaftskreis geschieht, führt dies zu schwierigen Situationen. Ilham beispielsweise schloss sich gleichsam selber von Familienanlässen aus, da sie Regeln ins Spiel brachte, die von der Verwandtschaft nicht akzeptiert wurden. Oft führen solche Entfremdungen dazu, dass über Monate und Jahre Kontakte selbst zur Kernfamilie nur spärlich stattfinden, bevor sich beide Seiten irgendwann wieder annähern.

Auch das Gegenteil kann geschehen. Gerade in muslimischen Familien führt die intensivere Praxis des Salafis bisweilen dazu, dass ein Teil der Familienmitglieder sich ebenfalls dem Islam intensiver zuwendet, so zum Beispiel im Fall von Lijana:

Als erstes bin ich da bei meiner Mutter so ein wenig auf Widerstand gestossen, wo ich dann fand: Ja aber, sorry, du bist doch eigentlich aus einem muslimischen Haus, du solltest das doch verstehen. Aber ich habe dann auch sehr schnell verstanden, dass sie früher einfach / das ist einfach normal gewesen. Also die haben neben der normalen Schule in die Islam-schule gehen müssen und dort haben sie gelernt, wie man betet und die verschiedenen Gebete und das war alles. Aber irgendeine Beziehung zu Gott haben sie dort nicht aufgebaut. Also nichts. [...] aber sie hat sich dann mit der Zeit ein bisschen beruhigt und hat dann gefunden: «Ja, es ist ok. Dann mach du das, wenn dir das hilft.» [...] Heute ist es so, dass meine Schwester und meine Mutter beide auch angefangen haben mit dem Islam. [...] Und das ist für mich wirklich sehr, sehr schön, dass sie da auch wirklich selber gesehen haben: das ist wirklich etwas Schönes, das ist das Richtige. (Lijana, Z. 153–170)

Während der Kontakt zur Familie durch eine Hinwendung zur Salafiyya zwar strapaziert werden kann, aber meist nicht dauerhaft abbricht, kann dies in Beruf oder Schule anders sein. Oft verändert sich zumindest der Freundeskreis. Mag es aus der Sicht des Umfelds auch so aussehen, als werde die Arbeitskollegin oder der Mitschüler «immer extremer», so ist es für diese Person selber nur logisch, sich bei den Kontakten umzuorientieren. Sie sucht ein Umfeld, das wesentliche Überzeugungen teilt und hilft, wichtigen Bedürfnissen Rechnung zu tragen. Der rekonvertierte⁴ Hamza erzählt:

Ja, plötzlich hab ich gesagt, wenn einer wie gewohnt geflucht hat [...]: «Tut mir leid, ich kann nicht in dieser Gesellschaft sein, in der geflucht wird. Also ich fluche nicht und ich kann auch nicht in dieser Gesellschaft sein. Oder wenn du trinkst, dann kann ich auch nicht in dieser Gesellschaft sein.» Und das war nicht lange, und alle haben Abstand genommen. [...] auf einmal hat sich der Freundeskreis von selbst aufgelöst [...]. (Hamza, Z. 610–616)

Da es Hamza nicht gelang, seine Kollegen davon abzubringen, in seiner Gegenwart zu fluchen, trennten sich die Wege.

Auch im schulischen Umfeld oder in einer Anstellung sind Irritationen nicht selten. In der Arbeitswelt führen sie mitunter, freiwillig oder unfreiwillig, zur Kündigung. In Schulen sind Personen mit Interesse für die Angebote der Salafiyya in der Regel jünger, die individuelle Entwicklung offener, das Bemühen der Institution um Verständnis grösser und der Beizug von Fachleuten einfacher als in der Arbeitswelt. Die Kompetenz im Umgang mit irritierenden Situationen ist vor dem Hintergrund generell gewachsener Diversität in den vergangenen Jahren gewachsen.

Im öffentlichen Raum sind die Konsequenzen der Hinwendung zur Salafiyya in aller Regel weniger folgenreich als in den übrigen Bereichen. Unliebsame Kontakte finden hier zwar zahlreich statt, meist jedoch flüchtig.

Da Salafis aufgrund ihrer Überzeugungen und ihres Verhaltens sich von vielen Möglichkeiten des regulären Arbeitsmarktes selbst ausschliessen oder ausgeschlossen werden, versuchen viele notgedrungen, eine Existenz als selbstständig Erwerbende aufzubauen. Andere wiederum erfüllen in einer Anstellung als Fachkraft zuverlässig ihre Aufgabe und halten die Reibungsflächen möglichst gering. Sie gehen dafür auch einmal Kompromisse ein, etwa indem sie ein Gebet nicht zur vorgegebenen Zeit verrichten, sondern es abends nachholen. Insgesamt scheinen

4 Unter Rekonversion verstehen wir die Wiederentdeckung einer Religion, der eine Person zuvor bereits formal angehörte, die sie aber nicht oder grundlegend anders praktizierte.

sich die Salafis der Madhaliyya-Richtung am regulären Arbeitsmarkt erfolgreicher und länger zu halten als jene mit einer politischeren und damit oftmals konfrontativeren Ausrichtung. Den ökonomischen Herausforderungen zu begegnen, gelingt Salafis durch eine sehr anspruchslose, oft frugale Lebensweise, wie sie ihrem Ethos entspricht, und durch starke Solidarität und Hilfsbereitschaft innerhalb des eigenen Netzwerks.

Abwendung von der Salafiyya

Wie sich Menschen aufgrund bestimmter Bedürfnisse der Salafiyya zuwenden, so wenden sich manche von ihnen auch wieder ab, weil sich ihre Bedürfnisse verändert haben. Wenige wenden sich völlig vom Islam ab, andere suchen für ihre sich wandelnde Praxis einen anderen sozialen Ort, finden jedoch bestimmte Gedanken der Salafiyya nach wie vor überzeugend. Zur früher besuchten Gruppe hat etwa Soykan im Verlauf von ungefähr zwei Jahren deutlich Distanz genommen:

Ich fühle mich einfach zu mannigfaltig, zu... anders als sie. Ich bin nicht so wie sie. Sie sind okay, wie sie sind, ich akzeptiere sie. Ich sage nicht: Ihr seid öde oder langweilig. Aber [...] es ist keine Atmosphäre, in der ich immer verkehren kann. Das geht nicht. Bis zu einem gewissen Grad. [...] Aber: Ich liebe sie immer noch, ich gehe immer noch hin, wenn ich kann. Ich würde immer noch lachen mit ihnen, immer noch reden. Das ist okay. Ich liebe diese Gemeinschaft dort. Es ist so. (Soykan Int. 1, Z. 1297–1302)

Soykan unterscheidet somit zwischen den Menschen in der Gemeinschaft und der «Atmosphäre», die seiner «Natur», wie er an anderer Stelle sagt, widerspricht. Offenbar lässt sich in der Gemeinschaft ein Teil seiner Bedürfnisse nicht mehr zufriedenstellen.

Daut, der sich früher beim IZRS engagierte, wandte sich aus mehreren Gründen von der Organisation ab. Ihn enttäuschte u.a., dass sie keine langfristige Vision für den Islam in der Schweiz und keine Strategie zum Erreichen dieses Ziels entwickelte.

Wenn Identität Fragen sind: «Wer bin ich? Was will ich sein? Wie sieht mich die Gesellschaft?» zum Beispiel oder «Wie kann ich aktiv wirken?» und so weiter, wenn das die Fragen sind, was ist dann meine Antwort, wenn ich dann stets komme mit «Kopftuch». Quasi. «Schwimmunterricht», «Händedruck». Das heisst: alles Themen, die medial aktiv sind, aber gar keinen so grossen Mehrwert für die Muslime haben. Was bedeutet das? Ich bilde meine Identität gleichsam so, dass das Fremdbild, also Medien und so weiter, extrem viel mehr Einfluss haben auf das, was ich bin. (Daut, Z. 662–669)

Er hält dem IZRS also vor, dass er sich bei der Suche nach Einfluss zu sehr von der Medienlogik habe fremdbestimmen lassen. Ein anderer ehemaliger Aktiver, Fredi, kehrte dem IZRS den Rücken, weil er den «autoritären» Stil bei Planung und Durchführung der Aktivitäten nicht goutierte, während er an den religiösen Positionen nichts auszusetzen fand.

Mapping Salafiyya – Die Salafiyya-Landschaft in der Deutschschweiz

Trotz der grossen Aufmerksamkeit, die das Thema «Salafismus» in den vergangenen Jahren in den Medien sowie den Sicherheits- und Integrationsbehörden der Schweiz generierte, ist wenig über das Salafi-Spektrum der Deutschschweiz bekannt. Weder finden sich nachvollziehbare Angaben zur Anzahl der Salafis noch vertiefte Erkenntnisse darüber, welche Gruppierungen und zentralen Akteure in der Deutschschweiz existieren und inwieweit sich diese Gruppierungen unterscheiden lassen. Ziel des vorliegenden Kapitels ist es daher, die Salafiyya-Landschaft und ihr Beziehungsgeflecht differenziert darzustellen. Dabei sollen aktuelle und ehemalige zentrale Akteure innerhalb des Spektrums identifiziert, wichtige Entwicklungen dargestellt und Netzwerke und deren Cluster herausgearbeitet werden.⁵

Grössenordnung

Versuche, den Umfang des Spektrums zu beziffern, können lediglich Annäherungen sein. Eine Möglichkeit bietet der Vergleich mit Nachbarländern. So schätzte der Verfassungsschutz in Deutschland (etwa 84 Millionen Einwohner) das Salafiyya-Spektrum im Jahr 2021 auf etwa 11 900 Personen (Bundesamt für Verfassungsschutz 2022: 188).⁶ Überträgt man diese Zahl proportional auf die Schweiz, so kann man von ca. 1200 Personen ausgehen, etwa 800 von ihnen kämen auf die Deutschschweiz. Auf der Basis unserer eigenen Schätzungen über Mitgliederzahlen von Gruppierungen, die dem Spektrum zugerechnet werden können sowie eigener Beobachtungen und Einschätzungen, die im Verlauf der Feldforschung für dieses Projekt entstanden, gehen wir davon aus, dass das Feld in der Deutschschweiz zwischen 400 und 1100 Personen umfasst (siehe Details in Tabelle 2). Dies entspricht etwa einem bis drei Promille der in der Deutschschweiz lebenden Musliminnen und Muslime.

Zentrale Akteure

Wer aber gehört zum Salafiyya-Spektrum in der Deutschschweiz? Welche Organisationen sind von Bedeutung? Welche Personen lassen sich als zentrale Akteure ausmachen? Ein Blick auf die Gruppierungen, Organisationen und zentralen

5 Unsere Darstellung der Entwicklungen und Verhältnisse ist eher als Annäherung an dynamische Relationen zu verstehen denn als Abbild stabiler Zustände. Auch geht es nicht darum, Personen, Gruppierungen oder Organisationen auf Landkarten geografisch zu verorten. Vielmehr soll das Beziehungsgeflecht zwischen den diversen Akteuren strukturiert dargestellt werden. Gerade weil etliche dieser Akteure die Möglichkeiten des Internets nutzen und ihre Angebote somit zeitlich und örtlich entbunden sind, verliert eine klassische Verortung an einem geografischen Ort mehr und mehr an Bedeutung. Dies gilt zumindest in Teilen auch für Moscheevereine innerhalb des Salafi-Spektrums. Auch deren Angebote, wie etwa Freitagspredigten oder Unterrichtseinheiten, werden mittlerweile live gestreamt und/oder im Nachhinein in den sozialen Medien geteilt.

6 Auch die Zahlen des Bundesamts für Verfassungsschutz beruhen lediglich auf groben Schätzungen. Unklar sind u.a. auch die Kriterien.

Tabelle 2: Schätzung der Anzahl Salafis nach Foren in der Deutschschweiz

Forum	Min.	Max.
1) IZRS: ca. 40 Aktivmitglieder, zusätzlich ein Teil der Passivmitglieder ⁷	40	400
2) <i>madhali</i> -Moschee ZH: ca. 50–70 regelmässige Besucher + Ehefrauen	50	120
3) weitere Einzelmoscheen (evtl. je 1 in den 10 grössten Städten: Zürich, Basel, Bern, Winterthur, Luzern, St. Gallen, Biel, Thun, Freiburg, Schaffhausen), gemischte Kundschaft (ohne IZRS-Sympathisanten), Annahme: regelmässig je 15 Männer (+ 5 Frauen)	200	400
4) gelegentliche Teilnehmer an Angeboten mit Bezug zur Salafiyya (<i>durūs</i> , Koranrezitationskurse, Vorträge): 10–20 pro grosse Stadt (wie unter Punkt 3)	100	200
Total	390	1120

Personen zeigt eine Vielzahl unterschiedlicher, für das Deutschschweizer Salafi-Spektrum relevanter Akteure im In- und Ausland.

Dazu gehört eine kleine Anzahl an Deutschschweizer Salafi-Moscheen, in denen mehr oder minder ausschliesslich Salafis predigen und unterrichten. Zu nennen sind in dieser Hinsicht u.a. die «Freunde der Sunnah» (Zürich), die mittlerweile geschlossenen Moscheen «As-Salam» (Zürich) und «Peace & Blessing» (Basel) sowie die aus der «Peace & Blessing» entstandenen inoffiziellen Nachfolgegemeinschaften (Basel) oder das «Al-Risala-Bildungszentrum» (Gwatt). Darüber hinaus gibt es verschiedene Moscheen wie etwa die «König-Faysal-Moschee» (Basel) oder die «Masjid al-Hidaya» (Zürich), in denen immer wieder Salafis predigen oder unterrichten, so dass zumindest ein Teil der Moscheebesucher und -besucherinnen dem Salafi-Spektrum zugeordnet werden kann.

Zudem sind in dem Spektrum auch Gruppierungen und Organisationen aktiv, die keine eigene Moschee betreiben. Zu diesen Gruppierungen gehört für viele Beobachter fraglos der Islamische Zentralrat Schweiz (IZRS), der mittels provozierender Aktionen und Äusserungen, teils am Rande des Strafbaren, zeitweise eine derart grosse Medienpräsenz erlangte, dass er die öffentliche Wahrnehmung des Islams in der Schweiz stark mitprägte und auf viele Bürgerinnen und Bürger den Eindruck vermittelte, als Ganzes eine «salafistische» Organisation zu sein.⁸

7 Nach eigenen Angaben zählte der IZRS per Ende 2018 genau 4112 Passivmitglieder (Tunger-Zanetti/Schneuwly Purdie 2019: S. 629)], nach neueren Zahlen gar rund 4200 Passivmitglieder SZIG (o.J.a) Gemäss Statuten IZRS (2022: Art. 7) haben die Passivmitglieder minimale Mitwirkungsrechte und werden in erster Linie «in gebührenden Abständen» mit Informationen versorgt. Sie verpflichten sich zwar zum Bezahlen des Jahresbeitrags (derzeit Fr. 50.–), jedoch regeln die Statuten nicht, was bei Nichtbezahlung geschieht. Die vom IZRS genannte Mitgliederzahl ist nur plausibel, wenn weiterhin alle je eingetretenen Personen gezählt werden, auch wenn sie längst keine Beiträge mehr zahlen.

8 Der IZRS, seit 2022 als «Islamischer Zentralrat (IZR) – Swiss made» firmierend, versteht sich nach eigenen Bekundungen als Sammelbecken für verschiedenste orthodoxe Strömungen

Ein weiterer Teil des Spektrums sind zudem die Aktivist:innen von «Einladung zum Erfolg CH». Im Gegensatz zum IZRS ist die Gruppierung trotz sporadischer *da'wa*-Aktionen etwa im Raum Zürich der Schweizer Öffentlichkeit kaum bekannt. Mit ihren *street-da'wa*-Aktionen knüpft das EZE-Team an die Koranverteilungskampagne «Lies!» sowie an deren Nachfolgekampagne «We love Muhammad» an. Baaken und Hartwig (2020: 10) ordnen die Gruppierung «Einladung zum Erfolg» der Peripherie des religiös begründeten Extremismus zu. In verschiedenen Mitteilungen der Gruppe auf Telegram sind überdies auch anti-israelische (<https://t.me/ezeteam/151>) und verschwörungstheoretische (<https://t.me/eze-team/698>) Tendenzen ersichtlich.

Für die Frauen des Deutschschweizer Salafiyya-Spektrums gibt es mehrere regionale und überregionale Frauengruppen. Die von uns untersuchte Gruppe ist aus einem Frauenkreis hervorgegangen, der sich in den 2010er-Jahren regelmässig zum «Frauen-Unterricht» in einer Moschee in der Deutschschweiz traf und sich inzwischen in den virtuellen Raum verschoben hat (nicht-öffentliche Telegram-Gruppe), nachdem der Unterricht in der Moschee eingestellt wurde. Obwohl einige der aktivsten Mitglieder in den vergangenen Jahren ins muslimische Ausland ausgewandert sind, treffen sich Teile der Gruppe gelegentlich in der Schweiz.

Schliesslich sind als zentrale Schweizer Akteure noch diverse Einzelpersonen anzuführen, die entweder als Prediger, als Islam-Lehrer und -Lehrerinnen oder als Aktivist:innen eine besondere Bedeutung innerhalb des Deutschschweizer Salafi-Spektrums erlangen. Der Öffentlichkeit bekannt sind die Führungsmitglieder des IZRS. Mediale Aufmerksamkeit erfuhren auch einzelne Salafi-Prediger wie der im Raum Basel aktive Ardian Elezi.

Kaum bekannt sind hingegen diverse Prediger, die im Ausland an einer islamischen Universität, meist an der Islamischen Universität in Medina (IUM), studiert haben und nach ihrer Rückkehr in die Schweiz in Moscheen oder im Internet aktiv sind. Zu ihnen gehören etwa Abdur-Rahman al-Albani,⁹ Semir al-Makedoni, Mehdi al-Matwi oder Abdulaziz as-Suisri (von den Moscheen «Freunde der Sunna» und «As-Salam») oder Mirsat, Abu Ubayd, Omar und Bilal¹⁰ (die letzten drei vom «Al-Risala Bildungszentrum»).

Schliesslich gibt es auch verschiedene Personen und Gruppierungen, die ganz bewusst nicht öffentlich agieren. In diesem Kontext zu nennen ist hier exemplarisch etwa eine Gruppierung aus dem Raum Winterthur, die sich laut Medien-

innerhalb des Islams (Katholisches Medienzentrum (2011) und weist Merkmale auf (u.a. Akzeptanz des schiitischen Islams sowie des Sufismus), die als atypisch für das Salafiyya-Spektrum gelten. Dessen ungeachtet stufen verschiedene Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler den IZRS als zumindest teilweise «salafistisch» ein (SZIG o.J.a.; Gasser 2019: 28; Sheikhzadegan 2020). Der Umstand, dass der IZRS immer wieder mit Salafi-Predigern (u.a. Abu Jibril, Abu Anas, Abdul Adhim Kamouss oder Pierre Vogel) kooperierte oder sich mit diesen solidarisierte (Sven Lau) wie auch die Orientierung an Autoritäten der Salafiyya rechtfertigt unserer Auffassung nach die Zuordnung des IZRS zum Spektrum der Salafiyya.

9 Nicht zu verwechseln mit dem muslimischen Gelehrten Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (1914–1999).

10 Die hier genannten Namen sind zum Teil arabisch bzw. islamisch stilisierte «Künstlernamen», die eigentlichen bürgerlichen Namen sind oft nicht bekannt.

berichterstattung «Jamāt» (Gemeinschaft) nannte und aus dem sich radikalisierenden Kreis rund um die ehemalige An-Nur-Moschee hervorgegangen ist (Pelda/Odehnal 2021).

Neben den skizzierten Schweizer Protagonisten üben auch diverse Akteure aus dem Ausland einen grossen Einfluss auf das Deutschschweizer Salafi-Spektrum aus. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Islamische Universität Medina (Saudi-Arabien), an der jährlich etwa fünf bis sechs Studenten aus der Schweiz angenommen werden. Zudem studieren einzelne Männer und Frauen an Bildungseinrichtungen etwa im Jemen, in Ägypten oder Jordanien oder belegen Kurse an privaten Bildungsinstituten und -plattformen, wie etwa am «Barakah Institut» und am «Tayyibah-Institut» in Deutschland.

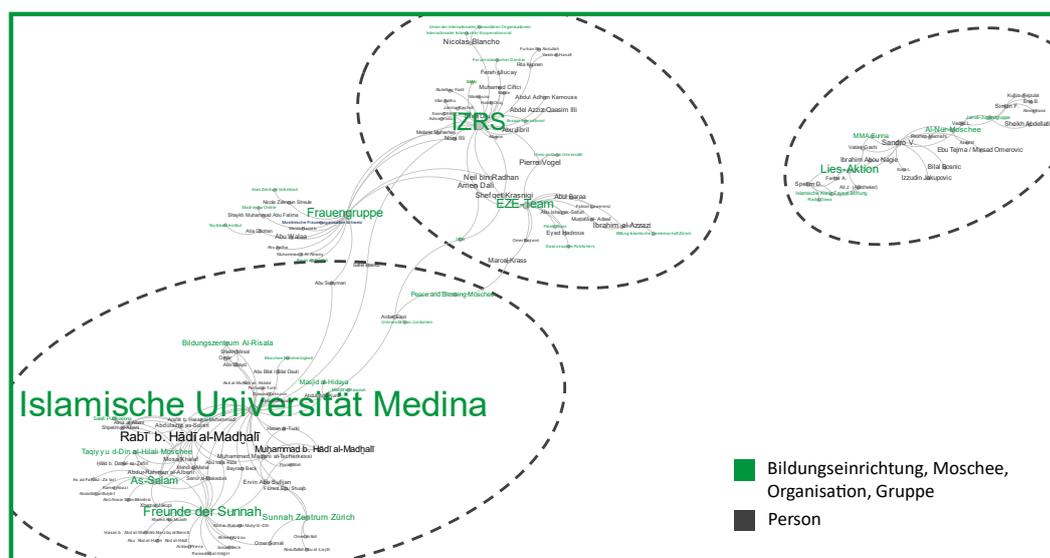
Einfluss auf das Salafi-Spektrum der Deutschschweiz haben zudem Organisationen wie «Ansaar International» (in Deutschland seit 2021 verboten) und die Gruppierungen «Iman-Team» und das «Fitrah-Team» (beide Österreich), die ihren Schwerpunkt in der *street-da'wa* und in *street-da'wa*-Seminaren haben.

Darüber hinaus gibt es eine Reihe von Einzelpersonen, die aus unterschiedlichen Ländern in die Schweiz hineinwirken, sei es als «Wanderprediger» oder via Internet-Streams. Zu ihnen gehören u.a. bekannte Protagonisten wie Pierre Vogel und Sheikh Abdellatif (beide Deutschland), Prediger und Gelehrte aus Saudi-Arabien (etwa ‘Arafāt b. Ḥasan al-Muḥammadī und Rabī‘ b. Ḥādī al-Madḥalī) oder aus dem Westbalkan (etwa Shefqet Krasniqi und Bilal Bosnić).

Netzwerke

Im Folgenden wird es darum gehen, die in der Deutschschweiz bestehenden Salafi-Netzwerke und ihre Verflechtungen zu Akteuren im Ausland darzustellen.

Grafik 2: Gesamtsicht der Salafiyya-Landschaft in der Deutschschweiz (Quelle: eigene Darstellung)



Grafik 2 zeigt die zentralen Akteurinnen und Akteure innerhalb des Salafiyya-Spektrums der Deutschschweiz und deren kooperative soziale Beziehungen.

Deutlich wird dabei, dass sich innerhalb des Spektrums drei Zentren und mit diesen verbundene Cluster aufzeigen lassen: 1) der Cluster um die Islamische Universität Medina, 2) der Cluster um den Islamischen Zentralrat Schweiz (IZRS, Mitte oben) und schliesslich 3) ein Cluster rund um die ehemalige «Lies!»-Aktion, die seit 2017 geschlossene An-Nur-Moschee und «Sandro V.», der in der extremistischen Szene in Winterthur eine Person von zentraler Bedeutung war (oben rechts). Die Cluster sind durch diverse Formen der Kooperation oder durch Gemeinsamkeiten bei der Autoritätszuschreibung geprägt. Zwischen den Clustern selbst sind nur wenig kooperative Beziehungen nachweisbar. Der Umstand, dass sich das Umfeld rund um die Frauengruppe zwischen zwei Clustern befindet, zeigt, dass nicht alle Gruppierungen oder Einzelpersonen aus dem Spektrum einem der drei Cluster zugeordnet werden können. Was aber zeichnet nun die drei Cluster aus? Welche Unterschiede lassen sich zwischen den Clustern ausmachen? Welche Subcluster lassen sich aufzeigen?

Der Cluster rund um die Islamische Universität Medina

Der Cluster rund um die Islamische Universität Medina (Oval unten links in Grafik 2) besteht zum grossen Teil aus Dozenten, Studenten und Absolventen (◀Wissenssucher, *ṭullāb al-‘ilm*) der Islamischen Universität sowie aus Vereinigungen, die sich um die Studierenden herum gebildet haben. Etwas mehr als ein Dutzend der namentlich aufgeführten Medina-Absolventen hat einen Schweizer Hintergrund.

Ein Teil von ihnen (u.a. Semir al Makedoni, Abdur-Rahman al-Albani, Mehdi al-Matwi, Shpetim al-Albani, Almir al-Albani, Abdulaziz as-Suisri, Xhemal Jakupi, Abul Idris Rida) lässt sich der «As-Salam»-Moschee oder der Moschee «Freunde der Sunna» (oder beiden) zuordnen. Darüber hinaus hat einer der Schweizer Medina-Absolventen, Mosa Khalaf, eine Stelle in Köln (Deutschland) an der «Taqiyyu d-Din al-Hilali»-Moschee. Sie bilden innerhalb des Medina-Clusters ein eigenes Netzwerk und können den so genannten *madāhila*¹¹ zugerechnet werden. Charakteristisch für die *madāhila* ist insbesondere eine deutliche Distanz zu allem Politischen, eine weitgehende Loyalität gegenüber dem Herrscher und die Ablehnung von Terrorismus und Gewalt. Dementsprechend werden auch von den genannten Schweizer Predigern politische Themen, selbst wenn sie, wie etwa die Volksabstimmung über das Verhüllungsverbot im Jahr 2021, einen direkten Bezug zur eigenen Lebenswelt haben, in den Predigten ganz bewusst nicht aufgegriffen. Den *madāhila* ebenfalls zuzuordnen ist auch Ervin Abu Sufijan. Er war in der Frühphase des Vereins Freunde der Sunnah kurze Zeit im Vorstand, ging aber zunehmend eigene Wege und betrieb ab 2018 unter dem Titel «Das wahre Erbe» einen Telegram-Kanal sowie einen YouTube- und einen Instagram-Kanal.

Jenseits des *madāhila*-Subclusters lassen sich unter den Deutschschweizer Medina-Absolventen auch Prediger ausmachen, die keine Kontakte und Beziehungen zu den Moscheen «Freunde der Sunna» und «As-Salam» aufweisen. Dazu gehören u.a. Ardian Elezi und Abdullah al-Kurdi, die allem Anschein nach

11 Der Begriff *madhālī* (Kollektivplural *madāhila*) ist eine Fremdbezeichnung und leitet sich ab von Rabīʿ b. Hādī al-Madhālī, einem 1933 geborenen islamischen Theologen und ehemaligen Professor an der IUM, an dem sich die *madāhila* insbesondere ausrichtet.

innerhalb der Deutschschweizer Salafiyya wenig enge Verbindungen mit anderen Predigern pflegen, oder auch die Medina-Absolventen Bilal, Sheikh Mirsat, Abu Ubayd und Omar, die seit geraumer Zeit gemeinsam das «Bildungszentrum Al-Risala» (Thun) betreiben, das sowohl als Gebetsraum wie auch als Raum für religiöse Unterweisungen genutzt wird.

Der Cluster rund um die Islamische Universität in Medina und die Schweizer *tullāb al-ilm* zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass die religiöse Praxis (etwa in Form des Ritualgebets oder der *ḥuṭba*) und noch mehr die Vermittlung von religiöser Bildung im Mittelpunkt der Aktivitäten stehen. Politische Themen, sowohl Ereignisse im Ausland als auch das eigene konkrete Leben in der Schweiz betreffend, werden nur äusserst selten aufgegriffen. Meist wird gar von politischer Einmischung und Aktivität abgeraten. Religiöse Praxis, Bildung und Persönlichkeitsentwicklung stehen in diesem Cluster absolut im Vordergrund. Kennzeichnend ist zudem eine deutliche Distanzierung und Verurteilung von terroristischer Gewalt.

Der Cluster rund um den IZRS

Ein genauerer Blick auf die Akteure des Clusters rund um den IZRS (Oval Mitte oben in Grafik 2) zeigt, dass der IZRS in der Vergangenheit immer wieder gerade auch mit prominenten deutschsprachigen Salafi-Predigern (u.a. Abu Jibril, Abdul Adhim Kamouss¹², Abu Anas, Abdelhay Fadil, Amen Dali, Neil bin Radhan, Pierre Vogel) kooperiert hat und es auch gegenwärtig tut. Zudem wird deutlich, dass Mitglieder des IZRS-Vorstands Mitgliedschaften in weiteren Organisationen aufweisen. Zu nennen sind in dieser Hinsicht u.a. die beiden 2012 gegründeten und 2022 per Gerichtsbeschluss liquidierten Organisationen «Internationaler Islamischer Rat» und «Union der internationalen humanitären Organisationen», in denen Nicolas Blanco als Vizepräsident bzw. Generalsekretär figurierte. Kooperative Verbindungen lassen sich zudem zwischen dem IZRS und dem «IMAN»-Team aus Österreich wie auch zwischen IZRS und der im Mai 2021 in Deutschland verbotenen Organisation «Ansaar International» (IZRS 2019) aufweisen.

Überschneidungen und Gemeinsamkeiten mit dem IZRS bestehen zudem bei der Gruppierung «Einladung zum Erfolg CH». Sie unterhält den gleichnamigen YouTube-Kanal, der als Plattform für diverse Prediger insbesondere aus dem deutschsprachigen Salafiyya-Spektrum (u.a. Pierre Vogel, Neil bin Radhan, Marcel Krass, Abul Baraa, Ibrahim al-Azzazi) dient und auf dem sich auch ein Video von Nicolas Blanco findet. Ibrahim al-Azzazi war im November 2021 auch in der Moschee der Stiftung Islamische Gemeinschaft Zürich (EZE Team 2021) sowie im Juli 2022 in einer Moschee in Schaffhausen als Redner zu Gast (EZE Team 2022).

Betrachtet man die thematischen Schwerpunktsetzungen und Aktivitäten innerhalb dieses Clusters, so wird dabei oftmals eine klare gesellschaftliche und politische Agenda deutlich. Im besonderen Masse gilt dies für den IZRS, der gerade mit Blick auf seinen Entstehungskontext mehr als religiös-gesellschaftspolitischer Akteur denn als religiöse Gemeinschaft zu verstehen ist. Für die Aktivisten von

12 Abdul Adhim Kamouss hat sich mittlerweile von der Salafiyya distanziert und setzt sich heute kritisch mit ihren Inhalten auseinander.

«Einladung zum Erfolg CH» gilt dies wiederum nur eingeschränkt. Hier scheint die Idee der *da'wa* (entweder als *street-da'wa* oder als *da'wa* in den sozialen Medien) im Vordergrund zu stehen. Dass in den sozialen Medien von «Einladung zum Erfolg CH» jedoch auch immer wieder politische Themen aufgegriffen werden, offenbart auch hier eine gewisse politische Agenda.

Der Cluster rund um die Moschee An-Nur und die «Lies!»-Aktion

Der dritte Cluster (Oval oben rechts in Grafik 2) steht exemplarisch für einzelne extremistische Gruppierungen, die allem Anschein nach auch heute in verschiedenen Städten der Deutschschweiz existieren und deren Mitglieder sich teilweise aus dem Umfeld der Salafiyya rekrutieren. Anders als noch vor ein paar Jahren agieren diese Gruppierungen heute fast ausnahmslos abseits der Öffentlichkeit, Informationen zu den Akteuren sind also schwer zugänglich.

Die an dieser Stelle exemplarisch skizzierte Gruppe bezeichnet sich laut Schweizer Medien als «Jamāt» (arabisch für Gemeinschaft) (Pelda/Odehnal 2021) und ging ursprünglich aus dem Umkreis der «Lies!»-Aktion, der seit 2017 geschlossenen An-Nur-Moschee und des Kampfsportzentrums «MMA-Sunna» hervor. Zentrale Akteure waren in den Anfangsjahren u.a. der deutsche Ex-Thai-boxweltmeister Valdet Gashi (Baumgartner et al. 2015; Brand 2015), der 2015 in Syrien als IS-Kämpfer ums Leben kam (Schweizer Radio und Fernsehen 2015) und der als «Emir von Winterthur» (Häsler Sansano et al. 2020) bekannt gewordene Sandro V., der sich im Jahr 2013 in Syrien aufgehalten und mehrere Personen für den IS rekrutiert haben soll. Sandro V. wurde 2021 wegen der Unterstützung des so genannten «Islamischen Staates» von der Berufungskammer des Bundesstrafgerichts zu einer teilbedingten Freiheitsstrafe von 36 Monaten verurteilt (Baumgartner/Schoop 2021). Er soll über Kontakte zu extremistischen Salafi-Predigern wie Ebu Tejma (Mirsad Omerovic), Bilal Bosnic, Izzudin Jakupovic und Ibrahim Abou Nagie verfügt haben (Häsler Sansano et al. 2020).

Heute kann davon ausgegangen werden, dass ehemalige Syrienreisende wie Vedad L. zu den zentralen Figuren der Szene in Winterthur zählen (Pelda/Odehnal 2021). Zumindest zwei Angehörige der heutigen Winterthurer Gruppe waren im Kontakt mit Kujtim Fejzulai, der im November 2020 bei einem Attentat in Wien vier Menschen tötete und etliche andere verletzte (Pelda/Odehnal 2021). Wie vernetzt und aktiv das Winterthurer-Spektrum auch heute noch ist, zeigen schliesslich auch die Verhaftungen von drei Mitgliedern der Winterthurer Gruppe im Juni 2022. Sie standen im Kontakt mit Aleem Nasir, der in Deutschland im Jahr 2009 wegen Al-Qaida-Mitgliedschaft zu acht Jahren Haft verurteilt worden war und nach Verbüßung seiner Haftstrafe erneut IS-Propaganda vom Arabischen in die deutsche Sprache übersetzt und via soziale Medien weiterverbreitet haben soll (Schoop/Baumgartner 2022). In Deutschland gilt Aleem Nasir, der ebenfalls im Juni 2022 verhaftet worden war, als «IS-Mitglied» und «Top-Gefährder» (Schmidt 2022).

Ein Blick auf die zentralen Akteure innerhalb dieses Clusters wie auch auf die bekannt gewordenen Aktivitäten unterstreicht dessen extremistischen Charakter. Zumindest ein Teil der Akteure verfügt über Verbindungen ins Milieu des islamisch begründeten Extremismus, einzelne Personen haben sich der Terrormiliz «Islami-

scher Staat» angeschlossen. Eine religiöse Agenda ist – wenn denn überhaupt vorhanden – vor allem durch Interpretationen extremistischer Prediger wie Mirsad Omerovic und Bilal Bosnic geprägt. Dasselbe gilt für eine mögliche (gesellschafts-)politische Ausrichtung. Bemühungen um zusammenhängendes islamisches Wissen für eine umfassende Alltagspraxis salafistischen Stils sind von aussen nicht erkennbar. Offensichtlich gilt ein religiös legitimiertes Primat der Gewalt als (adäquates) politisches Mittel. Im Grunde ist davon auszugehen, dass hier Momente der Gewaltfaszination und der religiösen Gewaltverherrlichung im Vordergrund stehen.

Positionierungen

Eine der forschungsleitenden Fragen unserer Studie war, wie sich Salafis in der Deutschschweiz zum Staat und zur Gesellschaft einerseits und zum muslimischen Mainstream andererseits positionieren. Wir zeigen im Folgenden, inwiefern Salafis ein umfassend am Islam ausgerichtetes Leben in der Schweiz für möglich ansehen und wie sie Konfliktsituationen und Reibungsmomente erlebt haben. Hierzu gehören konkrete Aspekte der Religionsausübung wie das Gebet und das Fasten im Ramadan, aber auch Vorstellungen zu Geschlechterrollen und Sexualität.

Innermuslimische Positionierungen

Wo sich Salafis innerhalb der muslimischen Gemeinschaft positionieren, zeigt sich an den Traditionen der Interpretation, die sie für sich gelten lassen und wie sie mit religiösen Autoritäten umgehen. Dabei kann Autorität im muslimischen Feld sehr unterschiedliche Formen annehmen (vgl. die Tabelle bei Baumann et al. 2016: 20). Zentral ist für Salafis – wie auch für andere Muslime – als Autorität «Gott», dessen Weisungen sich aus Koran und Sunna ableiten. Den Koran verstehen Salafis dabei wortwörtlich als direkte Rede Gottes an die Menschen, während die Sunna am Beispiel des Propheten Muḥammad zeigt, wie die mit dem Koran verkündete Botschaft im Leben des Menschen Ausdruck finden kann. Für alle Fragen der Relevanz, der Übersetzung, der Interpretation und der Anwendung von Koran und Sunna orientieren sich die Gläubigen an religiös Kundigen. In der muslimischen Gemeinschaft gibt es eine Vielzahl solcher Personen und viele Muslime akzeptieren eine Spannbreite an voneinander abweichenden Deutungen in den meisten Fragen des Glaubens und besonders der Religionspraxis. Das Salafi-Spektrum der Deutschschweiz unterscheidet sich hier markant von anderen muslimischen Richtungen. Unterschiedlich sind insbesondere die Diskursgemeinschaften, an denen sich hiesige Salafis orientieren, sowie die Art und Weise, wie sie dies tun. Kennzeichnend ist für das *madāḥila*-Feld die relative Geschlossenheit und Regelmäßigkeit seines Diskurses, während sich die eher politisch orientierten Salafis eines deutlich breiteren Spektrums an Autoritäten bedienen und weniger regelhaft vorgehen. Im extremistischen Bereich ist das Spektrum der als relevant erachteten religiösen Autoritäten wieder enger.

Einige zentrale Konzepte zu Fragen islamischer Autorität, die in den einzelnen Segmenten des Deutschschweizer Salafi-Spektrums jeweils einen anderen Stellenwert erhalten, sollen hier kurz exemplarisch behandelt werden.

Koran, Sunna und as-salaf aṣ-ṣāliḥ

Als *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* (‹die tugendhaften Altvorderen›) werden die unmittelbaren Gefährten (*ṣaḥāba*) des Propheten Muḥammad sowie die beiden nachfolgenden Generationen bezeichnet. Neben dem Propheten wird ihnen in der islamischen Praxis und Gelehrsamkeit eine Vorbildrolle für die Muslime zugeschrieben. In der *sunna*, der zweiten wichtigen religiösen Orientierungsquelle neben dem Koran, werden Handlungen und Aussagen des Propheten Muḥammad sowie der Männer und Frauen in seiner Umgebung und der beiden nachfolgenden Generationen überliefert. Diese dienen als Ergänzung und Erklärung zur Botschaft des Korans und sind gerade für Fragen der religiösen Praxis, die im Koran nicht oder nicht explizit verhandelt werden, zentral. *salaf* und *sunna* sind damit in der Diskursgemeinschaft des Islams Symbolbegriffe für das Authentische, Vorbildliche und Normgebende. Entsprechend beliebt sind die beiden arabischen Wörter als Namensbestandteil von Gruppierungen und Plattformen im *Salafi*-Spektrum, die damit programmatisch andeuten wollen, wie wichtig ihnen das Wissen über diese Quelle und das Handeln danach ist. Über die konkrete Ausrichtung sagen sie jedoch nichts aus. Man kann zum Beispiel eine Gruppierung nicht dem Salafi-Spektrum zurechnen, nur weil in ihren Texten die Wörter *salaf* oder *sunna* vorkommen, denn beides sind wichtige Begriffe auch für Richtungen ausserhalb der Salafiyya.

Rechtsschulen (maḏāhib)

Um aus der Fülle der Überlieferungen authentische von gefälschten zu unterscheiden und etwa einen Umgang mit sich widersprechenden Aussagen zu finden, bildete sich früh die islamische Rechtswissenschaft (*fiqh*) heraus, die in diversen ‹Rechtsschulen› (*maḏāhib*, sg. *maḏhab*) unterschiedliche Ansichten und Bewertungen der Hadithe sowie verschiedene Interpretationsmethoden vertritt. So werden je nach Denktradition bei der Deutung islamischer Quellen lokale Faktoren in unterschiedlicher Weise berücksichtigt oder der persönlichen Meinung mehr oder weniger Gewicht geschenkt. Die vier sunnitischen Rechtsschulen der Hanafiten, Malikiten, Schafiiten und Hanbaliten erkennen sich gegenseitig als legitim an, Salafis haben jedoch ein ambivalentes Verhältnis zu ihnen: Eine Rechtsschule als allein gültig zu bezeichnen und ihre Lehrbücher und Lösungen unkritisch als letzte Antwort zu akzeptieren, lehnen sie als blinde Nachahmung (*taqlīd*) ab. Salafis ziehen die eigenständige Urteilsfindung (*iḡtihād*) dem Anhängen an einer Rechtsschule vor. Dennoch anerkennen die meisten, dass die Rechtsschulen für den Alltag durchschnittlicher Praktizierender wichtige Orientierung bieten. Häufig ist daher die Auffassung, die *maḏāhib* seien eine Notlösung für Unkundige:

[E]s gibt Grossgelehrte, die auch in Saudi-Arabien sind, die diese Schule auch verlassen. Sie sagen, sie sind Ḥanbalī, aber wenn es Fragen gibt, verlassen auch sie diese [die Hanbalī-]

Schule und folgen ihr nicht blind. Also ich bin jetzt der Meinung hier von Scheich Albānī¹³ – *rahimahu llāh* –, dass / Er ist dagegen, dass man sich so einer *madḥab* zuschreibt. Erlaubt ist das für Personen, die das nötig haben, die jetzt nicht die Möglichkeit haben, zum Islam zu Antworten zu kommen. (Hamza, Z. 58–64)

Sich selber sieht Hamza in der Lage, jeweils eine Antwort auf auftauchende Fragen zu finden. Die von ihm erwähnte hanbalitische Schule ist in Saudi-Arabien vorherrschend und unter Salafis besonders geschätzt. So fühlt sich Hayat als Konvertitin mit den meist strengeren Positionen der Ḥanbaliyya sicherer.

Ich denke für mich jetzt persönlich, dass ich mich höchstwahrscheinlich am ehesten von der hanbalitischen Rechtsschule [...] ihre Urteile am ehesten für mich anwende in meinem Alltag, weil sie halt oft die strengere Meinung vertritt, [...] und ich oft lieber dann das strengere wähle, damit ich auf Nummer sicher bin. (Hayat Int. 2, Z. 948–952)

Klar pragmatisch ist die Auffassung eines weiteren Gesprächspartners:

Ich befolge alle vier Rechtsschulen und schaue bei allen nach. Ist man z. B. auf Reisen, so erlaubt es die hanafitische Rechtsschule nicht, zwei Gebete im Sinn einer Erleichterung zusammenzunehmen; die anderen Rechtsschulen erlauben es. (Abdallah, Z. 55–57)

Das hier beschriebene Vergleichen und Auswählen von jeweils für den Einzelnen als passender erachteten Weisungen wurde zwar von den Gelehrten der islamischen Rechtswissenschaft seit jeher unterschiedlich bewertet. In der Praxis ist es, erleichtert durch das Internet, heute nicht nur unter Salafis sehr verbreitet. Der IZRS vergleicht so auf seiner Homepage Positionen und Argumentationen der vier sunnitischen Rechtsschulen z.B. zum Tragen des Kopftuchs, zum Händedruck zwischen Mann und Frau oder zum Nachholen versäumter Fastentage, ohne eine der Schulen klar zu präferieren. Eine absolute Ablehnung der *madāhib*, wie sie bei Salafis oft vermutet wird, ist in der Deutschschweiz kaum anzutreffen.

Gelehrte und andere ‹Islam-Kundige›

Das Streben nach islamischer Bildung hat in verschiedenen Segmenten des Salafi-Spektrums einen hohen Stellenwert, entsprechend geniessen Gelehrte (*‘ulamā’*) eine hohe Anerkennung. Dabei vollzieht sich der für Salafis weltweit massgebliche Diskurs primär auf Arabisch und ist von Gelehrten in Saudi-Arabien geprägt. Er ist vielstimmig und wird, da es um die «Wahrheit», um «richtig» und «falsch» geht, entsprechend Streitbar und kompromisslos geführt. Zu den im Feld viel beachteten «Grossgelehrten» zählten in den letzten Jahrzehnten der ehemalige saudische Grossmufti ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abdallāh b. Bāz (1912–1999), der Rechtswissenschaftler und Dogmatiker Muḥammad b. Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn (1929–2001) und der Hadithgelehrte Nāṣir al-Dīn al-Albānī (1914–1999). Wegen ihrer breiten Anerkennung verweisen Salafis in ihren Positionierungen gern auf diese Persönlichkeiten. Auch auf Schüler der drei genannten «Grossgelehrten» wie etwa die beiden noch lebenden Rabī‘ bin Ḥādī ‘Umayr al-Madḥalī, nach dem die Denkrichtung der *Madḥaliyya* benannt ist, oder Ṣāliḥ b. Fauzān b. ‘Abdallāh al-Fauzān beziehen sich die Deutschschweizer *madāḥila*, z.B. wenn sie deren Werke zum Gegenstand ihrer Unterrichtsstunden machen.

¹³ Gemeint ist Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (1914–1999).

Für wissensorientierte Salafis, besonders bei der *Madhaliyya*, ist es wichtig, den «richtigen» Gelehrten zu folgen. Sie tun dies zum Beispiel, indem sie gegenwärtige Gelehrte, die als Professoren – meist an der Islamischen Universität Medina (IUM) – tätig sind, durch in der Schweiz lebende ehemalige Studierende um theologische Einschätzungen bitten. Die Medina-Studenten geben das so erlangte Wissen dann in ihrer Gemeinschaft weiter.

Ausserhalb etablierter islamischer Universitäten besteht zudem ein informeller islamischer Weiterbildungsmarkt. Ob ein Prediger oder eine Lehrerin auf diesem Markt für den «authentischen Islam» steht, liegt nicht nur generell im Auge des Betrachters oder ist bestimmt durch die Gruppenzugehörigkeit. So ist es vor allem für Muslime, deren eigene Kenntnis über verschiedene islamische Ansichten (noch) begrenzt ist, schwer, die verschiedenen, manchmal konträren Meinungen zu bewerten. Für Hayat ist bei der Auswahl von Lehrangeboten deshalb entscheidend, ob ein Lehrer über eine *igāza* verfügt, eine Lehrermächtigung, die ein anerkannter Gelehrter für den angebotenen Stoff erteilt hat:

Ich wollte einmal an einem Kurs teilnehmen und dann wollte ich die *igāza* sehen von diesem Lehrer. Der hat gesagt, er hat so viele *igāzāt* und / Ich wollte das sehen, ich wollte wissen, wo er sein Wissen erlangt hat. Und dann hat er mich als unverschämt bezeichnet: [...] wie komme ich überhaupt dazu, nach so was zu fragen, er ist ja der Lehrer und ich soll ihn mit Respekt behandeln. Und da habe ich gesagt: «Ok, wenn du nicht mal sagen kannst, wo du dein Wissen erlangt hast, dann werde ich von dir nichts nehmen.» (Hayat Int. 2, Z. 898–905)

Hayat liess sich durch den blossen Verweis des Lehrers auf angeblich vorhandene *igāzāt* (Plural von *igāza*) nicht beeindrucken und beharrte auf dem Dokument, das der betreffende Lehrer jedoch nicht vorweisen konnte oder wollte. Konsequenterweise kam er für Hayat damit nicht mehr als Lehrer in Frage. Bei anderen Lehrern – auch mit den entsprechenden Nachweisen – verfolgt Hayat zum Teil mehrere Kurse eine Zeitlang parallel oder sucht sich zusätzliche Literatur, um die von den Lehrenden vertretenen Positionen beurteilen zu können.

Innerhalb des Salafi-Spektrums werden zur Frage der Vertrauenswürdigkeit von Gelehrten und Fragen der religiösen und gesellschaftlichen Positionierungen heftige Abgrenzungsdiskurse geführt. So grenzen sich Akteure aus dem Madhālī-Segment der Salafiyya von den eher politisch orientierten Akteuren durch ihre strikte Regelbefolgung beim Umgang mit islamischen Quellen ab und lehnen politische Rhetorik und Agitation entschieden ab. Sie stellen das herrschende System nicht grundsätzlich in Frage und sehen daher keine Notwendigkeit, sich politisch einzubringen.

Auch im Verhältnis zu Musliminnen und Muslimen ausserhalb des Salafi-Spektrums differenzieren Salafis. An den Dachverbänden haben sie vieles auszusetzen. Ein Salafi mit Leitungsverantwortung merkt jedoch an, weil der kantonale Verband Seelsorger ausbilde, leite man zum Beispiel immer wieder schwierige Personen an solche besser gerüsteten Strukturen sowie an die passenden staatlichen Stellen weiter. Mehrere Salafis gaben an, ohne Problem in durchschnittlichen Moscheen zu beten, auch wenn man wisse, dass die dort geübte Gebetspraxis vom Vorbild des Propheten abweiche, und man dies den Mitgliedern dort auch sage. Vereinzelt kam es jedoch auch vor, dass besonders eifrige Salafis solche

Durchschnittsmoscheen genau deshalb mieden. Kritisch sehen manche Salafis wie Ilham «diese modernen Muslime, welche sogar Weihnachten mitfeiern, damit ihre Kinder das auch miterleben, [...] «Papierli-Muslime» [...], welche für mich den Islam nicht praktizieren» (Ilham, Z. 1542–1545).

Politisches System, Gesellschaft und gesellschaftliches Klima

Wer den von der Salafiyya vertretenen Grundsätzen umfassend nachleben möchte, stösst in einer westlichen Gesellschaft immer wieder auf Schwierigkeiten, Hindernisse und grundlegende Abweichung vom eigenen Ideal. Dabei ist es nicht persönlich erfahrene massive Diskriminierung, die das Bild prägt. Doch auch kleine Diskriminierungserfahrungen und die vom Hörensagen oder aus den Medien erfahrenen Berichte tragen schon zum Eindruck bei, zurückgesetzt und unwillkommen zu sein. Insgesamt beurteilen viele Salafis das gesellschaftliche Klima und einzelne Aspekte des politischen Systems als ablehnend und diskriminierend. Nicht immer unterscheiden sie dabei zwischen «Staat» und «Gesellschaft». Besonders laut und deutlich tut dies der IZRS, der in der Schweiz etwa «islamophobe Reflexe der Mehrheitsgesellschaft» oder gar das «Phänomen der sich radikalisierenden gesellschaftlichen Islamophobie» (IZRS 2021b) ausmacht.

Aber auch jenseits des IZRS nehmen viele Salafis die Schweiz generell als ein Gebiet wahr, in dem Muslime grundlos bei der freien Ausübung ihres Glaubens zumindest mit einem Generalverdacht und unnötigen Erschwernissen konfrontiert sind, etwa bei der Arbeitssuche:

Die Kinder, die wachsen hier auf mit den Schweizern. Ich kenne Leute, mit einer fünfeinhalber Note [sc. auf der Skala mit 6 als Bestnote], die finden trotzdem keinen Job, weil sie mit einem Kopftuch rumlaufen. Das ist überall. Das ist das Problem, dass wir eigentlich ein staatliches Problem haben. Und das sind für mich eigentlich die Probleme. (Ali, Z. 125–129)

Selbst sehr gute Noten in den offiziellen Zeugnissen vermögen diese Hürde oft nicht zu überwinden. Ali sieht in dieser Form der Benachteiligung sogar ein «staatliches Problem». Die Behörden werden insgesamt als wenig aktiv wahrgenommen: Sie handeln formal zwar korrekt, unternehmen aber andererseits nichts, um der gesellschaftlichen Ausgrenzung entgegenzutreten. Zu den erlebten Benachteiligungen und Ausgrenzungen tragen nach verbreiteter Meinung auch die Medien bei. Gemäss Daut beeinflusst das medial vermittelte Islam-Bild auch die Selbstwahrnehmung der Muslime. Daut (siehe Zitat auf Seite 17) sieht die Gefahr, sich durch Aktivismus an einem von Anderen bestimmten Feindbild abzarbeiten und dabei das positiv zu definierende Eigene aus den Augen zu verlieren. Ein anderer Interviewpartner beobachtet die analoge Erfahrung auch mit dem Wunschbild, das sich Gesellschaft und Medien vom «guten Muslim» machen. Doch auch die eigentliche Politik westlicher Staaten und der Export bestimmter Konzepte stösst auf Kritik:

Auch wenn das Nationalstaatsprinzip oder -konzept vielleicht für Europa funktioniert / Aber ich finde das hat für den Nahen und Mittleren Osten unglaubliche Schäden verursacht, weil / Man muss ja nicht einmal in den Nahen Osten gehen: [erg.: Man findet die problematischen Folgen auch] auf dem Balkan. Die ganze Konzeption der / Eben: Was ist ein Nationalstaat, ein moderner Staat? Das hat man mehr oder weniger einfach übergestülpt auf eine Region und Kulturraum, Religionsgemeinschaft, die mit vielen Prämissen in diesen Ideen und Konstrukten überhaupt nicht vereinbar sind. (Fredy, Z. 1245–1251)

Der Interviewpartner sieht das «Nationalstaatsprinzip» sowie die Grenzen, welche die europäischen Kolonialmächte in anderen Weltregionen gezogen haben, als Formen, die jenen Kulturen nicht angemessen sind. Richtet sich der Blick auf die Schweizer Verhältnisse, so wird das Urteil differenzierter. Farid, der verschiedentlich mit den Justizbehörden zu tun hatte, erwägt, ausgehend von der Tätigkeit der Bundesanwaltschaft, man könne...

[...] nicht sagen, dass sie nur auf Muslimen rumhackt. So diese Opfermentalität, was ich bei Muslimen erlebt habe, dass sie sich immer so als Opfer sehen, das kann ich eigentlich nicht bestätigen. Man wird zum Opfer, wenn man sich nicht wehrt. [...] Die Bundesanwaltschaft geht nicht gezielt gegen Muslime so hart vor. Das kann ich absolut nicht bestätigen. Weil ich hab ja gesehen, wie sie mich behandelt haben. Und, dass die Schweiz eigentlich noch immer ein Rechtsstaat ist. (Farid Int. 1, Z. 600–609)

Insgesamt anerkennt Farid den Schweizer Rechtsstaat und dessen Handeln als fair und erachtet wie andere unserer Gesprächspartner die Rechtsstaatlichkeit als wichtige Stärke der Schweiz gegenüber vielen muslimischen Ländern. Gleichwohl werden einzelne Entscheide des Parlaments oder der Stimmbevölkerung (Minarettverbot, Verhüllungsverbot) als problematisch empfunden. Nicht nur Vertreter des IZRS, sondern auch Salafi-Prediger wie Ardian Elezi äussern sich mitunter zu konkreten Abstimmungsvorlagen. Während er sonst seine Social-Media-Kanäle vorwiegend auf Albanisch bespielt, nimmt er zur Schweizer Innenpolitik jeweils auf Deutsch Stellung, so auch am Tag nach der Abstimmung über ein Verhüllungsverbot:

7. März 2021, ein schwarzer Tag für die egalitäre, freiheitliche, demokratische und pluralistische Schweiz. Eine Ohrfeige für die Neutralität der Schweiz.
Die Geschichte wird diese "Errungenschaft" der Wähler nicht loben.
Solche rechtspopulistische Initiativen schaden der Schweiz langfristig. Das sollte auch als Nötigung gewertet werden.
Ausgerechnet in Coronazeiten, wo es ein Verhüllungspflicht gilt, wird eine Verhüllungsverbotinitiative angenommen, paradox und unlogisch!
#Toleranz und #Freiheit sprechen eine andere Sprache.
BASEL-STADT mit klarem NEIN, ﷲ bin stolz auf dich! (Elezi 2021a)

Damit kritisiert Elezi zwar den konkreten Abstimmungsentscheid der Mehrheit, nicht aber das System als solches. Dementsprechend ruft er sein Publikum gelegentlich ausdrücklich auf, an bestimmten Abstimmungen teilzunehmen oder mit der Unterschrift für ein Referendum dazu beizutragen, dass eine Vorlage zur Abstimmung kommt (so etwa Elezi 2021c, 2021b). Vergleichbare Aufforderungen zum politischen Handeln findet man auch bei anderen Gruppen und Netzwerken wie der von uns untersuchten Frauengruppe.

Geschlechterrollen

In den von uns geführten Interviews wurden Themen wie «Rolle der Frau», «Verhältnis und Kontakt zwischen den Geschlechtern» und «Erziehung» häufig thematisiert und zum Ausgangspunkt für Positionierungen gegenüber Werten und Umgangsformen, die von den befragten Salafis als typisch für die Schweizer Gesellschaft betrachtet werden. Wichtige Positionierungen zu diesen Themen werden deshalb im Folgenden zusammengefasst.

Die interviewten Salafis vertreten klare Rollenerwartungen an Männer und Frauen, die sich geschlechtsspezifisch unterscheiden und als religiöse Norm Geltung haben sollen. Danach sollten sich Frauen vorzugsweise im häuslichen Bereich bewegen und Aufgaben in Haushalt und Kindererziehung wahrnehmen. Frauenerwerbstätigkeit wird generell eher negativ bewertet und i.d.R. nur von alleinstehenden (geschiedenen) Frauen verfolgt oder falls der Ehemann den Lebensunterhalt der Familie nicht allein finanzieren kann. Für die in der Studie interviewten Frauen ist es selbstverständlich, dass sie sich ihrem Ehemann unterordnen – jedenfalls solange er ein islamkonformes Leben führt. Kommt er aber seinen Pflichten nicht nach und gibt er mit seinem Lebensstil den Kindern aus Sicht der Mutter ein schlechtes Vorbild, kann es zur Trennung kommen.

Daher ist es für Salafis wichtig, Ehepartner zu finden, die ihre religiösen Überzeugungen teilen und den Islam zumindest auf sehr ähnliche Art und Weise praktizieren. Für die Partnersuche werden gern im gesamten deutschsprachigen Raum über persönliche Kontakte und einschlägige Social-Media-Gruppen «Steckbriefe» ausgetauscht, die teils sehr ausführliche Angaben zur Person enthalten: Genannt werden nicht nur Wohnort, Beruf/Ausbildung, Alter, Grösse, Augenfarbe, Figur, Zivilstand und Kinder, sondern auch das religiöse Profil (seit wann praktizierend, Arabischkenntnisse, islamische Bildung, Bart/islamische Bekleidung, Auswanderungsabsichten), persönliche Interessen sowie Stärken und Schwächen. Zudem werden Erwartungen und Wünsche an den zukünftigen Partner bzw. die Partnerin formuliert, die sich teils auf Aussehen und Kleidung, teils auf die Religionsausübung sowie das Benehmen bzw. auch Charaktereigenschaften beziehen.

Über so ausgetauschte Personenprofile und andere Formen der Ehevermittlung in den Gemeinschaften werden nicht nur erste Partnerschaften initiiert oder nach einer Scheidung neue Eheschliessungen eingefädelt. Regelmässig suchen Männer auf diesem Wege auch nach Zweitfrauen. Damit wird die Mehrehe zum Gegenmodell zu gängigen westlichen Familienvorstellungen. Sie wird von Salafis als für die Gesamtgesellschaft einerseits und die Familienmitglieder andererseits als vorteilhaft beschrieben. In der Gegenwart beuge die Mehrehe dem Fremdgehen von Männern vor: Männer könnten ihren sexuellen Bedürfnissen, welche sie in der Ehe mit einer Frau ggf. nicht erfüllt sähen, so nachgehen. Frauen würden dann als Zweit- oder Drittfrau islamrechtlich immerhin als Ehefrauen anerkannt, anstatt als Liebhaberinnen ausgenutzt zu werden. Für die Frauen sei dies eine Aufwertung. Ausserdem handle es sich hierbei vor Gott nach islamischem Verständnis um legitime Beziehungen, während sexuelle Beziehungen zwischen Unverheirateten als verboten (*ḥarām*) erachtet werden.

In unseren Interviews wie auch in verschiedenen Videos zum Thema Mehrehe, die der IZRS im Jahr 2020 veröffentlichte, wird Sexualität grundsätzlich als ein Bedürfnis von Männern wie von Frauen anerkannt. Gleichzeitig wird von einer «naturegebenen» Beschaffenheit der Geschlechter mit jeweils unterschiedlichen sexuellen Bedürfnissen ausgegangen. In seiner Erläuterung zu dieser Verschiedenheit von Männern und Frauen argumentiert der in Zürich als Gastreferent aufgetretene Salafi-Prediger Ibrahim Al-Azzazi einerseits naturalistisch, andererseits

aber auch sozial, das heisst mit Verweis auf religiöse Normen hinsichtlich des idealen Verhaltens von Frauen:

Erstmal ist es für die Frauen natürlich nur erlaubt, einen Mann zu haben. Ja? Das ist schon mal klar. Zweitens, wir sagen von der *fiṭra* her, von der natürlichen Veranlagung der Frau, ist es normal. Das Normale bei den Frauen. Sagen wir 95 Prozent. Eine normal tickende Frau, sie hat gar nicht dieses Verlangen, mehrere Männer zu haben. Ja? Was die meisten Männer schon haben. Also sie hat gar nicht dieses Verlangen, sie hat gar keine Lust, heute bei dem ersten Ehemann zu sein, morgen bei dem zweiten und übermorgen bei dem dritten. Ja? Das verabscheuen die meisten Frauen eher. Vor allem, wenn sie noch ein bisschen Schamhaftigkeit haben. Ja? Das heisst, das ist eben bei den Frauen eben nicht das Normale.

(EZE Team 2021: ab 1:17:12)

Sowohl die Frauen in den IZRS-Videos der Reihe «Ehe-Talk» als auch die Interviewpartnerinnen in unserer Studie scheinen diese Sicht auf die Sexualität von Männern und Frauen so anzunehmen. In der Konsequenz wird in der Argumentation dann auch immer hervorgehoben, dass Frauen es als Erleichterung empfinden müssten, wenn sie die sexuellen und emotionalen Bedürfnisse ihres Mannes nicht allein, sondern abwechselnd mit den anderen Ehefrauen erfüllen könnten und durch die Mehrehe letztlich mehr Zeit für sich selbst hätten. Tatsächlich haben viele Musliminnen und Muslime in der Schweiz jedoch Vorbehalte gegenüber der Mehrehe. Sie alle fordert IZRS-Vertreterin Ferah Ulucay in einem Video mit Umm Zainab zum Umdenken auf. Denn die Mehrehe werde von der Mehrheitsgesellschaft zwar negativ bewertet, sei aber aus islamischer Sicht nicht verwerflich.

Wir tun jetzt so [...], als wäre die Mehrehe etwas völlig Abnormales und ja schon fast eklig, pfui, moralisch falsch, obwohl es eben die Norm war. Und da sollten wir uns mal selber an der Nase packen und sagen: «Hey, gehen wir auf einen Diskurs ein, der uns vom Westen eingeprescht [sic] wird, um uns zu sagen, die Mehrehe sei moralisch schlecht, obwohl genau dieser Westen eine völlig hypersexualisierte Gesellschaft ist, wo Nacktheit, Sexualität, völlig normal ist?». Du kannst heutzutage in ein Restaurant gehen, in eine Bar, dort eine Frau kennenlernen, mit dieser Frau Geschlechtsverkehr haben und niemand wird dir sagen, das sei moralisch schlecht. Und dann hat dieser Mann eine Affäre und diese Affäre wird schlecht behandelt, hat keine Rechte, vielleicht gibt es aus dieser Affäre sogar irgendwann einmal noch ein Kind, dann ist der Mann / will sich einfach aus der Schlinge ziehen und sagen: «Ja, wir sind ja in keiner Ehe, ich zahle keine Alimente», blah, blah, blah. Aber wenn dann ein Mann sagt und aufrichtig ist und sagt: «Schau, ich möchte eine zweite Frau, ich gebe dieser zweiten Frau die genau gleichen Rechte wie der ersten», ist es völlig ok. Dann ist es islamisch gesehen, völlig ok, aber die Muslime drehen durch.

(IZRS 2021a: ab Min. 28:39)

Die Mehrehe wird von Ulucay somit als in der Schweizer Gesellschaft zwar kritisierte, islamisch jedoch akzeptierte Form der Eheschliessung und des Auslebens von Sexualität betrachtet. Dabei sei der Umgang mit Sexualität in der hiesigen Gesellschaft eigentlich viel problematischer, da aussereheliche Sexualbeziehungen Frauen (und Kindern aus diesen Verbindungen) wichtige Rechte entziehen würden, die in der islamischen Mehrehe sichergestellt wären.

Ein starker Kontrast zwischen islamischer Norm und gesellschaftlicher Praxis in der Schweiz hinsichtlich Ehe, Sexualität und Umgang zwischen den Geschlechtern allgemein wird von Salafis nicht nur für ihr persönliches Handeln in diesen Fragen als Herausforderung gesehen, sondern ganz besonders auch für die (islamische) Erziehung ihrer Kinder. Die Eltern haben Angst davor, ihre Kinder könnten uneheliche Sexualbeziehungen eingehen. Die Versuchungen seien für junge

Muslime gross, da der den islamischen Normen widersprechende Umgang mit dem Thema Sexualität bei den Peers in ihrer Altersgruppe überwiegt und die mediale und gesellschaftliche Darstellung von Sexualität bestimmte.

Also wir sagen ja, also islamisch sagen wir *fitna*, also diese Versuchungen, ähm, sind zum Beispiel auch sehr stark vorhanden in der Schweiz mit den ganzen Strassenplakaten, wo man Unterwäschemodels sieht, wo man auch Werbeplakate sieht für Schwule, für Lesben, für Dreier. Ich meine ja, es ist ja jetzt nicht so, dass wir jetzt irgendwie denen was Böses wünschen oder das, äh, ich meine das gibt's auch unter Muslimen. Und auch da wirds halt wieder versteckt gemacht. (Ilham, Z. 964–970)

Aus einer islamischen Perspektive sei Sexualität etwas, das in der Ehe, privat, eigentlich relativ uneingeschränkt ausgelebt werden könne. In der Öffentlichkeit habe sie aber, so Ilham, nichts verloren, da sie dort Menschen zu Handlungen verleite, die islamrechtlich verboten seien (etwa Ehebruch oder sexuelle Handlungen zwischen Personen gleichen Geschlechts), und sie damit in Sünde fielen.

Starkes Unbehagen äussern von uns interviewte Salafis darüber, wie Sexualität ihrer Einschätzung nach in der Schule thematisiert wird. Nicht nur, dass Formen von Sexualität, die für sie als *ḥarām* gelten (vorehelicher Geschlechtsverkehr, Homosexualität), in der Schule nicht verurteilt werden. Das Thema werde auch viel zu früh und zu explizit im Unterricht besprochen.

Geschlechterrollen und Sexualität sind bei der Erziehung aber nicht die einzigen Herausforderungen für Salafis. Bei der Vermittlung einer islamischen Lebensweise an die Kinder treten etwa auch Konflikte im Zusammenhang mit christlichen Festen und lokalen Bräuchen in Kindergarten und Schule auf. Schon, dass Salafis Geburtstage nicht feiern, kann für Kinder unverständlich sein. Sahar hat dabei für ihre Familie diese Lösung:

Das Einzige, das es bei uns gibt, islamisch, sind die zwei Festtage im Jahr, die Bayram, Ende Ramadan und einen nach dem Opferfest. Das sind die zwei Feste, die wir dann auch gross feiern mit der Familie. Mit Geschenken. [...] Das habe ich dann auch mit der Spielgruppenleiterin so besprochen, dass wir Geburtstag nicht feiern. Aber dafür haben wir die zwei Feste, die wir haben. Wir werden einfach an den Tagen dann in der Spielgruppe Kuchen mitbringen. So dass <Name des ältesten Kindes> eigentlich weiss, [es] ist nicht ausgeschlossen, weil die Anderen Geburtstag feiern. [Es] darf doch Kuchen mitbringen und feiern, weil [es] die zwei Feste hat. (Sahar, Z. 501–521)

Nicht nur mit Nicht-Muslimen können hier Spannungen aufkommen, die durch Austausch und Entgegenkommen entschärft werden müssen. In Sahars muslimischer Verwandtschaft habe die Entscheidung, nicht mehr an Geburtstagsfeiern, Hochzeiten und anderen Partys teilzunehmen, weil sie diese und insbesondere das dort übliche Verhalten (Musik hören, Tanzen und Kontakt zwischen den Geschlechtern) als unislamisch erachtet, zunächst Verwunderung ausgelöst. Inzwischen habe man sich aber daran gewöhnt und Sahar stört sich wenig daran, dass ihre Eltern und Geschwister den Islam nicht auf ihre Weise praktizieren. Entsprechend empfindet sie es nicht sonderlich schwierig, ihre Kinder in einer mehrheitlich nicht-muslimischen Gesellschaft zu erziehen. Ganz anders erlebte dies Ilham, für die die Kindererziehung einer der Hauptgründe für ihre Auswanderung aus der Schweiz war:

[I]ch finde in der Schweiz ist es für muslimische Eltern sehr schwierig, den Kindern den Islam nahezubringen. Also man kann die *basics* machen, aber dass die Kinder ein vertieftes Wissen

bekommen, dass sie den *qur'ān* wirklich von klein auf gut, regelmässig, beständig lernen, auch auswendig lernen, das ist sehr schwierig umsetzbar in der Schweiz. [...] Also ich bin mir sicher, die Chancen, dass unsere Kinder bessere Muslime werden, sind tausendfach grösser hier in <Residenzland> als in der Schweiz. Viele sagen ja auch: «Ja aber in <Residenzland> gibt es auch alles, was *ḥarām* ist, es gibt auch Alkohol, Drogen, das wird hier genauso gemacht.» Ja, es wird auch gemacht, aber der grosse Unterschied zur Schweiz oder zu Europa ist, es wird im Versteckten gemacht. (Ilham, Z. 916–930)

Ilham kann aus ihrer Sicht ihren Kindern in einem Land mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung und der Präsenz des Islams in Schule und öffentlichem Leben islamische Werte und Wissen über den Islam besser vermitteln, ohne dass sich die Kinder ausgeschlossen fühlten. Naila wiederum erachtet derartige Einschätzungen als Trugschluss und lehnt eine damit begründete Auswanderung in ein «muslimisches» Land für sich ab. Ihrer Meinung nach würden die so aufgewachsenen Kinder früher oder später in die Schweiz zurückkehren:

Jetzt hast du drei, vier Kinder, die sind in Ägypten gross geworden in den Koranschulen, reden perfekt Arabisch, haben einen Schulabschluss und wie viele keinen Job. Was machen sie dann? Sie haben ja einen Schweizer Pass. [...] Ja, sie müssen ja [in die Schweiz zurückkehren]. Und was passiert dann? Wie bei den meisten: Dass sie dann das Gebet sein lassen. [...] Es ist für mich nicht fertig gedacht. Ich denke einfach, dass wir Muslime auch hier in der Schweiz sehr viel bewegen können. (Naila, Z. 951–959)

Aus Nailas Sicht ist es daher langfristig besser, Kinder trotz der Herausforderungen durch divergierende Lebensstile in der Schweiz aufwachsen zu lassen. Persönlich nehme sie die Schweiz auch nicht als ein Land wahr, in dem sie ihren Glauben nicht voll ausleben könne. Dadurch, dass sie den Islam durch ihr Äusseres als stark verhüllte Muslimin in der Schweizer Öffentlichkeit und in ihrem Berufsfeld sichtbar mache, sei sie zudem eine Vermittlerin und lade andere dazu ein, den Islam kennenzulernen. Als Muslimin aktiv am gesellschaftlichen Leben in der Schweiz teilzuhaben, ist ihr so nicht zuletzt als eine Form von *da'wa*, Einladung zum Islam, wichtig.

Frommes Leben in der Schweiz – auswandern?

Die beiden vorausgehenden Abschnitte haben gezeigt, an wie vielen Punkten Männer wie Frauen aus dem Spektrum der Salafiyya in der Deutschschweiz auf Hindernisse stossen, sich ausgeschlossen oder unverstanden fühlen und Grundzüge von Staat und Gesellschaft in Spannung mit ihren Wertvorstellungen erleben. Gleichwohl leben sie (noch immer) in der Schweiz und wissen verschiedene Aspekte sehr wohl zu schätzen. So gibt Abdelbaqi, der verschiedene mehrheitlich muslimische Länder kennengelernt hat, zu bedenken:

Das ist eigentlich noch interessant, wenn man das so überlegt, dass man in der Schweiz eigentlich die Religion in einem gewissen Mass mehr ausleben kann als in einem islamischen Land. (Abdelbaqi, Z. 525–527)

Für ihn schneidet also die Schweiz in Sachen Religionsfreiheit nicht unbedingt schlechter ab als diverse islamische Länder. Verschiedene Interviewpartnerinnen und -partner betonen auch das gute Auskommen, das sie zwischen sich und ihrer Nachbarschaft oder am Arbeitsplatz wahrnehmen. So sagt etwa Abdullah:

In meinem persönlichen Umfeld, im Block zum Beispiel, kennen mich die Leute. Sie sind vielleicht nicht mit allem einverstanden, aber sie kennen mich und wir können miteinander reden.
(Abdullah, Z. 114–116)

Das Wissen um die religiöse Verschiedenheit hindert Nachbarn oft nicht daran, konstruktiv miteinander zu leben und einander den einen oder anderen Gefallen zu erweisen. Obwohl im nahen persönlichen Umfeld positive Erfahrungen überwiegen, machen Salafis auch negative Erfahrungen oder erleben gewisse Strukturen als diskriminierend. Wenn sie grundlegend daran zweifeln, in der Schweiz einen Lebensentwurf nach den Vorstellungen der Salafiyya verwirklichen zu können, taucht früher oder später die Frage der Auswanderung auf. Farid, der diese Option für sich selber nicht ernsthaft verfolgte, nennt einige Argumente dafür:

[...] dass man hier zu wenige Freiheiten hat, den Glauben zu praktizieren, dass man hier eingeschränkt wird, dass man hier zum Beispiel Glockengeläut hört, dass in dem Sinn der *kufr* [Unglaube] überall zu sehen ist.
(Farid Int. 1, Z. 395–398)

Während die Gründe junger Salafi-Männer noch oberflächlich wirken, machen sich insbesondere Salafi-Frauen und ihre Ehemänner sehr konkrete Gedanken über die weitere Erziehung ihrer Kinder – so wie die im vorhergehenden Abschnitt zitierte Ilham, die in erster Linie aus diesem Grund die Schweiz verliess. So sehr manche Gründe auf den ersten Blick für die Auswanderung zu sprechen scheinen, so deutlich erwägen manche bald auch die zu erwartenden Nachteile und wirtschaftliche, politische und rechtliche Unsicherheiten. Gleich eine ganze Liste von Ländern bezieht Zaid in seine Überlegungen ein:

[erg.: Das Auswandern] ist eine ganz klare Option [...]. Denn wer die Fähigkeit hat / Im Moment hab ich die finanzielle Fähigkeit nicht, nach Saudi-Arabien einzuziehen [...]. Aber, es ist die Pflicht auf jeden Fall, erstens das geringere Übel zu suchen. In Europa wäre London oder so, in den westlichen Ländern wegen der Sprache einfach auch Kanada. Obwohl Kanada eigentlich schlimmer ist, vom Prinzip ist aufgebaut, weil es ja liberal ist. Niemand darf den Islam beleidigen, aber du musst auch alles tolerieren von dem anderen, was nicht konform ist mit dem Islam. Das heisst, Liberalismus hat seine gute Seite und seine schlechte Seite. England ist sehr offen bezüglich der Muslime, ist im Moment gut, man weiss nicht in zwanzig, dreissig Jahren, wie es aussieht. Deutschland ist im Moment bisschen kompliziert, Frankreich noch schlimmer. [Auf die Nachfrage, wohin die Pläne zielen] Ich weiss nicht. Vor fünf Jahre hätte ich gesagt: Türkei. Jetzt wo Türkei mit Syrien / Vor drei Tagen gab es da wieder Drohungen. Würde man sagen: «Ist vielleicht nicht so sicher.» Saudi-Arabien wäre gut, weil dort gibt es viele Studenten, die die staatliche Religion / [...] Aber dann sind alle [...] muslimisch kulturell geprägten Länder, wo man zumindest zum Gebet gerufen wird, sind immer besser, als ein Land, in dem man sich zum Beten verstecken muss.
(Zaid, Z. 685–707)

Es sprechen also bei Zaid im Fall jedes Landes bestimmte Gründe dafür und dagegen. Das Wissen über solche Gründe zeugt davon, wie sehr er sich schon mit dem Gedanken ans Auswandern beschäftigt hat.

Radikalisierung

Im Folgenden präsentieren und diskutieren wir exemplarisch drei Radikalisierungsprozesse, die wir im Rahmen unserer Forschung anhand der geführten Interviews sowie von Gerichtsakten und Medienbeiträgen rekonstruieren konnten.

Dabei ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass wir «Salafiyya» nicht mit «Extremismus» oder «Radikalität» gleichsetzen. Wir gehen auch nicht davon aus, dass eine Zugehörigkeit zur Salafiyya zwangsläufig in ein extremistisches Milieu führt. «Radikalisierung» verstehen wir als dynamischen und nicht notwendigerweise linear verlaufenden Prozess, der in seiner Vollendung in der Übernahme extremistischer, den freiheitlich-demokratischen Grundsätzen widersprechender Ideologien in Kombination mit der Akzeptanz, Legitimation oder gar Anwendung physischer Gewalt mündet. Drei miteinander verflochtene Prozesse machen somit nach unserem Verständnis einen Radikalisierungsprozess aus:

- ein fortschreitender Absolutheitsanspruch der eigenen Position
- eine fortschreitende Abgrenzung und Abwendung von Staat und Gesellschaft bei gleichzeitiger Hinwendung und Integration in extremistische, den Grundsätzen einer freiheitlichen demokratischen Grundordnung ablehnende Milieus und
- die fortschreitende Akzeptanz physischer Gewalt als legitimes Mittel, das Propagieren gewaltlegitimierender ideologischer Versatzstücke bis hin zum Einsatz physischer Gewalt.

Emre, Ramazan und Farid, deren Radikalisierungswege hier im Mittelpunkt stehen sollen, haben auf den ersten Blick vieles gemeinsam: Sie sind Männer, in der Schweiz sozialisiert und verfügen als sogenannte «Secondos» über einen Migrationshintergrund. Sie haben sich mehr oder minder im gleichen Zeitraum radikalisiert und dabei exzessiv Prediger- und dschihadistische Propagandavideos konsumiert und weiterverbreitet. Darüber hinaus waren alle drei irgendwann einmal fasziniert vom «Islamischen Staat», in dessen Hochphase ihre Radikalisierung fällt, und wurden in diesem Zusammenhang straffällig. Ramazan führte die Radikalisierung nach Syrien, wo er gewaltsam ums Leben kam.

Ein genauerer Blick auf die Biographien der drei zeigt jedoch auch deutliche Unterschiede sowohl hinsichtlich der Radikalisierungsursachen und der Motivlagen wie auch hinsichtlich der eigentlichen Radikalisierungsprozesse auf. So können die Radikalisierungsprozesse von Ramazan und Farid als geradezu typisch für eine Radikalisierung im Umfeld des Salafiyya-Spektrums gelten. Ganz anders bei Emre: Bei ihm entstand die Idee, sich dem IS anzuschließen, ohne irgendeinen Glaubensbezug, ohne Glaubenspraxis und ohne Kontakt zu einer realen, sich religiös verstehenden Gemeinschaft. Emres Fall dient an dieser Stelle insbesondere als Beispiel für jene Radikalisierungsprozesse hinein in das Spektrum des «islamischen Extremismus», die keinen Bezug zur Salafiyya aufweisen und bei denen Glaubensvorstellungen und -verständnisse keine Bedeutung entfalten.¹⁴

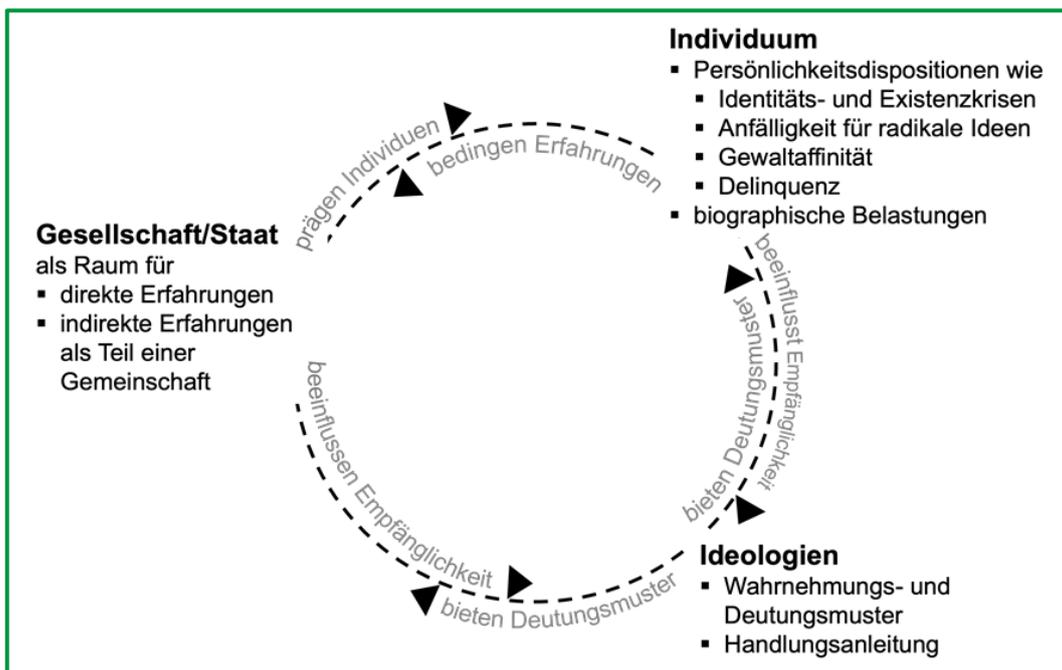
Zurecht wird in der wissenschaftlichen Literatur zur Erklärung von Radikalisierungsphänomenen immer wieder auf ein breites Set an möglichen ursächlichen Faktoren und damit verbunden auf die Notwendigkeit multikausaler Erklärungsansätze und interdisziplinärer Perspektiven verwiesen (Srowig et al. 2018; Logvinov 2017; Jost 2017; Aslan et al. 2018). Betrachtet man die verschiedenen Erklärungsansätze mit ihren jeweiligen disziplinbegründeten Schwerpunktsetzungen, so

¹⁴ Für eine detaillierte Darstellung dieses Falls siehe Endres (2022).

lassen sich in dem Ursachengeflecht drei ineinandergreifende Ebenen unterscheiden:

- das sich radikalisierende Individuum selbst mit seiner spezifischen Persönlichkeitsstruktur und seinen spezifischen biographischen Belastungen,
- die Gesellschaft, in der sich das Individuum bewegt, wie auch der Staat, der den gesellschaftlichen Rahmen definiert, als Räume für direkte und indirekte Erfahrungen und schliesslich
- extremistische Ideologien mit ihren Wahrnehmungs- und Deutungsmustern sowie Handlungsanleitungen.

Grafik 3: Die drei Bereiche der Radikalisierungsursachen (Quelle: eigene Darstellung)



Ein Blick auf die Biographien von Emre, Ramazan und Farid zeigt, wie verschieden im individuellen Fall die unterschiedlichen Faktoren tatsächlich ausgeprägt sind und wirken. So scheint hinsichtlich der individuellen Persönlichkeitsdispositionen und biographischen Belastungen insbesondere Emre eine Kombination verschiedener, für Radikalisierungsprozesse geradezu idealtypischer Merkmale aufzuweisen: schwierige und prekäre familiäre Verhältnisse, eine geringe Impuls- und Gewaltkontrolle, ein ausgeprägtes Gefühl der Bedeutungs- und Perspektivlosigkeit, das Suchen nach Grenzerfahrungen (Emre selbst bezeichnet sich als «Adrenalinjunkie»), eine frühe Delinquenz und schliesslich eine ausgeprägte Gewaltaffinität und Gewalterfahrung als Täter und Opfer.

Das Moment der Identitäts- oder Existenzkrise wiederum scheint bei allen drei Protagonisten vorhanden. Bei Emre, der aus einer nicht-praktizierenden Familie mit muslimischem Hintergrund kommt, führte die Identitätskrise gemeinsam mit dem Gefühl, als Ausländer in der Schweiz abgelehnt und diskriminiert zu werden, zu zwei Reaktionen: zum einen zu einem mehr oder minder ausschliesslich ethnisch begründeten muslimischen Selbstverständnis, zum andern zu einem

Rückzug aus sozialen Zusammenhängen bis hin zu sozialer Isolation. Bei Ramazan und Farid mündete die Identitätskrise und -suche in einer «Entdeckung von Religion». Die Frage nach dem Sinn des Lebens fand ihre Antwort in der Religion des Islam, die Identitätssuche ihr Ende in einem muslimischen Selbstverständnis und in der Zuschreibung zur muslimischen Glaubensgemeinschaft. Das «neue» religiöse Leben war nun ein Gegenentwurf zum «alten» und folgte strikt islamischen Regeln. Das Ritualgebet strukturierte den Tag, das äussere Erscheinungsbild passte sich ihrer Vorstellung eines islamischen Ideals an, frühere, nun als unislamisch erachtete Verhaltensweisen wurden abgelegt. Auch das soziale Umfeld änderte sich zunehmend. An die Stelle der alten Freunde und Vereine rückte die Moschee, der Salafi-Lesekreis innerhalb der Moschee und die so genannte «Lies!»-Aktion. Insbesondere diese war für den einen oder anderen Aktivisten eine Etappe auf dem Weg zum *ǧihād* im Nahen Osten, wie sich Farid erinnert:

Es hat natürlich ein Rekrutierungspotential, weil es eine Gemeinschaft verband, das war wie so ein Gemeinschaftsprojekt [...] Der eine, der das organisiert hat, der hat dann auch einen Paintball-Anlass organisiert in Deutschland. [...] der hat sich ja dann zum IS abgesetzt. Und «Lies!», Paintball, IS, ich meine wirklich, diese Verbindung, die kann man nicht leugnen. Und der war so voll an / ich sehe ihn heute noch, wie er so richtig angefressen mit seiner Paintball-Waffe auf dem Feld geschossen hat. (Farid Int. 2, Z. 531–538)

Während die Faszination durch Kriegsszenarien nur einen kleinen Teil der Salafis betrifft, prägte das muslimische Selbstverständnis bei allen drei Protagonisten die Beziehung zur Gesellschaft, die Selbstwahrnehmung und die Wahrnehmung der Welt. In besonderem Masse gilt dies für Farid und Ramazan, die mit ihrem neuen Lebensentwurf, der teilweise kompromisslosen und demonstrativen religiösen Praxis, ihrem äusseren Erscheinungsbild und ihrer Beteiligung an der «Lies!»-Aktion immer wieder auf Irritation, Unverständnis und Ablehnung stiessen. Negative Erfahrungen in der Gesellschaft wie etwa Auseinandersetzungen am Arbeitsplatz wegen des Gebets oder im Kontakt mit der Polizei deuteten die beiden jungen Männer nun als generelle Erfahrungen aller «Muslime» und ordneten sie religiös und ideologisch entsprechend ein.

Mit Blick auf die Wirkkraft von Ideologie standen bei Emre, der auch während seiner Radikalisierung konsequent keinen Glaubensbezug aufwies, die Verherrlichung des Gewaltaktes und vor allem Opfernarrative im Vordergrund: die Muslime als Opfer entweder der Serben, der Amerikaner oder des Westens, Freund-Feind-Schematisierungen (hier «wir Muslime» – dort der Westen, die Amerikaner). Theologische Konzepte und Einordnungen waren für ihn nicht relevant, eine religiöse Rahmung und Legitimierung seiner Radikalität und Gewaltaffinität nicht notwendig. Demensprechend konsumierte Emre vor allem gewaltverherrlichende Propagandavideos im Internet. Videos von Predigern mit religiösen Inhalten waren für ihn nicht interessant.

Auch bei Ramazan und Farid spielten ideologische Opfernarrative und Freund-Feind-Schematisierungen eine grosse Rolle. Allerdings fanden diese – wenn wohl auch in unterschiedlichem Masse – bei den beiden eine religiöse Rahmung. Wenn es darum ging, sich von der Gesellschaft zu distanzieren oder gar zu separieren, konnte dies mit der extremistischen Interpretation von *al-walāʾ wa-l-barāʾ* («Loyalität

und Lossagung») religiös begründet werden. Wenn es darum ging, den Feind zu beschreiben und zu diffamieren, so waren die Feinde die *kuffār* (Ungläubige), und wenn es darum ging, sich von nicht-extremistischen Glaubensverständnissen abzugrenzen, so konnte dafür mittels *takfir* andersdenkenden Muslimen und Musliminnen die Zugehörigkeit zur islamischen Glaubensgemeinschaft abgesprochen werden. Während Farid dabei nach eigenen Aussagen immer auch eine gewisse Distanz zu extremistischen Interpretationen wahrte, galt Ramazans uneingeschränkte Begeisterung wohl besonders den in Deutschland lebenden extremistischen Predigern Abu Ubayda und Abu Usama al-Gharib (Mohamed Mahmoud), dem ehemaligen Anführer der in Deutschland verbotenen Gruppierung Millatu Ibrahim.

Auch mit Blick auf die konkreten Radikalisierungsverläufe zeigen sich grundlegende Unterschiede insbesondere zwischen Emre und den anderen beiden Protagonisten. Während parallel zu Ramazans und Farids Abwendung von der Gesellschaft eine verstärkte Hinwendung in Salafi-Gruppierungen erfolgte, mündete Emres Abwendung von der Gesellschaft in die soziale Isolation. Kontakte in das extremistische Milieu hatte er mehr oder minder ausschliesslich über das Internet. Im Gegensatz zu Emre fanden Ramazan und Farid schliesslich auch Anschluss an extremistische Milieus in der Schweiz. Dort erfuhren sie Akzeptanz, Anerkennung und Bestätigung und erlebten sich als Teil einer elitären Gemeinschaft, in der alleine ein religiöser Lebensstil und gruppenkonformes Verhalten von Bedeutung waren. Radikale Ideen und Perspektiven, die Welt zu sehen und sich ihr gegenüber zu verhalten, konnten in den extremistischen Milieus beinahe alternativlos ihre Wirkung entfalten. Gruppenkonformes Verhalten, sei dies aufgrund von Gruppensolidarität oder aufgrund des vorherrschenden Gruppendrucks, wurde zur Maxime.

Bei Emre und Farid führte der Radikalisierungsprozess «lediglich» dazu, dass sie extremistische Propaganda über Social-Media-Plattformen wie Facebook oder WhatsApp weiterverbreiteten. Emre legte dabei bezeichnenderweise den Fokus auf gewaltverherrlichende IS-Propagandavideos. Darüber hinaus soll er laut Medienberichten im Besitz verschiedener Waffen gewesen sein. Emres und Farids Radikalisierung führte jedoch nicht so weit, dass sie sich tatsächlich selbst militanten Gruppierungen anschlossen oder gar Terrorakte ausführten. Bei Farid lässt sich das vermutlich dadurch erklären, dass bei ihm das Moment der Provokation im Vordergrund stand und er sich nach wie vor auch in nicht-extremistischen Kontexten (Arbeitsumfeld, Familie) bewegte und ganz unterschiedliche soziale Beziehungen unterhielt. Trotz Radikalisierung war bei ihm grundsätzlich immer auch eine gewisse Skepsis und Distanz gegenüber extremistischen Konzepten und Interpretationen vorhanden. Farid war somit mehr «Grenzgänger» als «Grenzüberschreiter». Bei Emre wiederum ist zu vermuten, dass insbesondere die fehlende Vernetzung in das extremistische Spektrum eine weitere Radikalisierung verhinderte.

Bei Ramazan hingegen trafen ursächliche persönliche und soziale Rahmenbedingungen auf eine stark ausgeprägte religiöse Motivation, ideologische Überzeugung und Wahrnehmung der Welt. Zudem verfügte er über einen weiteren entscheidenden Baustein für seine Radikalisierung: nämlich über ein Netzwerk, das es ihm ermöglichte, nach Syrien zu reisen und sich dort dem IS anzuschliessen.

Betrachtet man die hier lediglich grob skizzierten Radikalisierungsprozesse, so lassen sich vor diesem Hintergrund drei grundsätzliche Ergebnisse festhalten:

1. Zum einen illustrieren die Beispiele, dass «Radikalisierung» als multikausaler Prozess, als Zusammenspiel und Kumulation unterschiedlichster ursächlicher Faktoren, Dynamiken und Entwicklungen verstanden werden muss. Die Erklärung von Radikalisierung kann folglich nur disziplinenübergreifend erfolgen.
2. Zum andern verweisen die Beispiele auf die Bedeutung der Kontexte und sozialen Strukturen, in denen Radikalisierungsprozesse verlaufen. Gerade der Beschaffenheit sozialer Netzwerke kommt grosse Bedeutung zu.
3. Darüber hinaus wird deutlich, dass religiöse Überzeugungen und Verständnisse nicht in allen Fällen als erklärende Variablen taugen. Nicht jede Radikalisierung ist Resultat einer radikalen Ideologisierung.

Moscheevereine, Verbände und Salafiyya

Die Teilnahme tatsächlicher oder vermeintlicher Salafis beim Gebet und bei Unterrichtsstunden oder ihr Auftritt bei Vorträgen stellt Moscheevereine und muslimische Verbände vor zwei Dilemmata. Das eine der beiden betrifft weltanschauliche Kernelemente. Der Erlanger Islamwissenschaftler Jörn Thielmann beschrieb es als

[...] ein Problem für alle nicht-salafistischen Muslime und auch für die Verbände: Sie können nicht per se den Referenzrahmen der Salafisten kritisieren und zunächst auch nicht die Forderung der Salafisten, den Praktiken der Urgemeinde konsequent zu folgen. Sie können ihnen nur ein Ignorieren der islamischen Tradition und Geistesgeschichte, eine Missachtung der konkreten Lebensumstände in Deutschland, die Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens oder den leichtfertigen Gebrauch des takfir, des «Zum-Ungläubigen-erklären», vorwerfen und so in eine komplexe, theologisch-juristische Diskussion eintreten, auf die zumindest »normale« Muslime und auch Imame in den Gemeinden nicht vorbereitet sind.

(Thielmann 2014: 426)

Das so für Deutschland formulierte Problem ist bald ein Jahrzehnt später auch in der Deutschschweiz noch weitgehend aktuell; lediglich einzelne Imame sehen sich als genügend gerüstet, um auf Deutsch in entsprechende theologische Debatten einzusteigen. Das zweite Dilemma von Vereinen und Verbänden betrifft den Moscheealltag: Sie wollen einerseits den eigenen Betrieb durch die abweichenden Ansichten der Salafis nicht in Unruhe versetzen und in der Öffentlichkeit in Misskredit bringen lassen, andererseits wollen sie andere muslimische Gläubige ebenso wenig einfach ausschliessen. Wie gehen sie mit diesem zweiten Dilemma um?

Moscheevereine und Verbände bemühen sich nach eigenem Verständnis, den Islam «korrekt» zu vermitteln und zu praktizieren. Sie stützen sich dabei auf den Koran, die Sunna und die Überlegungen, welche die vier sogenannten «Rechtsschulen» (*madāhib*, sg. *madhab*) in der je eigenen gelehrten Tradition als Richtschnur bereitstellen. Für Salafis spielt der Bezug auf sehr wörtlich verstandene Koranverse und Hadithe (*ḥadīṭ*, pl. *aḥādīṭ*) eine viel grössere, der Bezug auf eine Rechtsschule eine viel kleinere oder gar keine Rolle. Wenn sie sich überhaupt auf

eine Tradition beziehen, so ist es meist diejenige der hanbalitischen, der am wenigsten verbreiteten und zugleich der engsten unter den vier sunnitischen Rechtsschulen, die sich im Übrigen gegenseitig anerkennen.

Die Unterschiede zeigen sich praktisch am häufigsten in Details des Ritualgebets, aber auch bei Ansichten, die das Zusammenleben betreffen: Darf man nach dem gemeinsamen Ritualgebet für eine Phase des individuellen stillen Gebets eine Gebetskette (*misbaha*) verwenden? Darf man den Geburtstag des Propheten oder den eigenen Geburtstag feiern? Darf man Nicht-Muslimen zu deren religiösen Festtagen Glückwünsche aussprechen? Nein sagen in allen diesen Fällen die Salafis mit dem Argument, dass nichts dergleichen in Koran und Sunna belegt sei. In den meisten Moscheen, in der Schweiz mehrheitlich der hanafitischen Rechtsschule folgend, gibt es diesbezüglich keine Bedenken und durchaus auch religiöse Argumente für entsprechende Praktiken.

Unruhe kann an mehreren Punkten entstehen, wie Gespräche mit Imamen und Verbandsfunktionären zeigen: Langjährige Besucher einer Moschee bemerken, dass neue Besucher kommen und den Ritus im Einzelnen anders ausführen. Sie weisen den Imam darauf hin, der dann meist das Gespräch sucht. Gelegentlich weisen neue Besucher von sich aus einzelne Mitbetende oder den Imam darauf hin, dass das Gebet «nicht korrekt» durchgeführt werde. Ein Imam mit Ausbildung an einer Medresse oder Universität hat die nötigen Kenntnisse über die verschiedenen Traditionen und über die theologischen und islamrechtlichen Überlegungen zum Umgang mit solchen Differenzen. Er kann den Neulingen argumentativ das Passende entgegensetzen. In manchen Moscheen kann er überdies auf eine Hausordnung verweisen, die festhält, welche Aktivitäten akzeptabel sind. In der Regel begnügen sich Teilnehmer aus dem Salafi-Spektrum damit, das Gebet auf ihre Art zu verrichten. Meinen sie, die anderen Beter korrigieren zu müssen, werden sie vom Imam oder vom Vorstand gemahnt, dies zu unterlassen.

Ab und zu treten in einzelnen Moscheen Vortragsredner oder Gastimame aus dem Salafi-Spektrum auf. Ein bekannter Name bringt viele Besucher ins Haus, auch aus umliegenden Moscheegemeinden und benachbarten Kantonen. Wie gut die vorgetragenen Inhalte zum lokalen Kontext passen, ist für die Verantwortlichen oft weniger wichtig, wie ein Verbandsfunktionär berichtet. Allerdings ist in den letzten Jahren die Sensibilität dafür gewachsen, dass Inhalte unpassend, womöglich gar problematisch sein können und dass Auftritte von Personen mit problematischen Vorstellungen den Ruf der Moschee oder des Verbandes schädigen können. Wie ein anderer Verbandsfunktionär berichtet, weisen sich deshalb die Moscheen und Verbände untereinander darauf hin, wenn beispielsweise bestimmte Studenten der Islamischen Universität Medina versuchen, eine Bühne zu bekommen, indem sie den Moscheen anbieten, dort Unterricht abzuhalten. Es ist dabei keineswegs immer die beste Lösung, wenn Vereine Gäste, mit denen sie nicht übereinstimmen, reflexartig ausschliessen oder wegweisen. Denn wie der Funktionär zu bedenken gibt: Die betreffenden Personen sind samt ihren Vorstellungen weiterhin da und suchen sich eine andere Moschee, womöglich eine, die keinem Verband angeschlossen ist; das Problem werde so weniger kontrollierbar. Im gleichen Sinn äusserte sich auch Mustafa Yeneroğlu, der damalige Generalsekretär

der Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş, gegenüber dem Islamwissenschaftler Jörn Thielmann: «[...] Abwertung und Ausgrenzung spiele den Radikalen in die Hand» (Thielmann 2014: 429).

Auch in der Schweiz haben Imame und Verbände begonnen, sich unter inhaltlichen und sozialen Aspekten mit dem Kursieren von Vorstellungen der Salafiyya zu befassen. Dies geschieht teils in den internen Austauschrunden der kantonalen oder ethnischen Verbände, teils aber auch an Weiterbildungen, die diese Verbände gemeinsam mit dem Schweizerischen Zentrum für Islam und Gesellschaft der Universität Freiburg im Rahmen des Projekts «Muslimische Organisationen als gesellschaftliche Akteure» durchgeführt haben (siehe Schmid et al. 2018; SZIG o.J.b). Dabei entsteht ein Bewusstsein dafür, wie wichtig es ist, islamische Vorstellungen in theologisch verantwortlicher Weise in den Schweizer Kontext und in die lokalen Sprachen zu «übersetzen», so dass sie auf die Fragen hier lebender Musliminnen und Muslime relevante, tragfähige Antworten liefern.

Im Austausch sind die Moscheen überdies mit den «Brückenbauern» der Polizei. Der regelmässige und niederschwellige Kontakt mit diesen Beamtinnen und Beamten erlaubt es den Moscheevorständen, eigene Bedenken vorzubringen, andere Einschätzungen zu erhalten und wo nötig geeignete Massnahmen zu ergreifen.

Diskussion der Ergebnisse

«Salafismus» in Westeuropa als Untersuchungsobjekt zu bestimmen, insbesondere ihn vom traditionellen «Gastarbeiter-Islam» zu unterscheiden, ist nicht einfach. Einen wichtigen Grund benennt der Islamwissenschaftler Jörn Thielmann: «Salafisten beziehen sich konsequent auf den »Goldstandard« des Islams, den Koran und die Sunna, die Tradition des Propheten Mohammed» (Thielmann 2014: 426). Die Schwierigkeiten der Unterscheidung haben seit zwanzig Jahren die öffentliche Debatte über das Phänomen geprägt. Dies führte bei der dominant gewordenen Perspektive der Sicherheit und insbesondere bei manchen Ansätzen der «Prävention» bisweilen zu Fehlschlüssen und unbeabsichtigten Folgen. Demgegenüber kann eine religionswissenschaftliche Perspektive, die sich auf empirische Forschung stützt, als Ergänzung oder Korrektiv hilfreich sein. Daher vergleichen wir unsere Ergebnisse im Folgenden kurz mit den wichtigsten wissenschaftlichen Arbeiten mit Bezug zur Salafiyya im Schweizer Kontext.

Systematische empirische Untersuchungen zur Salafiyya in der Deutschschweiz gab es bisher nicht. Erste Beobachtungen finden sich bei Lorenzo Vidino, dessen Studie freilich dschihadistische Radikalisierung, nicht Salafismus zum Gegenstand hatte (Vidino 2013). Vidino sieht «militant Salafism» als dasjenige «ideological milieu», aus dem Dschihadisten angeblich stets stammen (Vidino 2013: 4). Er folgt der Wiktorowicz'schen Einteilung des Feldes in Puristen bzw. Quietisten, «Políticos» und Dschihadisten (2013: 8, siehe auch oben S. 8). Für Vidino sind «all forms of Salafism, even its more moderate and non-violent ones, [...] problematic from a social point of view» (2013: 22). Er begründet dies damit, dass die

Ansichten der Salafis über Integration, Frauenrechte, Freiheit, Religion, Homosexualität, Antisemitismus und anderes an vielen Punkten mit den Ansichten und Werten kollidierten, wie sie «the vast majority of European citizens» und die Verfassungen aller europäischen Länder hochhielten (2013: 22). Unserer Beobachtung nach sind die erwähnten Einstellungen im Salafi-Spektrum zwar verbreitet, jedoch im Regelfall nicht problematischer als bei zahlreichen anderen weltanschaulichen Gruppierungen. Der alltägliche Umgang mit dem sozialen Umfeld verläuft üblicherweise reibungsloser als gemeinhin angenommen und steht oft in einer gewissen Spannung zu den propagierten Idealbildern.

Vor dem Hintergrund unserer Befunde erscheint in Vidinos Skizze insbesondere die Annahme, das Feld der Salafis stelle gewissermassen ein Kontinuum dar, als nicht länger haltbar. Wie der «Salafismus» der späteren Dschihadreisenden genau aussieht, ist bei Vidino nicht ersichtlich. Die Dynamik des Feldes hat auch Vidino bemerkt. Doch sind unserer Ansicht nach beliebige individuelle Weiterentwicklungen zu beobachten. Insbesondere ist es unwahrscheinlich, dass Personen mit längerer Wissensorientierung sich später einem Dschihad-Aktionismus zuwenden.

Mit «Salafismus» und «Salafisten» in der Schweiz beschäftigten sich auch zwei Studien über «Hintergründe jihadistischer Radikalisierung in der Schweiz» (Eser Davolio et al. 2015; Eser Davolio et al. 2019). Die von uns in diesem Bericht exemplarisch skizzierten Radikalisierungsprozesse scheinen mit den Ergebnissen der quantitativen Teilstudie von Merz und Saal (2019) zu korrespondieren. Diverse Merkmale und Faktoren, die Merz und Saal auf Basis eines vom Nachrichtendienst des Bundes zur Verfügung gestellten Datensatzes herausarbeiteten (u.a. junge Männer, Migrationshintergrund, dysfunktionaler familiärer Background, Krisen, Frustrations- und Diskriminierungserfahrungen), finden sich – wenngleich in unterschiedlichem Masse – auch in den Biografien unserer drei Fallbeispiele. Ebenso bestätigen können wir die von Merz und Saal erwähnte Bedeutung von «dschihadistischer Propaganda im Internet» und insbesondere von «realweltlichen sozialen Kontakten» in extremistische Spektren als Radikalisierungsfaktoren vor dem Hintergrund der von uns analysierten Biografien und Radikalisierungsprozesse.

Die Studie von Hansjörg Schmid, Noemi Trucco und Federico Biasca (2022) beleuchtet einzelne Aspekte unseres Themas. Das Team widmet sich insbesondere der gegenüber dem saudischen Regime loyalen Form der Salafiyya und spricht daher weitgehend nur von der Wahhabiyya.¹⁵ Dem entspricht in unserer Übersicht der Cluster rund um die Islamische Universität Medina. Der Fokus der Freiburger Studie ist allerdings stärker als bei uns auf transnationale Beziehungen und Organisationen gerichtet. Die Wahhabiyya-Salafiyya ist dabei auf die Fallbeispiele aus der Romandie beschränkt. Aus unserer Feldbeobachtung lässt sich beifügen, dass auch in der Salafiyya der Deutschschweiz formale transnationale

15 Die Wahhabiyya ist nach Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb benannt, der im 18. Jahrhundert n. Chr. einen puritanischen Reformislam propagierte. Das Bündnis zwischen ihm und der zentralarabischen Familie der Āl Saʿūd dauert über die nachfolgenden Generationen bis heute in der Weise an, dass die spezifische islamische Prägung von Ibn ʿAbd al-Wahhābs Lehre zugleich die dominante Ausrichtung des späteren Königreichs Saudi-Arabien wurde. Es gibt allerdings Salafis, die dieser Ausrichtung kritisch gegenüberstehen.

Beziehungen eine eher noch geringere Rolle spielen als in der Romandie. Die Beziehungen nehmen im Fall der Madhālis die Form von persönlichen Lehrer-Schüler-Beziehungen an. Im Fall des IZRS sind gelegentliche Beziehungen zu ausländischen Organisationen mit ähnlichem Profil zu vermerken.

Etwa gleichzeitig mit unserer eigenen Feldforschung führte die Ethnologin Mira Menzfeld im Rahmen eines anderen Projekts Feldforschung unter Salafis in der Deutschschweiz durch. Die Ergebnisse dieser Forschung ergeben, wiewohl von deutlich anderen Forschungsfragen geleitet, in zahlreichen Aspekten ein ähnliches Bild wie unsere eigene Forschung: So fällt etwa die apolitische Ausrichtung der meistens Salafis auf, ebenso der hohe Stellenwert, den die spezifische Salafi-Frömmigkeit für die persönliche Stabilität hat (Menzfeld 2021). Menzfeld untersuchte auch die Familien- und Ehevorstellungen von Salafis. Anhand von Interviews mit konvertierten Frauen und Männern in der Deutschschweiz zeigt sie auf, dass ihre Vorstellungen sich deutlich von Idealvorstellungen, wonach Partnerschaften stark auf Liebe und Gefühlen basieren, unterscheiden. Als Fundament für eine eher pragmatische Kooperation zwischen einem Mann und einer oder mehrerer Frauen erachten diese Salafis die geteilten Glaubensvorstellungen und die Einhaltung religiöser Pflichten, darunter auch Aufgaben und Pflichten gegenüber dem Ehemann bzw. der Ehefrau. Einige der interviewten Frauen hadern mit der Mehrehe – vor allem, weil sie negative Reaktionen aus dem sozialen Umfeld befürchten. Andere suchen aktiv nach einer Zweitfrau für ihren Ehemann oder möchten selbst als Zweitfrau zu einer bestehenden Ehegemeinschaft hinzustossen, weil sie sich davon erhoffen, mehr Zeit für sich selbst zu haben, Aufgaben mit der anderen Frau teilen zu können und in ihr eine enge Freundin und Verbündete zu finden (Menzfeld 2022). Menzfeld bestätigt die von uns beobachtete generelle Akzeptanz der Mehrehe und Betonung von pragmatischen Überlegungen anstelle von Gefühlen einerseits sowie die Tatsache, dass die Mehrehe dennoch nur von wenigen Salafis in der Schweiz (bereits) gelebt wird.

Fazit

- Die deutschen **Begriffe** «Salafismus» und «salafistisch» werden in den unterschiedlichsten Zusammenhängen benutzt, meist ohne nähere Definition. Sie erweisen sich damit als ungeeignet, um einer sehr heterogenen Wirklichkeit gerecht zu werden. Weder Selbst- noch Fremdbezeichnungen als «Salafist», «Salafi» etc. sind zuverlässige Indikatoren für das damit Bezeichnete.
- Analytisch sprechen wir von «Salafiyya», «Salafi» (nicht aber «Salafist») und bezeichnen damit **Phänomene** bzw. Personen, auf die ein Bündel von Kriterien mehrheitlich zutrifft, wenn auch in unterschiedlich starker Ausprägung. Die Abgrenzung zu Phänomenen eines orthodoxen bzw. orthopraktischen Islam ist nicht einfach, weil sich die Salafiyya in vielem etablierter islamischer Vorstellungen bedient, diese aber oft eigenwillig, mit nur selektivem Rückgriff auf die Tradition oder sehr akzentuiert auslegt. Man könnte in Analogie zum Bereich der Sprachen von Salafiyya als einer Art «Dialekt» der Hochsprache «Islam»

sprechen. Damit soll zugleich angedeutet sein, dass Vorstellungen aus der Salafiyya sich leicht ausserhalb von Salafi-Gemeinschaften finden können, ohne dass unsere Arbeitsdefinition auf die entsprechenden Personen oder Gemeinschaften mehrheitlich zuträfe.

- **Attraktiv** ist die Salafiyya mit Blick auf bestimmte Bedürfnisse Jugendlicher und junger Erwachsener wie etwa Identität, Orientierung oder Gemeinschaft. Mit der Zeit wandeln sich sowohl manche Bedürfnisse als auch der Bezug zur Salafiyya – bis hin zu einer gewissen Distanzierung oder zur völligen Abwendung. Diese Veränderungen ergeben sich im Laufe normaler biographischer Prozesse.
- Selbst mit der von uns benutzten breiten Arbeitsdefinition ist das Feld der Salafiyya in der Deutschschweiz klein und zugleich in sich heterogen und **dynamisch**. Den Umfang des Feldes, das unsere Arbeitsdefinition erfasst, schätzen wir auf rund 400 bis 1100 Personen. Es umfasst mehrere Cluster, die sich deutlich voneinander unterscheiden und teils aktiv voneinander abgrenzen.
- Der Cluster rund um Studenten der Islamischen Universität **Medina** konzentriert sich auf eine, zeitweise zwei Moscheen im Grossraum Zürich und umfasst weitere Personen, die regelmässig oder unregelmässig in anderen Moscheen und Plattformen Unterricht anbieten. Teile dieses Clusters sind an den Lehrinhalten und am Diskurs der so genannten Madhaliyya orientiert, einer Richtung mit Zentrum in Saudi-Arabien, die sich von Tagespolitik fernhält, dem Staat gegenüber (ob Saudi-Arabien oder Schweiz) loyal verhält und viel Wert auf den Erwerb islamischen Wissens und persönliche Praxis legt.
- Der Cluster rund um die besonders aktiven Mitglieder im Vorstand des Islamischen Zentralrats Schweiz (**IZRS**) zeichnet sich durch starke Ausrichtung auf die Schweizer Politik und Gesellschaft aus. Während in den 2010er-Jahren provokative Aktionen im öffentlichen Raum die bevorzugte Handlungsform des IZRS waren, sind in den letzten Jahren Formen der Lebensberatung in öffentlichen Online-Formaten mindestens gleich wichtig geworden. Der IZRS versucht ideologisch ein breites Spektrum von Muslimen anzusprechen und legt sich in dogmatischen und islamrechtlichen Fragen oft nicht fest.
- Vorwiegend im virtuellen Raum, einem Chat-Forum, trifft sich die untersuchte **Frauengruppe**, neben der es höchstens eine kleine Zahl weiterer in ähnlicher Grösse geben dürfte. Der Erwerb islamischen Wissens spielt für die Mitglieder eine ähnlich prominente Rolle wie im Cluster der Madhaliyya. Das Online-Format lässt sich gut mit Verpflichtungen in Haushalt und Familie vereinbaren.
- Nur bruchstückhaft erkennbar sind **extremistische** Cluster. Am sichtbarsten und am besten dokumentiert (durch Gerichtsverfahren und journalistische Beiträge) ist der Cluster rund um ehemalige Besucher der An-Nur-Moschee in Winterthur. Bis auf einzelne ideologische Versatzstücke ist die weltanschauliche Ausrichtung nicht erkennbar und lediglich durch frühere Kontakte mit bestimmten Predigern halbwegs fassbar.
- Mit «Einladung zum Erfolg CH» existiert seit geraumer Zeit wieder eine Gruppierung, die man als **street-da'wa**-Salafis bezeichnen kann. Sie steht in der Tradition der so genannten «Lies!»-Aktion und verbreitet auf ihrem YouTube-Kanal Videos von Predigern wie Pierre Vogel, Abul Baraa oder Marcel Krass.

- **Frauen** in der Salafiyya sind weniger sichtbar als Männer, da sie stärker in informellen Gruppen im privaten oder halb-privaten Bereich tätig werden. Dies bedeutet nicht, dass sie in der Salafiyya eine passive Rolle einnehmen. Viele von ihnen sind vielmehr überzeugte Vertreterinnen der Geschlechterrollenverständnisse, die in der Salafiyya dominieren. Hierzu zählt die Überzeugung, dass Frauen vor allem Aufgaben und Pflichten in der Familie (Unterstützung des Ehemannes, Kinderbetreuung und -erziehung) und im Haushalt zu erfüllen haben. Frauenerwerbstätigkeit, aber auch die öffentliche *da'wa* von Frauen, wie sie der IZRS stark macht, werden von vielen anderen Salafis nicht als geeignete Betätigungsfelder für Frauen erachtet. Als eine Voraussetzung für die gute Kindererziehung gilt eine solide islamische Bildung, weshalb sich die Frauen dem religiösen Wissenserwerb widmen sollen, statt weltlichen Zielen nachzugehen.
- Viele Salafis erachten das **gesellschaftliche Klima** und die Schweizer Politik als ablehnend, auch wenn sie selbst keine Diskriminierung erlebt haben. Sie schätzen zwar die Rechtsstaatlichkeit und gute wirtschaftliche Lage der Schweiz, hoffen mitunter aber durch die Auswanderung (*hiğra*) in eine «muslimische» Gesellschaft ihren Glauben besser leben zu können.
- Die verschiedenen Cluster lassen sich jeweils einer von zwei **Handlungsformen** zuordnen. Die eine Handlungsform ist primär auf den eher nach innen gerichteten Wissenserwerb ausgerichtet und legt einen starken Fokus auf eine möglichst «korrekte» und umfassende Praxis. Die andere Handlungsform ist primär auf die Interaktion mit der übrigen Gesellschaft ausgerichtet. Theoretisch kann eine Person oder eine Gemeinschaft beide Handlungsformen mit ähnlich starker oder schwacher Ausprägung in sich vereinen. Praktisch dominiert fast immer deutlich die eine *oder* die andere.
- Die bloße, womöglich umfassende Orientierung an Vorstellungen der Salafiyya ist weder ein notwendiges noch auch nur hinreichendes Merkmal für (sorgfältig zu definierende) Radikalisierung. Mögen die Vorstellungen oder die damit einhergehende Frömmigkeitspraxis Aussenstehenden auch «extrem» erscheinen, so nehmen sie höchstens in **Ausnahmefällen** und nur in Verbindung mit weiteren Faktoren eine extremistische Form an.
- Selbst dort, wo es gerechtfertigt ist, von **Radikalisierung** im oben beschriebenen Sinne (siehe S. 36) zu sprechen, können Ursachen und Verlauf höchst unterschiedlich sein. Allein an drei konkreten Fällen lassen sich bereits drei verschiedene Typen der Radikalisierung zeigen: Radikalisierung mit dominanter Gewaltaffinität und zur Überwindung eigener Perspektivlosigkeit; Radikalisierung zum Austesten von Grenzen; Radikalisierung mit primär religiöser Rahmung. Wie am konkreten Ausnahmefall gezeigt, kann der Wunsch, sich dem «Islamischen Staat» anzuschliessen, sogar völlig ohne religiöse Praxis und ohne jeglichen Bezug zur Salafiyya entstehen.
- Die Salafiyya kann ihre Attraktivität, insbesondere für Jugendliche und junge Erwachsene, im Blick auf bestimmte Bedürfnisse entfalten. Mit der Zeit wandeln sich sowohl manche Bedürfnisse als auch der Bezug zur Salafiyya – bis hin zu einer gewissen Distanzierung oder zur völligen **Abwendung**. Diese Veränderungen ergeben sich mit normalen biographischen Prozessen.

Empfehlungen

Allgemein

- **Vermeiden Sie vorschnelle Kategorisierungen.** Orientierungen an Vorstellungen der Salafiyya, aber auch persönliche Entwicklungen können so verschiedene Formen annehmen, dass oft nicht schnell ersichtlich ist, was gerade vorliegt. Entsprechend wenig sagen Bezeichnungen wie «Salafist» aus.
- **Vermuten Sie nicht Radikalisierung, sobald Salafiyya im Spiel ist.** Bei Radikalisierung und Extremismus wirken viele Ursachen zusammen. Selbst wo Menschen sich eng an der Salafiyya orientieren, ist das Abdriften in ein extremistisches, gewaltbereites Milieu äusserst selten.
- **Suchen Sie das Gespräch.** Lassen Sie sich von einer Person erklären, was ihr besonders wichtig ist und was sie abstösst, welche Autoritäten und Gruppen sie besonders schätzt und welche sie ablehnt. Daraus ergeben sich Hinweise auf Bedürfnisse, über die auch jenseits religiöser Rahmung ein Gespräch möglich ist. Sprechen Sie über religiöse Themen und «Autoritäten» möglichst neutral und ohne Wertung.
- **Versuchen Sie Salafiyya auch einmal als intensiv gelebte Frömmigkeit zu sehen.** Als solche ist vieles daran vergleichbar mit Ansichten und Verhaltensweisen, wie sie etwa aus unterschiedlichsten christlichen Freikirchen bekannt sind, etwa das Beharren auf der wörtlichen Bedeutung einer Textstelle, eine bestimmte Redeweise, der Enthusiasmus oder auch das Befolgen von – für Aussenstehende – scheinbar sinnlosen Regeln.
- **Nehmen Sie problematische Ansichten und auffälliges Verhalten ernst.** Je nach Alter des Gegenübers und je nach Situation kann dies etwas anderes heissen. Wo ein Jugendlicher zum Beispiel mit vereinzelt provokativen Aussagen primär Aufmerksamkeit für seine Person sucht, kann bei einer älteren Person entschiedenes Argumentieren angezeigt sein. Je nachdem kann es auch angezeigt sein, eine Fachperson beizuziehen.

Für Fachstellen und Behörden

- **Rechnen sie mit der Dynamik der Biographie und des Feldes.** Was auf eine Person heute faszinierend wirkt, kann schon in ein paar Monaten weniger wichtig sein, weil es grundlegende Bedürfnisse zu wenig abdeckt.
- **Bleiben Sie im Gespräch.** Gute Hinweise gibt unseres Erachtens das [Merkblatt der Zürcher Kantonspolizei](#). Versuchen Sie, mehr über das soziale Umfeld Ihres Gegenübers herauszufinden, und beziehen Sie es gegebenenfalls mit ein. Zeigen Sie generell Interesse an Differenzierung und anerkennen Sie berechnete Anliegen. Dies ist nötig, um kontraproduktive Interventionen zu vermeiden.
- **Versuchen Sie zu klären, welchen Stellenwert Religion überhaupt hat.** Wenn religiöse Themen eine prominente Rolle spielen, finden sie in den muslimischen Verbänden oder im akademischen Bereich Ansprechpartner, die bei der Einschätzung helfen können. Rechnen Sie im Fall einer Radikalisierung auch mit der Möglichkeit, dass psychische Störungen im Spiel sein könnten. Oft

lohnt sich auch die Frage, wie mit einer Situation professionell (z.B. psychologisch) umzugehen wäre, wenn die religiöse Rahmung wegfielen.

- **Richten Sie «Prävention» gegen Radikalisierung, nicht gegen eine religiöse Strömung.** Radikalisierung ist ein Stück weit unabhängig von der konkreten Weltanschauung. Eine religiöse Strömung wird in der Regel auch unproblematische, legitime Anteile enthalten. Die problematischen oder strafrechtlich relevanten Aspekte sind in der Sprache des Rechts bereits erfasst. Auch sonst ist Prävention voraussetzungsreich und bedarf der langfristigen Zusammenarbeit mehrerer Akteure (vgl. Kiefer 2014).
- **Begleiten Sie Distanzierungsprozesse, ohne sie zu forcieren.** Erworbene Einstellungen zu überprüfen und zu verändern, ist ein natürlicher Vorgang, der oft auch Orientierungen an der Salafiyya betrifft. Viele religiöse Strömungen stellen selber Mechanismen der Selbstkorrektur bereit, für andere sorgen die lebensweltlichen Umstände (z.B. Verpflichtungen durch Familiengründung).

Für Moscheeverantwortliche

- **Sorgen Sie dafür, dass die Hausordnung klar ist und eingehalten wird.** Der Vorstand einer Moschee ist verantwortlich für einen geordneten Betrieb. Alle sollten beten und weitere religiöse Pflichten vollziehen können. Niemand sollte andere bedrängen, belästigen oder anderweitig Unruhe stiften. Wenn sich regelmässige Moscheebesucher als Grüppchen absondern, sprechen Sie sie an, um sich einen Eindruck zu verschaffen.
- **Leisten Sie sich einen guten Imam.** Eine Person mit guter Ausbildung und breiter Erfahrung ist in der Lage, solides Wissen über die Religion so zu vermitteln, dass es im Schweizer Kontext die religiöse Praxis unterstützt.
- **Begegnen Sie Salafis mit den Mitteln der Religion.** Ein gut ausgebildeter Imam oder eine andere Person mit Studium in islamischer Theologie kann einem Salafi mit religiösen Argumenten begegnen und das Gespräch zwischen Besuchern mit unterschiedlichen Glaubensansichten moderieren. Auch über religiöse Schriften aus dem Salafi-Spektrum, wie manche Organisationen oder Staaten sie verschenken, kann man dann fundiert diskutieren und dabei auch Aspekte berücksichtigen, die in der Salafiyya zu kurz kommen.

Anhang

Glossar

<i>al-firqa an-nāḡiya</i>	«die errettete Schar», unter Salafis übliche Selbstddeutung
<i>al-amr bi-l-ma'rūf...</i>	... <i>wa-n-nahy 'an al-munkar</i> : «zum Guten auffordern und vom Verwerflichen abhalten»; koranisch begründete Aufgabe der Glaubensgemeinschaft

<i>al-walā` wa-l-barā`</i>	«Loyalität und Lossagung». Prinzipiell wird das Konzept dazu genutzt, Loyalitäten zu anderen Muslimen und Abgrenzungen von Nicht-Muslimen zu begründen.
<i>`aqīda</i>	Glaubenslehre
<i>dars</i>	Unterricht, Lektion
<i>da`wa</i>	Ruf, Aufruf, Aufforderung. Hier: «Ruf zum Islam», jegliche Form missionarischer Aktivität.
<i>fiqh</i>	islamische Rechtswissenschaft (zu unterscheiden von der Justiz, die vom Herrscher eingesetzt wurde)
<i>fitna</i>	Versuchung, Zwist, Spaltung
<i>fiṭra</i>	die «natürliche» Veranlagung des Menschen
<i>ǧihād</i>	«Anstrengung» (auf Gottes Weg). Bewaffneter Kampf gilt als der «kleinere <i>ǧihād</i> » im Vergleich zur Arbeit am eigenen Charakter.
<i>ḥadīṭ</i> , pl. <i>aḥādīṭ</i>	Überlieferungen der Aussagen, Verhaltensweisen und Handlungen des Propheten. Sie beinhalten die sogenannte <i>sunna</i> , die Tradition des Propheten Muḥammad.
<i>ḥarām</i>	nicht islamkonform, verboten (Gegenteil: <i>ḥalāl</i>)
<i>hiǧra</i>	Auswanderung des Propheten Muḥammad im Jahr 622 von Mekka in das heutige Medina
<i>`ibādāt</i>	kultische Handlungen als Gegenstand religiöser Normen
<i>iǧāza</i>	Lehrerlaubnis, Autorisierung eines Schülers durch einen Lehrer
<i>iǧtihād</i>	«Bemühung» im Rahmen der islamischen Rechtswissenschaft um eigene Meinungsbildung zu einem Fall oder einer Gesetzesvorschrift auf Basis von Koran und <i>sunna</i>
<i>kāfir</i> , pl. <i>kuffār</i>	Ungläubiger, Ungläubige, Bezeichnung für Nichtmuslime
<i>kufr</i>	Unglaube
<i>maḏhab</i> , pl. <i>maḏāhib</i>	«Rechtsschule»; Lehr- und Denktradition in der islamischen Rechtswissenschaft. Die vier sunnitischen Rechtsschulen (Hanafiten, Malikiten, Schafiiten, Hanbaliten) sind benannt nach Gelehrten des 8./9. Jahrhunderts n. Chr.
<i>manḥaǧ</i>	Methodik / methodische Ausrichtung
<i>mu`āmalāt</i>	zwischenmenschliche Beziehungen als Gegenstand religiöser Normen
<i>naṣīḥa</i>	Rat, Empfehlung
<i>sunna</i>	Brauch, Tradition des Propheten Muḥammad
<i>taqlīd</i>	«Nachahmung», Übernahme von Entscheidungen innerhalb einer Rechtsschule.
<i>`ulamā`</i> , sg. <i>`ālim</i>	Islamgelehrte
<i>zakāt</i>	Sozialabgabe, eine der fünf Grundpflichten im Islam

Zitierte Literatur

- Aslan, Ednan / Erşan Akkılıç, Evrim / Hämmerle, Maximilian (2018): *Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieu*, Wiesbaden: Springer VS.
- Baaken, Till / Hartwig, Friedhelm (2020): *Die Peripherie des religiös begründeten Extremismus. Handreichung eins: Die wichtigsten Merkmale der Peripherie des Extremismus*, Bonn.
- Badawi, Selma (2022): *Salafistische Influencer auf TikTok: «Wir vertreten den richtigen Islam!»*, [Reportage], <https://www.youtube.com/watch?v=37h7-Ydbf-w> (Stand: 12.9.2022).
- Baumann, Martin / Endres, Jürgen / Martens, Silvia / Tunger-Zanetti, Andreas (2016): *«Hallo, es geht um meine Religion!» Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche nach ihrer Identität*, Luzern.
- Baumgartner, Fabian / Schoop, Florian (2021): «Mildes Urteil gegen früheren «IS-Leitwolf»», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 7.12.2021, S. 12.
- Baumgartner, Fabian / Schoop, Florian / Florian / Jürgensen, Nadine (2015): «Im Netz der Salafisten», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 26.6.2015, S. 13.
- Brand, Christine (2015): «Verlorener Sohn», in: *NZZ am Sonntag*, 19.7.2015, S. 21.
- Bundesamt für Verfassungsschutz (2022): *Verfassungsschutzbericht 2021*, <https://www.verfassungsschutz.de/SharedDocs/publikationen/DE/verfassungsschutzberichte/2022-06-07-verfassungsschutzbericht-2021.html> (Stand: 24.10.2022).
- Elezi, Ardian Isa (2021a), [Post vom 8.3.2021, 21:36 Uhr], <https://t.me/ImamArdianElezi/3511> (Stand: 10.10.2022).
- Elezi, Ardian Isa (2021b): [ohne Titel], [Post vom 6.1.2021], <https://t.me/ImamArdianElezi/3427> (Stand: 10.10.2022).
- Elezi, Ardian Isa (2021c): [ohne Titel], [Post vom 20.2.2021], <https://t.me/ImamArdianElezi/3499> (Stand: 10.10.2022).
- Endres, Jürgen (2022): «Wege in die Radikalisierung: Von einem, der nicht glaubt und doch beinahe auszog, um sich dem «Islamischen Staat» anzuschliessen», in: *Swiss Journal of Sociology*, 48, Nr. 2, S. 419–444.
- Eser Davolio, Miryam / Banfi, Elisa / Gehrig, Milena / Gerber, Brigitta / Luzha, Burim / Mey, Eva / Möwe, Ilona / Müller, Dominik / Steiner, Isabelle / Suleymanova, Dilyara / Villiger, Carole / Wicht, Laurent (2015): *Hintergründe jihadistischer Radikalisierung in der Schweiz. Eine explorative Studie mit Empfehlungen für Prävention und Intervention*, Zürich.
- Eser Davolio, Miryam / Scheuwly Purdie, Mallory / Merz, Fabien / Saal, Johannes / Rether, Ayesha (2019): *Aktualisierte Bestandesaufnahme und Entwicklungen dschihadistischer Radikalisierung in der Schweiz – Aufdatierung einer explorativen Studie zu Prävention und Intervention*: ETH Zurich.
- EZE Team (2021): *Tafsir mit Ibrahim Al Azzazi – Live in Zürich*, https://www.youtube.com/watch?v=95Hh4aGvB_U (Stand: 29.10.2022).
- EZE Team (2022): *Die Geschichte von Kab ibn Malik رضي الله عنه*, <https://www.youtube.com/watch?v=E1tPYMkbEw> (Stand: 29.10.2022).
- Gasser, Nathalie (2019): *Islam, Gender, Intersektionalität*, [Diss. Luzern], Bielefeld: Transcript.
- Häsler Sansano, Georg / Baumgartner, Fabian / Schoop, Florian (2020): «Der Salafist mit den exklusiven Kontakten», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 8.8.2020, S. 16–17.
- IZRS (2019): *Spendensammlung für Verteidigung von Ansaar International*, <https://www.izrs.ch/spendensammlung-fuer-verteidigung-von-ansaar-international.html> (Stand: 29.10.2022).
- IZRS (2021a): *Die Mehrehe – Live-Talk mit Ferah und Umm Zainab*, <https://www.youtube.com/watch?v=dhgFwXO197I> (Stand: 13.2.2023).
- IZRS (2021b): *Stellungnahme zum Schweizer Verhüllungsverbot. Jetzt erwarten Schweizer Muslime Taten der Regierung*, <https://www.izrs.ch/stellungnahme-zum-schweizer-verhuellungsverbot.html> (Stand: 13.2.2023).
- IZRS (2022): *Statuten (aktuell seit 29.8.2021)*, <https://www.izrs.ch/statuten.html> (Stand: 24.10.2022).
- Jost, Jannis (2017): «Der Forschungsstand zum Thema Radikalisierung», in: *Sirius – Zeitschrift für Strategische Analysen*, 1, Nr. 1, S. 80–89.

- Katholisches Medienzentrum (2011): *Islamischer Zentralrat und seine Beziehung zum Salafismus*, <https://www.kath.ch/newsd/islamischer-zentralrat-und-seine-beziehung-zum-salafismus/> (Stand: 24.10.2022).
- Kiefer, Michael (2014): «Thesen zum Umgang mit der neosalafistischen Mobilisierung: Zwischen Hilflosigkeit und gezielter pädagogischer Intervention», in: Rauf Ceylan, Benjamin Jokisch (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*, Frankfurt a. M., Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien: Peter Lang Edition, 255–268.
- Kraetzer, Ulrich (2014): *Salafisten. Bedrohung für Deutschland?*, Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus.
- Logvinov, Michail (2017): *Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze – Befunde – Kritik*, Wiesbaden: Springer VS.
- Lohlker, Rüdiger (2014): «Salafismus zwischen Realität und Fantasie», in: Rauf Ceylan, Benjamin Jokisch (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*, Frankfurt a. M., Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warszawa, Wien: Peter Lang Edition, 173–190.
- Menzfeld, Mira (2021): *Deutschsprachige SalafistInnen in der Schweiz: Skizze der gegenwärtig prä-sentierten Spektren und Analyse ihrer moralischen Aushandlungsprozesse*, [Résumé in der For-schungsdatenbank], <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/420579519/ergebnisse> (Stand: 29.10.2022).
- Menzfeld, Mira (2022): «What about a sister wife? Reasons for considering polygyny among Salafis in Switzerland», in: *Families, Relationships and Societies*, S. 1–19.
- Merz, Fabien / Saal, Johannes (2019): «Hintergründe dschihadistischer Radikalisierung in der Schweiz», in: *Aktualisierte Bestandesaufnahme und Entwicklungen dschihadistischer Radikali-sierung in der Schweiz – Aufdatierung einer explorativen Studie zu Prävention und Intervention*: Zürich: ETH, 7–21.
- Pelda, Kurt / Odehnal, Bernhard (2021): «Die neuen Islamisten von Winterthur», in: *Tages-Anzeiger*, 4.3.2021, S. 3.
- Pilloud, Noah (2021): «Nicht extremer als Hardcore-Vegane», Interview mit Mira Menzfeld, <https://re-formiert.info/de/recherche/salafi-expertin-menzfeld-sieht-die-situation-weit-weniger-dramatisch-als-sie-oft-dargestellt-wird--19915.html> (Stand: 28.5.2022).
- al-Qahtani, Sa' id ibn Ali ibn Wahf (2008): *Hisnul Muslim. Bittgebete aus dem Qur'an und der Sunna*, Aus dem Arabischen übersetzt von Mohamed Benhsain, https://islamischegemeinde-halle.de/wp-content/uploads/2011/07/Hisnu-l-Muslim_deutsch.pdf (Stand: 13.10.2022).
- Schmid, Hansjörg / Schneuwly Purdie, Mallory / Lang, Andrea (2018): *Radikalisierungen vorbeugen: Zusammenarbeit zwischen Staat und muslimischen Organisationen*, Freiburg (Schweiz).
- Schmid, Hansjörg / Trucco, Noemi / Biasca, Federico (2022): *Swiss Muslim communities in transna-tional and local interactions: Public perceptions, state of research, case studies*, https://fo-lia.unifr.ch/documents/313356/preview/Report_FINAL.pdf (Stand: 24.10.2022).
- Schmidt, Holger (2022): *Mutmasslicher IS-Unterstützer in der Vorderpfalz festgenommen*, <https://www.swr.de/swraktuell/rheinland-pfalz/ludwigshafen/is-propagandist-in-roemerberg-fest-genommen-100.html> (Stand: 29.10.2022).
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.) (2014): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld, Germany: Transcript.
- Schoop, Florian / Baumgartner, Fabian (2022): «Verhängnisvolles Treffen mit einem Top-Terroris-ten», in: *Neue Zürcher Zeitung*, 15.6.2022, S. 13.
- Schweizer Radio und Fernsehen (SRF) (2015): *Winterthurer Thaibox-Trainer und IS-Dschihadist Gashi ist tot*, <https://www.srf.ch/news/schweiz/winterthurer-thaibox-trainer-und-is-dschihadist-gashi-ist-tot> (Stand: 29.10.2022).
- Sheikhzadegan, Amir (2020): «From rigid to moderate Salafism», in: *Journal of Muslims in Europe*, 9, Nr. 2, S. 196–219.
- Srowig, Fabian / Roth, Viktoria / PISOIU, Daniela / Seewald, Katharina / Zick, Andreas (2018): *Radikalisierung von Individuen. Ein Überblick über mögliche Erklärungsansätze*, Frankfurt a. M.: Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK).
- SZIG (o.J.a): *Gesamtschweizerische Organisationen*, <https://islamandsociety.ch/de/home/swiss/or-ganisations/national/> (Stand: 24.10.2022).

- SZIG, Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft (o.J.b): *Muslimische Organisationen als gesellschaftliche Akteure (MOGA)*, <https://www.unifr.ch/szig/de/weiterbildung/projekt-moga/> (Stand: 6.2.2023).
- Thielmann, Jörn (2014): „Schweigen?: Die deutschen islamischen Verbände und die Salafisten“, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen bewegung*, Bielefeld, Germany: Transcript, 423–432.
- Vidino, Lorenzo (2013): *Jihadist radicalization in Switzerland*, https://edit.ethz.ch/fsk/publications/pdfs/CH_radicalization_report.pdf (Stand: 3.12.2013).
- Wiedl, Nina (2017): *Zeitgenössische Rufe zum Islam. Salafitische Da'wa in Deutschland, 2002 - 2011*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Wiktorowicz, Quintan (2006): «Anatomy of the Salafi movement», in: *Studies in Conflict & Terrorism*, 29, Nr. 3, S. 207–239.

Impressum:
Zentrum Religionsforschung
Universität Luzern
Frohburgstrasse 3
6002 Luzern

Veröffentlicht am 23. Februar 2023

DOI: 10.5281/zenodo.7586189

Der Bericht steht dauerhaft zum Download zur Verfügung unter <https://zenodo.org/record/7586189> und unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC-BY-NC-ND 4.0.