



Verlust und Errettung: Eine Wissenssoziologische Diskursanalyse salafistischer Überbietungsstrategien im Feld des Islam in Deutschland

Youssef Dennaoui

Eingegangen: 28. Juni 2025 / Überarbeitet: 14. November 2025 / Angenommen: 3. Dezember 2025
© The Author(s) 2026

Zusammenfassung Der Beitrag analysiert das Phänomen religiöser Überbietungskämpfe im Kontext der Entstehung und gegenwärtigen Entwicklung des Salafismus im Feld des Islam in Deutschland. Dabei wird religiöse Überbietung als eine vor allem bei politisierten Salafisten anzutreffende Konkurrenzstrategie im Umgang mit religiösen Konfliktsituationen definiert. Der Datenkorpus für die Wissenssoziologische Diskursanalyse besteht aus Materialien, die rund um zwei salafistische repräsentative Debatten erhoben wurden. Hierbei handelt es sich um die takfir-Debatte (2008–2012) sowie um salafistische Debatten zum Thema Islamfeindlichkeit in Deutschland (2020–2024). Durch den Vergleich der beiden Debatten aus unterschiedlichen Entwicklungsphasen des politisierten Salafismus werden sowohl inhaltliche als auch konkurrenzstrategische Kontinuitäten in salafistischen Stellungnahmen deutlich. Während die Analyse der ersten Debatte interne Überbietungskämpfe unter Salafisten im Zuge der Konsolidierungsphase des Salafismus in Deutschland beleuchtet, zeigen Analysen der zweiten Debatte interessante Transformationen im Hinblick darauf, wie gegenwärtige salafistische Diskursakteure ihre Konkurrenzstrategien zur Thematisierung bestimmter Problemlagen – hier Islamfeindlichkeit in Deutschland – artikulieren. Daraus resultieren neue Überbietungsweisen, die mit aktuellen Ergebnissen der Co-Radikalisierungsforschung zusammengebracht und diskutiert werden. Abschließend werden die Ergebnisse der Diskursanalysen der beiden Debatten zusammengetragen und theoretisch verdichtet. Dabei wird aufgezeigt, welche Deutungsmuster salafistische Überbietungsstrategien von innen heraus stützen und stabilisieren und wie und unter welchen Bedingungen diese zur religiösen Radikalisierung führen.

✉ Youssef Dennaoui

Institut für Katholische Theologie, RWTH-Aachen, Theaterplatz 14, 52062 Aachen, Deutschland
E-Mail: youssef.dennaoui@kt.rwth-aachen.de

Schlüsselwörter Überbietung · Salafismus · Radikalisierung · Co-Radikalisierung · Islamfeindlichkeit

Loss and salvation: A sociological discourse analysis of Salafist strategies of outbidding in the field of Islam in Germany

Abstract This article analyses the phenomenon of religious outbidding in the context of the emergence and current development of Salafism in the field of Islam in Germany. Religious outbidding is defined as a competitive strategy encountered primarily among politicised Salafists in dealing with religious conflict situations. The data corpus for the sociological discourse analysis consists of materials collected from two representative Salafist debates. These are the takfir debate (2008–2012) and Salafist debates on hostility towards Islam in Germany (2020–2024). By comparing the two debates from different phases of the development of politicised Salafism, both continuities in content and competitive strategy in Salafist positions become apparent. While the analysis of the first debate highlights internal outbidding struggles among Salafists during the consolidation phase of Salafism in Germany, analyses of the second debate reveal interesting transformations in how current Salafist discourse actors articulate their competitive strategies for addressing certain issues – in this case, hostility towards Islam in Germany. This results in new forms of outbidding, which are brought together and discussed with current findings from co-radicalisation research. Finally, the results of the discourse analyses of the two debates are compiled and theoretically condensed. In doing so, it is shown which patterns of interpretation support and stabilise Salafist outbidding strategies from within and how and under what conditions these lead to religious radicalisation.

Keywords Outbidding · Salafism · Radicalization · Co-radicalization · Hostility towards Muslims

1 Einleitung und Fragestellung

Religiöse Radikalisierung stellt für moderne Gesellschaften ein komplexes Phänomen dar. Diese Komplexität zu untersuchen, bedeutet, Radikalisierung in ihren sachlichen, sozialen und zeitlichen Dimensionen genauer zu betrachten. In sachlicher Hinsicht lässt sich religiöse Radikalisierung als Umdeutungs- und Umwertungsprozesse eigener Art erfassen. In sozialer Hinsicht steht sie in Verbindung mit Prozessen der gesellschaftlichen Klassifikation, Positionierung, Abgrenzung und Distinktion. In zeitlicher Hinsicht können ihre Transformationen historisch-vergleichend dahingehend analysiert werden, dass nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten radikalisierten Diskurse gefragt werden kann. In allen Dimensionen hat religiöse Radikalisierung also mit Umdeutungs-, Positionierungs- und Verwandlungsprozessen zu tun. Religiöse Radikalisierung nur in ihrer gewaltförmigen Erscheinung zu thematisieren, bedeutet daher, die Perspektive zu verengen und die Komplexität von Radikalisierungsphänomenen aus dem Blick zu verlieren. Der Forschergruppe um Abay Gaspar

(Abay Gaspar et al. 2019) ist daher zuzustimmen, wenn sie in ihrem Radikalisierungskonzept eine analytische Differenzierung zwischen drei Formen vornimmt, die dieser Komplexität Rechnung tragen: „Radikalisierung in die Gewalt“, „Radikalisierung in der Gewalt“ und „Radikalisierung ohne Gewalt“ (Abay Gaspar et al. 2019, S. 23 ff.).¹ Allen diesen Formen ist zwar gemeinsam, dass sie ihre Bedeutung aus ihrem Bezug zur Gewalt beziehen. Allerdings liegt mit der dritten Form nach diesem Konzeptualisierungsvorschlag eine eigenständige Form von Radikalisierung vor, die in den Grundstrukturen und elementaren Formen des Sozialen (Konkurrenz, Streit, Konflikt usw.) angesiedelt werden kann. Während die ersten beiden Varianten weitgehend gut erforscht sind, wurde die dritte Variante noch nicht hinreichend untersucht. Abay Gaspar et al. betonen daher zu Recht die Eigenständigkeit von Prozessen der „Radikalisierung ohne Gewalt“, diese können „zum einen [...] Aufschluss über Indikatoren, die Radikalisierung begünstigen, geben. Zum anderen können sie Anhaltspunkte bieten, wo Radikalisierung ihren Ausgangspunkt nahm und wo sie sich vornehmlich abgespielt hat [...]“. (Ebd., S. 34).

Genau an diesen Überlegungen möchte der folgende Beitrag anknüpfen und am Beispiel des Salafismus im religiösen Feld des Islam in Deutschland einen Beitrag zur Erforschung von „Radikalisierung ohne Gewalt“ leisten und dabei den Blick auf interne Konkurrenzkämpfe richten. Radikalisierung „[...] als die zunehmende Infragestellung der Legitimität einer normativen Ordnung und/oder die zunehmende Bereitschaft, die institutionelle Struktur dieser Ordnung zu bekämpfen“ (Ebd., S. 20) zu definieren, bedeutet auch, diese als ein Konkurrenzgeschehen zu begreifen. Durch diese Rückbindung religiös motivierter Radikalisierungsprozesse an Formen der Konkurrenz wird eine Verengung auf Radikalisierung in ihrem einseitigen Gewaltbezug von vornherein vermieden. Allerdings führt nicht jedes Konkurrenzgeschehen zwangsläufig zu radikalisierten Äußerungen oder Handlungen. Daher ist eine konkurrenztheoretische Orientierung erforderlich, um weitere analytische Differenzierungen im Konkurrenzkonzept vorzunehmen und die empirischen Forschungsinteressen und -fragen des Beitrags besser zu fundieren.

Vor diesem Hintergrund bietet die Feldtheorie nach Bourdieu (2011) eine gute Grundlage, um die Frage nach religiöser Radikalisierung im Verhältnis zu Erscheinungsformen der Konkurrenz am Beispiel des Salafismus zu präzisieren. Sie ermöglicht eine konflikttheoretische Herangehensweise an das Phänomen der Konkurrenz und lässt religiöse Konkurrenzsituationen in einem anderen Licht erscheinen. Grundlegend dafür ist das Konzept des Feldes, das Bourdieu im Rahmen seiner Beschäftigung mit der Religionssoziologie Max Webers (Weber 2005) entworfen hat. Dabei hat er den Fokus seiner Feldanalysen auf die subtilen und elementaren Veränderungen religiöser Auseinandersetzungen gerichtet, die durch Konkurrenz

¹ Abay Gaspar und ihre Forscherkollegen lehnen eine einfache Gleichsetzung von Radikalisierung mit Gewaltphänomenen wie Terrorismus ab und plädieren für ein weites Radikalisierungskonzept, das drei unterschiedliche Typen zu unterscheiden erlaubt: „Radikalisierung in die Gewalt“, „Radikalisierung in der Gewalt“ und „Radikalisierung ohne Gewalt“ (Abay Gaspar et al. 2019, S. 23 ff.). Während in den ersten beiden Typen Radikalisierung in Gewalt mündet oder als Gewaltakte in Erscheinung tritt und damit als spezifische Phänomene der Gewalt zu betrachten sind, die sich durch eine Steigerungslogik auszeichnen, können gewaltfreie Radikalisierungsakte ihre Bedeutung nicht aus ihrer Nähe oder Ferne von Gewaltereignissen beziehen und sind daher als etwas Eigenständiges anzusehen.

zwischen unterschiedlichen Akteur:innen im religiösen Feld entstehen. Bei diesen religiösen Konkurrenzkämpfen geht es einerseits um das religiöse Monopol und andererseits um die Strategien, mit denen die eigenen religiösen Interessen durchgesetzt werden sollen. Je nach Organisationsgrad, Umfang und Qualität des religiösen Kapitals der beteiligten Akteur:innen können die Strategien geordnet bzw. geregelt oder ungeordnet bzw. ungeregelt sein (Dennaoui 2024). Ungeordnete bzw. unregelte Verhältnisse herrschen in der Regel in Zeiten sozialer Umbrüche oder in Konfliktsituationen. Hier können neben Fragen religiöser Macht auch Fragen der Ordnung des Feldes oder der Legitimität des institutionalisierten religiösen Kapitals selbst zum Gegenstand von Konkurrenzkämpfen werden. Alle Akteure, die an diesen Feldkämpfen um die Eroberung religiöser Macht (religiöses Kapital) beteiligt sind, nehmen durch ihre religiösen Aktivitäten großen Einfluss auf die Fortdauer, Verhärtung und Stabilität dieser Konkurrenz- und Konfliktordnung. Selbst die „radikalsten Systemveränderer“ (Bourdieu 2011, S. 184) tragen durch ihre Infragestellung zur Anerkennung und Stabilisierung religiöser Konkurrenz- und Konfliktstrukturen bei.

Diese theoretische Bestimmung des Feldkonzeptes hat enorme konkurrenzanalytische Gewinne im Hinblick auf das religiöse Feld des Islam und seine internen, religiösen und nichtreligiösen Konkurrenzkämpfe zur Folge. So lässt sich der Islam nicht nur in einer feldtheoretischen Sprache modellieren, sondern auch die Konkurrenzkämpfe, die die unterschiedlichen religiösen Pole im Islamfeld auszeichnen, können in differenzierter Form konzeptualisiert werden. Dies setzt allerdings voraus, sich mit den Bestandteilen der gesamten Konkurrenzstruktur (religiöse Akteure, religiöse Interessen, Kapitalformen und die unterschiedlichen religiösen Bedürfnisse der Laienfraktionen usw.) zu beschäftigen, sie historisch zurückzuverfolgen und Bedingungen anzugeben, wie sich diese Struktur entwickelte und welche Problemstellungen und Konfliktsituationen sie produzierte.

Solche Konzeptualisierungen stellen hier keinen Selbstzweck dar, sondern haben die Aufgabe, theoretische Annahmen über den Zusammenhang zwischen Radikalisierung und Konkurrenz zu formulieren und den Einstieg in die empirische Erforschung der untersuchten Phänomene vorzubereiten. Für die hier verfolgten empirischen Forschungsfragen wird der politisierte oder aktivistische Salafismus als Phänomen der Radikalisierung in seiner Entstehung und Entwicklung als spezieller Untersuchungsfall in den Fokus gerückt, da er im religiösen Feld des Islam einen überbietungsartigen Exklusivitätsanspruch auf religiöse Wahrheit, Authentizität und Reinheit erhebt und damit nicht nur die Legitimität etablierter religiöser Institutionen infrage stellt, sondern diese massiv unter Konkurrenzdruck setzt. Um religiöse Radikalisierungsprozesse in salafistischen Diskursen zu erforschen, sind diese *überbietungsartigen* Konkurrenzsituationen daher in den Mittelpunkt zu rücken und in ihrem Kontext empirisch zu untersuchen. (Dennaoui 2024).

Die Frage, wie sich radikalisierte religiöse Diskurse aus religiösen Konkurrenzsituationen ergeben, ist also nicht nur eine theoretische, sondern auch eine empirische Frage. Sie lässt sich nur am Material und im Kontext interpretativ herausarbeiten und mehrdimensional entlang folgender Leitfragen rekonstruieren: Wie positionieren sich salafistische Akteure im religiösen Feld des Islam in Deutschland? Welche Themen sind für sie relevant? Welche Konkurrenzstrategien verfolgen sie und welche religiösen Konzepte, Klassifikationen und Abgrenzungen mobilisieren sie, um

ihre eigene *religiöse Weltsicht* als die wahre oder reine darzustellen und sich im Feld als authentisch zu präsentieren? Um diese Fragen zu beantworten, müssen salafistische Stellungnahmen im Kontext ihrer Deutungsmachtkämpfe mit anderen religiösen Diskursen im Feld rekonstruiert werden. So lässt sich der *Deutungsüberschuss*, den salafistische (Um-)Deutungen in ihren religiösen Konkurrenzkämpfen produzieren, empirisch genauer bestimmen und auf seine radikalisierenden Effekte hin untersuchen.

Der Beitrag wird wie folgt vorgehen: Zunächst wird in einem ersten Schritt das feldtheoretische Fundament der eigenen Überlegungen kurz skizziert (Feldkonzept, Konkurrenzkonzept, Überbietungskonzept, das Konzept des religiösen Feldes des Islam, Salafismus als diskursiver Pol im Feld des Islam usw.). In einem zweiten Schritt wird das methodische Vorgehen bei der Erhebung und Rekonstruktion des Materials im Anschluss an die *Wissenssoziologische Diskursanalyse* (WDA) erläutert. Der Datenkorpus besteht aus Materialien, die rund um zwei salafistische Debattenereignisse in Deutschland erhoben wurden. Hierbei handelt es sich um die *takfir-Debatte* (2008–2012) sowie die aktuellen salafistischen *Debatten zum Thema Islamfeindlichkeit in Deutschland* (2020–2024) (vgl. Anhang, Tab. 1 und 3). Im dritten Schritt werden die Ergebnisse der Diskursanalyse der beiden Debatten nacheinander vorgestellt und mehrdimensional rekonstruiert. Abschließend werden zentrale Elemente zur Beantwortung der Fragestellung nach dem Zusammenhang von religiösen Konkurrenzkämpfen, Überbietungsdynamiken und Radikalisierung zusammengetragen und feldtheoretisch reflektiert.

2 Das religiöse Feld des Islam in Deutschland: Feldtheoretische Orientierungen

2.1 Konkurrenz als entscheidendes Element im Feld

Im Folgenden werden nicht alle Aspekte des feldtheoretischen Rahmens der Untersuchung vorgestellt (vgl. dazu ausführlich Dennaoui 2024, 2025),² sondern nur diejenigen Theoriebausteine, die für das Verständnis des Überbietungsbegriffs relevant sind: a) die Konkurrenzen zwischen den religiösen Akteur:innen (institutionelle Akteur:innen, Herausforderergruppen), b) Laienfraktionen als zentrales Element im Feld, c) das religiöse Kapital und die religiöse Sprache der jeweiligen Akteur:innen. Am Ende dieser theoretischen Grundlegungen steht d) ein Überbietungskonzept, das für die abschließende Diskussion der Ergebnisse aus den Diskursanalysen eine theoretische Orientierungsfunktion hat.

- a) Feldtheoretisch wird Religion im Allgemeinen als eine Arena *institutioneller* und *nicht-institutioneller* Konkurrenzkämpfe zwischen verschiedenen Gruppen von Spezialist:innen „um das Monopol der Verwaltung von Heilsgütern“ (Bourdieu 2011, S. 37) dargestellt, das zur legitimen Ausübung religiöser Macht befähigt.

² Die Ausführungen unter Unterpunkt 2.1. überschneiden sich mit Ausführungen zu einem ähnlichen Thema aus Dennaoui (2025).

Die Genese, der Verlauf und der Ausgang religiöser Konkurrenzkämpfe hängen wesentlich von der Position im Gefüge der religiösen Machtverhältnisse und damit auch vom religiösen Kapital (religiöses Wissen, Kompetenzen, Autorisierungsinstanzen etc.) der konkurrierenden Parteien ab. Dieses begreift Bourdieu als die Grundlage religiöser Macht schlechthin und vor allem als „entscheidend für die Natur, die Form und die Durchsetzungskraft der Strategien“ (Ebd., S. 62), welche unterschiedliche Akteure einsetzen, um ihre religiösen Interessen zu befriedigen. Das religiöse Feld kann daher als ein sozialer Konkurrenzraum definiert werden, in dem „Experten wie Gläubige in einem permanenten Kampf um Geltung und Anerkennung, Distinktion und Grenzziehung, Kritik und Konkurrenz [...]“ stehen (Karstein 2019, S. 498).

- b) *Laiengruppen* sind Gruppen von Glaubensmitgliedern, die divergierende Auffassungen vertreten und eine entscheidende Größe im Feld darstellen. Obgleich sie von den Prozessen der professionellen Produktion und Verwaltung der sogenannten Heilsgüter durch die Spezialist:innen ausgeschlossen sind, können sie diese je nach Situation dennoch unter Druck setzen, um Umdeutungen des vorhandenen religiösen Angebots vorzunehmen, damit religiöse Bedürfnisse in einer bestimmten Weise befriedigt werden oder das religiöse Angebot in eine bestimmte Richtung gelenkt wird (Bourdieu 2011, S. 75 f.). Für das hier verfolgte Forschungsinteresse ist diese Dimension der Laienfraktionen und ihrer Beiträge zur Produktion, Deutung und Aneignung religiöser Heilsgüter zentral. Die von Bourdieu entwickelte Konzeption der Laien, die sich stärker an mittelalterlichen religiösen Machtverhältnissen orientiert, soll daher – einem Vorschlag von Karstein (2014, S. 58 ff.) folgend – dahingehend erweitert werden, dass auch ihre Funktion als Ort religiöser Produktion und Deutung stärker in den Vordergrund gerückt wird.
- c) Im religiösen Diskursfeld kommt dem *religiösen Kapital* – und insbesondere der *religiösen Sprache* – eine besondere Bedeutung zu (Bourdieu 2013, S. 13). In religiösen Konkurrenzen ist sie *Mittel* und *Ziel*, *Waffe* und *umkämpftes Objekt* zugleich (Bourdieu und Wacquant 2017, S. 128). Denn ihr Umfang und ihre Formen sowie ihre inhaltliche Qualität entscheiden maßgeblich über die „Durchsetzungskraft der Strategien“ (Bourdieu 2011, S. 62), die von den Akteur:innen des Feldes eingesetzt werden, um in den Konkurrenzkämpfen erfolgreich zu bestehen. Dabei unterscheidet Bourdieu zwei zentrale Konkurrenzstrategien: Strategien der Institution (Orthodoxie, Etablierte) und Strategien von oppositionellen Gruppen (Heterodoxie, Herausforderergruppen). Während die Strategien der Institution auf die Monopolisierung des religiösen Kapitals und die Institutionalisierung religiöser Arbeit „mittels einer bestimmten Art von Praxis oder Diskurs“ (Bourdieu 2011, S. 10) zielen, tendieren oppositionelle Herausforderergruppen – in Krisensituationen – dazu, das Monopol der Institution auf ihre Weise streitig zu machen und die bestehende religiöse Botschaft mit neuen Bedeutungen aufzuladen, die den Deutungen der institutionellen Akteur:innen widersprechen. So können neue Anbieter ihre Angebote – schon auf der Ebene der Sprache – anders formulieren, ihre Heilsgüter als etwas *Reines* oder *Authentisches* darstellen und sich damit anders positionieren als institutionelle Akteure.

- d) Gerade hinsichtlich ihrer *Konkurrenzstrategien* werden die Unterschiede also zwischen beiden Polen des religiösen Feldes deutlich. Bourdieu (Ebd., S. 35 und 55) geht im Anschluss an Weber (2005, S. 39 ff.) davon aus, dass religiöse Konkurrenzen in Konfliktsituationen unterschiedliche *Ausgänge* haben können. Denkbar sind sowohl kontrollierte institutionelle Kompromisse oder Zugeständnisse als auch eine unregelmäßige und unkontrollierte Pervertierung der ursprünglichen religiösen Konfliktsituation oder gar der Rückgriff auf gewaltsame Lösungsoptionen, um die Konkurrenz gewaltsam zu beenden.

Da Gewalt jede Möglichkeit von Konkurrenz beendet³ und geregelte Formen der Konkurrenz für unterlegene Gruppen nicht besonders attraktiv erscheinen, tendieren diese – insbesondere in Krisensituationen – zu anderen Formen der Konkurrenz, die unregelmäßiger und ungeordneter als institutionalisierte Formen der Konkurrenz verlaufen. Und die Überbietung ist eine dieser Formen, die Bourdieu im Kontext religiöser Spannungen als eine mögliche Konkurrenzstrategie nennt. Dies kann sich beispielsweise in mystischen Praktiken der Verweigerung und des Rückzugs ausdrücken und in Formen der „Suche nach einer direkten Gotteserfahrung“ (Bourdieu 2011, S. 35) äußern, als auch in radikalen Angriffen gegenüber etablierten religiösen Institutionen Gestalt annehmen und dadurch aktiv auf die Veränderung der religiösen Kräfteverhältnisse abzielen (Ebd., S. 73). Letztere tendieren zu Verschärfungen der religiösen Auseinandersetzungen oder sogar zu extremistischen Forderungen gegenüber der etablierten Institution, die ihren Ausdruck u. a. darin finden, die religiöse Botschaft in ihrer etablierten Praxis radikal herauszufordern, ohne diese völlig zu verlassen. Dabei kommt, wie in normalen Situationen der Konkurrenz, religiösem Wissen und religiöser Sprache eine zentrale Bedeutung zu, die in Überbietungskämpfen als Medium, Objekt und Ziel fungiert. Durch Überbietungspraktiken gewinnen die Deutungsangebote von Herausforderergruppen eine Eskalationsdynamik, die für bestimmte Laienfraktionen womöglich attraktiv erscheinen. Über Erfolg und Misserfolg dieser Angebote entscheiden am Ende also auch die Laienfraktionen, die als dritte Kraft im Überbietungskampf eine unsichere Größe darstellen.

Aus dieser feldtheoretischen Perspektive erscheinen Überbietungshandlungen wie unregelmäßige Formen der Konkurrenz, die unterprivilegierten Kräften im Feld die Möglichkeit bieten, ihren Mangel an institutionalisiertem Kapital zu kompensieren, um ihre religiösen Interessen zu vertreten oder ihre Wissensinhalte bzw. Praktiken durchzusetzen. Eine Überbietung stellt demnach stets eine Überbietung dessen dar, was bereits als institutionalisiertes Wissen (Orthodoxie, Orthopraxis) gilt, und historisch stets der Referenzrahmen für die Bestimmung dessen ist, was religiöse *Wahrheit* bedeutet. Einer Überbietung, die sich jenseits des geltenden Wahren bewegt, wird in der Regel keine Bedeutung beigemessen, sondern sie wird als Provokation oder Ähnliches abgetan. Ein religiöser Überbietungsangriff zielt deshalb immer auf das tradierte, religiöse Kapital der Institution ab, das ihr religiöse Macht verleiht.

Während die Strategien der religiösen Kompromissbildung oder der gegenseitigen Rezeption unter den konkurrierenden Parteien friedliche Formen der Konfliktaustra-

³ Das meint Georg Simmel, wenn er schreibt: „Wer den Gegner unmittelbar beschädigt oder aus dem Wege räumt, konkurriert insofern nicht mehr mit ihm.“ (Simmel 1992, S. 323).

gung hervorbringen, die Beseitigung oder die physische Unterdrückung des Gegners gewaltförmige Lösungsoptionen von konflikthaften Konkurrenzsituationen darstellen (Bourdieu 2011, S. 35 und 55 im Anschluss an Weber 2005, S. 39 ff.), bleibt die Strategie der Überbietung gegenüber allen denkbaren Konfliktlösungsszenarien offen. Überbietungsdynamiken sind daher ambivalent und enthalten sowohl das Potential, religiöse Konkurrenzsituationen in geregelter Form erneut aufzunehmen, als auch diese in religiös und sozial unlösbare Konfliktsituationen hineinzumanövrieren.

Damit ist eine erste Basis für ein feldtheoretisch kontrolliertes und analytisch gehaltvolles Konzept von religiösen Überbietungsstrategien gelegt, das keine normative, sondern eine feldtheoretische Bewertung religiöser Konkurrenzsituationen hinsichtlich ihrer Konfliktivität und Ungeregeltheit vornehmen erlaubt. Es wird analytisch zur Beschreibung und Präzisierung von religiösen Konkurrenzpositionen innerhalb einer religiösen Konfliktsituation/eines religiösen Kontexts gebraucht. Mit dem Überbietungskonzept wird also hier nicht die religiöse bzw. theologische Qualität von religiösen Aussagen religiös oder theologisch bewertet, sondern nur ihre diskursive Position und Art ihres strategischen Einsatzes in einer religiös umkämpften Situation sowie die möglichen Konflikte, die sich daraus ergeben können, feldtheoretisch beschrieben. (Zu einer ausführlichen Darstellung des Überbietungskonzeptes vgl. Dennaoui 2024)

2.2 Das religiöse Feld des Islam in Deutschland: Konkurrenzkämpfe um Deutungsmacht und Institutionalisierung unter besonderer Berücksichtigung der Emergenz salafistischer Diskurse seit Mitte der 2000er-Jahre

Für das religiöse Feld des Islam in Deutschland gilt das, was für soziale Felder im Allgemeinen gilt. Es ist ein Ort von Konkurrenzkämpfen um Deutungsmacht und Institutionalisierung. Diese Deutungsmacht- und Institutionisierungskämpfe zu untersuchen, bedeutet vor allem, die Akteur:innen im Feld in den Blick zu nehmen und die religiöse Konkurrenz unter ihnen als entscheidenden Faktor zu begreifen.⁴

Während in den 1980er-Jahren konservativ-religiös orientierte Muslim:innen (zumeist Laien) maßgeblich am Aufbau der ersten Moscheen beteiligt waren, um dem wachsenden Bedarf an religiösen Orten der gemeinschaftlichen Glaubenspraxis seitens der wachsenden Zahl von Muslim:innen (Familiennachzug der ersten Zuwanderergeneration) gerecht zu werden, wurden diese ersten religiösen Strukturen ab den 1990er-Jahren von islamischen (Selbst-)Organisationen (zumeist aus den jeweiligen Herkunftsländern) übernommen, weitgehend professionalisiert (Entsendung

⁴ Für die hier verfolgte Fragestellung nach dem Zusammenhang zwischen religiösen Konkurrenzen und Radikalisierungsprozessen setze ich umfassende Beschreibungen aller Merkmale des religiösen Feldes des Islam voraus und hebe hier nur diese zwei zentralen Merkmale hervor: Die Akteur:innen und ihre Selbstorganisationen sowie ihre Konkurrenzen. Ich verweise an dieser Stelle auf folgende Arbeiten, die sich mit unterschiedlichen Merkmalen, Entwicklungsgeschichten und Konfliktsituationen des religiösen Feldes des Islam in Deutschland in ausführlicher Weise beschäftigen: Amir-Moazami (2018); Beilschmidt (2015); Halm und Meyer (2013); Bielefeldt (2016); Chbib (2017); Hafez und Schmidt (2015); Jonker (2003); Pfündel et al. (2021); Rohe (2018); Reddig (2017); Schiffauer (2010); Tezcan (2021); Thielmann (2012); Wohlrab-Sahr und Tezcan (2007, 2022).

von Imamen und Predigern etc.) und in ihren Kompetenzen sukzessive erweitert. Dadurch konnten neue Lebensbereiche der Muslim:innen religiös bedient und neue Bedürfnisse geweckt werden (karitative Einrichtungen, Friedhöfe, islamischer Unterricht an öffentlichen Schulen usw.) (Ceylan 2020, S. 164). Auf diese Weise etablierten sich professionelle Akteure, die die Interessen der Muslim:innen in der Gesellschaft mehr oder weniger erfolgreich vertraten. Dabei stand in diesen ersten Aktivitäten nicht weniger zur Debatte als die Frage, was der Islam ist und wie er hier unter den Bedingungen einer modernen, säkularen Gesellschaft wie Deutschland praktiziert und organisiert werden kann, ohne dass ihm „das bürokratisierte Korsett der halbstaatlichen Religionsorganisation auferlegt wird.“ (Beck 2008, S. 199; weiterführend Dennaoui 2020).

Der Begriff der Selbstorganisation verweist somit auf Akteur:innen, die maßgeblich zur Entstehung und Institutionalisierung eines religiösen Islamfeldes beigetragen haben. Diese umfassen nicht nur orthodoxe Akteur:innen (traditionalistische, wertkonservative, reformorientierte usw.), die über eine gewisse religiöse Expertise und Verwaltungsmacht verfügen, sondern auch heterodoxe Gegenpole (islamistische, salafistische usw.). Feldtheoretisch betrachtet, hängt die religiöse Macht beider Pole entscheidend davon ab, inwieweit es ihnen gelingt, auf die Bedürfnisse der unterschiedlichen Laiengruppen zu antworten. Dabei ist zu berücksichtigen, dass diese – also die Laien – nicht ohne Einfluss sind. Um sie wird gekämpft, und mit ihnen werden die Kämpfe ausgetragen. In dieser doppelten Eigenschaft bilden sie neben der Konkurrenz das zweite dynamisierende Element im Feld, das für die Deutungsmacht- und Institutionisierungskämpfe entscheidend ist. Dabei werden nicht nur Kämpfe um religiöses Kapital ausgetragen, sondern auch um die Bedeutung dessen, wie eine religiöse Organisation unter Muslimen in Deutschland überhaupt auszusehen hat und wer legitimiert ist, ihr vorzustehen. Die religiösen Konkurrenzkämpfe sind daher auch hier Kämpfe „um die Durchsetzung des legitimen Prinzips der Konstruktion von Gruppen“ (Bourdieu 2013, S. 15) und um das, was im Feld insgesamt ein entscheidendes Element ist: die Laienfraktionen.

Neben dieser institutionellen Beschaffenheit des gesamten religiösen Feldes des Islam in Deutschland, die als offen bezeichnet werden kann, kommen regelmäßig ausgetragene interne Deutungsmacht- und Institutionisierungskonflikte hinzu, die die Form von internen *Streitdebatten* zwischen den beiden Polen annehmen. Vor diesem Hintergrund kann für das religiöse Feld des Islam in Deutschland angenommen werden, dass alle seine islamistischen Strömungen (Salafismus in all seinen Spielarten, zahlreiche Variationen des politischen Islam usw.), die den heterodoxen Pol bilden, in hohem Maße solche religiös-konflikthaften Konkurrenzsituationen produzieren, weil sie sich aufgrund ihrer religiösen Orientierung (als heterodoxe Akteure oder Herausforderer) in einer Konkurrenzposition befinden, die das orthodoxe religiöse Angebot der Islamverbände ablehnt und ständig herausfordert. Diese Eigenschaft prädestiniert sie per definitionem dazu, nicht in die etablierte Ordnung, sondern in ihre regelmäßige Infragestellung zu investieren und mit allen Mitteln – geregelten wie ungeregelten – die Legitimität der etablierten religiösen Institutionen herauszufordern.

Die salafistische Konkurrenzhaltung setzt genau hier an und versucht, religiöse Inhalte und Praktiken des Islam in einer anderen Weise zu interpretieren als dies eta-

blierte Akteur:innen, auch die konservativsten unter ihnen, tun. Diese Interpretation nimmt die Form einer Rückkehr zu einer ursprünglichen Epoche (*salaf salih*) an, als der Islam noch rein und vollkommen war.⁵ Im Salafismus wird daher der *salaf salih*, wie ihn sich die Salafisten vorstellen, als verbindliches Modell muslimischer Frömmigkeit und als Maßstab wahrer und authentischer Religiosität festgelegt und gegen andere Muslim:innen in Stellung gebracht. Autoritative Texte und Diskurstraditionen des Islam werden dabei in restriktiver und selektiver Form gelesen und das Ergebnis dieser Lesart als der *authentische* Islam präsentiert. Dabei wird das gesamte Spektrum religiöser und theologischer Variationen im Islam – in Geschichte und Gegenwart – als Abweichung bzw. als *bida'a* (religiöse Erneuerung) abgelehnt und polemisch abgewertet. Das erklärt u. a., warum es unter Salafisten zu einer Überproduktion religiöser Polemiken und Konfrontationen mit anderen Muslim:innen kommt.

Während der Salafismus als Begriff im globalen Kontext älter ist und als Phänomen zahlreiche Transformations- und Fragmentierungsprozesse durchlaufen hat,⁶ ist er (Salafismus als Begriff) im deutschen Kontext erst im Laufe des Jahres 2011 in wissenschaftlichen und sicherheitspolitischen Kreisen semantisch nachweisbar (vgl. Biene et al. 2016; Fouad 2019; Hummel et al. 2016; Kirbach 2018; Schneiders 2014; Said und Fouad 2014; Wiedl 2017; Käsehage 2019). Bis dahin wurden salafistische Entwicklungen als Fundamentalismus, religiöser Extremismus bzw. Islamismus behandelt, obwohl salafistische Akteure vor und nach den terroristischen Ereignissen des 11. September 2001 in Erscheinung traten und ab Mitte der 2000er-Jahre in zahlreichen *dawa*-Netzwerken aktiv waren (Wiedl 2017; Ceylan und Kiefer 2013; Ceylan und Jokisch 2014).

Neben globalen Einflüssen wurde ihre zunehmende sichtbare Präsenz in Deutschland durch die in der Gesellschaft stattfindenden Debatten über den Islam begünstigt. Als Reaktion auf diese Situation wurden daher von staatlicher Seite islampolitische Kooperationsformate wie die *Deutsche Islam Konferenz* (DIK) ins Leben gerufen, um einerseits das „muslimische Subjekt“ (Tezcan 2012) religionspolitisch neu zu strukturieren und andererseits die internen Spannungen und Konflikte im Islamfeld besser zu beleuchten. Dadurch war die DIK von Anfang an mehr als ein Experimentierfeld für die religionspolitische Konstruktion eines neuen muslimischen Subjekts angelegt. Neben den großen islamischen Selbstorganisationen wurden auch nicht

⁵ Für die folgenden Ausführungen wurde auf die Transliteration arabischer Begriffe und Namen verzichtet. Stattdessen wurde eine Schreibweise gewählt, die für die soziologische Ausrichtung des Beitrags ausreichend ist. Dabei wurde auf Lesbarkeit und Einheitlichkeit geachtet.

⁶ Der Salafismus war aber niemals nur eine rein religiöse Angelegenheit: Im Laufe der letzten drei Jahrzehnte und spätestens seit dem Zweiten Golf-Krieg (1990–1991) hat sich innerhalb des globalen Salafismus wahhabitischer Prägung eine Spaltung ereignet, die in der Folge dazu führte, dass neben einer rein religiösen oder puristischen Strömung auch politisierte oder aktivistische Akteur:innen in Erscheinung traten und in sichtbarer Weise an öffentlichen Diskussionen und Debatten teilnahmen. Im Laufe der 1990er-Jahre kam dann eine gewaltbereite oder jihadistische Auslegung des Salafismus hinzu. Die etablierte Unterscheidung zwischen drei Typen des Salafismus: puristische, politisierte und jihadistische, verweist im Kern auf diese historischen sukzessiven Entwicklungsschübe im globalen Salafismus. Zwischen diesen salafistischen Spielarten bestehen paradoxerweise keine religiös-dogmatische oder religiös-inhaltliche Differenzen. Es ist eher die Positionierung zu politischen Fragen und Konflikten, die das globale Feld des Salafismus auf diese Weise fragmentieren ließ. (vgl. Wicktorowitz 2006).

organisierte Muslim:innen, Säkulare, Intellektuelle usw. zu den regelmäßig stattfindenden Konferenzen eingeladen. Dabei wurde regelmäßig um die Bestimmung dessen gerungen und gestritten, was den Islam in Deutschland ausmacht und ob er zu Deutschland gehört oder nicht. Parallel dazu drängten salafistische Akteur:innen sich häufiger in den öffentlichen Kontext dieser Debatten um den Islam und nahmen aktiv an diesen Teil. Ihre Interventionen zeichneten sich insbesondere durch polemische Angriffe gegen all jene aus, die den Islam anders verstehen oder praktizieren.

3 Die Wissenssoziologische Diskursanalyse (WDA): Diskurstheoretische Orientierungen und Methoden der Datenerhebung und -auswertung

Diesen kurzen feldtheoretischen Überlegungen zufolge müssen wir im religiösen Feld des Islam in Deutschland von unterschiedlichen Diskursen ausgehen, die sich unterschiedlicher Diskursstrategien bedienen, um ihre Interpretation des Islam institutionell oder strategisch zu stabilisieren bzw. durchzusetzen. Islamdiskurse erscheinen somit nicht als bloße religiöse Bekenntnisse, sondern als Praktiken der Positionierung und Gegenpositionierung, der Distinktion und Abgrenzung, der Stellungnahme und Anfechtung in einer spezifischen religiösen Konkurrenzsituation. Dabei treten religiöse Gegenpositionierungen stets in Form von Infragestellungen institutionalisierter Deutungsschemata und Praktiken des Religiösen auf. Sie sind jedoch keine beliebigen Texte, sondern sie beanspruchen mehr. Die Wissenssoziologische Diskursanalyse (WDA) (Keller 2011) eignet sich hier insbesondere, weil sie erlaubt, Konkurrenzkämpfe um die Deutung bestimmter religiöser Inhalte oder Konzepte aus unterschiedlichen Perspektiven und im Kontext zu rekonstruieren. Ihre Aufgabe besteht vor allem darin, sich mit der Frage zu beschäftigen, wie bei der Rekonstruktion konkurrierender religiöser Perspektiven diese so aufeinander bezogen werden können, dass das *Mehr* kontrastierend herausgearbeitet werden kann, und religiöse Konkurrenzkämpfe einschließlich ihrer diskursiven Konkurrenzstrategien relational in den Blick genommen werden, ohne ihre sozialstrukturellen, historischen und situativen Bedingungen aus dem Blick zu verlieren.

Bei der Umsetzung der einzelnen forschungspraktischen Schritte zur *Datenerhebung* macht die WDA keine besonderen Vorgaben. Der folgende Beitrag verfolgt eine Erhebungsstrategie, die einerseits die Besonderheiten des islamischen Religionsfeldes in Deutschland berücksichtigt und andererseits öffentliche Auseinandersetzungen (*Debatten*) in den Mittelpunkt der Analyse stellt. Für die hier verfolgten Fragestellungen hatten die feldtheoretischen Vorbereitungen zunächst eine orientierende Funktion und halfen insbesondere dabei, den Salafismus als einen eigenständigen Diskurspol im Islamfeld zu verorten, dessen Diskursproduktion maßgeblich davon bestimmt ist, in welcher Gegenpositionierung er zu den anderen etablierten Diskursen steht. Auffällig dabei ist, dass salafistische Akteur:innen die öffentliche Debatte suchten und ihre Gegenpositionierungen in der Regel um bestimmte Themen, die Muslim:innen in Deutschland betreffen, organisierten. Dieser Aspekt wurde bei der Datenerhebung berücksichtigt, da sich *Debatten* als diskursives Medium besser eignen, um konkurrierende Positionierungen in ihrer Relationalität und Konfliktivität zu erfassen. Dabei liegen diese nicht offen vor, sondern sind in hohem

Maße eine *Konstruktionsarbeit* des Forschers, der die Aufgabe hat, das diskursive Feld einer als relevant zu bezeichnenden Debatte – nach Möglichkeit – umfassend zu kartographieren, um ausreichendes Datenmaterial für die eigenen Analysen zu erheben.

Vor diesem Hintergrund wurden – nach einer umfangreichen Beschäftigung mit der Entwicklung und Etablierung des Salafismus in Deutschland sowie einer fundierten Exploration des Sekundärdatenmaterials (umfassendes Literaturstudium, Sichtung nichtwissenschaftlicher Informationen und Berichte usw.) des Untersuchungszeitraums (Salafismus in Deutschland seit Mitte der 1990er-Jahre bis heute) – Datenmaterialien zu mehreren salafistischen Debatten zusammengestellt. Aus diesen wurden für diesen Beitrag nach qualitativen Repräsentativitätskriterien zwei *Schlüsseldebatten* ausgewählt. Diese sind die *takfir-Debatte* (2008–2012) und die *gegenwärtigen salafistischen Debatten um das Phänomen der Islamfeindlichkeit in Deutschland* (2020–2024). Die beiden ausgewählten Debatten dokumentieren entscheidende Entwicklungsphasen im Entstehungsprozess (erste Debatte) und die gegenwärtige Situation (zweite Debatte) des Salafismus in Deutschland.

Das hier zusammengetragene Datenmaterial besteht ausschließlich aus Webvideos, deren Aufbereitung, Transkription und Sicherung besondere Vorkehrungen erfordern (zur Vorgehensweise bei der Arbeit mit audiovisuellen Materialien: Traue et al. 2014; Traue und Schünzel 2019). Die Fokussierung auf audiovisuelle Materialien erklärt sich hier dadurch, dass salafistische Akteur:innen kaum schriftliche Materialien produzierten und die Gesamtheit ihrer Stellungnahmen in Form von Vorträgen und anderen mündlichen Beiträgen im Internet zugänglich sind. Insgesamt wurden 50 Webvideos aus dem Zeitraum der *takfir-Debatte* (2008–2012) und 45 aus dem Zeitraum der *gegenwärtigen Debatte zur Islamfeindlichkeit* (2020–2024) in einer ersten Sichtung bearbeitet. Für die abschließende Feinanalyse wurden 16 Webvideos zur takfir-Debatte (Gesamtdauer: 328,13 min) (Tab. 1, 2) und 17 Webvideos zur gegenwärtigen Debatte (Gesamtdauer: 547,17 min) (Tab. 3) ausgewählt, transkribiert, mithilfe von MAXQDA kodiert und für die Feinanalyse aufbereitet.

Dabei wurden hier drei Forschungsentscheidungen getroffen. Diese betreffen a) den Schlüsselcharakter der ausgewählten Debatten; b) das Ausklammern der persönlichen Profile der salafistischen Prediger und c) die Reduktion des zusammengetragenen Gesamtmaterials der beiden Debatten für die Feinanalyse. Diese Entscheidungen sind wie folgt zu begründen:

Ad a) Der Schlüsselcharakter der beiden Debatten ergibt sich neben inhaltlich-religiösen Aspekten auch aus der zeitlichen Dauer und Persistenz der darin ausgetragenen salafistischen Auseinandersetzungen (2008–2011), die die salafistische Szene jener Zeit bis zur Spaltung beschäftigt haben. So konnten für die takfir-Debatte relevante Dokumente zusammengetragen werden, die sich über einen Zeitraum von fast drei Jahren erstrecken. Ähnliches lässt sich für die zweite Debatte (2020–2024) angeben. Zudem war die Stellung und öffentliche Präsenz der Akteur:innen (Pierre Vogel [Geb. 1978], Ibrahim Abou Nagie [Geb. 1964], Ahmad Abul Baraa [Geb. 1973]), die als wichtige salafistische Prediger in Deutschland gelten, für die Bezeichnung einer Debatte als Schlüsseldebatte relevant.

Ad b) Trotz der Zentralität dieser Predigerfiguren, geht es bei der diskursanalytischen Rekonstruktion ihrer Aussagen nicht darum, ihre persönlichen Profile und

Motivationen herauszuarbeiten,⁷ sondern die diskursive Struktur salafistischer Konkurrenzstrategien in ihren Debatten diskursanalytisch zu rekonstruieren und auf ihre Folgen hin (Radikalisierung) zu untersuchen. Aus diesem Grund wurde auf die Thematisierung der persönlichen und motivationalen Ebene der beteiligten Akteur:innen verzichtet.

Ad c) Für die Reduktion des gesammelten Datenmaterials für die Feinanalyse waren folgende Aspekte relevant:

- Es wurden nur salafistische Materialien für die Feinanalyse ausgewählt, die einen religiös-theologischen Inhalt zur Thematik der Debatten aufwiesen. Videobeiträge aus demselben Zeitraum und von denselben Akteur:innen, die keine inhaltlich-religiösen bzw. theologischen Bezüge der zu rekonstruierenden Debatten haben, wurden – nach einer ersten Untersuchung – als Informationsquelle ausgewiesen, technisch gesichert und im diskursanalytischen Rekonstruktionsprozess des Materials nicht weiter berücksichtigt.
- Neben dem Vorkommen religiöser bzw. theologischer Inhalte waren *eigenständige* Beiträge der beteiligten Akteur:innen zur ausgewählten Thematik der Debatte (*takfir* in der ersten Debatte bzw. *Islamfeindlichkeit in Deutschland* in der zweiten Debatte) leitend. *Eigenständig* meint in diesem Kontext, inwiefern es den Akteur:innen gelingt, ihr jeweiliges salafistisches Islamverständnis in eigenständigen Argumentationen auf die konkrete Situation der Debatte anzuwenden, um eine eigene Positionierung zu entwickeln.

Diese an die Rekonstruktion der diskursiven Struktur salafistischer Konkurrenzstrategien orientierte Erhebungsmethode wurde im Rahmen der diskursanalytischen Auswertung von Einzeldaten immer wieder präzisiert und verfeinert.

Die *Auswertungsmethode* wiederum bestand aus drei zentralen Analyseschritten:

- a) Kontextanalyse: Diese lieferte wichtige *Beschreibungen* des historischen, politischen und situativen Kontextes der jeweiligen salafistischen Debatten.
- b) Feinanalyse der Einzeldaten (Einzelvideobeiträge in Textform): Hier erfolgte die Rekonstruktion der *inhaltlichen und thematischen Struktur* einer Debatte über die Feinanalyse der ausgewählten Einzeldaten. Dabei wurde nach inhaltlich-thematischen Relationen zwischen Aussageereignissen aus unterschiedlichen Videobeiträgen einer Debatte gefragt und entlang folgender Leitfragen am Material zeitlich und inhaltlich bestimmt: Auf welche Probleme beziehen sich salafistische Aussagen; wie werden salafistische Aussagen gegen andere in Stellung gebracht und wie werden religiöse Konzepte und Inhalte des Islam von salafistischer Seite *gebraucht*. Parallel dazu wurde die inhaltlich-thematische Feinanalyse durch die Analyse der formalen und sprachlich-rhetorischen Figuren in den ausgewählten Materialien unterstützt, um Eskalationen und Verschärfungen im Verlauf der jeweiligen Debatte entlang folgender Kriterien (argumentativ, kritisch, affektiv, polemisch, verschwörend, aggressiv, gewaltdrohend) zu dokumentieren.

⁷ Hierzu liegen inzwischen ausreichende Arbeiten vor. Zu Pierre Vogel und Ibrahim Abou Nagie vgl. nur Wiedl (2017) und zu Abul Baraa vgl. nur Bokler-Völkel (2023).

- c) Die mehrdimensionale Rekonstruktion der *diskursiven Struktur* salafistischer Gegenpositionierungen im untersuchten Material der jeweiligen Debatten: Diese basierte auf den Ergebnissen der Feinanalyse und wurde entlang folgender Dimensionen und getrennt voneinander durchgeführt: salafistischer Problembezug, Konkurrenzstrategie, religiöse Konzepte und Klassifikationen. Dabei konnten salafistische Positionierungen im Kontext und relational zu anderen Entwicklungen im Feld erfasst und die diskursive Struktur ihrer Gegenpositionierungen und Konkurrenzstrategien materialbasiert rekonstruiert und bewertet werden.
- d) Abschließende *Reflexion* der Ergebnisse der beiden Debatten und *Rückbindung* an die feldtheoretischen Bestimmungen des Überbietungsphänomens: Hier wurden die Dimensionen der Diskursanalyse in einer abschließenden Diskussion der Ergebnisse „in einem interpretierenden Prozess der Triangulation“ (Keller 2011, S. 102) aufeinander bezogen und im Rahmen der feldtheoretischen Bestimmung des Überbietungsphänomens abschließend reflektiert.

4 Die *takfir*-Debatte und die Folgen (2008–2012)

4.1 Der situative Kontext der *takfir*-Debatte

Die erste Debatte aus der Entstehungsphase des Salafismus in Deutschland markiert ein Moment, das nicht nur begriffsgeschichtlich (Salafismus als Bezeichnung), sondern auch historisch den Beginn der öffentlichen Präsenz salafistischer Diskursakteure in Deutschland darstellt, welche für die weitere Entwicklung des Salafismus nicht ohne Folgen blieb. Einer der salafistischen Wortführer jener Zeit beschreibt rückblickend die Situation gegen Mitte der 2000er-Jahre mit folgenden Worten:

„Die Religiosität bestimmte zunehmend meinen Alltag, ich wurde konservativer, distanzierte mich innerlich von vielen Richtungen innerhalb des Islam und betrachtete sie als irreführende Neuerungsträger. Ich hatte den salafistischen Ansatz über die gerettete Gruppe (Al-Firqa Al-Najiyah) übernommen und wähnte mich angekommen, der geretteten Gruppe, die nach dem ‚wahren Islam‘ der ersten drei Generationen lebt, zugehörig.“ (Kamous 2018, S. 46)⁸

Neben Veränderungen in der religiösen Beziehung zum Islam erzählt Kamous in seinen autobiographischen Bekenntnissen, wie er intensiv salafistisch-dschihadistische Lehren und Bücher konsumierte, die die „Welt in Muslime und Ungläubige“ (Ebd., S. 47) einteilten und den Westen und seine Bevölkerungen sowie ihre Verbündeten unter den Herrschern islamischer Länder als Feinde Gottes verurteilten, „deren Blut erlaubt sei“ (Ebd.) und stellte dabei fest, dass es „die anfängliche Nähe zur klassischen Salafiyya, die ein fast unmerkliches schleichendes Abrutschen in die Radikalität begünstigt. [...]“ (Ebd., S. 60).

Öffentliche salafistische Stellungnahmen dieser Zeit bezogen sich sowohl auf die Situation des Islam in Deutschland (Kopftuchstreit) als auch auf die Konflikte, die

⁸ Die arabischen Begriffe in den Zitaten wurden in ihrer ursprünglichen Schreibweise verwendet, auch wenn diese von der übrigen Schreibweise des Beitrags abweicht.

die Muslim:innen weltweit (Gaza-Krieg 2008–2009) betrafen. Mit ihren Stellungnahmen inszenierten sich salafistische Prediger der ersten Stunde wie Pierre Vogel und Ibrahim Abou Nagie in TV-Talkshows und Webvideos zu einer *authentischen* muslimischen Elite, deren Aufgabe es sei, sich kompromisslos für *die* Muslime einzusetzen und sie gegen Diskriminierung und Ausgrenzung zu verteidigen. Durch die öffentliche und mediale Thematisierung des Kopftuches durch Vogel „erwarb er sich unter seiner wachsenden Zahl von Anhängern den Ruf eines Advokaten für die Rechte religiöser Muslime und eines Kritikers der deutschen Islampolitik.“ (Wiedl 2017, S. 115). Hier wurde zunehmend Kritik an den etablierten Islamverbänden geübt und diesen vorgeworfen, sich bei den Ungläubigen anzubiedern (Wiedl 2017, S. 192–196). Auch andere salafistische Akteure aus dem Umfeld der Gruppe *Die wahre Religion* (DWR) um Ibrahim Abou Nagie nahmen ähnliche Positionen ein und nutzten den Kopftuchstreit massiv in ihren öffentlichen Vorträgen. (Kraetzer 2014, S. 140).

Die beiden Protagonisten der *takfir*-Debatte, Pierre Vogel und Ibrahim Abou Nagie, haben also aus unterschiedlichen Motiven den Salafismus in Deutschland in dieser Phase seiner Entstehung vorangetrieben und geprägt. Sie erarbeiteten sich schnell eine gewisse Autorität und wurden durch ihre öffentlichen Auftritte einem großen Publikum bekannt.

4.2 Die mehrdimensionale Rekonstruktion des untersuchten Materials

Das Datenkorpus (Tab. 1 und 2) besteht aus den Stellungnahmen der beiden salafistischen Wortführer Pierre Vogel und Ibrahim Abou Nagie.⁹ Bei der diskursanalytischen Rekonstruktion der Debatte geht es nicht darum, die persönlichen Motivationen der beteiligten Akteure herauszuarbeiten, sondern die diskursive Struktur salafistischer Strategien der Auseinandersetzung und Konkurrenz zu beschreiben und auf ihre Folgen hin zu untersuchen. Aus diesem Grund wurde auf die Thematisierung der persönlichen und motivationalen Ebene der Akteure weitgehend verzichtet.

4.2.1 Problembezug und salafistische Positionierungen

Wie bereits erwähnt, beschäftigten sich Salafisten der ersten Stunde neben dem Aufbau von *dawa*-Strukturen und der Thematisierung von Angelegenheiten deutscher Muslim:innen nur am Rande mit weltpolitischen Ereignissen und Konflikten (vgl. Wiedl 2017, S. 474). Die Situation der Muslime in Deutschland dominierte inhaltlich die meisten Debatten dieser Zeit. Umso überraschender war es, dass sich die große Spaltung der deutschen Salafisten ab 2008 an einem Thema entzündete, das die Situation in den islamisch-arabischen Gesellschaften zum Gegenstand hatte: dem *takfir* islamischer Herrscher, die nicht nach der *scharia* regieren. Der salafistische Prediger Abou Nagie qualifizierte jedoch nicht nur die Herrscher, die nicht nach der *scharia*

⁹ Zitierungen aus dem besagten Material erfolgen ohne große Korrekturen und versuchen, den mündlichen Charakter der Äußerungen weitgehend beizubehalten. Arabische Begriffe in den Zitaten werden nicht kursiv geschrieben.

regieren, als *kafir* (ungläubig) ab (*takfir al-hakim*), sondern erklärte auch alle Muslime zu *kuffar* (plural von *kafir*), die diese Herrscher nicht ebenfalls als Ungläubige bezeichneten und sich von ihnen lossagten: „Man braucht es nur die sogenannten islamischen zu sehen [...] Derjenige, der sagt so ein Tyrann, der Allahs Gesetze verändert hat, nicht kafir ist, ich zweifele, ob Allah an der ersten Stelle in seinem Herzen ist. Denn das ist al-walaa wa-l-bara.“ (Tab. 1, Video 1, 4:35–5:10) und weiter „Wenn ein Präsident, ein islamischer Präsident, Allahs Gesetze nicht praktiziert, größerer kufr gibt es nicht, größerer kufr gibt es nicht [...]“ (Ebd., 5:53–6:05). Und die Äußerung Abou Nagies, die die Debatte und den Bruch innerhalb der salafistischen Szene ausgelöst hat, lautete: „Alle Präsidenten, die nicht mit Allahs Gesetzen regieren und nicht mit dem Koran regieren, sind kuffār [Ungläubige] und wer das Gegenteil behauptet, ist selbst ein kāfir [Ungläubiger].“ (Zitiert nach Wiedl 2017, S. 119).

Nach Abou Nagie sind Muslime dazu aufgerufen, nach dem Prinzip der *al-walaa wa-l-bara* (Loyalität und Lossagung) zu handeln und muslimische Herrscher, die das Gesetz Gottes verändern oder nicht befolgen, als *kuffar* zu erklären.¹⁰ Diese Äußerung verschob jedoch die Grenze des Sagbaren unter den damaligen Salafisten und führte zum Bruch zwischen ihm und Pierre Vogel. Durch diese Zuspitzung hatte Abou Nagie eine Position eingenommen, die ihn zum Sprecher einer unter globalen Jihadisten bekannten Forderung machte und ihm eine besondere Aufmerksamkeit einbrachte, die nicht mehr seinen organisatorischen oder finanziellen Fähigkeiten, sondern seinen religiös-theologischen Qualitäten geschuldet war. Der religiöse Autoritätsgewinn vollzog sich hierbei im Modus einer religiös-theologischen Selbstautorisierung, die es dem Laienprediger Abou Nagie erlaubte, eine radikalisierte Positionierung einzunehmen. Mit der Zuspitzung Abou Nagies begann Pierre Vogel das *takfir*-Thema in seinen Vorträgen verstärkt abgrenzend zu thematisieren und eine Gegenposition zu entwerfen, die der von Abou Nagie vertretenen diametral entgegenstand. Wer *takfir* ausspreche, ohne die religiösen „Regeln“ und „Hinderungsgründe“ zu beachten (Tab. 2, Video 5), begehe laut Vogel eine schwere Sünde. Die *takfir*-Aussagen Abou Nagies seien von anderen – politischen und sonstigen – Motiven geleitet und nicht von der Sorge um die eigene Religion. Wer Muslime beliebig zu Ungläubigen erkläre, versuche, *fitna* (Herbeiführung von Chaos und Spaltung) unter den Muslimen zu stiften. Vogels Strategie bestand vor allem darin, den Mangel an religiösem Wissen bei seinem Gegner hervorzuheben und die Muslime vor ihm zu warnen. Damit brachte er eine andere Position in die Debatte ein, die es ihm erlaubte, als gemäßigte Gegenautorität aufzutreten und sich durch sein religiöses sicheres Wissenskapital von Abou Nagie abzuheben:

„Ich wollte noch über ein wichtiges Thema reden, weil es in dieser Sache sehr viel *fitna* momentan gibt, und das hat etwas mit *takfir* zu tun. Es gibt manche Leute, die absolut keinen Plan von der Welt haben und absoluten Schwachsinn

¹⁰ Als *dalil* (religiöse Beweisführung) verweist er auf Vers 5:44: „Wer nicht danach richtet, was Gott herabgesandt hat, das sind die Ungläubigen.“ (Bobzin 2010, S. 99).

erzählen. Und dann gibt es andere Leute, die Ahnung haben, aber leider in dem Thema sehr undetailliert an die Sache rangehen [...]“ (Tab. 2, Video 2, 00:00–00:45).

Auch nachdem Abou Nagie seine letzte Äußerung, die zum Bruch geführt hatte, öffentlich zurückgenommen hatte,¹¹ hatte sich die Debatte längst verselbstständigt. In den digitalen Foren formierten sich Gegner und Befürworter beider Positionen. Beide Gruppen standen sich unversöhnlich gegenüber und warfen sich gegenseitig Unwissenheit in religiösen Fragen vor (Wiedl 2017). Obwohl die beiden salafistischen Wortführer anfangs versuchten, eine direkte Konfrontation zu vermeiden, zwangen sie die heftigen Auseinandersetzungen ihrer Anhänger dazu, sich persönlich in den Streit einzuschalten:

„Deswegen, was jeder wissen muss, ist, wenn er kein Wissen hat von der Religion, ist er für den Satan wie ein offenes Fußballtor. Der braucht nur den Ball reinzuschießen. Ich sehe es immer wieder, dass man mit irgendwelchen absurden Argumenten kommt, die die Leute aber gar nicht verstehen. Die Leute wissen beispielsweise gar nicht, was ein dalil ist.“ (Tab. 2, Video 1, 00:00–00:20)

Mit seiner Positionierung in der *takfir*-Debatte löste Abou Nagie nicht nur „eine Spaltung der Bewegung in einen mainstream-salafistischen und einen radikal-salafistischen Trend“ (Wiedl 2017, S. 119) aus, sondern er ermöglichte auch, dass neue, aufstrebende Kräfte im salafistischen Spektrum über ihn hinausgingen und seine Aussagen weiter radikalisierten (Kraetzer 2014, S. 141f.). Damit begann die Spaltung der deutschen salafistischen Bewegung auch sichtbare Formen anzunehmen. Während die Gruppe *Die wahre Religion* (DWR) um Abou Nagie weitere Positionen zu theologischen Themen wie *al-walaa wa-l-baraa*, *taghut* und *takfir* entwickelte, warnte Vogel vor denjenigen, „die den takfir leichtsinnig anwenden“ (Tab. 2, Video 2), und forderte seine Anhänger auf, sich von den „takfiris“ fernzuhalten und jede Form der Zusammenarbeit einzustellen. Denn diese könnten keine Beweise für die Richtigkeit ihrer Behauptungen vorlegen und führten die Muslime mit ihren Aussagen nur in die Irre. (Tab. 2, Video 3). Vogel warf seinen Gegnern vor, dass diese nur „neidisch“ seien und vor allem ein „Schmalspurdenken“ betreiben, indem sich ihre Themen ausschließlich um den *takfir* drehten. Vor seinen Zuhörern las er aus einem Brief vor, und kommentierte ihn mit den Worten:

„[...] merkt ihr nicht, wie hier aus diesem Blatt der Neid förmlich ins Gesicht springt, merkst du das nicht, du liest das, da springt dir der Neid förmlich ins Gesicht“ (Tab. 2, Video 5, 2:24–2:34).

¹¹ „[...] Meine lieben Geschwister im Islam, ich möchte eine Aussage von mir korrigieren nämlich die Aussage, dass derjenige, der die Herrscher, die nicht mit Allahs Gesetzen regieren als Kuffar erklärt, selber Kafir ist, diese Aussage ist [...] nicht korrekt und ich ziehe diese Aussage zurück und bitte Allah um Vergebung, wenn ich ein Fehler dabei gemacht habe [...]“ (Tab. 1, Video 3, 00:10–00:38).

4.2.2 Religiöse Konzepte, salafistische Konkurrenzstrategie und Klassifikationen

Theologisch wurde die *takfir*-Debatte von dem Konzept der *al-walaa wa-l-baraa* (Loyalität und Lossagung) gerahmt, zu dem es innerhalb salafistischer Strömungen unterschiedliche Lesarten gibt. Bei seinen Ausführungen zum Konzept bediente sich aber Abou Nagie aus der Literatur jihadistischer Salafisten, geriet damit in scharfe Konfrontation mit anderen Salafisten und riskierte die Spaltung der salafistischen Szene in Deutschland. Wie Wiedl zu Recht schreibt, „kann ein derart striktes Verständnis von *al-walā' wa-l-barā'* in Kombination mit der bei Jihād-Salafis ausgeprägten Tendenz zum *takfir* gegen andersdenkende Muslime Spaltungen innerhalb salafistischer Gemeinschaften auslösen.“ (Wiedl 2017, S. 95). Abou Nagie leitete seine *takfir*-Aussagen nicht nur unmittelbar aus einer jihadistischen Deutung des Konzepts ab, sondern sah auch einen inneren Zusammenhang zwischen diesem Konzept und der islamischen Glaubensbezeugung selbst: „La ilaha illa allah (Es gibt keinen Gott außer Gott) bedeutet *al-walaa wa-l-baraa* (Loyalität und Lossagung).“ (Tab. 1, Video 1, 00:01–01:35). Eine solche Definition der Glaubensbezeugung im Islam richtet sich nicht nur gegen Andersgläubige, sondern auch gegen Muslim:innen, die diese Definition nicht teilten. Folgt man dieser Definition, hat dies dramatische Konsequenzen für die betroffenen Muslim:innen selbst sowie für die Gesellschaften, in denen sie leben. Die sozialen Folgen einer salafistischen Praxis der *Loyalität* und *Lossagung* in einem Kontext wie Deutschland, in dem Muslime eine Minderheit darstellen, bedeuten, sich gegen die Möglichkeit eines Zusammenlebens zwischen Muslimen und Nichtmuslimen zu positionieren. Vor allem bedeutet es, die Anderen (alle Anderen) aus der Sicht des Konzepts als Ungläubige zu betrachten, denen man nicht vertrauen und mit denen man nur begrenzten Kontakt pflegen darf (also keine Freundschaft, keine Begrüßung usw.). Diese Abwendung oder Distanzierung von anderen Nichtmuslim:innen, denen grundsätzlich misstraut werden muss, basiert auf negativen Affekten wie Angst, Misstrauen, Hass oder Wut. Das Muslimsein nach Abou Nagie besteht dann ausschließlich nur aus *Loyalität und Lossagung*: Lossagung von den Ungläubigen und von allem, was sie sagen oder tun. Die einzige Ausnahme im Umgang mit Nichtgläubigen, die er zulässt, ist, sie zum Gegenstand der *dawa* zu machen und dies als religiöse Pflicht wahrzunehmen (Tab. 1, Video 7).

Mit seiner Entscheidung für ein restriktives und theologisch umstrittenes Konzept bezog Abou Nagie eine Position, die an die Grenze zur Feindschaft gegenüber allem, was nicht seiner Islamdeutung entspricht, reicht. Seine Positionierung kann daher nur noch durch Gewalt übertroffen werden. Was in der *takfir*-Debatte wie eine theologische Auseinandersetzung erscheint, ist charakteristisch für jene salafistische Konkurrenzhaltung, die hier als religiöse *Überbietung* bezeichnet werden kann. Die Berufung auf riskante Konzepte, wie sie Abou Nagie für seine Islamdefinition vornimmt, verändert die ursprünglich religiöse Ausgangslage der Debatte. Dadurch wird sie zum Gegenstand unberechenbarer und unregelter Auseinandersetzungen. Was dann geschieht, folgt in der Regel nicht mehr der Logik religiöser oder theologischer Konkurrenz – die im Islam übrigens geboten und erlaubt ist (Bauer 2023) –, sondern der Logik aggressiver Konfrontation und Zuspitzung. Und genau diese Entwicklung lässt sich in der Entstehungsphase des Salafismus in Deutschland – wie übrigens in anderen globalen Kontexten auch – (Dennaoui 2024) gut beobachten.

Abou Nagies aggressive Lesart, die sich in seiner *takfir*-Verwendung oder der Anwendung des theologisch grenzwertigen Konzepts *al-walaa wa-lbara* äußerte, löste eine Dynamik der Überbietung, wie oben definiert wurde, aus. Sein Kontrahent Vogel konnte diese mit seiner Positionierung nicht mehr überbieten. Ihm blieb nur der Rückzug mit dem besonderen Verweis auf den penetranten Neid seiner Gegner. Auch wenn Abou Nagie seine ursprüngliche takfiristische Positionierung innerhalb der deutschen salafistischen Szene nicht durchsetzen konnte, so hat er durch seinen Überbietungsangriff eine Reichweite erreicht, die ihn in der *Folge* zu einer festen Größe innerhalb der salafistischen Szene in Deutschland machte. Dadurch galt er vielen Salafisten als jemand, der die Wahrheit sagte und keine Angst vor sicherheitspolitischen Repressionen hatte. Auf diese Weise gelang es ihm, als Sprecher der einzigen *Wahrheit* aufzutreten, für die er auch bereit sei, zu sterben.

„[...] man versucht unseren Geschwistern als Werkzeuge zu nehmen, um uns zu zerstören, weil wir die einzigen, die die Wahrheit sagen und alles beim Namen nennen [...]. Möge Allah unseren Geschwistern rechtleiten und ihnen die Wahrheit als Wahrheit zeigen und Irrtum als Irrtum zeigen, [...]. Es gibt Menschen, Geschwister von uns hier in Deutschland, die beurteilen uns, als ob wir ein TÜV-Zeichen brauchen. Wir brauchen kein TÜV-Zeichen. Wir fürchten nur Allah und wir sind bereit für diese *dawa* zu sterben und wir sind bereit für Allahs Liebe zu sterben und wir haben keine Angst vor keinem Menschen und wir sagen die Wahrheit.“ (Tab. 1, Video 2, 00:52–02:00)

Im Konkurrenzmodus der Überbietung ist die Rede von der Wahrheit stets exklusiv. Es gibt nur eine Wahrheit. Es ist eine Wahrheit, für die man bereit sei, zu sterben. Sie steht nicht zur Diskussion und ist nicht mit anderen gesellschaftlichen Wahrheitsvorstellungen kompatibel. Diese Gegenüberstellung zweier Wahrheitsansprüche erzeugt eine dauerhafte Konfliktsituation, in der es keine Kompromisse geben kann – weder mit dem Staat noch mit anderen Muslim:innen, die ihren Islam zur Verhandlung stellten und bereit seien, den Islam zu verfälschen, um als dessen Vertreter anerkannt zu werden. Um diese von ihm künstlich aufgebaute konflikthafte Spannung zu steigern, greift Abou Nagie zu einem Verschwörungsnarrativ zurück, um seinen Wahrheitsanspruch nach außen – vor seinen Anhängern – als plausibel erscheinen zu lassen. Aus seiner Sicht befinden sich Muslime in einer Situation, in der ihre wahre Religion bekämpft und medial verunglimpft wird. Die mediale Bezeichnung der wahren Muslime als *Wahhabiten* oder *Salafisten* verfolge einen Plan und diene nur dazu, die wahren Muslime in kleinen Gruppen zu isolieren, um sie dann besser bekämpfen zu können. Diesen Plan kompromisslos zu durchkreuzen, siehe er als seine Aufgabe an. Abou Nagie weiß jedoch, dass nicht alle Muslim:innen in Deutschland seinem *Wahrheitsanspruch* folgen und auch nicht vertrauen, deshalb versucht er, ein Bedrohungsszenario an die Adresse der von ihm abwertend als *Euro-Muslimen* zu richten:

„Man betitelt die wahren Muslime, die *dawa* machen, die den Weg des Propheten [...] folgen und die Menschen mit Allahs Erlaubnis vor der ewigen Verdammung in der Hölle retten wollen und die Muslime den Islam mit Allahs Erlaubnis richtig beibringen, man betitelt diese Menschen, damit die verhasst

werden und damit sie bald abgeschlachtet werden und die Euro-Muslime werden zuschauen. [...] Und dann fängt es mit den Euro-Muslimen an. [...]“ (Tab. 1, Video 4, 04:28–05:06)

Durch die Klassifizierung der Muslime in „wahre Muslime“ (Salafisten) und „Euro-Muslime“, die zuschauen würden, will er der Mehrheit der Muslime ein Errettungsangebot machen, indem er sie aufforderte, den „wahren Muslimen“ zu folgen. Dabei ist die Bezeichnung „Euro-Islam“ in Abou Nagies Äußerungen negativ konnotiert. In seinem Selbstverständnis werden die wahren Muslime bekämpft, während die Euro-Muslime, die „die Menschen in die Irre schicken“ (Tab. 1, Video 5, 02:30–02:32), als die offiziellen Vertreter des Islam anerkannt werden. Mit den „Euro-Muslimen“ meint er andere Muslime, organisierte wie nicht-organisierte gleichermaßen. Diese befinden sich nach der Lesart Abou Nagies im Irrtum. Auf diese Weise strickte er entlang von binären Gegenüberstellungen und Klassifizierungen (Wahre Muslime/Euro-Muslime) ein Narrativ, dass exklusiv, restriktiv, selektiv prozessiert. Obwohl diese Klassifizierungen auf religiöse Aspekte hinweisen, haben sie auch eine soziale Klassifikationsfunktion, die darin besteht, Muslime von Nicht-muslimen und innerhalb der Muslime wiederum zwischen richtigen und falschen Muslimen am Maßstab ihrer Befolgung der religiösen *Wahrheit*, wie sie Abou Nagie begreift, zu unterscheiden. Diese Angriffe auf die offiziellen Vertreter des Islam in Deutschland beginnen genau in der Phase, in der sich der Islam in Deutschland weiter institutionalisierte (Gründung islamtheologischer Zentren). Auch Pierre Vogel wird seine Angriffe gegen das „Projekt Euro-Islam“ (Tab. 2, Video 6) sowie gegen das islamtheologische Zentrum der Universität Münster richten. In diesem Punkt sind sich alle Salafisten einig, wenn auch nicht untereinander, so doch in der Einschätzung, dass andere Muslime (hier: Reformorientierte Muslime) keine *wahren* Muslime seien (Dennaoui 2025).

An dieser Stelle wird deutlich, worum es bei den Überbietungsangriffen salafistischer Prediger geht: Erstens geht es um die Definition dessen, wie der Islam in Deutschland gelebt und praktiziert werden soll, und zweitens um die Muslime, die – nach salafistischer Lesart – vom Irrtum und vor dem *Verlust* ihrer Religion errettet werden sollen. Dies zeigen auch die folgenden Analysen der aktuellen salafistischen Debatten.

5 Gegenwärtige salafistische Debatten um das Thema *Islamfeindlichkeit in Deutschland* (2020–2024)

5.1 Der gegenwärtige Kontext der salafistischen Thematisierung islamfeindlicher Äußerungen

Diskriminierende oder islamfeindliche Haltungen, die in der deutschen Gesellschaft in sichtbarer und unsichtbarer Form verbreitet sind (vgl. Zick et al. 2023), bilden für salafistische Diskursakteure zentrale Themen, mit denen sie sich inhaltlich auseinandersetzen. Dabei wurden diese Themen in salafistischen Debatten unter unterschiedlichen Namen (Islamhass, Kampf gegen den Islam, Krieg gegen den Islam, Verfol-

gung des Islam usw.) immer betont und als Anlass von zahlreichen Interventionen unterschiedlicher salafistischer Akteure gemacht. Allerdings betrachten Salafisten auch diejenigen als Islamfeinde, die sich gegen den Salafismus positionieren und ihn offen kritisieren. Bei der salafistischen Thematisierung von Islamfeindlichkeit handelt es sich also um eine spezielle Form der Bewirtschaftung einer Benachteiligungs- und Diskriminierungssituation, in der sich Muslime in Deutschland befinden.

Bereits in der Entstehungsphase des Salafismus konnte auf die Relevanz islamfeindlicher Stimmungen in der Gesellschaft für salafistische Mobilisierungsstrategien hingewiesen werden. Zwischen islamfeindlichen Äußerungen und salafistischen Erscheinungen besteht eine direkte Verbindung. In dieser Phase haben neben einer einseitigen Medienberichterstattung über den Islam in der deutschen Gesellschaft (Hafez 2009), populäre Bücher wie das Buch „Deutschland schafft sich ab“ (2009) von Thilo Sarrazin,¹² dazu beigetragen, dass eine bestimmte negative Wahrnehmung des Islam populär geworden ist. Bei der gesamtgesellschaftlichen negativen Wahrnehmung handelt es sich nicht um berechtigte oder begründete Kritik am Islam als Religion, die es im Übrigen auch gibt, sondern um falsche Verallgemeinerungen (alle Muslime sind Salafisten, radikal, frauenfeindlich, gewaltbereit, intolerant etc.). Diese frühere gesellschaftliche Verbreitung eines negativen Islambildes, das z. B. den Islam mit Salafismus gleichsetzt, hatte in den darauffolgenden Jahren zur Folge, dass ein Umfeld kulturell akzeptierter Islamfeindlichkeit entstand, in dem es möglich wurde, dass salafistische Wortführer als Sprecher im Namen des Islam auftraten und in TV-Talkshows Fragen mitdiskutierten wie „Radikalisierung des Islam oder unbegründete Hetze gegen den Islam?“ (Menschen bei Maischberger [ARD], 08.04.2014), die hier als der mediale Ausdruck einer neuen Diskurssituation zu bewerten sind.

Dadurch begann ein Phänomen sichtbare Formen anzunehmen, in der unterschiedliche radikalisierte Diskurse aufeinander Bezug nahmen, sich gegenseitig legitimierten und in der Folge dazu beigetragen haben, dass eine Co-Radikalisierungsstruktur sich herausgebildet hat (Pickel et al. 2023, Öztürk und Pickel 2024). Neben der Gleichsetzung von Islam und Salafismus haben sich islamfeindliche Parolen wie *die Islamisierung des Abendlands*, die bereits bei Protestbewegungen wie Pegida Anfang der 2010er-Jahre aktionsleitend waren, allmählich Eingang in die politischen Programme rechtsextremer Parteien gefunden. Die ab 2014 von der Pegida-Bewegung¹³ ins Leben gerufene Kampagne, in deren Zentrum die Idee stand, dass es sich bei Salafisten um eine Vorreitergeneration von Muslimen handelt, die die „Islamisierung des Abendlands“ vorbereite, wurde Teil des politischen Programms einer islamfeindlichen Partei wie der AFD (Alternative für Deutschland 2021, S. 14). Damit wurde sie zur Mobilisierungsstrategie, um einen islamfeindlichen politischen Konsens zu etablieren, auf den je nach politischer Situation zurückgegriffen werden kann, um eigene Verluste und Ängste populistisch zu artikulieren und dadurch andere Parteien unter Druck zu setzen. Diese Entwicklung führte in der Folge, wie

¹² Das Buch beschreibt die Situation seiner Zeit als eine des „Verfalls“ und „Verdummung“ und bringt diese Entwicklung in Zusammenhang mit der Zunahme der muslimischen Bevölkerung in Deutschland. (vgl. Sarrazin 2011).

¹³ Pegida steht hier kurz für „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“.

Studien gegen Ende der 2020er-Jahre deutlich zeigten, dazu, dass sich eine „negative Wahrnehmung des Islam“ (Pickel und Bertelsmann Stiftung 2019, S. 12) in der deutschen Gesellschaft verfestigte und auf hohem Niveau stabilisierte. (vgl. Claim 2025).

5.2 Die mehrdimensionale Rekonstruktion des untersuchten Materials¹⁴

Das Datenkorpus (Tab. 3)¹⁵ besteht hauptsächlich aus Stellungnahmen eines salafistischen Wortführers (Ahmad Abul Baraa), der in letzter Zeit in die Schlagzeilen führender Medien geraten ist. Auch hier steht nicht die Beschäftigung mit den persönlichen Motivationen und Hintergründen der beteiligten Akteure im Vordergrund, sondern die diskursive Struktur salafistischer Konkurrenzstrategien in besonderen Problemsituationen soll diskursanalytisch beschrieben und auf ihre Folgen hin untersucht werden.

5.2.1 Problembezug und salafistische Positionierungen

Die salafistische Thematisierung islamfeindlicher Diskurse (in den Medien, in der Politik usw.) wird religiös und theologisch in eine lange Geschichte der Konfrontation zwischen Islam und Christentum oder Islam und Westen eingeordnet und als etwas präsentiert, das alle Muslim:innen betrifft. Denn „der Krieg der kuffar (Ungläubige) gegen den Islam ist nichts Neues“ (Tab. 3, Video 1). In der salafistischen Lesart handelt es sich dabei um einen ewigen Kampf zwischen Islam und *kufir* (Unglaube), der nur unterschiedliche Namen trägt. Die „kuffar der heutigen Zeit“ würden demnach aus *Neid* handeln, um die gläubigen Muslime von ihrem Glauben abzubringen (Ebd., Video 1). Auch hier wird eine negative Affektlage herangezogen, um den Hass gegenüber dem Islam nach innen, also gegenüber der eigenen Anhängerschaft, affektiv zu übersetzen. Die Gläubigen hätten demnach etwas, das die Ungläubigen nicht haben: ihren Glauben. Dieser Glaube sei es, der den Unterschied ausmache und die Muslime zu Hassobjekten in Deutschland mache. Diese Situation wird jedoch nicht nur positiv beschrieben, denn die Ausdrucksformen dieses Neids können die Muslime in Situationen bringen, in denen sie um ihr Leben fürchten müssen. Für die heutige Situation haben Muslime daher eine Wahl zu treffen:

„[...] liebe Geschwister solltet ihr wissen es hat sich vieles in diesem Land geändert und viele Masken sind gefallen und wir spüren immer mehr als Muslime, dass wir hier in diesem Land nicht willkommen sind und dass wir in diesem Land nicht beliebt sind und dass wir uns auch Gedanken darüber machen müssen, was der Plan B ist. [...] liebe Geschwister die Tage schreiten voran und der Druck auf den Islam ist so gigantisch und groß wie nie zuvor also in unseren 20 Jahren Dauer verspüren wir jetzt den stärksten Druck gegen den Islam. Wir

¹⁴ Aus Platzgründen werden bei der mehrdimensionalen Rekonstruktion des untersuchten Materials – wie bei der takfir-Debatte – nur die zentralen Themen diskutiert. Diese reichen jedoch aus, um die Frage des Beitrags zu beantworten.

¹⁵ Mit Ausnahme von Video 10 (Pierre Vogel) stammen alle anderen 16 Videos von Ahmad Abul Baraa.

haben noch nie zuvor in der Heftigkeit einen Krieg gegen den Islam erlebt und ich will euch nicht falsche Hoffnung machen das ist der Anfang, das ist der Anfang“ (Tab. 3, Video 6, 3:00–12:44)

Für den salafistischen Prediger ist der Kampf gegen den Islam allgegenwärtig (Tab. 3, Video 7). Es gibt einen Wettbewerb zwischen den politischen Parteien, den Islam politisch und medial als das Hautproblem zu markieren und ihn dadurch als Feindbild zu normalisieren.

„[E]s geht uns insbesondere darum, dass wir auch klar machen wollen, diese extreme Medienhetze hat ja auch einen Grund und warum viele Politiker die Medien dazu aufstacheln, hat einen Grund, denn es gab eine Trendwende mit dem Nahostkonflikt, hat man hier beobachtet in diesem Land, dass sehr sehr viele Leute zur Religion zurückgekehrt sind und sehr sehr viele Leute dem Islam auch von den ursprünglichen Muslimen, die vorher nicht so praktizierend waren, dass sie sich wieder dem Glauben genährt haben, weil sie auch gesehen haben welchen Stellenwert die Muslime hier in diesem Land haben [...]“ (Tab. 3, Video 13, 00:00–00:38)

Bei dieser Problematisierungsstrategie fällt zunächst der Versuch auf, im Namen der Muslime zu sprechen und sich als *authentischer* Verteidiger ihrer Sache darzustellen. Diese Form der Selbstautorisierung hat bei salafistischen Predigern eine lange Geschichte. Die Mechanismen der Herstellung religiöser Autorität werden hier in einem performativen Akt der Stellvertretung und *Selbstautorisierung* stabilisiert. Die Frage nach dem Ausweis seines Vertretungs- und Autoritätsanspruchs wird somit performativ unterlaufen. In diese Problematisierungsstrategie werden dann islamfeindliche Äußerungen und Ereignisse als „Krieg gegen den Islam“ (Tab. 3, Video 6) überhöht und auch gegen politische Akteure gewendet, die Islamfeindlichkeit in der Gesellschaft anprangern. So zitiert er ausgerechnet aus dem *Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit* (UEM 2024), der vom Bundesministerium des Innern in Auftrag gegeben wurde. Dabei geht es ihm nicht um eine weitere Bestätigung der Tatsächlichkeit des Phänomens, sondern darum, über seine Erfahrungen als von den Behörden *verfolgter* Prediger zu berichten. Der offizielle Bericht wird somit als Argument gegen den staatlichen Umgang mit salafistischen Predigern im Allgemeinen bewirtschaftet. Aus dem Bericht lesend sagt er:

„[...] und ich möchte, dass du das hörst, besonders problematisch ist die Gleichsetzung von muslimischer Frömmigkeit mit Fundamentalismus, das heißt, wir sagen, wir praktizieren unsere Religion, ihr sagt, ihr seid Fundamentalisten, Salafisten, [...] Warum hat man eine Razzia bei mir gemacht, nur, weil ich eine Moschee eröffnen wollte [...]“ (Tab. 3, Video 9, 07:01–08:04)

Damit wird der Eindruck vermittelt, dass die im Bericht ausführlich beschriebene Islamfeindlichkeit in der deutschen Gesellschaft salafistische Prediger am stärksten betrifft. Auf diese Weise beklagt er islamfeindliche Ausgrenzungen und Diskriminierungen, die der Bericht in vollem Umfang auflistet und belegt. Gleichzeitig wird

dem Bericht unterstellt, er liste nicht alle islamfeindlichen Vorkommnisse und Entgrenzungen in der Gesellschaft auf:

„[...] Und noch zwei Sachen, die ich nennen möchte, passt auf, dass hier auch natürlich mit zweierlei Maß gemessen wird, so dass die Anzahl antimuslimisch rassistischer Straftaten wahrscheinlich eigentlich deutlich höher liegt, wenn alles erfasst werden würde, dann würde die Statistik auch ganz andere Zahlen präsentieren, aber es wird nicht alles erfasst es wird nicht alles erfasst [...]“ (Ebd., 09:28–09:52)

Zwar hebt der Bericht die weit verbreitete „Gleichsetzung zwischen muslimischer Frömmigkeit und muslimischem Fundamentalismus“ (UEM 2024, S. 6) hervor und kritisiert diese, er weist jedoch auch darauf hin, dass der Salafismus in Deutschland „eine intolerante Prägung“ (Ebd., S. 36) aufweise und deshalb als eine fundamentalistische Bewegung anzusehen sei, deren Gleichsetzung mit muslimischen Frömmigkeitsformen wiederum ein Problem darstelle.¹⁶ Der salafistische Prediger versucht jedoch, die betroffene Stelle im Bericht dahingehend für sich zu vereinnahmen, dass *seine* Form der Frömmigkeit gemeint sei, die fälschlicherweise mit Fundamentalismus gleichgesetzt werde.

Auf die Frage, wie Muslime Islamfeindlichkeit bekämpfen oder sich dagegen schützen können, werden im untersuchten Material zwei Lösungsmuster erkennbar, die sich außerdem ergänzen: Die erste Lösung besteht darin, *mehr vom Gleichen*, also mehr „*dawa*“, ohne Feigheit und ohne Verleugnung des wahren Kerns der islamischen Botschaft zu betreiben. Denn: „Islamophobie ist eine Realität und sie kommt am meisten auf, wenn der Islam stärker wird.“ (Tab. 3, Video 10, 19:07–19:26). Islamfeindlichkeit sei in dieser Lösungsstrategie demnach nichts anderes als der Beweis dafür, dass sich der Islam verbreite und von vielen Menschen angenommen werde. Dies führe wiederum dazu, dass der *Neid* der Ungläubigen wächst und sich in Islamfeindlichkeit entlädt. Der zweite Lösungsansatz geht einen anderen Weg: Auswanderung (*higra*), denn „dieser gewaltige Kampf gegen den Islam wird mit einer Heftigkeit geführt, der vielleicht dazu führen wird, dass Muslime in diesem Land getötet werden, wir wissen es nicht [...]“. (Tab. 3, Video 6, 13:09–13:36). Angesichts dieser Situation empfiehlt der salafistische Prediger seiner Zuhörerschaft, einen „Plan B“ (Tab. 3, Video 6) vorzubereiten und im Notfall auszuwandern, um den eigenen Glauben zu bewahren.

Auf den ersten Blick scheinen sich die beiden Lösungsmuster, die von den salafistischen Predigern Abul Baraa und Vogel formuliert werden, zu widersprechen. Bei genauerer Betrachtung könnte die erste Lösung, die in einem Spannungsverhältnis zu den erstarkenden islamfeindlichen Angriffen auf Muslime steht, am Ende

¹⁶ „Besonders problematisch ist die Gleichsetzung von muslimischer Frömmigkeit mit Fundamentalismus, die mit massiver Ablehnung religiöser Ausdrucksweisen von Muslim*innen einhergeht und sogar mit der Bereitschaft, Grundrechtseinschränkungen im Bereich der Religionsfreiheit für Muslim*innen zu befürworten und ihnen das Recht auf gleiche Teilhabe abzuerkennen. Diese Vorbehalte mögen aus Unkenntnis entstehen und zunächst Ausdruck von Skepsis sein, ohne dass sich daraus automatisch bewusste Feindseligkeiten ableiten lassen. Sie bieten aber einen gefährlichen Nährboden und ein Einfallstor für antidemokratische Gruppierungen, die mit muslimfeindlichen Themen an die gesellschaftliche Mitte anknüpfen.“ (UEM 2024, S. 6).

dazu führen, dass die Auswanderung als Ausweg gesehen wird, um den eigenen Glauben (*iman*) zu retten. Da beide Lösungsstrategien die Errettung des eigenen Glaubens durch den Glauben suchen, ist es nur folgerichtig, wenn beide Ansätze den Ausweg aus dem Erstarken der Islamfeindlichkeit im eigenen Glauben sehen. Gegen erfahrene oder wahrgenommene Islamfeindlichkeit hilft also nur der eigene Glaube, der nach salafistischer Lesart keine Kompromisse zulassen soll. Während die Auswanderung als Notfalllösung oder „Plan B“ bestimmt wird, bedeutet die erste Lösungsstrategie in der Praxis mehr vom salafistischen Glauben, um der zunehmenden Islamfeindlichkeit entgegenzuwirken und den Glauben so rein wie möglich zu halten.

5.2.2 Religiöse Konzepte, salafistische Konkurrenzstrategie und Klassifikationen

Auch hier empfiehlt der salafistische Prediger Abul Baraa, sich am Maßstab des *al-walaa wa-lbaraa* (Loyalität und Lossagung) zu orientieren und entsprechend zu entscheiden und zu handeln. Den Glauben so rein wie möglich zu halten, bedeute demnach, sich von Menschen fernzuhalten, die nicht zum eigenen Glauben gehören oder ihn nicht in seiner Vollkommenheit praktizieren (hier sind Muslim:innen gemeint). Es könne daher keine normale Beziehung der *Liebe*, der *Freundschaft* oder der *Loyalität* zu Menschen geben, die praktisch den *kufr* praktizieren (Tab. 3, Video 12). Der salafistische Prediger sieht den Grund dafür in der Möglichkeit, dass der Umgang mit Menschen, die nicht dem eigenen Glauben angehören, eine Gefahr für diesen darstellen. Deshalb empfiehlt er Lossagung als eine Position, die weder Übertreibung noch Untertreibung in religiösen Angelegenheiten sei.

„Aber umso wichtiger ist es, dass wir über diese Themen aufklären, damit wir nicht zu den Übertreibern gehören und auch nicht zu den Untertreibern und du wirst die wenigsten sehen, die in der Mitte sind. Warum? Für die Übertreibung brauchst du kein Wissen und für die Untertreibung benötigst du ebenfalls kein Wissen. Aber für den Weg der Mitte, da benötigst du Wissen.“ (Tab. 3, Video 12, 00:45–01:11)

Ob diese salafistische Deutung des Konzeptes des *al-walaa wa-lbaraa* als eine Deutung der Mitte zu bewerten ist, sei erstmal dahingestellt. Wichtig ist jedoch, dass hier eine doppelte *Umdeutung* zentraler Konzepte vorliegt: die salafistische Lesart des Konzeptes des *al-walaa wa lbaraa* und die Umdeutung dessen, was *Mitte* (*wasatiya*) im Islam ist. Denn im sunnitischen Islam mit seinen zahlreichen dogmatischen Ausrichtungen und Rechtsschulen gehörte der Satz des *al-walaa wa-lbaraa* nicht zum Kanon muslimischen Selbstverständnisses (Wagemakers 2014), wie der salafistische Prediger erklärt, wenn er dies mit dem *Scheinargument* zu belegen sucht, dies sei der Konsens aller Gelehrten und man müsse sich zwangsläufig an die strikten Handlungsvorgaben halten, die sich aus dem *al-walaa wa-lbaraa* ergeben. Diese würden nämlich vorgeben, wen Muslime *lieben* dürfen und wen sie *hassen* müssen. Die Rede ist von Liebe, Respekt, Freundschaft und Loyalität gegenüber den Gläubigen unter den Muslim:innen und von Hass, Feindschaft und Lossagung gegenüber allen anderen (Tab. 3, Video 12). Den eigenen Glauben auf diese Weise zu beschützen, indem man die Menschen strikt danach unterscheidet,

wer zu den *wahren* Muslim:innen gehört und wer zu den anderen, soll vor allem auch vorbeugend gegen Angriffe auf den Islam helfen.

„[...] Jetzt kommt einer zu einem Muslim und sagt: Schau mal, nur ihr Muslime, nur ihr macht das, nur ihr seid barbarisch, nur ihr seid terroristisch. Ich sehe keinen anderen. Schau mal, einer der einen schwachen Iman (Glaube) hat und mit so jemanden redet, was wird sein Ausgang sein? Und es gibt Leute, die den Islam verlassen haben. Und es gibt Leute, die so ein verdorbenes Herz gehabt haben, die durch den Einfluss von kuffar den Islam verlassen haben. Das alles ist da. Und deswegen sagen die Gelehrten, du sollst nicht eine Freundschaft haben, außer mit einem Gläubigen, weil der Gläubige erinnert dich an das Gute. [...]“ (Ebd., 22:25–23:06)

Hier greift der salafistische Prediger die zunehmende negative Wahrnehmung des Islam in der deutschen Gesellschaft auf und ruft seine Zuhörerschaft dazu auf, Gegenmaßnahmen zu ergreifen, indem man den Kontakt zu Nicht-Muslim:innen vermeidet und keine Freundschaft zu ihnen unterhält: „Und im Allgemeinen ist die Liebe zu Nicht-Muslimen verboten. Das ist das allgemeine Urteil, liebe Geschwister. Es ist verboten, die Nichtmuslime zu lieben, und es gibt Arten der Liebe zu Nicht-muslimen, die dich zum kufr führen.“ (Ebd., 25:47–26:07). Zwar lässt der Prediger am Ende Ausnahmen zu, in denen Muslim:innen gütig und gerecht zu Nicht-Muslimen sein müssen, diese bleiben jedoch Ausnahmen und sind in normalen Situationen möglich, aber nicht die Regel – und schon gar nicht in Ausnahmesituationen (hier: Krieg gegen den Islam) (Ebd., 21:55).

An dieser Stelle lässt sich festhalten, wie auf islamfeindliche Äußerungen und Vorurteile reagiert werden sollte: Die eigenen Reihen werden nach innen eng gezogen und mit allen anderen wird nach den Maßgaben der *al-wala wa-lbaraa* umgegangen. Laut der Auslegung des salafistischen Predigers sind Muslime in Bedrohungssituationen aufeinander angewiesen, um sich gegenseitig vor dem Verlust des eigenen Glaubens – oder gar des eigenen Lebens – zu beschützen und daran zu erinnern, keine Handlungen zu begehen, die sie in den Irrtum und den Glaubensverlust führen könnten (Video 14).¹⁷ Aus der Perspektive seiner Anhänger:innen, die womöglich in ihrem eigenen sozialen Umfeld zahlreiche Formen der Diskriminierung und Islamfeindlichkeit wahrnehmen oder erleben, haben die Aussagen des salafistischen Predigers eine doppelte Wirkung: eine soziale und eine religiöse. Einerseits thematisiert er islamfeindliche Erfahrungen von Muslim:innen in der Gesellschaft und andererseits, liefert er Handlungsanweisungen, wie man sich religiös – durch ein *Mehr vom Gleichen* – dagegen beschützen kann.

Durch diese besondere Verschränkung von salafistischer Thematisierung islamfeindlicher Angriffe und die Aussicht auf die Erlangung der eigenen religiösen Handlungsfähigkeit durch die Strategie des *Mehr vom Gleichen* entsteht eine besondere Situation, die *Überbietungsmerkmale* aufweist. Gegen die Bedrohung und den Verlust des Islam kann am Ende also nur mit *mehr Islam* reagiert werden, womit

¹⁷ Als religiöse Grundlage dieser Lesart wird auf das Hadith der „erretteten Gruppe“ (Video 14) Bezug genommen. Demnach gibt es nur eine Gruppe, die in den *richtigen* und *wahren* Islam vertritt. Dies sei die Gruppe, die dem *salaf salih* folge und in religiösen Fragen keine Kompromisse eingehe.

der salafistische Prediger den Islam in seiner salafistischen Ausprägung meint. Die religiöse Überbietung verschränkt sich hier mit Erfahrungen von Islamfeindlichkeit in der Gesellschaft und erzeugt eine *Co-Radikalisierungsdynamik*, die wiederum die Selbstbestätigung islamfeindlicher Narrative in der Gesellschaft liefert. Während die Verlusterfahrungen des salafistischen Predigers (samt islamfeindlicher Angriffe auf den Islam) in der Überbietungshandlung vorläufig und affektiv *kompensiert* werden, werden sie bei ihm wieder *verstärkt*, wenn er die zunehmende Islamfeindlichkeit nicht nur rechtsextremer Akteure, sondern auch anderer etablierter Parteien zu beobachten glaubt:

„[...] ich habe euch damals eine Sache gesagt liebe Geschwister vor Jahren, und die meisten können das bestätigen, es geht nicht um bestimmte Personen, es geht nicht um bestimmte Organisationen, es geht nicht um bestimmte Vereine, es geht um den Islam, und jetzt sehen sich die Politiker – nicht nur sie, ihr hört gleich noch etwas – jetzt sehen sich die Politiker in der Lage, das klar auszusprechen, dass der Islam ein Grund für jedes Übel ist [...]“ (Tabelle, Video 7, 02:20–02:56)

Auch dieser Situation kann sich der salafistische Prediger nur mit dem entgegensetzen, was er in solchen Situationen immer empfiehlt: *mehr vom gleichen salafistischen Islam*. Dabei kann die Rezeption nicht konsensfähiger Doktrinen (*al-walaa wa-l-bara*) oder Hadithe (wie das *Hadith der erretteten Gruppe*) als Hinweis darauf gelesen werden, dass die Äußerungen des salafistischen Predigers umso aggressiver ausfallen, je islamfeindlicher die Situation wahrgenommen wird.

In Situationen, in denen islamfeindliche Diskriminierung aufgrund der eigenen Religion sichtbar werden, schafft es der salafistische Prediger an die *Verlustaffekte* (Angst, Wut, Hass usw.) seines Publikums zu appellieren, Schuldige und Verantwortliche beliebig zu benennen und Schuldzuweisungen *verschwörungsartig* zu verteilen. Diese Entwicklung wird zwar durch externe Faktoren wie Islamfeindlichkeit begünstigt, sie wird aber nach innen religiös verarbeitet und bewirtschaftet. Die Überbetonung theologisch zweifelhafter Konzepte, wie das der *Loyalität und Losagung* oder das der *erretteten Gruppe*, kann hier als Beispiel einer salafistischen Umdeutung des Islam aus einer bestimmten, strengen Tradition des Islam begriffen werden. Das heißt, dass sich auch die salafistische Umdeutung und die damit einhergehenden Überbietungspraktiken auf eine bestimmte Tradition im Islam berufen und sich dadurch legitimieren.

5.3 Abschließende Reflexion der Ergebnisse der Diskursanalyse der beiden Debatten und Beantwortung der eigenen Fragestellung

Der Beitrag konzipierte seine Forschungsfrage nach religiöser Radikalisierung (ohne Gewalt) im religiösen Feld des Islam als eine Frage nach jenen Formen der Konkurrenz, die religiöse Konflikte und Spannungen begünstigen und anheizen. Für das teilinstitutionalisierte und in weiten Teilen noch offene sowie fragile Feld des Islam in Deutschland bedeutet dies, dass es konkurrierende Gruppen gibt (konservativ, traditionalistisch, reformorientiert, liberal, islamistisch, salafistisch usw.), die unterschiedliche Profile haben, unterschiedliche Interessen verfolgen und untereinander

keine einheitliche Vorstellung davon haben, wie der Islam im Kontext der deutschen Gesellschaft zu deuten und zu institutionalisieren ist. Dies kann das Potenzial für Konkurrenzkämpfe unter den beteiligten Akteur:innen erhöhen, die entweder in institutionelle Kompromisse münden oder andere Formen jenseits institutioneller Einhegung annehmen.

Salafistische Akteur:innen nehmen diesem Verständnis zufolge aktiv an diesen Kämpfen teil. Sie zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass sie in der Auseinandersetzung mit anderen muslimischen Akteur:innen eine aggressive und polemische Konkurrenzhaltung einnehmen, die mit exklusiven Authentizitäts- und Wahrheitsansprüchen unterlegt ist. Betrachtet man diese Haltung aus diskursanalytischer Perspektive, so zeigt sich eine Konkurrenzstrategie, die mit *Umdeutungen* bzw. *Umwertungen* zentraler religiöser Glaubensinhalte, Lehrdogmen und Konzepten des Islam einhergeht und auf die absolute Deutungsmacht abzielt. Hier liegt der Kern der salafistischen Konkurrenzstrategie, die in religiösen und gesellschaftlichen Fragen stets eine *unüberbietbare* Gegenpositionierung einnimmt. Die diskursanalytische Rekonstruktion salafistischer Debatten in zwei unterschiedlichen zeitlichen Kontexten hat gezeigt, wie aus diesen salafistischen Gegenpositionierungen Überbietungssituationen entstehen, die über längere Zeiträume hinweg stabil bleiben. Wenn man von den persönlichen Hintergründen und Motivationen der beteiligten Akteur:innen absieht und die diskursive Struktur dieser salafistischen Gegenpositionierungen im Kontext rekonstruiert, erscheint das Phänomen salafistischer Überbietung in einem anderen Licht: Es verfügt über eine inhärente Eskalationsdynamik, die durch bestimmte religiöse bzw. theologische *Deutungsmuster* gestützt und angetrieben wird.

Um diese eskalatorische Überbietungsdynamik und die dahinter liegenden Deutungsmuster näher zu beschreiben, werde ich mich auf drei zentrale Merkmale religiöser Überbietung beziehen, die ich oben feldtheoretisch gewonnen habe. Diese werde ich dann mit den erzielten Ergebnissen aus den Diskursanalysen in Bezug setzen und weiter interpretieren. Diese Merkmale sind: Kompensationsfunktion von Überbietungspraktiken gegenüber institutionalisierten Akteur:innen, Bedeutung des religiösen Kapitals sowie die Zentralität der Laienfraktionen. Die Diskursanalysen ausgewählter salafistischer Debatten im deutschen Kontext unterstützen und präzisieren die feldtheoretische Ausgangslage dahingehend, dass jetzt konkret angegeben werden kann, gegen wen sich die Überbietungshandlung richtet und wie sie im Einzelnen funktioniert. Im religiösen Islamfeld Deutschlands können salafistische Akteur:innen ihre Sichtbarkeit nur dann erhöhen und stabilisieren, wenn es ihnen gelingt, das religiöse Kapital (Wissen, Praxis usw.) etablierter Akteur:innen überbietungsartig zu problematisieren, ohne dieses vollständig zu verlassen. In dieser Hinsicht bietet die Überbietungsoption salafistischen Kräften im Feld die Möglichkeit, ihre Unsichtbarkeit und ihren Mangel an institutionalisiertem Kapital zu kompensieren, um überhaupt an den religiösen Feldkämpfen teilnehmen zu können. Der religiöse Überbietungsangriff nimmt jedoch erst dort seinen Ausgangspunkt, wo der Pfad institutionalisierter Autoritätsstrukturen verlassen wird und an seine Stelle *Selbstermächtigung* und *Selbstautorisierung* treten. Die Diskursanalyse der beiden Debatten zeigt deutlich, wie im Kern salafistischer Überbietungsäußerungen eine Form der Selbstautorisierung Gestalt annimmt und durch die Präsenz bestimmter Predigerfiguren getragen wird. Anstelle der Autorität der Institution oder des

Amtes tritt eine selbstautorisierte, an bestimmte Personen gebundene Deutung des Islam, die sich inhaltlich und formal von dem unterscheidet, was institutionalisierte Akteur:innen in Deutschland öffentlich zu vertreten angeben. Die selbstautorisierte Deutung salafistischer Akteur:innen bedient sich dabei zahlreicher Mechanismen der *Umdeutung* und *Umwertung*, die wie normale Deutungsprozesse daherkommen, erweisen sich bei diskursanalytischer Untersuchung jedoch als Prozesse, die durch *Übertreibungen*, *polemische Scheinargumentationen*, *Verschwörungsnarrative* und *Desinformation* arbeiten. Dadurch werden religiöse Glaubensinhalte und Konzepte des Islam auf religiöse Weise radikal verwandelt. Das Ergebnis ist eine salafistische Metamorphose des Islam, die hier als Folge von Überbietungsangriffen zu begreifen ist.

Dieser Befund erklärt allerdings nur, wie die salafistische Überbietungspraxis funktioniert. Um zu verstehen, wie diese zeitlich persistiert und sozial attraktiv wird, sind aus den empirischen Diskursanalysen zwei zentrale Deutungsmuster zu nennen, die hier religiös und von innen heraus als Antreiber salafistischer Überbietungsdynamiken fungieren: *Verlust und Errettung*. Salafistische Diskurse sind demnach Verlustdiskurse, die ein negatives „Verlustunternehmertum“ (Reckwitz 2021) betreiben. In beiden Debatten zeigt sich deutlich, dass die Situation des Islam in Deutschland stets als eine Situation dargestellt wird, in der der Islam vom Verlust bedroht wird. Im deutschen Kontext kann diese Darstellung umso *aggressiver* ausfallen, wenn Erfahrungen der Islamfeindlichkeit in der Gesellschaft zunehmen und als Gefahr für die eigene Religion wahrgenommen werden. Gegen die erlebte oder wahrgenommene Verlusterfahrung *rufen* salafistische Prediger immer zum *Mehr vom Gleichen*, also zu mehr (salafistischem) Islam. Nur wer sich aktiv gegen den Verlust des Islam stellt, kann mit der eigenen *Errettung* im Diesseits und Jenseits rechnen. Das Ergebnis ist die Entstehung salafistischer *Verlustgemeinschaften*, die durch Erfahrungen bzw. Wahrnehmungen von Verlust zusammengehalten werden und durch eigene religiöse Praktiken gemeinschaftlich oder individuell die eigene Errettung suchen. Diese Praktiken, die strengen religiösen Regeln und Vorschriften folgen, erleben die betroffenen Salafisten als methodische Vorkehrungen (*minhaj*), um ihre Errettung im Jenseits zu erlangen und den Zustand des Verlorenseins im Diesseits zu vermeiden. Letzteres wird wie ein *Warteraum* konzipiert, dem gegenüber die ewige Errettung nur eine geringere Bedeutung zukommt. Dabei entscheidet das Motiv der Rückkehr zu der ursprünglichen Epoche des *salaf salih* (der frommen Altvorderen) darüber, wie religiöse Errettung zu erlangen ist und wie gegenwärtigen oder zukünftigen Zuständen des Verlusts und der Bedrohung zu begegnen ist. Dadurch entstehen jene rückwärtsgewandten imaginären Welten, in denen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichgeschaltet werden und alles auf die Errettung im Jenseits gesetzt wird. Verlust und Errettung sind demnach *dominante Deutungsmuster*, die in salafistischen Diskursen eine Reihe sozialer Erfahrungen, Erwartungen und Affekte sowie religiöser Praktiken und Vorstellungen zu einer *alternativen Weltsicht* verdichten, Dynamiken der Überbietung in Gang setzen und über längere Zeiträume hinweg antreiben.

Durch diese Verschränkung von Verlusterfahrungen bzw. -wahrnehmungen und Überbietungspraktiken entsteht eine besondere Handlungsdynamik. Laien erleben diese in der Regel als religiöse Herstellung ihrer eigenen, verlorenen Identität und

persönlichen Handlungsfähigkeit. Der Erfolg bzw. Misserfolg von *Verlustpredigern* wird meistens an der Aufrechterhaltung dieser Dynamik gemessen. Um diese über längere Zeiträume zu stabilisieren, müssen sie bei den Laien an diese Verlustaffekte appellieren. Durch die exzessive Thematisierung negativer Ereignisse, die Muslim:innen weltweit betreffen, werden je nach Situation weitere negative Verlustaffekte (Wut, Neid usw.) verstärkt und zu einer „Verlustbesessenheit“ oder „Verlustfixierung“ (vgl. Reckwitz 2024) intensiviert und erst dadurch eine kritische Stimmungslage erzeugt, die religiöse Radikalisierung begünstigen kann.

Diese obsessive Fixierung auf Verlusterfahrungen bzw. -wahrnehmungen der eigenen Religion wird durch Thematisierungen weiterer Verluste noch intensiviert, die hier den Verlust des Vertrauens in die (eigene) Gesellschaft betreffen. Die Diskursanalysen der beiden Debatten zeigen, wie salafistische Verlustprediger negative Wahrnehmungen des Islam in der Gesellschaft dazu nutzen, Misstrauen in der Gesellschaft zu generieren. Der salafistische Prediger in den Analysen der zweiten Debatte macht genau dies: Er ruft seine Anhänger zur Distanzierung von allem, was nicht islamisch ist. Ein Beispiel hierfür ist die Anweisung, nur Muslim:innen zu vertrauen und ihnen gegenüber loyal zu sein. Alle anderen sind davon auszuschließen, und im Umgang mit ihnen ist Vorsicht geboten. Diese religiös fundierte Handlungsweise wird noch durch die Herstellung eines *Vertrauensüberschusses* (zu diesem Begriff vgl. Reemtsma 2008) gegenüber der eigenen (salafistischen) Gruppe gesteigert. Alle anderen (auch andere Muslim:innen) werden dabei als nicht vertrauenswürdig klassifiziert. Gewährleistet wird das Aufrechterhalten der salafistischen Konstruktion eines Vertrauensüberschusses in die eigene Gruppe durch zwei zentrale Mechanismen: die ständige religiöse Infragestellung der normativen Ordnung der deutschen Gesellschaft und das Betonen der Überlegenheit der eigenen Religion. Dabei wird der generierte Vertrauensverlust in der Gesellschaft in religiöser Form gerechtfertigt, um eigene Inhalte und Konzepte der internen (hier: rein salafistischen) Vertrauensbildung in Stellung zu bringen. „[...] da man ohne irgendein Vertrauensverhältnis nicht existieren kann.“ (Ebd., S. 36). Konzepte wie *Loyalität und Lossagung* oder die *errettete Gruppe* liefern dabei die religiöse Begründung für Misstrauen und Distanzierungen und erlauben eine übersteigerte Thematisierung von Vertrauensverlustserfahrungen in der deutschen Gesellschaft, die innerhalb salafistischer Kreise pauschal als islamfeindlich wahrgenommen wird. Das Ergebnis sind *Gegendiskurse des Vertrauens*, die überbietungsartig mit der demokratischen Vertrauenskultur konkurrieren.

Wenn man Radikalisierung (ohne Gewalt) „[...] als die zunehmende Infragestellung der Legitimität einer normativen Ordnung und/oder die zunehmende Bereitschaft, die institutionelle Struktur dieser Ordnung zu bekämpfen“ bestimmt (Gaspar

et al. 2019, S. 20), dann liegen in beiden Debatten eindeutige Hinweise auf radikalisierte Diskurse vor, die durch Überbietungsstrategien charakterisiert werden. Diese Strategien werden jedoch als Radikalisierungsfaktor meist unterschätzt oder nicht erkannt, da sie nicht objektiv als solche in Erscheinung treten, sondern sich verschiedener diskursiver Taktiken und religiös-symbolischer Mechanismen bedienen, um als normal zu erscheinen. Religiöse Konkurrenzkommunikation im Modus der Überbietung kann daher den Einstieg in die Radikalisierung begünstigen und zugleich verschleiern. Unter bestimmten Bedingungen begünstigt sie diesen Einstieg, weil sie den salafistischen Verlustunternehmern den Einsatz von Mitteln erlaubt, die jenseits geregelter Konkurrenz liegen. Zugleich verschleiern sie diesen Einstieg, da sie mit vielfältigen diskursiven Strategien der Gegenpositionierung und Gegenrede arbeitet, die erst im Rahmen einer diskursanalytischen Rekonstruktion als radikalisierte Diskurse identifiziert werden können.

6 Anhang

Tab. 1 und 2: Auswahl von Videomaterialien zur Takfir-Debatte (2008–2012) von Abou Nagie (Tab. 1) und Pierre Vogel (Tab. 2).

Tab. 1 Videomaterial von Abou Nagie

Erscheinungs- datum	Dauer	YouTube-beiträge des salafistischen Predigers Ibrahim Abou Nagie mit Originaltitel (zuletzt geprüft am 23.07.2024)	Nummer
2008	10:29	https://youtu.be/h6u9o14ZNM?si=IgcWDVuwQtq8JmL	1
		Kein Titel	
25.03.2010	02:46	https://youtu.be/vZAZKI1mLMA?si=U7B2CehnR8w6QBgT	2
		Weder Takfirs noch Wahabiten	
2010	04:06	https://youtu.be/d73HVGiYE3A?si=GdeZf6dm5R_AnE7o	3
24.06.2011	13:49	https://youtu.be/RG1SI08M0bc	4
		Man nennt uns Wahabiten, Salafisten oder Islamisten! Nur weil man uns durch Spaltung bekämpfen will!	
2011?	24:10	https://youtu.be/bevGGAc1ZEA?si=K8xrzSUoqPCMk58L	5
		Ibrahim Abu Nagie – Der Euro Muslim	
16.09.2011	16:17	https://youtu.be/R1vDgjJ004	6
		Der Beweis aus dem Quran. WER EINKAFIR IST!!	
20.09.2010	14:45	https://youtu.be/UmDsnVu9HTY?si=94TJZNlt99BfDwQ6	7
		Ibrahim Abu Nagi – Wonach wird uns Allah fragen Teil 1	
	T = 85,02 min		7 Videos

Tab. 2 Videomaterial von Pierre Vogel

Erscheinungs- datum	Dauer	You Tube-beiträge des salafistischen Predigers Pierre Vogel mit Originaltitel (zuletzt geprüft am 23.07.2024)	Nummer
11.09.2009	26:01	https://youtu.be/IvfxhvgA4Qo Hinderungen des Takfirs (11.09.2009 in Braunschweig) Pierre Vogel	1
11.10.2009	13:14	https://youtu.be/s9seskV2n_A Über diejenigen, die den Takfir leichtsinnig anwenden – Pierre Vogel (11.10.2009 Mönchengladbach)	2
28.04.2010	9:24	https://youtu.be/y3idLkNJj60 Haltet euch von den Takfiris fern! Pierre Vogel	3
11.04.2012	57:23	https://youtu.be/yzTgRoXXGu0?si=qz5Q1JgmgvA-3Ycd Pierre Vogel – Wie findet man in der Übertriebenheit des Takfir die Wahrheit?	4
20.03.2010	17:41	https://youtu.be/0jMjIGRwPfo?si=VCdSSzGOsIWzNeRC Das Schmalspurdenken der Takfiri! Pierre Vogel (20.03.2010 in Köln)	5
2011	54:12	https://youtu.be/xD6uqQwQZso?si=4K6Lz48ZYUYWCKh5 Das Projekt EURO-Islam – Pierre Vogel (2011)	6
26.09.2007	9:39	https://youtu.be/8Iaw7T5SpIQ?si=s0ClofdmXmhrxrdC Pierre Vogel bei Hart aber fair	7
13.09.2012	41:26	https://youtu.be/A8JlodptfZ4 Pierre Vogel – Ibrahim Abou Nagie; Verteidigung von Ibra- him Abou Nagie	8
16.04.2011	15:31	https://youtu.be/QwfVp_Y0Ukk?si=ik7fs84KXkUuCWaL Pierre Vogel! Die Wahrheit über Ibrahim Abu Nagie!	9
	T= 243,11 min		9 Videos

Tab. 3 Auswahl von Videomaterialien zu gegenwärtigen Debatten (2020–2024) von Ahmad Abul Baraa

Erscheinungs- datum	Dauer	You Tube-beiträge des salafistischen Predigers Abul Baraa URL mit Originaltitel (zuletzt geprüft am 29.05.2025)	Video- Nummer
18.12.2018	36:51	https://youtu.be/RswVg6DbNCc?si=B-acZUs5UEBrINDp Der Krieg der Kuffar gegen den Islam ist nichts neues	1
16.04.2018	22:43	https://youtu.be/jw_zSoXThCw?si=Lkr0UUvAi_OVmKHB Kopftuchverbot in NRW_Was steckt dahinter?	2
29.10.2020	12:26	https://youtu.be/fyiCJyy7LkU?si=PfMOgD61jhNqmnv Islamhass und Macron und warum zeichnet ihr Muslime nicht auch Karikaturen von Jesus	3
02.03.2020	6:18	https://youtu.be/J-d1FIM8qcs?si=jzuY2xSLKsc2Me9g Was erwartet uns Muslime nach dem Anschlag von Hanau?	4
29.03.2022	2:58	https://youtu.be/vmD3WlkzGX8?si=-Tzp_fyqjPxI29QZ Darf ein Muslim den Islam kritisieren oder Islamkritiker sein?	5

Tab. 3 (Fortsetzung)

Erscheinungs- datum	Dauer	You Tube-beiträge des salafistischen Predigers Abul Baraa URL mit Originaltitel (zuletzt geprüft am 29.05.2025)	Video- Nummer
07.07.2024	01:07:15	https://www.youtube.com/live/Xsy0q7VIUPQ?si=LHB-uj4QpgarkjJI Ist für uns jetzt die Auswanderung PFLICHT?	6
16.09.2024	7:12	https://youtu.be/Sn9L1JXbW5g?si=Q2iHqV1f5r2AaQub So wird im Bundestag öffentlich vor dem ISLAM gewarnt ohne Konsequenzen_Abul Baraa kommentiert!	7
09.09.2024	1:10:54	https://youtu.be/DPD MBAozmQ?si=i45ZHt9Lgm6gXdTO Statement zum bayrischen Hetzvideo _Salafismus versus Islam_Fängt Extremismus an mit Niqab und Bart?	8
22.07.2023	15:18	https://youtu.be/LKFqagexqs?si=ocP9MMBoumhyJZBB Übertreiben die Muslime oder gibt es wirklich Muslimfeindlichkeit in Deutschland?	9
04.06.2022	20:57	https://youtu.be/TnxhfMhTqZk?si=CwQTYku3I-k8vVcD Kann man Islamfeindlichkeit durch gutes Verhalten bekämpfen? Pierre Vogel Abu Hamsa	10
01.03.2021	0:58	https://youtu.be/FIKbObGH04M?si=CwXJi4Q_griP-lxa Hört die Islamhetze von AfD und Stürzenberger auf, wenn wir Muslime den Islam richtig präsentieren?	11
23.04.2025	45:53	https://youtu.be/TCrYPY3MOa8?si=QeHzlCCOp8EJVTHV Darf man Nichtmuslime lieben oder ist dieses Kufr Einige Regeln zu Walaa' und Baraa'	12
26.04.2024	4:38	https://youtu.be/Yc7eO0-6wfk?si=eyIkUQDPjRhTM3DR Die Rückkehr vieler Jugendlicher zum Islam löst Alarm aus_Warum der Islamhass so gross ist!	13
11.05.2025	56:24	https://www.youtube.com/live/mN2WAiY8DRA?si=3tJbyFtL15wyOOPi Welche Gruppe ist die richtige und wie erkennt man sie?	14
09.09.2024	1:10:54	https://youtu.be/DPD MBAozmQ?si=i45ZHt9Lgm6gXdTO Statement zum bayrischen Hetzvideo _Salafismus versus Islam_Fängt Extremismus an mit Niqab und Bart?	15
21.01.2025	01:04:19	https://www.youtube.com/live/DnZXpMhg8hk?si=wFe8LXXNXWE_uSK Urteil wegen Terrorismusfinanzierung! Kommt Abul Baraa ins Gefängnis?	16
10.06.2024	45:19	https://youtu.be/7LbcTKvPgQE?si=7dg-_sqCMY2Sqdmu Islamhass explodiert_Sind die Muslime in diesem Land noch sicher?	17
T= 547,17 min			T= 17 Vi- deos

Danksagung Der Artikel entstand im Rahmen des BMBF-Forschungsprojekts „Religiöse Deutungskonflikte und Überbietungskämpfe im globalen Feld des Salafismus. Eine vergleichende Untersuchung salafistischer Überzeugungen zwischen Deutschland und Marokko“ (2020–2024) an der RWTH Aachen. Mein besonderer Dank gilt den Gutachter:innen des ZRGP für die wertvollen Rückmeldungen. Niklas Herrberg danke ich herzlich für die freundliche Betreuung bei der Einreichung des Manuskripts beim ZRGP. Ebenso danke ich Sabine Durchholz für die umfangreichen Korrekturen des Manuskripts.

Funding Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

Interessenkonflikt Y. Dennaoui gibt an, dass kein Interessenkonflikt besteht.

Open Access Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen. Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

Literatur

- Alternative für Deutschland (AfD). 2021. *Deutschland. Aber normal. Programm der Alternative für Deutschland für die Wahl zum 20. Deutschen Bundestag*. www.afd.de/wahlprogramm (zuletzt überprüft am 20.06.2025).
- Amir-Moazami, S. (Hrsg.). 2018. *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. transcript.
- Bauer, T. 2023. Religiöse und Kulturelle Konkurrenzverhältnisse in vormodernen islamischen Gesellschaften. In *Konkurrenzen in der Frühen Neuzeit. Aufeinandertreffen – Übereinstimmung – Rivalität*, Bd. 5, Hrsg. F. Neumann, J. Poettering, und H. von Thiesen, 31–46. Böhlau.
- Beck, U. 2008. *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Verlag der Weltreligionen.
- Beilschmidt, T. 2015. *Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland*. transcript.
- Bielefeldt, H. 2016. *Politierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, 1. Aufl. Suhrkamp.
- Biene, J., C. Daase, J. Junk, und H. Müller (Hrsg.). 2016. *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen*, 1. Aufl. Campus.
- Bobzin, H. 2010. *Der Koran*, 1. Aufl. C.H. Beck.
- Bokler-Völkel, E. 2023. Ein biographisches Porträt: Abul Baraa. In *Jahrbuch Extremismus & Demokratie (E & D)*, Hrsg. U. Backes, A. Gallus, E. Jesse, und T. Thieme, 193–208. Nomos.
- Bourdieu, P. 2011. *Religion*, 1. Aufl., Bd. 1975 Suhrkamp.
- Bourdieu, P. 2013. *Schriften zur Politischen Ökonomie*, 1. Aufl., Bd. 2056 Suhrkamp.
- Bourdieu, P., und L. Wacquant. 2017. *Reflexive Anthropologie*, 4. Aufl., Bd. 1793 Suhrkamp.
- Ceylan, R. 2020. Orthodoxe versus heterodoxe Gemeinden. Machtaufbau und Machtverlust der etablierten Gemeinden im religiösen Feld. In *Muslimisch und Liberal! Was einen zeitgemäßen Islam ausmacht*, 1. Aufl., Hrsg. L. Kaddor, 160–169. Piper.
- Ceylan, R., und B. Jokisch (Hrsg.). 2014. *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 17 Peter Lang.
- Ceylan, R., und M. Kiefer. 2013. *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Springer VS.
- Chbib, R. 2017. *Organisation des Islam in Deutschland. Diversität, Dynamiken und Sozialformen im Religionsfeld der Muslime*, 1. Aufl. Nomos.

- Claim. 2025. *Zivilgesellschaftliches Lagebild antimuslimischer Rassismus. Antimuslimische Vorfälle in Deutschland 2024. Ausgabe 2025*. Berlin: (Hrsg.). <https://www.claim-allianz.de/aktuelles/publikationen>. (zuletzt überprüft am 27 Juni 2025).
- Dennaoui, Y. 2020. Reflexiver Islam. Islamsoziologie als Kosmopolitisierungsforschung. In *Soziologische Phantasie und kosmopolitisches Gemeinwesen: Perspektiven einer Weiterführung der Soziologie Ulrich Beck's*, 1. Aufl., Hrsg. O. Römer, C. Boehncke, und M. Holzinger, 237–271. Nomos.
- Dennaoui, Y. 2023. Salafismus als eine fundamentalistische Bewegung: Eine religionssoziologische Perspektive. *ZfBeg | Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* 34–41.
- Dennaoui, Y. 2024. Umkämpfte Religion: Formen und Transformationen religiöser Konkurrenz im Feld des Islam am Beispiel Marokkos. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* <https://doi.org/10.1007/s41682-024-00170-x>.
- Dennaoui, Y. 2025. Salafistische Überbietungsdiskurse im Islamfeld in Deutschland: Wissenssoziologische Diskursanalysen und Handlungsempfehlungen. In *Islamismus als gesellschaftliche Herausforderung: Ursachen, Wirkungen, Handlungsoptionen*, Hrsg. S. Abdellah, S. Tultschinetski, J. Junk, und M. Freiheit. Springer VS. <https://link.springer.com/book/9783658482015?srsltid=AfmBOooV2sACXmMsCcHI4a2WRpxDaOKXk4i7Q4jThFY7Yq3xYxjJYC8H>.
- Dennaoui, Y. 2026. *Religiöse Überbietungskämpfe. Wie Radikalisierung in salafistischen Diskursen entsteht*. Brill. in Vorbereitung.
- Fouad, H. 2019. *Zeitgenössische muslimische Kritik am Salafismus. Eine Untersuchung ausgewählter Dokumente*. Bd. 30 Ergon.
- Gaspar, Abay H., C. Daase, N. Deitelhoff, J. Junk, und M. Sold. 2019. Vom Extremismus zur Radikalisierung. Zur wissenschaftlichen Konzeptualisierung illiberaler Einstellungen. In *Gesellschaft extrem. Was wir über Radikalisierung wissen*, 1. Aufl., Hrsg. C. Daase, N. Deitelhoff, und J. Junk, 15–44. Campus.
- Hafez, K. 2009. *Heiliger Krieg und Demokratie. Radikalität und politischer Wandel im islamisch-westlichen Vergleich*. transcript.
- Hafez, K., und S. Schmidt. 2015. *Die Wahrnehmung des Islam in Deutschland*. Bertelsmann.
- Halm, D., und H. Meyer (Hrsg.). 2013. *Islam und die deutsche Gesellschaft*. Springer VS.
- Hummel, K., M. Kamp, und R. Spielhaus. 2016. *Herausforderungen der empirischen Forschung zu Salafismus: Bestandsaufnahme und kritische Kommentierung der Datenlage*. Bd. 1 Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssaoar-46548-8> (zuletzt überprüft am 26.05.2025).
- Jonker, G. 2003. Konsensbildung und Beschlussfassung: Im Kräftefeld islamischer Interessen in der Bundesrepublik. *Islam und Recht* 27–50.
- Junk, J., C. Daase, und N. Deitelhoff. 2019. Einleitung. In *Gesellschaft extrem. Was wir über Radikalisierung wissen*, 1. Aufl., Hrsg. C. Daase, N. Deitelhoff, und J. Junk, 7–15. Campus, dtv.
- Kamous, A.A. 2018. *Wem gehört der Islam. Plädoyer eines Imams gegen das Schwarz-Weiß-Denken*. dtv.
- Karstein, U. 2014. *Konflikt um die symbolische Ordnung. Genese, Struktur und Eigensinn des religiös-weltanschaulichen Feldes der DDR*, 1. Aufl., Bd. 34 Dissertation.
- Karstein, U. 2019. Pierre Bourdieu: Das religiöse Feld. Zur Ökonomie des Heilsgeschehens. In *Schlüsselwerke der Religionssoziologie* Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie., Hrsg. C. Gärtner, G. Pickel, 493–500. Springer VS.
- Käsechag, N. 2019. *Salafismus in Deutschland. Entstehung und Transformation einer radikal-islamischen Bewegung*. Bd. 17 LIT.
- Keller, R. 2011. *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, 4. Aufl. VS.
- Kirbach, L. 2018. *Salafismus – eine Herausforderung in Theologischen Gesprächen*. Bd. 38 Kassel University Press.
- Kraetzer, U. 2014. *Salafisten. Bedrohung für Deutschland?* 1. Aufl. Gütersloher Verl.-Haus.
- Öztürk, C., und S. Pickel. 2024. Die Gefahr der Co-Radikalisierung: Wie sich Muslimfeindlichkeit und Islamismus in Deutschland wechselseitig verstärken. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 8:197–239.
- Pfündel, K., A. Stichs, und K. Tanis. 2021. *Muslimisches Leben in Deutschland 2020: Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF), Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl (FZ). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssaoar-73276-8> (zuletzt überprüft 26.05.2025).
- Pickel, G. und Bertelsmann Stiftung. 2019. *Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie*. Bertelsmann.
- Pickel, S., G. Pickel, O. Decker, I. Fritsche, M. Kiefer, F.M. Lütze, R. Spielhaus, und H.-H. Usuncan (Hrsg.). 2023. *Gesellschaftliche Ausgangsbedingungen für Radikalisierung und Co-Radikalisierung. Politik und Religion*. Springer VS.

- Reckwitz, A. 2021. *Auf dem Weg zu einer Soziologie des Verlusts. Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-80750-2> (zuletzt überprüft 26.05.2025).
- Reckwitz, A. 2024. *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, 1. Aufl. Suhrkamp.
- Reddig, M. 2017. Pierre Bourdieus Religionssoziologie. Eine Anwendung am Beispiel des Neo-Salafismus im Feld des Islam. In *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie* Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie., Hrsg. H. Winkel, K. Sammet, 385–406. Springer VS.
- Reemtsma, J.P. 2008. *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburger Edition.
- Rohe, M. 2018. *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*. C.H. Beck.
- Said, B.T., und H. Fouad (Hrsg.). 2014. *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Herder.
- Sarrazin, T. 2011. *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, 23. Aufl. DVA.
- Schiffauer, W. 2010. *Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Eine Ethnographie*, 1. Aufl., Bd. 2570 Suhrkamp.
- Schneiders, T.G. (Hrsg.). 2014. *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Globaler, lokaler Islam*. transcript.
- Simmel, G. 1992. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 9. Aufl., Bd. 811 Suhrkamp.
- Tezcan, L. 2007. Kultur, Gouvernamentalität der Religion und der Integrationsdiskurs. In *Konfliktfeld Islam in Europa*, 1. Aufl., Bd. 17, Hrsg. M. Wohlrab-Sahr, L. Tezcan, 51–76. Nomos.
- Tezcan, L. 2012. *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz Univ. Press.
- Tezcan, L. 2021. *Die Subjekte der Islampolitik. Beiträge. Zu einer Soziologie des Islam*. Springer.
- Thielmann, J. 2012. Die Sunna leben in Deutschland: von der Entstehung islamischer Felder und muslimischer Techniken des Selbst. In *Die Sunna leben: zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland* Muslimische Welten, Bd. 5, Hrsg. P. Schrode, U.G. Simon, 149–172. Ergon.
- Traue, B., und A. Schünzel. 2019. YouTube und andere Webvideos. In *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Hrsg. N. Baur, 1065–1077. Springer.
- Traue, B., L. Pfahl, und L. Schürmann. 2014. Diskursanalyse. In *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Hrsg. N. Baur, 493–508. Springer.
- UEM. 2024. Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit. Muslimfeindlichkeit – eine deutsche Bilanz. 2023. Berlin. <https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Studien/uemabschlussbericht.html?nn=598216>. Zugegriffen: 27. Juni 2025.
- Wagemakers, J. (2014): Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala wa-l bara (Loyalität und Losagung). In: B. Said, H. Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, S. 55–79, Herder.
- Weber, M. 2005. *Religiöse Gemeinschaften*. Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe (MWS I/22-2). Mohr Siebeck.
- Wiedl, N. 2014. *Außenbezüge und ihre Kontextualisierung und Funktion in den Vorträgen ausgewählter salafistischer Prediger in Deutschland*. Studie im Rahmen des BMBF-Verbundprojektes Terrorismus und Radikalisierung – Indikatoren für externe Einflussfaktoren (TERAS – INDEX) Working Paper 7. https://epub.sub.uni-hamburg.de/epub/frontdoor.php?source_opus=66257&la=de (zuletzt überprüft am 20.06.2025).
- Wiedl, N. 2017. *Zeitgenössische Rufe zum Islam. Salafitische Da'wa in Deutschland, 2002–2011*, 1. Aufl., Bd. 1 Nomos.
- Wiktorowicz, Q. 2006. Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism* 29:207–239.
- Wohlrab-Sahr, M., und L. Tezcan (Hrsg.). 2007. *Konfliktfeld Islam in Europa*, 1. Aufl., Sonderheft Soziale Welt, Bd. 17 Nomos.
- Wohlrab-Sahr, M., und L. Tezcan (Hrsg.). 2022. *Islam in Europa. Institutionalisierung und Konflikt*, 1. Aufl., Sonderheft Soziale Welt, Bd. 25 Nomos.
- Zick, A., B. Küpper, und N. Mokros (Hrsg.). 2023. *Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2022/23*. Dietz.

Hinweis des Verlags Der Verlag bleibt in Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutsadressen neutral.