

HSFK-Report Nr. 4/2016

Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und mögliche Gegennarrative

Christoph Günther/Mariella Ourghi/Susanne Schröter/Nina Wiedl

Das diesem Report zugrunde liegende Vorhaben wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung, und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG1502 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

Zitierhinweis:

Christoph Günther, Mariella Ourghi, Susanne Schröter, Nina Wiedl: Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und mögliche Gegennarrative, HSFK-Report Nr. 4/2016 (HSFK-Reportreihe „Salafismus in Deutschland“, hrsg. von Janusz Biene, Christopher Daase, Svenja Gertheiss, Julian Junk, Harald Müller).

© Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK)

Adresse:

HSFK · Baseler Straße 27–31 · D-60329 Frankfurt am Main
Telefon: +49 (0) 69 95 91 04-0 · Fax: +49 (0) 69 55 84 81
E-Mail: SiD@hsfk.de · Internet: www.hsfk.de

ISBN: 978-3-946459-00-2

€ 6,-

HSFK-Reportreihe „Salafismus in Deutschland“

herausgegeben von Janusz Biene, Christopher Daase, Svenja Gertheiss, Julian Junk und Harald Müller

Die sechs Beiträge dieser HSKF-Reportreihe bieten eine umfassende Bestandsaufnahme des Wissens zu den breit diskutierten Phänomenen von Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Folgende zentrale Aspekte werden beleuchtet: die Datenlage, Organisations- und Rekrutierungsformen, Radikalisierungsprozesse, Rechtfertigungsnarrative, transnationale Vernetzung und Präventions- und Deradikalisierungsarbeit. Die Autorinnen und Autoren schließen ihre jeweiligen Analysen mit konkreten Handlungsempfehlungen für Politik, Sicherheitsbehörden, Verwaltungen, Zivilgesellschaft, Medien und Wissenschaft.

Die Zusammenführung eines bislang eher fragmentarisch vorhandenen Wissensstandes ist auch deshalb wichtig, weil der Begriff „Salafismus“ in den letzten Jahren zwar Teil der öffentlichen Debatte geworden ist, oftmals aber unscharf oder überspitzt verwendet wurde. Den zuvor gebräuchlicheren (aber anders gelagerten) Begriff des „Islamismus“ ablösend, rückte Salafismus schnell in die Nähe von Extremismus, Gewalt und Terrorismus. Dies wird der Heterogenität der salafistischen Bewegung nicht gerecht. Obwohl deren Mitglieder die Errungenschaften der Aufklärung wie Demokratie und Menschenrechte sowie Traditionen des sunnitischen Islam ablehnen, sind sie sich in der Wahl der Mittel zur Verwirklichung ihrer Ziele keineswegs einig: Die Bereitschaft zur Legitimierung und Anwendung von politischer Gewalt ist nicht in allen salafistischen Strömungen und Gruppierungen ausgeprägt. Als dschihadistische Salafisten – kurz: Dschihadisten – wird nur eine kleine, aber sehr öffentlichkeitswirksame und sicherheitspolitisch relevante Minderheit der salafistischen Bewegung bezeichnet. Viele Anhängerinnen und Anhänger des Salafismus in Deutschland lehnen die von Dschihadisten gepredigte Militanz ab.

Die unterschiedlichen Perspektiven auf Salafismus und Dschihadismus bilden sich auch in den Beiträgen der HSKF-Reportreihe ab. So wird beispielsweise Salafismus je nach Erkenntnisinteresse als religiöse Strömung, als Ideologie oder als Bewegung verstanden und der Fokus auf extremistische Einstellungen oder auf gewaltlose bzw. gewaltsame Handlungen gelegt. Die Beiträge eint ein breites Verständnis von Salafismus als transnationaler, fundamentalistischer und moderner Strömung im sunnitischen Islam. Der Begriff geht auf das arabische *as-salaf aš-sāliḥ* („die frommen Altvorderen“) zurück. Zwar nehmen alle Muslime für sich in Anspruch, sich am Vorbild des Propheten Muhammad und der ihm nachfolgenden Gefährten zu orientieren, Salafisten allerdings behaupten, dass nur sie die Nachfolge authentisch angetreten hätten und daher die einzigen „wahren Muslime“ seien. Dschihadismus lässt sich verstehen als Ideologie, derzufolge Gewalt gegen „Ungläubige“ theologisch legitim und wirksam, ja sogar notwendig ist. Begründet wird die Gewaltanwendung wahlweise mit der Befreiung „muslimischer“ Länder von der Unterdrückung durch den ungläubigen „Westen“, mit der Beseitigung „abtrünniger“ Herrscher oder mit der Bereinigung der muslimischen Glaubensgemeinschaft von vermeintlicher Häresie. Es bleibt festzuhalten, dass Salafismus und Dschihadismus keinesfalls begrifflich gleichzusetzen sind. Genauso wenig gibt es einen monolithischen Salafismus: Die salafistischen Bewegungen in Deutschland legen Prinzipien der Glaubens- und Rechtslehre unterschied-

lich aus, streiten um die Frage der Gewalt und zeichnen sich durch sich wandelnde Organisationsstrukturen, Konflikte und Informalität aus.

Die Beiträge dieser Reihe bedienen sich allesamt eines differenzierten Blicks auf Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Die Autorentams sind interdisziplinär und heterogen hinsichtlich ihrer eher wissenschaftlichen oder eher praxisbezogenen Expertise. Die Autorinnen und Autoren sind Teil eines vom Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung koordinierten Forschungsverbunds „Salafismus in Deutschland: Forschungsstand und Wissenstransfer“, welcher vom Bundesministerium für Bildung und Forschung gefördert wird.

In der HSFK-Reportreihe „Salafismus in Deutschland“ sind erschienen:

HSFK-Report Nr. 1/2016

*Klaus Hummel, Melanie Kamp, Riem Spielhaus
Herausforderungen der empirischen Forschung zu Salafismus. Bestandsaufnahme und
kritische Kommentierung der Datenlage*

HSFK-Report Nr. 2/2016

*Marwan Abou Taam, Claudia Dantschke, Michael Kreutz, Aladdin Sarhan
Kontinuierlicher Wandel. Organisation und Anwerbungspraxis der salafistischen
Bewegung*

HSFK-Report Nr. 3/2016

*Wolfgang Frindte, Brahim Ben Slama, Nico Dietrich, Daniela Pisiou, Milena Uhlmann,
Melanie Kausch
Wege in die Gewalt. Motivationen und Karrieren salafistischer Jihadisten*

HSFK-Report Nr. 4/2016

*Christoph Günther, Mariella Ourghi, Susanne Schröter, Nina Wiedl
Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und mögliche Gegennarrative*

HSFK-Report Nr. 5/2016

*Rüdiger Lohlker, Amr El Hadad, Philipp Holtmann, Nico Prucha
Transnationale Aspekte von Salafismus und Dschihadismus*

HSFK-Report Nr. 6/2016

*Aladin El-Mafaalani, Alma Fathi, Ahmad Mansour, Jochen Müller, Götz Nordbruch,
Julian Waleciak
Ansätze und Erfahrungen der Präventions- und Deradikalisierungsarbeit*

Zusammenfassung

Die Attraktivität von Salafismus und Dschihadismus beruht auch auf Rechtfertigungsnarrativen, die normative Ordnungen begründen oder zurückzuweisen helfen und für das eigene Denken und Handeln Sinn stiften. Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative begründen vor allem gewalttätige Aktionen gegen vermeintliche Feinde des Islams, zu denen auch Muslime gezählt werden, die die eigene Ideologie nicht teilen. Das Spektrum der gewalttätigen Aktionen, die rechtfertigt werden, ist groß. Es reicht von Straßenschlachten mit der Polizei wie diejenigen in Solingen und Bonn im Jahr 2012, bei denen man Beleidigungen des Propheten Mohammed rächen wollte, bis hin zu Anschlägen auf die Bevölkerung oder die Teilnahme an kriegerischen Auseinandersetzungen. Die Kriege des IS in Syrien und dem Irak spielen dabei eine besondere Rolle, da dschihadistische Akteure das vom IS-Führer Abu Bakr al-Baghdadi ausgerufene Kalifat propagandistisch zur einzig rechtmäßigen muslimischen Regierung aufbauen und dessen Verteidigung als Pflicht eines jeden aufrechten Muslims beschreiben. Darüber hinaus werden Endzeitvorstellungen artikuliert, die den IS in das Zentrum einer gottgewollten Erneuerung der Welt stellen. Jede Person, die sich an der kriegerischen Expansion des Islams beteilige und sich den Truppen des IS anschließe, so das Narrativ, sichere sich einen Platz im Paradies.

Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative sind aus religiösen, politischen und sozialen Teilnarrativen zusammengesetzt, die auf bestehende Missstände verweisen und daraus ihre Überzeugungskraft gewinnen. Dazu gehören die Bombardements des Assad-Regimes, die Not der Palästinenser, aber auch die zivilen Opfer der militärischen Operationen westlicher Regierungen in Afghanistan. Diese Fälle humanitärer Katastrophen werden als repräsentative Beispiele für einen angenommenen globalen Krieg des Westens gegen die Muslime stilisiert und so ein Notfallszenario gemalt, das das sofortige Eingreifen eines jeden Gläubigen notwendig mache. Komplementär zu der auf eine Schwarz-Weiß-Logik vereinfachten Sichtweise auf Außenpolitik wird auch die innenpolitische Situation für Muslime in Deutschland als unerträglich geschildert. Muslime, so die salafistisch-dschihadistischen Narrative, seien unterdrückt, und man verwehre ihnen das Ausleben der eigenen Religion. Diese Anschuldigungen beziehen sich entweder auf staatliche Maßnahmen gegen dschihadistische Prediger oder auf Restriktionen gegen Frauen, die die Ganzkörperverschleierung praktizieren, sie greifen aber auch aktuelle Debatten um Gebetsräume, Schwimmunterricht an Schulen oder kopftuchtragende Lehrerinnen auf.

Die dschihadistische Propaganda reduziert sich allerdings nicht nur auf eine Auflistung vermeintlicher Missstände, sondern bettet diese in ein geschlossenes Weltbild ein, das den als problematisch empfundenen Ist-Zustand mit einem verlockenden Zukunftsszenario kontrastiert: Die Welt unter der Herrschaft des Islams sei eine gerechte und nach den Vorgaben Gottes geordnete Welt, die den Einzelnen ein glückliches Leben beschere. Jedes Individuum werde an den ihm adäquaten Platz gestellt und die Verunsicherungen der Moderne, die durch allzu große Pluralität der Lebensentwürfe verursacht würden, könnten überwunden werden. Die salafistisch-dschihadistische Zukunftsvision setzt eine strenge Regulierung aller sozialen Bereiche, des öffentlichen und privaten Raums voraus.

Dies gilt auch für die Festschreibung der Rollen von Frauen und Männern. Emanzipation und Gleichberechtigung der Geschlechter gelten als Übel des Westens, da sie weder der Natur der Frau noch der des Mannes Rechnung trügen. Frauen müssten unter die Autorität von Männern gestellt werden, da sie als Verkörperung erotischer Begierden Chaos in der Welt anstifteten, wenn sie nicht reguliert würden. Harte, auch körperliche Strafen für Vergehen gegen die vorgeblich gottgewollte Ordnung werden als Maßnahmen gerechtfertigt, die von Gott befohlen wurden, um den Frieden und das Wohlergehen der Gemeinschaft zu sichern.

Zwischen Ist- und Soll-Zustand der Welt liegt, so die salafistisch-dschihadistische Ideologie, die Zeit des Überganges, die durch Mission (*da'wa*) und Kampf (*dschihad*) gekennzeichnet ist. Sie wird als Phase der Bewährung beschrieben, in der sich Männer und Frauen auf jeweils eigene geschlechtsspezifische Weise bei der Durchsetzung des göttlichen Plans engagieren. Dieser Kampf erscheint in Werbeschriften und -videos als heroische Aktivität, die den Einzelnen zu einem strahlenden Helden und Vorkämpfer für eine gute Sache mache. Der Heroismus der dschihadistischen Propaganda scheint dabei vor allem auf Jugendliche abzielen, die sich marginalisiert fühlen und unter einem Anerkennungsdefizit leiden.

Gegen die dschihadistischen Rechtfertigungsnarrative argumentieren nicht-gewalttätige Salafisten, nicht-salafistische Muslime und Nicht-Muslime. Diese sogenannten Gegenarrative, die in diesem Report systematisiert werden, sollten in der Präventions- und Deradikalisierungsarbeit zukünftig eine größere Rolle spielen.

Inhalt

1.	Einleitung	1
2.	Politische und moralische Rechtfertigungsnarrative	2
2.1	Innenpolitische und innergesellschaftliche Ebene	5
2.2	Außenpolitische Ebene	7
3.	Rechtfertigungsnarrative für dschihadistische Gewalt	8
3.1	Dschihad als religiöse Pflicht	9
3.2	Dschihad als endzeitlicher Kampf	11
3.3	Demokratie als feindliche Regierungsform versus Scharia als gottgewollte Ordnung	13
3.4	Loyalität und Lossagung (<i>al-wala' wa-l-bara'</i>)	14
4.	Salafistisch-dschihadistische Gendernarrative als Kern eines salafistisch- dschihadistischen Gesellschaftsmodells	14
4.1	Normative Grundlagen des salafistisch-dschihadistischen Gendermodells	15
4.2	Konstruktionen salafistisch-dschihadistischer Männlichkeit	16
4.3	Konstruktionen salafistisch-dschihadistischer Weiblichkeit	18
4.4	Genderideale und gelebte Realitäten	20
5.	Gegennarrative	21
5.1	Salafistische Narrative gegen politische Gewalt in Deutschland	21
5.2	Salafistische Narrative gegen den Antidemokratismus	23
5.3	Gegennarrative nicht-salafistischer Muslime	24
5.4	Reaktionen dschihadistischer Akteure auf Infragestellung ihrer Narrative	26
6.	Fazit	26
7.	Handlungsempfehlungen	27
	Literatur	28

1. Einleitung

Zu elegischen Gesängen und Bildern vorbeiziehender Rosen verkündet der Bonner Dschihadist Yassin Chouka alias Abu Ibraheem in einem Internetvideo mit dem Titel „Mutter bleibe standhaft“ eine Botschaft, die sowohl religiöser als auch politischer Natur ist. Verpackt als Erklärung an seine Mutter erläutert er, warum er in den Dschihad gezogen ist: „Mutter, siehst du nicht, was geschieht in Filistin? Mutter, hörst du nicht die Bomben im Irak? Unsere Geschwister sind gefangen, darüber werden wir befragt (beim jüngsten Gericht, d. Verf.).“¹ Dschihadisten verbreiten ihre Ideologie primär mit solchen Videos, aber gelegentlich auch in Form von Vorträgen, die in Moscheen, auf öffentlichen Kundgebungen oder sogenannten Islam-Seminaren gehalten werden. In diesen Videos und Vorträgen spielen Rechtfertigungsnarrative eine wichtige Rolle. Diese begründen beispielsweise, warum es richtig ist, sich einer dschihadistischen Gruppe anzuschließen, Krieg gegen vermeintlich Ungläubige zu führen oder Anschläge zu verüben.

Salafismus und Dschihadismus sind ideologiegeleitete Bewegungen, die die Grenzen des im deutschen Mehrheitsislam Akzeptablen immer wieder überschreiten. Aus diesem Grund spielen Rechtfertigungsnarrative eine wichtige Rolle, vor allem, wenn Gewalt legitimiert werden muss. Sie sind für die Selbstvergewisserung innerhalb salafistisch-dschihadistischer Gemeinschaften unerlässlich, dienen aber auch der Mobilisierung weiterer Gefolgschaft und sollen vermeintliche Gegner beeindrucken. Begründungen für einen radikalen islamistischen Weg oder gar den Dschihad im Sinne eines militärischen Krieges gegen vermeintlich „Ungläubige“ können theologisch, aber auch politisch oder moralisch fundiert sein. Oft werden Fragen der Gerechtigkeit angesprochen und man verweist darauf, dass „der Westen“ mit zweierlei Maß messe. Er zähle etwa lediglich die eigenen Opfer, so dschihadistische Ideologen, nicht aber diejenigen auf muslimischer Seite. Eine zentrale Erzählung ist der bereits angesprochene Narrativ vom aggressiven Westen, der bedenkenlos muslimische Opfer in Palästina oder im Irak in Kauf nimmt, um eigene geopolitische Vorteile zu erlangen. In dieser Argumentation steckt berechtigte Kritik, auf die in der Auseinandersetzung mit gefährdeten Jugendlichen ehrlich und angemessen reagiert werden sollte. Der Dschihad gegen den „ungläubigen“ Gegner gilt in dieser Logik als notwendige Selbstverteidigung der muslimischen Weltgemeinschaft (*umma*). Ein anderes Narrativ bemüht sich zu erzählen, dass Muslime im Westen ihren Glauben nicht frei leben könnten, weil herrschende Gesetze es erlaubten, den Propheten Mohammed zu verunglimpfen, den Islam zu kritisieren oder weltliche Gesetze anstelle des gottgegebenen Gesetzes, der Scharia, das Leben regelten. Salafistischen und dschihadistischen Hardlinern gilt nur die Theokratie als gottgefällige Ordnung. Demokratie und weltliche Gesetze werden als unislamisch abgelehnt.

Bei den vielfältigen Versuchen, die salafistisch-dschihadistischen gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen zu legitimieren, nimmt man Bezug auf ausgewählte Stellen aus dem Koran oder der Sunna, d.h. auf das Leben des Propheten und seiner Gefährten sowie

1 [Video] <https://www.youtube.com/watch?v=FDLz9H8Ajnc> (16.2.2016).

grundsätzlich auf die ersten drei Generationen von Muslimen. Deren Handlungen gelten als vorbildhaft und richtungsweisend. In der Rekonstruktion der sozialen und politischen Verhältnisse des 7. Jh. auf der arabischen Halbinsel entsteht für salafistische und dschihadistische Gemeinschaften das leuchtende Sinnbild einer idealen gottgefälligen Gesellschaft, die sie bis ins kleinste Detail zu kopieren versuchen. Dabei spielt auch die salafistische Genderideologie eine wichtige Rolle, da das gesamte angestrebte utopische Leben geschlechtergetrennt sein und den angenommenen gegensätzlichen Charakteren von Männern und Frauen Rechnung tragen soll. Die salafistisch-dschihadistische Genderideologie wird als Alternativentwurf zur als westlich denunzierten Idee der Gleichheit von Männern und Frauen präsentiert und gewinnt ihre Attraktivität aus der Heroisierung männlicher wie auch weiblicher Rollenangebote.

Da Rechtfertigungsnarrative offenbar eine elementare Funktion bei der Mobilisierung und Selbstvergewisserung innerhalb salafistisch-dschihadistischer Milieus einnehmen, sollte bei Präventions- und Deradikalisierungsprogrammen darauf geachtet werden, als Ergänzung oder Alternative zu sozial- oder jugendarbeiterischen Maßnahmen mit Gegennarrativen zu arbeiten.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass dschihadistische Rechtfertigungsnarrative seitens salafistisch und islamistisch orientierter Muslime nicht unwidersprochen bleiben. Sowohl quietistische und politisch-missionarische Salafisten als auch moderate Islamisten verbreiten bereits jetzt Gegennarrative und alternative Erzählungen, in denen die aktuelle Legitimität der Gewalt negiert und – z.B. im Falle der Gerechtigkeitsnarrative – auf andere mögliche Handlungsoptionen (politische Einsprüche, humanitäre Hilfsleistungen, Gottvertrauen) hingewiesen wird. Nicht-salafistische Muslime reagieren entweder mit fundamentaler Abwehr („Dschihadismus hat nichts mit dem Islam zu tun“), mit der Delegitimierung spezifischer dschihadistischer Argumente oder mit der Forderung nach theologischen Reformen (progressiver bzw. liberaler Islam, islamische Aufklärung) auf den gegenwärtigen Dschihadismus. Für zukünftige Präventions- und Deradikalisierungsarbeit sollte demnach eruiert werden, inwiefern der Einsatz von Gegennarrativen als Ergänzung oder Alternative zu sozial- oder jugendarbeiterischen Maßnahmen erfolgreich sein kann und mit welchen muslimischen Akteuren sinnvoll kooperiert werden könnte.

2. Politische und moralische Rechtfertigungsnarrative

Politische Rechtfertigungsnarrative salafistischer Strömungen rekurren auf den Koran und die Sunna, d.h. Aussprüche und Taten des Propheten Mohammed und von ihm akzeptierte Handlungen seiner Gefährten, wie sie in den islamischen Überlieferungen (Hadith-Literatur) und der Biographie (*sira*) des Propheten niedergelegt wurden. Mohammed und die ersten drei Generationen von Muslimen gelten als „rechtgeleitete Alvordere“ (*al-salaf al-salih*) und fungieren als handlungsleitende Vorbilder für das Leben von Salafistinnen und Salafisten. Die eigene lebensweltliche Orientierung an diesen Vor-

bildern und ihre Imitationen stellen einen Versuch dar, durch die Veränderung und Regulierung gesellschaftlicher Gegebenheiten einem als authentisch verstandenen historischen Gesellschaftsmodell eine Entsprechung in der Gegenwart zu verschaffen. Dieses Modell, das die Muslime nach Vorstellung moderner Salafisten im 7. und 8. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel zu etablieren suchten, soll das Verhältnis zwischen Gott und der muslimischen Gemeinde ordnen.

Die Art und Weise, wie salafistische Akteure den Islam interpretieren, sieht explizit keine Trennung zwischen religiöser Praxis und politischem Denken und Handeln vor, da sie als „Ausdruck des Anspruchs einer gottgewollten Ordnung an die Jetztzeit“ (Günther 2014: 197) gilt. Damit soll sie Repräsentanz einer Ordnungssinnggebung sein, deren Autorität und Bindungskraft sich aus ihrem Offenbarungscharakter ableitet und damit Raum für die Legitimation jeglichen Handelns als „gottgewolltes Handeln“ eröffnet. Die im Rahmen dieser Legitimationserzählung zusammengestellten Kollektionen von Ideen, Motivationen, Konzepten und Interpretationen der Welt werden an diese Offenbarung und ihre religionshistorische Bedeutsamkeit rückgebunden und fungieren zugleich als Ressourcen der Ordnungssinnggebung (Forst/Günther 2011). Das so gefasste ideologische Gerüst wird von unterschiedlichen Argumenten gestützt, die konkreten zeitgeschichtlichen Situationen und Kontexten Rechnung tragen. Einige dieser Argumente werden im Folgenden näher vorgestellt.

Salafistische Akteure bemühen immer wieder ein Prinzip, das innerhalb der muslimischen Gemeinschaft grundsätzlich konsensfähig ist: *Glauben* heißt auch *Handeln*. Dieses Handeln von Muslimeninnen und Muslimen als Zeugnis des eigenen Glaubens schließt ein öffentliches Handeln explizit ein und soll Prinzipien verpflichtet sein, die gleichermaßen auf die individuelle und kollektive Erfüllung religiöser Pflichten sowie auf die Prosperität der gesamten Gemeinschaft zielen. Damit ist religiös inspiriertes Handeln zu einem gewissen Grad auch immer politisches Handeln. In Bezug auf salafistische Akteure lässt sich feststellen, dass eine starke Verschränkung dieser beiden handlungsleitenden Sphären angestrebt wird, die ihre Berechtigung aus einem Verweis auf Koran und Überlieferungen bezieht und aus den genannten Quellen Antworten auf politische Sachverhalte und Problemstellungen ableitet. Diese Antworten können sehr unterschiedlich ausfallen und bilden damit einen Meinungspluralismus innerhalb des heterogenen salafistischen Spektrums ab, der mit einer Fragmentierung desselben einhergeht. Handlungen, die innerhalb dieses Begründungssystems verortet werden, sind damit keinesfalls „pseudoreligiös“ (Farschid 2014: 188), noch basieren sie auf mangelndem religiösem Wissen, wie Vertreter konservativer muslimischer Verbände in Deutschland gern behaupten. Vielmehr sind sie fundamentalistische Stimmen innerhalb eines diversen muslimischen Diskursfeldes.

Die Bildung politischer Ideen bezieht sich zwar dezidiert auf die gegenwärtigen Verhältnisse, leitet jedoch keine Theorie von politischer Aktivität, Herrschaft und Gesellschaft aus der Realität ab, sondern schließt „von einem als ewig aufgefassten islamischen Glauben (*dīn*) her auf die Wirklichkeit“ (Nagel 1981: 18). Die Differenz des hiermit postulierten allumfassenden Anspruchs zur historischen und gegenwärtigen Wirklichkeit bildet den Ausgangspunkt für den Entwurf politischer Theorien und Konzepte. Gleichzei-

tig verdeutlicht diese Differenz, dass Geisteshaltungen und Handlungen, die, wie die salafistischer Akteure, auf einem universalen Anspruch gründen und sich mittels desselben legitimieren, in Relation zu bestimmten Bezugssystemen Konflikte hervorrufen können. Dies gilt insbesondere in Hinblick auf Staatsverfassungen und Rechtssysteme, die, wie die Bundesrepublik Deutschland, religiös inspirierten Normen einen nachgeordneten Raum zubilligen bzw. die strikte Trennung von Religion und Politik vorsehen.

Das Spektrum möglicher Einstellungen zu diesen Bezugssystemen spiegelt sich in der vorliegenden Literatur in der analytischen Klassifizierung der heterogenen salafistischen Bewegung in quietistische, politische und dschihadistische (Wiktorowicz 2006) bzw. in puristische, „Mainstream-“, radikale und dschihadistische Salafisten (Wiedl 2014). Diese Klassifizierung beruht auf Idealtypen. Eine eindeutige Klassifizierung ist empirisch schwierig, da sich „die deutschen salafistischen Organisationen nicht immer eindeutig dem puristischen/politischen/dschihadistischen Lager zuordnen“ lassen und „ihre Vertreter meistens recht disparate politische und theologische Ansichten aus allen drei Strömungen“ (Armborst/Attia 2014: 219) vereinen.² Ein besonderes Konfliktpotenzial in Bezug auf eine Ordnung von Herrschaft und Gesellschaft als parlamentarischer Demokratie mit liberalen Prinzipien bergen insbesondere die Formulierung und Artikulation von Alternativen, deren Legitimität als universal gültig erachtet wird, sowie der Versuch, diese durchzusetzen. Die so begründeten Einstellungen und Handlungen werden in der Literatur unter die Kategorie des „politischen Extremismus“ subsumiert. In sehr allgemeiner Weise konstatieren einige Autoren (Said/Fouad 2014; Farschid 2014) diesbezüglich, dass das Streben von salafistischen Akteuren nach einer Positionierung von „im Frühislam geltende[n] Herrschafts- und Rechtsformen über rechtsstaatliche Normen“ als Anhaltspunkt für den „extremistischen“ Charakter gelte. Pfahl-Traughber (2014) liefert hierzu eine detaillierte Ergänzung, in der er im Sinne einer Positiv- wie Negativdefinition Strukturmerkmale für die Bewertung einer politischen Ideologie als „extremistisch“ und damit „gegen die Minimalbedingungen einer offenen Gesellschaft und eines demokratischen Verfassungsstaates“ (Pfahl-Traughber 2014: 164) gerichtet auflistet.

Olaf Farschid (2014: 176) bemerkt weiterhin, dass Teile „des politischen und jihadistischen Salafismus in Deutschland“ ein parlamentarisches demokratisches Herrschaftssystem und die ihm zugrundeliegenden Rechtssätze und Normen, wie jedwede säkulare Verfassungsordnung und ihre Institutionen, grundsätzlich ablehnen. Hierin ist eine Verweigerung der Partizipation am politischen Prozess mittels Parteibildungen und der Teilnahme an Wahlen ebenso eingeschlossen wie die Feststellung, dass „religiöse Ziele nicht auf der politischen Ebene (im Sinne des Parlamentarismus, d. Verf.) verhandelt werden können“ (Armborst/Attia 2014: 220). In Konkurrenz zu Koran und Sunna werden diese gleichsam als „Gegenreligion“ (Diaw 2014: 123; Damir-Geilsdorf 2014: 222) denunziert bzw. als ausschließlich weltliche Wege der Erkenntnis- und Entscheidungsfindung abgelehnt. Als explizite Alternative zu politischen Systemen, die die Volkssouveränität in den Mittelpunkt stel-

2 Zur Problematisierung der Klassifizierungen vgl. auch Report Nr. 1 der HSFK-Reportreihe „Salafismus in Deutschland“ sowie Wiedl (2014: 411, 413) und Damir-Geilsdorf (2014: 219f).

len, werde die Etablierung eines theokratischen Gesellschaftsmodells, einer „Gottesherrschaft“, proklamiert, das als Idealtypus entworfen ist. Politisches Engagement salafistischer Akteure konfligiert jedoch mitunter mit den relativ starren Prinzipien der Glaubenslehre und es ergeben sich Friktionen und Spaltungen innerhalb des salafistisch-dschihadistischen Lagers. Während pragmatische und realistische Akteure unter bestimmten Umständen eine Anpassung an die jeweiligen zeitlich-räumlichen Gegebenheiten vornehmen, vom beschriebenen Ideal abweichen und sich beispielsweise an Wahlen beteiligen, lehnen andere solche strategischen Kompromisse ab und halten an der Aufrechterhaltung der religiösen Prinzipien fest (Armborst/Attia 2014: 224).

2.1 Innenpolitische und innergesellschaftliche Ebene

Wie bereits besprochen, stehen nach Auffassung salafistischer Akteure religiöse Praxis und politisches Handeln oftmals miteinander in Beziehung; die beiden Felder „Religion“ und „Politik“ sind also nicht scharf voneinander zu trennen. Den Ausgangspunkt für politisches Denken und Handeln dieser Akteure bildet die Suche nach einer „reinen“ Lehre und die Überzeugung, ihren Rezipienten direkten und unverfälschten, d.h. den „richtigen“, Zugang zu Koran und *hadith* als Quellen zu vermitteln, die aufgrund ihres göttlich inspirierten Charakters Musliminnen und Muslimen die Struktur ihres Lebens vorgeben und ihre Handlungen leiten.

Ihr politisches Engagement richtet sich einerseits auf innenpolitische Themenfelder, ist jedoch aufgrund des Selbstverständnisses der Akteure als Teil einer weltumspannenden Glaubensgemeinschaft andererseits oftmals in einen internationalen oder globalen Zusammenhang eingebettet. Dies schließt die Beschäftigung mit gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen in der arabisch-islamischen Welt ein, insofern „sich salafistische Gruppen gegen islamische Regierungen [wenden] oder [...] gewaltsam in der deutschen Diaspora [protestieren]“ (Armborst/Attia 2014: 222). Insbesondere die öffentliche Artikulation ihrer Vorstellungen und Anliegen lässt jedoch den Schluss zu, dass das politische Engagement und die zugehörige Medien- und Vermittlungsarbeit salafistischer Akteure in Deutschland auf den Erfahrungshorizont der Rezipienten zugeschnitten ist und vor allem auf gesellschaftliche Strukturen und die damit zusammenhängenden Dynamiken in der Bundesrepublik Deutschland fokussiert. Anders als bei salafistischen Akteuren, deren vornehmliche Bezugsgröße die politischen Verhältnisse in der arabisch-islamischen Welt bilden, ist das politische Engagement dieser Personen selten auf eine grundsätzliche Veränderung der Herrschaftsverhältnisse gerichtet, selbst wenn diese in Frage gestellt und/oder angefochten werden. Andreas Armborst und Ashrat Attia (2014: 222) stellen darüber hinaus fest, dass „der Salafismus eine herrschaftskritische Politisierung überhaupt nicht vor[sehe]“ und „Muslime in der Diaspora [...] angehalten [sind], sich dem Recht der Ungläubigen anzupassen. Ihre einzige Handlungsoption ist die Missionierung (*da'wa*).“ Gleichzeitig erkennen die Autoren an, dass nicht nur Fragen der allgemeinen Herrschaftskritik, sondern auch der Veränderung politischer Verhältnisse im Sinne des salafistischen Ideologems Bestandteil von Denken und Handeln der Akteure sind: „[D]ie

Frage, ob und wenn ja, welche Formen des politischen Protest und Widerstandes erlaubt sind, wird in salafistischen Kreisen lebhaft diskutiert“ (Armborst/Attia 2014: 222).

Wichtiger scheint vielmehr zu sein, dass ein nicht geringer Teil des symbolischen Kapitals salafistischer Akteure und ihrer Medienarbeit auf einem Bezug zur politischen und gesellschaftlichen Anerkennung muslimischen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland beruht (u.a. Said/Fouad 2014). Die hierbei zweifellos bestehenden Problemlagen und Missstände werden einerseits in Relation zum Islam als Normen- und Wertesystem und seiner Geschichte gesetzt, andererseits in Relation zur religiösen Praxis deutscher Muslime. Damit verbinden sich Fragen nach einer innergemeinschaftlichen Revision mit Fragen des Verhältnisses von Musliminnen und Muslimen zur Gesellschaft der Bundesrepublik. Im Hinblick auf Letzteres soll die Proklamierung einer vermeintlich „reinen“ religiösen Lehre und eines gottgemäßen Lebens auch Antworten auf die komplexen Herausforderungen einer globalisierten, pluralistischen und liberalen Gesellschaft bieten. Nicht nur soll Gemeinschaft und Identität entgegen der Anonymisierung in der deutschen Gesellschaft gestiftet werden (Wiedl 2014: 423). Diese Position kann angesichts fortschreitender Urbanisierungsprozesse und gesellschaftlicher Pluralisierung grundsätzlich als legitimes gesellschaftspolitisches Anliegen verstanden werden, das ohne Zweifel für ein breites politisches Spektrum konsensfähig wäre. Das gemeinschaftsstiftende Moment beinhaltet jedoch auch eine Komponente der Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft im Sinne der Konstitution von „Gegenkulturen“ – zum Beispiel asketischer Lebensweise als Antithese zur „Konsumgesellschaft“ (El-Mafaalani 2014; Nordbruch et al. 2014: 367). Segregation als Prozess von Aktion und Reaktion baut hier auch auf der Schaffung „dichotomer Weltbilder und eindeutiger Freund-Feind-Zuordnungen“ auf (Damir-Geilsdorf 2014: 222). Die Lebenswelt ihrer Rezipienten wird somit im Sinne einer funktionalen Komplexitätsreduktion als das Verhältnis zweier homogener Massen gerahmt, d.h. der Muslime („Wir“) und der Mehrheitsgesellschaft („die Anderen“), die auch als Teile des globalen Verhältnisses „des Islams und der muslimischen Gemeinschaft“ zu „dem Westen“ gefasst werden. Die oben angesprochene monolithische Denkweise spiegelt die von außen herangetragenen Vorbehalte gegen „die Muslime“ bzw. „den Islam“ und setzt sie ins Verhältnis zur Notwendigkeit inneren Zusammenhalts und der Entwicklung von Perspektiven, die im Rahmen der Mehrheitsgesellschaft nicht oder vermeintlich nicht verfügbar sind (Nordbruch et al. 2014: 363f). Behnam Said und Hazim Fouad (2014: 47) bemerken dazu, dass „Salafistenprediger versuchen, die teilweise tatsächlich bestehende Ablehnung gegenüber Migranten bzw. Muslimen zu instrumentalisieren und zu verschärfen“ (vgl. auch Dantschke 2014: 174f). Dies gilt nicht nur für die tatsächlich oder vermeintlich in der Bevölkerung bestehenden Ressentiments gegenüber Menschen muslimischen Glaubens, sondern in spezieller Weise für das Verhalten des Staates und seiner Institutionen, das gleichsam als Lackmustest für die Garantie des Gleichbehandlungsgrundsatzes gewertet wird. Claudia Dantschke (2014: 174) zeigt am Beispiel der Reaktion salafistischer Akteure auf die Beobachtung, Überwachung und Verhaftung eines salafistischen Predigers, dass dieses Verhalten des Staates als Angriff auf die muslimische Gemeinde in Deutschland, aber auch als Symptom der Haltung „des Westens“ gegen „den Islam“ gewertet wird. Nina Wiedl (2014: 236) verweist im Zusammenhang mit den gewalttätigen Ausschreitungen gegen Polizeikräfte in Solingen im Jahr 2012 darauf, dass

diese Handlungen als Reaktionen auf die provokativen Aktivitäten politischer Bewegungen des rechten und konservativen Spektrums sowie auf Tätigkeiten der Strafverfolgungs- und Sicherheitsbehörden verstanden werden.

Die somit vorgetragene Weltsicht kann sich gleichsam in einem Aktion-Reaktion-Kontinuum selbst verstärken und gegen Kritik weitgehend immunisieren, wodurch auch das Spektrum politischen Handelns beeinflusst wird.

2.2 Außenpolitische Ebene

Politische Sphäre und soziale Problemlagen in den Ländern der arabisch-islamischen Welt bilden für salafistische Akteure in Deutschland eine weitere Bezugsgröße ihres politischen Engagements. „Deutsche Islamisten adressieren zwar auch wahrgenommene Missstände für Muslime in Deutschland; sie sind aber trotzdem dem globalen ideologischen Wandel des Islamismus ausgesetzt und orientieren sich an der grundlegenden Entwicklung in ihren Heimatländern. Diese ist gekennzeichnet durch eine zunehmende Politisierung salafistischer Bewegungen, die auch schon seit einiger Zeit in Deutschland beobachtet wird“ (Armborst/Attia 2014: 219). Diese Bestandsaufnahme greift deutlich zu kurz, denn die Politisierung salafistischer Bewegungen vollzieht sich stets im Kontext inner- und zwischenstaatlicher Diskurse und Konfliktfelder. Neben dem angespannten Verhältnis religiös-politischer Bewegungen zu vielen Regierungen und politischen Systemen in der arabisch-islamischen Welt lassen sich jedoch auch äußere Einflüsse ausmachen, die ein politisches Handeln salafistischer Akteure verstehbar machen. Insbesondere der Palästina-Konflikt, die Invasionen in Afghanistan und im Irak seitens US-geführter Militärbündnisse in Folge der Attacken des 11. September 2001 sowie der Krieg in Syrien seit 2011 bilden eine Folie für die Rechtfertigung politischen Handelns. Diese Entwicklungen werden als „Kreuzzug gegen die Muslime und den Islam“ gerahmt, der nicht nur von außen in die arabisch-islamische Welt getragen, sondern auch von innen befördert werde, durch ein Erstarren des iranischen Einflusses in der Region („schiitischer Halbmond“) und die Tolerierung desselben von europäischen Mächten bzw. den USA. Diese Sicht unterstellt eine von religiös-politischen Motiven getragene neo-koloniale Bestrebung seitens der westlichen Staaten in Richtung der arabisch-islamischen Welt, die die Krise in der Region durch eine Verdrängung des (sunnitischen) Islams als System der Ordnung aller gesellschaftlichen Sphären zu verstärken suchen. Als Movers politischen Handelns und Aspekt politischer Identitätsbildung nimmt dabei die Empathie gegenüber den von diesen Entwicklungen betroffenen, vor allem sunnitischen Bevölkerungen einen besonderen Stellenwert ein. Anhand des Verhaltens der sogenannten „westlichen Staatengemeinschaft“ im Allgemeinen und der Bundesrepublik im Speziellen in Bezug auf diese Entwicklungen wird von salafistischen Akteuren eine „Doppelmoral des Westens“ (Damir-Geilsdorf 2014: 225) proklamiert. Einerseits werde seitens westlicher Politiker stetig eine Verpflichtung der Muslime und des Islams auf die Konformität ihrer religiösen Überzeugungen mit den Standards demokratischer politischer Systeme artikuliert. Gleichzeitig jedoch würden diese öffentlichen Appelle durch die Unterstützung von Regierungen in der Region konterkariert, die gegenüber ihrer eigenen Bevölkerung die UN-

Menschenrechtscharta wiederholt und massiv verletzen. Zuvorderst dient hier der Umgang Israels mit den Palästinensern in den besetzten Gebieten als oft wiederholtes Beispiel, wobei der Fokus seit 2011 auf der Tolerierung Bashar al-Asads zuungunsten der syrischen Bevölkerung liegt. Dass die Glaubwürdigkeit der öffentlich proklamierten Maßstäbe durch Entführungen, Folter, Drohneneinsätze und andere, im sogenannten „Krieg gegen den Terror“ angewandte Mittel diskreditiert wird, ist offenkundig und kann von salafistischen Akteuren als Argument für die Begründung ihres Handelns herangezogen werden – in einem breiten Spektrum, das von gesellschaftlichem Rückzug bis hin zur offenen Herausforderung reicht. Außerhalb der politischen Sphäre zeige sich nach salafistischer Auffassung die ambivalente Haltung gegenüber der moralischen Verpflichtung im politischen Handeln auch in den Medien westlicher Staaten, sodass vor deren Konsum gewarnt wird (Damir-Geilsdorf 2014: 225). Als Konsequenz und Haltung gegenüber der beschriebenen Situation werden in der Literatur vornehmlich Denk- und Handlungsmuster ersichtlich, die zwischen einer Verweigerungs- und Absonderungshaltung bzw. der öffentlichkeitswirksamen Ausreise und Teilnahme deutscher Salafisten und Dschihadisten am bewaffneten Kampf in Afghanistan, Syrien und dem Irak sowie möglicher Angriffe auf Ziele in westlichen Staaten changieren (u.a. Damir-Geilsdorf 2014). In der Literatur wird jedoch nicht thematisiert, ob und in welchem Maße salafistische Akteure aus beschriebenen Sachverhalt eine Motivation für Muslime in Deutschland ableiten, durch eine Partizipation am politischen Willensbildungsprozess und durch eine aktive Gestaltung gesellschaftlicher Realitäten das Handeln staatlicher Institutionen in Bezug auf die arabisch-islamische Welt zu verändern.

3. Rechtfertigungsnarrative für dschihadistische Gewalt

Die Legitimation der Anwendung von vor allem physischer Gewalt zur Durchsetzung eigener Ziele ist mit einer ganz bestimmten Interpretation des arabischen Begriffs *Dschihad* verknüpft, die den Aspekt kämpferischer Auseinandersetzungen zuungunsten anderer Interpretationen besonders betont (Peters 2005b). Um dieser Interpretation Bindungskraft und Autorität zu verleihen, wird sie in Erzählungen eingebettet, aus denen die Legitimation von Gewaltanwendung abgeleitet werden. Bei Dschihadisten aus Deutschland bzw. dem deutschsprachigen Raum, die sich als Propagandisten betätigen, ist keine selbstständige Theorienbildung im Sinne einer kohärenten Theorie des Dschihad auszumachen. Vielmehr werden militärische Beteiligungen Deutschlands in Regionen, die als „islamischer Boden“ definiert werden, von dschihadistischen Akteuren als Bedrohung und Angriff auf „die Muslime“ wahrgenommen und gedeutet. Die spezifisch gegen Deutschland gerichteten Gewaltandrohungen finden sich meist in Videodokumenten wie dem eingangs vorgestellten, deren Aussagen jedoch argumentativ an die in der Regel ursprünglich von arabischsprachigen Theoretikern verfassten Basisschriften angebunden werden, in denen sich auch die grundlegenden Narrative finden. Mit dem Entstehen einer deutschsprachigen dschihadistischen Szene hat seit 2005 eine rege Übersetzungstätigkeit von ara-

bischen Schriften ins Deutsche eingesetzt, die den transnationalen Dschihad legitimieren. Im Folgenden sollen sowohl die historischen Vorbilder als auch die daran anschließenden Ableitungen deutscher Dschihadisten vorgestellt und kontextualisiert werden.

3.1 Dschihad als religiöse Pflicht

Die Grundlagen für die heutigen Interpretationen des Dschihad wurden in der Mitte des 20. Jahrhunderts gelegt, insbesondere durch den militanten Flügel der ägyptischen Muslimbruderschaft und dessen bedeutendsten Vordenker Sayyid Qutb (gest. 1966). Zwar betonte Qutb, dass der Begriff „Dschihad“ in erster Linie als friedlicher Aufruf, die Gesellschaft zu islamisieren, aufzufassen sei, doch könne Dschihad dann zu offensivem Kampf werden, wenn Muslime an einem Ort nicht frei ihren Glauben leben und verkünden dürften. Ihm ging es jedoch nicht um eine Ausdehnung islamischen Territoriums oder um die Verteidigung von dessen Grenzen, sondern um die Errichtung von „wahrhaft islamischen“ Regierungen in den Nationalstaaten mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung (Cook 2005b: 103-105), um Musliminnen und Muslimen damit das Leben innerhalb einer gottgewollten Sinnordnung nach dem Vorbild Mohammeds und seiner direkten Nachfolger zu ermöglichen.

Eine Weiterentwicklung dieses Ansatzes nahm der Ägypter Abd al-Salam Faraj (gest. 1982) vor. Er gehörte der militanten Gruppe „al-Dschihad“ an, die für die Ermordung des Präsidenten al-Sadat 1981 verantwortlich war. In einem internen Diskussionspapier mit dem Titel „Der Dschihad. Die versäumte Pflicht“ fasst Faraj den Dschihad ausschließlich als bewaffneten Kampf gegen die Ungläubigen auf. Es sei die Pflicht jedes Einzelnen, einem Regenten den Dschihad zu erklären, wenn dieser die islamischen Gesetze nicht anwende oder gar selbst zum Abtrünnigen geworden sei. Faraj bezieht sich in seiner Schrift ausführlich auf die Mongolen-Fatwa von Ibn Taymiyya (gest. 1328) und vergleicht die Mongolen mit den zeitgenössischen Machthabern in der islamischen Welt, die folglich zu bekämpfen seien (Kepel 2002: 109; Steinberg 2005: 44). Dieser Topos ist deshalb für dschihadistische Akteure prägend, da die Herrscher der im 13. Jahrhundert in die islamische Welt einfallenden Mongolen zwar alsbald zum Islam konvertierten, zugleich aber auch mongolisches Recht zu befolgen war. Der in dieser Epoche lebende Gelehrte Ibn Taymiyya beurteilte in seinem bekannten Rechtsgutachten die Mongolen als Ungläubige, gegen die Dschihad zu führen sei. Sie hätten sich zwar nominell zum Islam bekannt, doch tatsächlich seine Gesetze nicht befolgt. Auch diejenigen Muslime, die sich in den Dienst solcher Herrscher stellten, seien als Ungläubige zu betrachten, weshalb auch mit ihnen entsprechend zu verfahren sei (Ourghi 2015: 13).

Wurde bis zum Anfang der 1980er Jahre der militante Dschihad als innerstaatliches Projekt aufgefasst, kam es im Zuge des Afghanistankrieges (1979-89) zu einer Internationalisierung. Die theoretische Unterfütterung dafür leistete vor allem Abdallah Azzam (gest. 1989), der im pakistanisch-afghanischen Grenzgebiet die finanzielle und personelle Unterstützung für die afghanischen Kämpfer organisierte. Er verlagerte das hauptsächliche Ziel des Dschihad vom inneren auf den äußeren Feind, der das Territorium islamischer Staaten bedrohe. In seiner bedeutendsten Schrift „Die Verteidigung der muslimi-

schen Gebiete ist die wichtigste individuelle Pflicht“ argumentiert er, dass der Dschihad zu einer Glaubenspflicht für jeden Muslim werde, sobald Feinde in islamisches Gebiet eindringen. Für Azzam geht es im ersten Schritt um die Sicherung islamischen Bodens, erst danach um die Errichtung eines islamischen Staats (*dawla*) (Kepel 2002: 183; Steinberg 2005: 37f). Mit seiner Interpretation schließt er an die Mehrheitsmeinung der Juristen aus klassischer Zeit an, wonach der defensive Dschihad, also die Vertreibung der Ungläubigen aus islamischem Gebiet, zu einer individuellen Pflicht für jeden Muslim in der betroffenen Region werde.

Die bis heute nachhaltige Wirkung von Azzams Werk liegt darin begründet, dass aus dschihadistischer Sicht das islamische Territorium weiterhin von Feinden bedroht wird. Als eine weitere Pflicht sah Azzam die Auswanderung in das Gebiet an, in dem gerade Dschihad geführt werde (Ourghi 2015: 48f). Von besagter Schrift existiert eine um das Jahr 2009 erstellte deutsche Übersetzung, die auf einschlägigen Internetseiten kursiert. Zu dieser Zeit erfolgte auch eine erste Ausreisewelle deutscher Dschihadisten nach Afghanistan. Aus dschihadistischer Perspektive war der Kampf in Afghanistan keineswegs gewonnen, sondern benötigte aufgrund des ISAF-Einsatzes (2001-14) und der Neugestaltung der politischen Ordnung weiterhin starke Unterstützung. Die anhaltende Bedeutung von Azzams Schrift zeigte sich auch dadurch, dass sich in der deutschen Übersetzung in Klammern Erläuterungen finden, die demonstrieren, dass die Situation in Afghanistan als grundsätzlich unverändert beurteilt wird und lediglich die Besatzer gewechselt hätten (Azzam o.J.: 25, 38, 46).

Aufgrund der Beteiligung der Bundeswehr am ISAF-Einsatz in Afghanistan war Deutschland nach dschihadistischer Deutung in einen „Krieg gegen Muslime“ eingebunden. In dschihadistischen Videos und Texten wird Deutschland seitdem explizit als feindlicher Staat, der Muslime unterdrücke und töte, und damit als Anschlagziel benannt.

Während Dschihadisten bis vor wenigen Jahren den Dschihad vor allem als defensiven Kampf auffassten, hat sich die Legitimation mit den Gebietskontrollen des sogenannten Islamischen Staates (IS) verändert. Zum besseren Verständnis ist an dieser Stelle ein kurzer Blick in die Geschichte zu werfen: In den ersten Jahrhunderten nach der Entstehung des Islams hatten die muslimischen Gelehrten das Konzept des Dschihad ausgearbeitet. Diese Formierung erfolgte in der Expansionsperiode des islamischen Reiches unter einer noch weitgehend einheitlichen Staatlichkeit. Nach klassischer Lesart ist expansiver Dschihad eine kollektive Pflicht (*fard 'ala-l-kifaya*), wobei ein rechtmäßiger Herrscher zur Organisation des Kampfes erforderlich ist. Zu einer Defensivpflicht des Einzelnen (*fard 'ayn*) wird der Dschihad insbesondere dann, wenn islamisches Gebiet von Feinden angegriffen wird und zu verteidigen ist (Peters 2005b: 3f; Bonner 2006: 14, 49).

Wie Cole Bunzel (2015) demonstriert, sind die politische Vision von al-Qaida und mit ihr assoziierter Gruppen und diejenige des IS nahezu gleich, doch gelang es erst dem IS, größere Gebiete zu kontrollieren. Die Rechtmäßigkeit des IS soll dabei durch das Postulat eines legitimen Kalifen untermauert werden. Defensiver Dschihad bleibt nach wie vor bedeutsam, aber verstärkt wird nun auch die Notwendigkeit des offensiven Dschihad artikuliert. Bereits vor einigen Jahren hatte Abu Abdallah al-Rashid al-Baghdadi (gest. 2010), der Anführer der Vorläuferorganisation des IS, dessen Rechtmäßigkeit vertreten. Der of-

fensive Dschihad des IS richtet sich vor allem gegen die in der Region lebenden Schiiten und andere religiöse Gruppen (Bunzel 2015: 9). Doch kursieren seit 2015 verstärkt Aufrufe in sozialen Medien, den Dschihad auch im Ausland gegen die Ungläubigen zu führen, sofern eine Auswanderung in den IS nicht möglich sei. Im Grunde wird nicht zwischen defensivem und offensivem Dschihad getrennt, da nach dem Verständnis des IS strategisch beide Hand in Hand gehen.

Mit der Entstehung des IS ist auch die Rechtfertigung dschihadistischer Gewalt gegen Deutschland in eine neue Phase eingetreten. Während anfänglich der Fokus des IS auf einer Gebietskonsolidierung lag, wird aufgrund der gegen ihn gerichteten militärischen Intervention im Rahmen einer internationalen Koalition nun den Staaten mit Anschlägen gedroht, die daran direkt beteiligt sind oder in diverser Art und Weise unterstützend wirken. In der im Spätsommer 2015 veröffentlichten Ausgabe 11 seines englischsprachigen Online-Magazins *Dabiq* macht der IS deutlich, dass all diese Staaten bekämpft werden müssten. Wer nicht in den IS emigrieren könne, sei nicht vom Dschihad entbunden, sondern solle ihn in seinem Herkunftsland führen, in Form von Attentaten auf diplomatische Einrichtungen bis hin zur Tötung von Zivilisten. Diese Aufforderung wird historisch angeschlossen an die Grabenschlacht (*ghazwat al-khandaq*) im Jahr 627, in der die Muslime in Medina sich einer feindlichen Allianz (deshalb auch *ghazwat al-ahzab* genannt) gegenüber sahen. Deren Angriff wurde durch die Aushebung eines Grabens um Medina herum abgewehrt, obwohl die Feinde zahlenmäßig überlegen waren. Geduld und Ausdauer der damaligen Muslime seien die Eigenschaften, die sich auch die heutigen Dschihadisten im Kampf gegen die internationale Koalition zum Vorbild nehmen sollten (Anonym 2015b: 54). In Übereinstimmung mit dieser Forderung veröffentlichte der IS Anfang August 2015 ein Video in deutscher Sprache, in dem sich der bekannte Dschihadist Mohamed Mahmoud alias Abu Usama al-Gharib (geb. 1985 in Wien) sowie ein weiterer junger Mann mit dem Kampfnamen Abu Umar al-Almani an Dschihadisten in Deutschland und Österreich richten und zu Anschlägen aufrufen.³ Wenn man nicht in der Lage sei, in den Islamischen Staat zu emigrieren, sollte der Kampf im Heimatland geführt werden. Jeder Einzelne könne Ungläubige (*kuffar*) schlicht mit einem Messer töten. Zur Legitimation dieses Aufrufs erklären sie, dass der IS Rache üben werde für die Beleidigung des Propheten, für den Einsatz der Bundeswehr in Afghanistan sowie für die Unterstützung der Kräfte, die im Nahen Osten den IS bekämpfen.

3.2 Dschihad als endzeitlicher Kampf

Eschatologische Erwartungen und Anspielungen sind in dschihadistischen Texten und begleitenden Symbolen sehr präsent. Das bekannteste Symbol ist die schwarze Flagge mit dem Schriftzug des Glaubensbekenntnisses. Zum einen erinnert die Fahne an die Schlachten des Propheten Mohammed, in denen er eine rein schwarze Flagge mit sich geführt

3 Video mit dem Titel „Der Tourismus dieser Ummah“, abrufbar unter <http://muslims-news.net> (5.10.2015).

haben soll. Zum anderen taucht das Symbol in der islamischen Eschatologie auf. Die entsprechenden Überlieferungen künden von Gefährten des *mahdi*, der islamischen Erlöserfigur, die, zu seiner Unterstützung aus dem Osten kommend, westwärts vorrücken und schwarze Banner tragen (Cook 2005a: 128, 173). Als genauere Gebietsbezeichnung taucht dabei häufig „Khorasan“ auf, womit nahezu das gesamte Territorium des heutigen Afghanistans sowie Teile Irans und der nördlich angrenzenden Staaten gemeint sind. In dschihadistischen Verlautbarungen wurde in den letzten Jahren deshalb oft Afghanistan als Ausgangsort für den globalen Dschihad genannt, wodurch auch den dortigen Kämpfern die Rolle von Wegbereitern des endzeitlichen Heils zukommt. In den eschatologischen Überlieferungen spielen darüber hinaus die Gebiete des heutigen Iraks, Syriens, Jordaniens, des Libanon und Palästinas eine große Rolle, insofern es dort zu Auseinandersetzungen in der Endzeit kommen soll, die das Hervortreten des *mahdi* ankündigen. In diesem – gegenwärtig konfliktreichen – Raum werde sich die entscheidende Schlacht (*al-malhama*) zwischen den Muslimen und ihren Gegnern abspielen (Cook 2005a: 173; Cook 2002: 22f). Zugang zur theoretischen Instrumentalisierung dieser Überlieferungen fanden deutschsprachige Dschihadisten vor allem durch diverse Vorträge des jemenitisch-amerikanischen Predigers Anwar al-Awlaqi (gest. 2011), die er auf Englisch verfasste und die teils auch ins Deutsche übersetzt wurden (dazu Ourghi 2015: 86-92).

Dieses eschatologische Narrativ ist dabei nicht nur auf das Versprechen zu reduzieren, dass das gegenwärtig von Muslimen erlittene Unrecht mit dem Erscheinen des Erlösers beendet werde. Vielmehr wird den Kämpfenden auch ein besonderer spiritueller Rang verliehen, indem sie aktiv für das Erreichen des heilsgeschichtlichen Ziels eintreten; sie werden also zu Akteuren des Kampfes zwischen dem Guten und dem Bösen. Zugleich ziehen Dschihadisten durch eschatologische Anspielungen eine klare Grenze zwischen der Wir-Gruppe, den „wahren Gläubigen“, und den Anderen. Dass die Endzeit eine Zeit der religiösen Prüfung sein werde, in der nur wenige ihren „aufrichtigen Glauben“ unter Beweis stellen würden, wird auch in der häufig von Dschihadisten verwendeten Eigenbezeichnung *ghuraba* (Fremde) ausgedrückt.⁴ Da die „wahren Gläubigen“ von der Mehrheit als Fremdkörper wahrgenommen würden, ist „Fremdheit“ für dschihadistische Akteure ein positiv konnotierter Begriff, da er die spirituelle Erwähltheit zum Ausdruck bringt (Ourghi 2015: 93; ausführlich zum *ghuraba*-Konzept im Salafismus siehe Köpfer 2014). Dieses symbolhafte Bild mischt sich für Salafisten mit realen Lebenserfahrungen, vor allem in westlichen Staaten, wird aber von ihnen auch bewusst zur Selbststilisierung als „Fremde“ aufgegriffen.

4 Dem Begriff zugrunde liegt folgender Hadith: „Der Islam begann als Fremder und wird wieder zum Fremden werden; so seien gesegnet die Fremden.“

3.3 Demokratie als feindliche Regierungsform versus Scharia als gottgewollte Ordnung

Wie bereits unter 1.1 und 1.2 angesprochen, bildet neben der deutschen – direkten oder indirekten – Beteiligung an militärischen Interventionen in Regionen, die von dschihadistischen Akteuren als „islamischer Boden“ betrachtet werden, die Wahrnehmung religiöser und gesellschaftlicher Diskriminierung im Inland eine weitere Basis für dschihadistische Gewaltlegitimierung. Wie im Falle der militärischen Beteiligungen verknüpft der Dschihadismus auch diese Wahrnehmungen mit religiösen Narrativen. Als beschleunigendes Moment sind dabei vor allem die Publikation und das öffentliche Zeigen von Mohammed-Karikaturen zu nennen (Said 2014: 205). So fanden beispielsweise die Demonstrationen von Salafisten gegen öffentliche Auftritte der rechtsextremen Partei *pro NRW* im Frühjahr 2012 in Nordrhein-Westfalen, wobei Karikaturen des Propheten gezeigt worden waren, ihren programmatischen Niederschlag in Videos und Stellungnahmen. Die Musliminnen und Muslime in Deutschland, und die salafistischen Akteure im Besonderen, wurden als die eigentlichen Opfer der Auseinandersetzungen mit der Polizei dargestellt. Zugleich wurden die an den Konfrontationen beteiligten Salafisten zu einer Avantgarde des Widerstands stilisiert (Ourghi 2015: 113).

Die Erklärung des deutschen Staatswesens mit seiner freiheitlich demokratischen Grundordnung zu einem „Feind des Islams“ wird ideologisch angebunden an den Begriff des *tawhid*, der auch die Umsetzung einer scharia-rechtlichen Ordnung umfasse. Der Terminus *tawhid* bezeichnet zunächst die Einheit und Einzigartigkeit Gottes. Nach salafistischer Auffassung bedeutet dies jedoch auch, dass ein „wahrhaft“ islamisches Leben nur in Übereinstimmung mit scharia-rechtlichen Regelungen zu führen sei. Aus dschihadistischer Perspektive können keine Herrschaftssysteme akzeptiert werden, die nicht auf der Scharia basieren. Dies gilt insbesondere für säkulare Formen der Herrschaft, da hier von Menschen gemachte Gesetze über die von Gott erlassenen gestellt würden (Brachman 2009: 44f; Lohlker 2009: 65). Um als aufrichtiger Gläubiger zu gelten, ist es für Dschihadisten ausschlaggebend, *tawhid* entsprechend in die Praxis umzusetzen. Die theoretische Unterfütterung dieser Sichtweise leistete einer der bekanntesten dschihadistischen Ideologen, Abu Muhammad al-Maqdisi (geb. 1959). In seinem ins Deutsche übersetzten Werk „Die Religion der Demokratie“ (arab. *ad-Dimuqratiyya din*) beurteilt er demokratische Staatswesen als gefährliche Bedrohung für den *tawhid*. Die Demokratie bewertet er als eine „falsche Religion“, deren Akzeptanz mit der Ablehnung der islamischen Gesetzgebung und damit letztendlich der Negierung Allahs einhergehe. Folglich seien die Anhänger der Demokratie als Feinde zu bekämpfen (al-Maqdisi o.J.: 8, 26).

Für Dschihadisten ist die Verwirklichung einer scharia-rechtlichen Ordnung mit gottgewollten, ewig gültigen Gesetzen also eine zwingende Ableitung aus dem grundlegendsten Glaubensinhalt – dem Bekenntnis zum einen Gott, ja sogar ein unverzichtbarer Teil dieser Basis.

3.4 Loyalität und Lossagung (*al-wala' wa-l-bara'*)

In engem Zusammenhang mit dem eben besprochenen *tawhid*-Verständnis steht bei Dschihadisten das Verhalten, das gegenüber Ungläubigen (*kuffar*) an den Tag gelegt werden sollte. Sie berufen sich dabei auf das Konzept von *al-wala' wa-l-bara'*, was Loyalität und Lossagung bedeutet. Die Wurzeln des Konzepts sind bereits in den vorislamischen, tribalen Gesellschaftsstrukturen der Arabischen Halbinsel zu suchen: *wala'* (wörtl. Freundschaft, Unterstützung, Schutzverhältnis) bedeutete den Anschluss an einen anderen Stamm per Vereinbarung und damit die Gleichstellung mit dessen Mitgliedern. Das Antonym *bara'* bezeichnete entsprechend die Lossagung von einer Person, deren Ausschluss aus einem Stamm und damit den Verlust des Schutzes. Mit dem Aufkommen des Islams wurde *wala'* umfunktioniert und diente als Konzept des Zusammenhalts der islamischen *umma* sowie (durch den Gegenpol *bara'*) zugleich ihrer Abgrenzung nach außen (Wagemakers 2009: 83; 2014: 64). Für die sunnitische Mehrheit spielte das Konzept lange keine besondere Rolle. Erst mit dem Einfall der Mongolen wurde es von Ibn Taymiyya wiederbelebt. Über wahhabitische Denker setzt sich dann eine Linie bis in die Gegenwart fort. Besonders in den Werken des bereits erwähnten Theoretikers al-Maqdisi kommt das Konzept zum Tragen, vor allem in seiner bekanntesten Schrift *Millat Ibrahim* (Wagemakers 2009: 85-92; 2014: 66-68, 72), die in deutscher Übersetzung auf dschihadistischen Plattformen kursiert. Al-Maqdisi stellt darin eine Verbindung zwischen *al-wala' wa-l-bara'* und *takfir* (jmdn. zu einem Ungläubigen erklären) her. Es sei nicht ausreichend, sich von den Regenten, die *shirk* (wörtl. „Beigesellung“ im Sinne von Polytheismus, bei Salafisten der Begriff für das Akzeptieren von nicht-scharia-rechtlichen Ordnungen) praktizierten, schlicht zu distanzieren, sondern sie seien Ungläubige, gegen die Dschihad zu führen sei (al-Maqdisi 2013: 81). Für dschihadistische Akteure besteht demnach die logische Konsequenz aus *bara'* nicht nur in gesellschaftlicher Segregation, verbal geäußelter Abneigung gegenüber Nicht-Gleichgesinnten oder der Versagung politischer Allianzen, sondern in der Aufnahme des militanten Dschihad (Wagemakers 2009: 93-95).

4. Salafistisch-dschihadistische Gendernarrative als Kern eines salafistisch-dschihadistischen Gesellschaftsmodells

Neben politischen und theologischen Rechtfertigungsnarrativen spielen Gendernarrative eine entscheidende Rolle in der salafistisch-dschihadistischen Propaganda. Während die politischen und theologischen Ausführungen häufig abstrakt und alltagsfern erscheinen, sind die Geschlechternarrative konkret. Sie zeichnen ein detailliertes und bis in kleinste Verhaltensweisen ausbuchstabiertes Bild idealen salafistischen Lebens, das per definitionem gender-segregiert und gender-asymmetrisch geordnet ist. Salafisten und Dschihadisten propagieren eine Geschlechterordnung, die auf der Vorstellung fundamentaler Unterschiede zwischen Männern und Frauen und einem daraus abgeleiteten komplementären Rollenmodell mit klar umrissenen Handlungsfeldern basiert (Schröter 2015). Auch

hier bilden selektive Verweise auf religiöse Quellen und ihre Interpretation durch salafistische Prediger und Autoren die normativen Grundlagen. Für die dschihadistische Mobilisierung und Selbstvergewisserung haben visuelle und interaktive mediale Inszenierungen, die auf eine Heroisierung der islamistischen Genderordnung zielen, jedoch eine mindestens ebenso große Bedeutung.

4.1 Normative Grundlagen des salafistisch-dschihadistischen Gendermodells

Das salafistische Gendermodell basiert weitgehend auf einer wortwörtlichen Adaption koranischer Verse und einiger popularisierter Hadithe. Zwei Schriften, die sich an eine theologisch ungebildete Öffentlichkeit richten, verdeutlichen dies. Es handelt sich um „Frauen im Schutz des Islam“ bzw. „Die Stellung der Frau im Islam“ (Al-Sheha o.J.) und um „Women of the Islamic State“ (Al-Khanssaa-Brigade 2015; Mohagheghi 2015), ein Manifest, das im Januar 2015 von Mitgliedern der Khanssaa-Brigaden, der weiblichen Sittenpolizei des IS, in Umlauf gebracht wurde. Die Schriften, ursprünglich in arabischer Sprache erschienen, liegen auf Englisch und Deutsch vor. Die Autorinnen und Autoren beider Texte schreiben explizit gegen den westlichen Emanzipationsdiskurs an und behaupten, dieser unterdrücke Frauen, weil er ihnen wesensfremde Tätigkeiten aufnötige. Der Islam dagegen befreie die Frauen. Der Kern der Rechtfertigungsnarrative ist die Vorstellung, Gott habe Frauen und Männer unterschiedlich erschaffen. Eine entscheidende Differenz sei die zwischen Ratio und Gefühl, die Männer für die Berufstätigkeit und Frauen für die Reproduktion privilegiere. Bei Al-Sheha heißt es: „Die göttliche Weisheit gab den Frauen im Allgemeinen sehr sensible Emotionen, sanfte Gefühle, Fürsorge und Liebe. Dies befähigt die Frau zu ihrer natürlichen Aufgabe, Kinder zu bekommen, zu stillen, für alle Bedürfnisse des kleinen Kindes zu sorgen“ (Al-Sheha o.J.: 63). Das Manifest der Khanssaa-Brigaden geht einen Schritt weiter und verweist auf die „göttliche Pflicht der Mutterschaft“ (Al-Khanssaa-Brigade 2015: 18, Übers. d. Verf.) Die Kehrseite der weiblichen Emotionalität sei, so beide Texte, ihr Mangel an Vernunft. Daher habe Gott die männliche Dominanz gegenüber den Frauen verfügt. Beide Texte zitieren Sure 4:34 des Korans wie folgt: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie ausgezeichnet hat.“ Al-Sheha leitet aus diesem religiösen Dokument eine Reihe rechtlicher und alltagspraktischer Konsequenzen ab. Von Ausnahmen abgesehen, so der Autor, stehe beispielsweise nur Männern das Recht zu, Scheidungen zu veranlassen, da Frauen zu sehr von wirren Gefühlen geleitet würden. Aus diesem Grund könne eine Frau auch nicht selbstständig einen Ehemann auswählen.

Ein besonderer Aspekt der normativen Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit ist die Kontrolle der (weiblichen) Sexualität. Männer werden aufgefordert, Frauen in ein enges Korsett von Verhaltensregeln zu pressen, da sie für den „Schutz ihrer Keuschheit, ihres Ansehen und ihrer Ehre“ (Al-Sheha o.J.: 5) sorgen müssten. Der Maßnahmenkatalog umfasst die islamisch begründete Bekleidungsordnung, die Geschlechtertrennung und die Einschränkung der Freizügigkeit der Frauen, die bis zur Idee gehen kann, dass Frauen ihr Haus nicht ohne triftigen Grund und auch dann vorzugsweise in

Begleitung ihres Ehemanns verlassen dürfen. „Und bleibt in eurem Haus“, zitieren auch die Autorinnen des Khanssaa-Manifests Sure 33:33 des Koran. Heute, so die Autorinnen, widersetzten sich einige Frauen dieser Anordnung Gottes, weil sie ihr Zuhause nicht mehr als Himmel betrachteten. Schuld daran sei der Teufel, der sich des westlichen Emanzipationsdiskurses bediene (Al-Khanssaa-Brigaden 2015: 20).

Aus der Logik der religiös verordneten Beschränkung der Frauen auf das Haus verbietet sich weibliche Berufstätigkeit nahezu von selbst. Und in der Tat ist es Frauen nach Auffassung der Autorinnen nur im Ausnahmefall erlaubt, für einige Stunden einer Tätigkeit außerhalb des Hauses nachzugehen – als Lehrerin oder als Ärztin, doch nur dann, wenn sie ihre Pflichten gegenüber dem Ehemann, den Kindern und dem Haushalt erledigt habe.

Frauen, die sich dieser Ordnung nicht freiwillig unterwerfen, sollen, so die salafistische Logik, zunächst vom Ehemann diszipliniert werden. Die für angemessen erachteten Maßnahmen schließen auch körperliche Gewalt ein. Dabei beruft man sich auf den Koranvers 4:34, in dem steht: „Die aber, deren Widerspenstigkeit ihr befürchtet, die ermahnt, haltet euch von ihnen fern auf dem Lager und schlägt sie“ (zitiert nach Bobzin/Bobzin 2015: 74).

4.2 Konstruktionen salafistisch-dschihadistischer Männlichkeit

In der wissenschaftlichen Literatur wird das Handeln männlicher Dschihadisten bis jetzt nur selten aus der Genderperspektive erklärt, obgleich die angebotenen Männlichkeitsoptionen für die Attraktivität des Dschihad nicht unerheblich sind. Aus wissenschaftlicher Perspektive lassen sich in dschihadistischen Konstruktionen von Männlichkeit drei primäre Kategorien identifizieren: die des gewalttätigen Kriegers, des verspielten Jungen und des Pflichtbewussten.

In den dschihadistischen Rechtfertigungsnarrativen erscheint der Dschihadist zunächst in der Rolle des Kämpfers. Er soll den ungläubigen Feind vernichten und den islamischen Staat durchsetzen. Die Selbstdarstellungen betonen daher das Moment von Stärke und Unbesiegbarkeit, sie feiern die errungenen Siege und sollen den Gegner durch Grausamkeiten abschrecken. Auf Youtube wurde grob geschnittenes Videomaterial eingestellt, das Häuserkämpfe zeigte oder Szenen, in denen junge Männer auf Pick-ups durch die Wüste rasten und wild um sich schossen. Auf mehreren Filmen konnte man mitverfolgen, wie Autos angehalten und die Insassen zum Aussteigen genötigt wurden. Die Dschihadisten kontrollierten die Ausweise, zwangen Menschen sich niederzuknien und erschossen sie dann. Auf späteren Videos waren Massenexekutionen zu sehen und immer wieder Darstellungen von abgetrennten Köpfen. Interessant ist, dass keine ausgefeilten Rechtfertigungen vorgelegt wurden. Es reichte aus, die Opfer als Verräter oder Feinde des Islams zu denunzieren. Der eher schlichten Präsentation von Gewalt stehen perfekte Inszenierungen von Hinrichtungen westlicher Gefangener gegenüber, die man zuvor in orangefarbene Gewänder genötigt sowie zum Knien und Verlesen absurder Selbstbeschuldigungen gezwungen hatte. Im Jahr 2015 wurden erstmals auch Jungen als

Täter bei Exekutionen gezeigt, die vom IS-Magazin Dabiq als „Lions of tomorrow“ (Anonym 2015a: 20) gefeiert wurden.

Die Konstruktion des Dschihadisten als Kämpfer folgt Stereotypen von Männlichkeit, die Abenteuerfilmen und Computerspielen entlehnt wurden (Bouzar 2014a, 2014b). Sie bezieht ihre Faszination aus der ungehemmten Darstellung von Macht in einer archaischen Form und aus dem Bruch zivilisatorischer Regeln.

Andere Inszenierungen zeichnen den Dschihadisten als fröhlichen Jungen oder als empfindsamen potenziellen Liebhaber. Sie richten sich primär an junge Frauen, die im Dschihad ihren Märchenprinzen suchen, besitzen aber in Darstellungen der eng mit den Gefährten umschlungenen Brüder auch eine homoerotische Komponente, die an Schilderungen des Kulturwissenschaftlers Klaus Theweleit erinnern. Theweleit hatte 1977 ein zweibändiges Werk über Freikorps in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg verfasst, in dem er der Verbindung von Frauenhass und Homosexualität als zentralen Bestandteilen soldatischer Identitäten nachging. Sowohl Dschihadisten als auch Freikorpsangehörige erschaffen eine reine Männerwelt und begegnen Frauen mit Argwohn, da sie sich den ihnen zugeschriebenen Kräften der Verführung ausgeliefert fühlen. Dennoch sind Ehe und das Zeugen von Nachwuchs bei Dschihadisten ideologisch nicht nur gewollt, sondern geradezu verpflichtend. Deshalb müssen ausländische Frauen als potenzielle Ehefrauen der Auslandskämpfer angeworben werden. Dieser Anwerbung dient eine professionelle Werbung, in der seit 2014 Selbstdarstellungen junger Kämpfer mit Katzen eine wichtige Rolle spielen. Die jungen Männer streicheln die Kätzchen, füttern sie mit Milch, fotografieren sie neben oder auf ihrer Waffe oder sie stellen Bilder ins Internet, auf denen sie friedlich mit einer Katze im Arm schlafen. Die Inszenierungen sind auf eine bestimmte Weise makaber, wenn Katzen neben Waffen als „mein kleiner Mudschahid“ untertitelt werden, doch sie verdeutlichen auch ein großes Bedürfnis der Dschihadisten sich weich, liebevoll und zärtlich zu präsentieren.

Eine dritte Kategorie männlicher Selbstentwürfe betont Ernsthaftigkeit und Verantwortung und bedient sich dabei der direkten Ansprache der Rezipienten. Hier geht es um Botschaften, darum, zu erklären, warum man in den Krieg ziehen musste, warum der Dschihad legitim, ja eine Pflicht für einen gläubigen Muslim sei. Diese gefilmten Ansprachen wurden bereits vor den Zeiten des IS produziert, als das Ziel dschihadistischer Kämpfer noch Wasiristan war. Ein Beispiel ist das bereits erwähnte Video des Bonner Dschihadisten Yassin Chouka alias Ibraheem al-Almani aus dem Jahr 2011.⁵ Untermalt von arabischen religiösen Gesängen verkündet al-Almani, Juden und Christen bedrohten die islamische Welt. In einfachen Worten werden Missstände unterschiedlicher Art zusammengebracht und ein unmittelbarer Handlungsbedarf erzeugt. Dem (männlichen) Zuschauer wird vermittelt, er werde am Tag des Jüngsten Gerichts befragt, was er getan habe, um das Unrecht zu beenden. Wenn er sich nicht am Dschihad beteilige, könne er das Paradies verspielen. Dazu kommt die Vorstellung, Teil einer von Gott erwählten Elite zu sein, die in Sätzen wie „er hat mich erweckt“ oder „ich wurde geehrt“ zum Ausdruck

5 Video abrufbar unter www.youtube.com/watch?v=N2osH0s_ig0 (8.2.2016).

kommt. In höchster Vollendung ist der ehrenhafte Kämpfer ein Märtyrer, einer von dem nach seinem Tod gesagt wird, er sei ein „Löwe“ gewesen.

4.3 Konstruktionen salafistisch-dschihadistischer Weiblichkeit

Waren deutsche Dschihadistinnen in Wasiristan oder in Somalia noch eine exotische Ausnahme, so hat sich dies seit den Erfolgen des IS drastisch verändert. Mädchen und junge Frauen werden gezielt angeworben und sind fasziniert von den dschihadistischen Rollenangeboten. Wissenschaftlich wurde das Thema „Frauen im Dschihad“ weitaus weniger erforscht als das männliche Phänomen, und wenn, dann immer unter Genderaspekten. Die umfangreichsten Recherchen zu europäischen IS-Unterstützerinnen wurden bislang vom „International Centre for the Study of Radicalization“ (Saltman/Smith 2015) vorgelegt; für Frankreich gelten die Arbeit von Dounia Bouzar und für die Niederlande die Forschungen von Janny Groen und Annieke Kranenberg (2010) als wegweisend.

Junge Frauen reisen entweder in Begleitung ihres Ehemannes oder mit der festen Absicht, einen Kämpfer zu heiraten, nach Syrien. Ein Single-Dasein ist im IS nicht möglich und ledige Frauen werden nach kurzer Zeit verheiratet. In den sozialen Netzwerken werden die Eheanbahnungen, Eheschließungen und Ehen als romantische Ereignisse gefeiert. Bilder lächelnder und immer gut aussehender junger Männer werden gepostet, manchmal zusammen mit einer vollkommen verhüllten Frau, und auf einigen Bildern sind sogar Hochzeiten zu sehen. „Heirat im Land des Jihad“ lautet dann die Unterschrift oder „Im Land des Dschihad habe ich dich getroffen, mein geliebter Mudschahid“ oder „Bis das Märtyrertum uns scheidet“. Obwohl die Art der Eheschließung denkbar unpersönlich ist und es keine Zeit zum Kennenlernen gibt, wird dem Gedanken Ausdruck verliehen, dass der Ehemann genau derjenige sei, den Gott für eine Frau vorbestimmt habe. Die Ehe wird dadurch zu einem überirdischen, in der Vorsehung bereits festgeschriebenen Ereignis, in dem sich das eigene Schicksal erfüllt und gewinnt zusätzliche Tiefe durch das Wissen um den baldigen Tod des Geliebten. Einige der Frauen haben Blogs eingerichtet, auf denen sie nahezu täglich über das Leben im Land des Dschihad berichten, Kochrezepte posten und Tipps für die Ausreise geben. Dass die Freizügigkeit beschränkt ist und das Haus nur mit Erlaubnis des Ehemannes verlassen werden kann, wird als Selbstverständlichkeit dargestellt. Die Härten des Krieges, unter denen die Zivilbevölkerung leidet, sind kein Thema.

Dschihadistinnen mögen naiv sein, aber sie sind dennoch überzeugt von dem, was sie tun. Gewöhnlich gibt es einen längeren Prozess der Auseinandersetzung mit dem salafistischen Islam, an dessen Ende die Ausreise nach Syrien steht. Viele Salafistinnen begnügen sich allerdings mit einer Rolle als Unterstützerin und Propagandistin. Die verschiedenen Stufen weiblicher Radikalisierung werden gewöhnlich in sogenannten Aqida-Gruppen durchlebt, in denen unter Leitung von als besonders islamkundig anerkannten Führerinnen die salafistisch-dschihadistische Ideologie vermittelt und eingeübt wird. Wie islamistische Frauengruppen funktionieren, wissen wir aus ethnografischen und soziologischen Studien in Ägypten (Mahmood 2004; Werner 1997), Malaysia (Frisk 2004) und Indonesien (Amrullah 2012), aber auch aus sozialwissenschaftlichen Forschungen (Nökel 1999) in Deutschland. Der Grad der Zugehörigkeit zur Gruppe hängt von der Zustim-

mung der einzelnen Frau zur Ideologie ab, die nicht hinterfragt wird. Der symbolische Ausdruck des erlangten „Frömmigkeitsgrades“ ist die islamische Bekleidung. Je umfassender die Verhüllung des Körpers, desto größer die Anerkennung innerhalb der Gruppe. Eine Frau, die sich mit weitem, dunklem Obergewand, einem bodenlangen Rock, Kopftuch, Gesichtsschleier und Handschuhen in die Öffentlichkeit wagt, kann mit einem Statusgewinn rechnen. Die Provokation der nicht-salafistischen Mehrheitsgesellschaft ist dabei ebenso intendiert wie die zwangsläufige Separation der Frau. Salafistinnen versuchen ihren Alltag in einer geschlossenen religiös determinierten Alternativkultur zu verbringen, in der die Frauengruppe eine entscheidende Funktion erhält. Die Gemeinschaft der „Schwestern“ wird als befriedigend erlebt und macht gleichzeitig abhängig. Da radikale Positionierungen für diese Gruppen konstitutiv sind, verwundert es nicht, dass Dschihadistinnen die normativen Grundlagen des Islamischen Staates genauso bejahen wie deren praktische Umsetzung in Form von Hinrichtungen, Körperstrafen und den oben beschriebenen Zwängen für Frauen.

Dschihadistinnen lassen sich gern mit Waffen ablichten oder inszenieren sich sogar mit Gewehr im Anschlag im freien Gelände. Diese Darstellungen bilden jedoch nicht die Realität ab, wenngleich einige Männer ihren Ehefrauen Schießübungen gestatten. Diese seien, so die Propagandistinnen des IS, Trainings für die Verteidigung im Notfall. Darüber hinaus sei es Frauen im Islamischen Staat nicht erlaubt, eine aktive Rolle als Kämpferin einzunehmen. In Tschetschenien (Jusik 2005), Palästina und Nigeria wurden Frauen und Mädchen als Selbstmordattentäterinnen eingesetzt, doch aus dem Islamischen Staat sind ähnliche Fälle bislang nicht bekannt.

Die einzige gewaltsame Rolle, die Frauen spielen dürfen, ist die einer Scharia-Polizistin in den Khanssaa-Brigaden, die in Raqqa eingerichtet wurden. Ihre Aufgabe besteht darin, die islamische Moral in der Öffentlichkeit durchzusetzen und den städtischen Raum einer rigorosen Kontrolle zu unterwerfen. Die Brigadistinnen patrouillieren durch die Straßen und überprüfen, ob die Verhüllung der Frauen den herrschenden Regeln entspricht. Wie die normative Ordnung vorschreibt, wird Verhüllung fetischisiert und zum wichtigsten Indikator weiblicher Frömmigkeit stilisiert. Diejenigen Frauen, die einer Normabweichung beschuldigt werden, verschleppt man auf Polizeireviere, foltert sie und peitscht sie aus. Die Khanssaa-Brigaden sollen sich überproportional aus ausländischen Dschihadistinnen zusammensetzen. Dieser Umstand, ebenso wie die vielen Selbstdarstellungen als Kämpferinnen, weist darauf hin, dass europäische Frauen mit der Ausreise nach Syrien auch Fantasien über Abenteuer und Gewalt im Sinne einer „Lara Croft“ (einer Video- und Computerspielheldin) ausleben.

Die in salafistischen Texten betonte wichtigste Aufgabe dschihadistischer Frauen liegt im Gebären von Söhnen. Mutterschaft wird als religiöse Leistung stilisiert, die emotionale Beziehung zwischen Männern und Müttern glorifiziert. Während Ehefrauen in Ansprachen salafistischer Männer wegen ihrer Sexualität als suspekt gelten und vorwiegend als Objekte der Disziplinierung und Kontrolle behandelt werden, sind Mütter Subjekte der Verehrung und innigster emotionaler Zuwendung. In der Beziehung zur Mutter ist Zuneigung unverdächtig, ja göttlich legitimiert, und man kann Bezug auf einen Hadith nehmen, in dem es heißt, dass das Paradies unter ihren Füßen liege. Die potenzielle Spal-

tung von Frauen in Gattinnen und Mütter und die daraus folgende konfliktreiche Beziehung junger Frauen zu ihren Schwiegermüttern, die für viele islamisch geprägte Gesellschaften verbürgt ist (Dujardin 1990), spielt für Dschihadistinnen keine Rolle, da ihre Ehen außerhalb konventioneller Großfamilienstrukturen stattfinden.

4.4 Genderideale und gelebte Realitäten

Moderne Gesellschaften bieten eine Fülle möglicher Lebensstile und Genderkonzepte, die die Individuen herausfordern. Für Jugendliche und junge Erwachsene muslimischen Glaubens gilt dies in besonderem Maße, da die Werte und Erwartungen ihrer eigenen Familie und Gemeinschaft, wie diejenigen anderer konservativ-religiöser Gruppierungen, oft mit denen der Mehrheitsgesellschaft konfliktieren. Die salafistisch-dschihadistischen Genderkonzepte bieten scheinbar einen Ausweg aus dem Dilemma. Sie verweisen Männer und Frauen auf einen fest umrissenen Platz und legitimieren diesen sowohl ontologisch als auch religiös. Für junge Frauen mag die hohe Wertschätzung der Mutterschaft, die Sozialwissenschaftlerinnen sowohl bei deutschen Konvertitinnen als auch bei Migrantinnen beobachtet haben (Amir-Moazami 2007: 202; Hofmann 1997: 203), eine wichtige Rolle spielen. Grundsätzlich muss betont werden, dass salafistisch-dschihadistische Genderstereotypen (Konzepte von Ehre, männliche Dominanz, Kontrolle der weiblichen Sexualität, Geschlechtersegregation, Verhüllung des weiblichen Körpers etc.) auch im Mainstream-Islam vertreten werden. Sie werden allerdings nicht immer konsequent gelebt, sondern durch kulturelle Traditionen konterkariert, die Jungen und jungen Männern Überschreitungen religiöser Gebote gestatten und sie dadurch gegenüber Mädchen und Frauen privilegieren. Vordergründig betrachtet, erscheinen salafistische Gendermodelle, die beide Geschlechter gleichermaßen auf eine unbedingte Befolgung von Normen verpflichten, daher gerechter als diejenigen des muslimischen Mainstreams.

Allerdings gilt dies nur für den Salafismus in Deutschland, nicht für die Lage von Frauen, die nach Syrien ausgereist sind. Aufgrund der nahezu lückenlosen Kontrolle der Ausgereisten liegen bislang nur wenige Informationen über die Realität im IS vor, doch die Nachrichten, die vereinzelte Aussteigerinnen übermittelt haben, zeigen, dass die jungen Frauen dort in einer durch vielfältige Mängel geprägten Kriegswirtschaft in völliger Abhängigkeit ihrer Ehemänner leben, häuslicher Gewalt schutzlos ausgesetzt sind, jederzeit verstoßen oder mit weiteren Ehefrauen konfrontiert und nach dem Tod ihrer Ehemänner an andere weiterverheiratet werden. In Tunesien spricht man beim „Heiratsdchihad“ daher auch von Prostitution.

Salafistische Gendermodelle weisen eine Reihe von Überschneidungen mit den Idealen konservativer Muslime auf; insbesondere im Bereich der Kontrolle weiblicher Sexualität. Die Mehrheit von ihnen würde jedoch niemals so weit gehen und Frauen tatsächlich aus dem öffentlichen Raum verbannen wollen. Auch stößt die Praxis des IS, vermeintlich ungläubige Frauen und Mädchen zu entführen, mit ihnen zu handeln und als Sexsklavinnen zu missbrauchen, auf die erklärte Ablehnung der Mehrheit der Muslime, obwohl die Ideologen des IS versuchen, dies mit dem Verweis auf das Leben des Propheten zu recht-

fertigen. Mohammed selbst hatte seinen Gefährten die Frauen und Mädchen der besiegten Stämme als Kriegsbeute überlassen und selbst eine oder mehrere Sklavinnen besessen.

5. Gegennarrative

5.1 Salafistische Narrative gegen politische Gewalt in Deutschland

Salafistische Narrative *gegen politische Gewalt* werden in Deutschland primär von politisch-missionarischen und quietistischen Salafisten propagiert; vergleichbare Ideen finden sich aber auch in Publikationen etablierter Islamverbände und bei Gelehrten der Muslimbruderschaft. Hauptbezugspunkt dieser Narrative ist das Bild des Propheten Mohammed als Prediger, der Menschen „mit Weisheit und mit schöner Ermahnung“ (Koran 16: 125) zum Weg Allahs ruft. Die Forderung nach Gewaltverzicht wird begründet mit pragmatischen und situationsbedingten Argumenten, islamrechtlichen Prinzipien und einer Berücksichtigung des Offenbarungsanlasses Gewalt legitimierender Koranverse, die den Rahmen der „klassischen“ Exegese jedoch nicht überschreitet. Die Ablehnung politischer Gewalt ist in der Regel bedingt und scheint revidierbar zu sein, falls Salafisten ihre Einschätzung der Lage von Muslimen in Deutschland⁶ ändern und ihre Orientierung an Strategien gewaltablehnender Großgelehrter aufgeben.

Ein unter deutschen Salafisten verbreitetes Gegennarrativ basiert auf einer Analogie zwischen den gegenwärtigen Umständen muslimischen Lebens und der Situation der Muslime während der mekkanischen Periode (609-622). Er lautet zusammengefasst: Muslimische Minderheiten sollten sich im Umgang mit Nicht-Muslimen aufgrund ihrer Schwäche am Vorbild des Propheten in Mekka orientieren (Said 2014: 209; Wiedl 2015: 58). Islamischen Überlieferungen zufolge verkündete Mohammed den Islam in Mekka, als er und seine Glaubensgenossen als zunehmend verfolgte Minderheit inmitten einer polytheistischen Stammesgesellschaft lebten, mittels Worten und eines exemplarischen Lebensstils (Ibn Ishāq/Guillaume 2013: 109-212; Horst 2014: 206; Wagemakers 2012: 52f). Der ehemalige Großmufti von Saudi-Arabien erklärt diesbezüglich, dass Allah seinem Gesandten aufgrund seiner Weisheit in mekkanischen Offenbarungen befahl, sich des Kampfes zu enthalten und „Dschihad mit der Zunge und *da‘wa* [zu praktizieren, d. Verf.]“ (Ibn Baz o.J.: 116).

Wie Said demonstriert, gilt einigen Salafipredigern zufolge das Prinzip „*da‘wa* statt (bewaffnetem) Dschihad“ auch im Falle der „Beleidigung des Propheten“. So erklärt Pierre Vogel, Muslime in Deutschland seien heute zu schwach, um ihre Regeln zu praktizieren. Sie sollten daher auf solche Provokationen nicht mit Gewalt, sondern argumentativ antworten, „indem man die Religion verbreitet“ (Said 2014: 214). Die in diesem Narrativ vermittelte

6 Die Lage der Muslime weltweit hat in diesen Gegennarrativen nur eine marginale Relevanz.

Position erachtet also Gewalt – sei es, wie Said bezüglich der Äußerungen Vogels schreibt, „als Mittel der Bestrafung bei Prophetenbeleidigung, wie sie in der strengen Auslegung der islamischen Rechtstradition vorgesehen ist“ (Said 2014: 215) oder im Rahmen eines offensiven Dschihads – durchaus als legitim, auch wenn unter gegebenen Umständen darauf verzichtet werden sollte.

Einige Autorinnen und Autoren weisen darauf hin, dass salafistische Akteure ihre Ablehnung politischer Gewalt auch mit Hinweisen auf die Offenbarungsanlässe Gewalt legitimierender Koranverse begründen. Um Muslime vor Anschlägen in Deutschland zu warnen, betont Pierre Vogel, Verse wie „Bekämpft sie [die Ungläubigen, d. Verf.] bis es keine *fitna* [Versuchung] mehr gibt und die *din* [Religion] ganz Allah gehört“⁷ (Koran 2: 193) seien offenbart worden, als Muslime unterdrückt wurden und ihre Religion nicht frei praktizieren konnten (Wiedl 2012: 45f). Sie seien daher, so auch die Position Hassan Dabbaghs, weder auf die derzeitige Situation in Europa anwendbar, noch implizierten sie eine generelle Erlaubnis zum Kampf (Wiedl/Becker 2014: 196). Auch dieses Narrativ vermittelt keine bedingungslose Ablehnung politischer Gewalt. Wie Wiedl in Bezug auf Äußerungen Vogels konstatiert, ist die Forderung nach Gewaltverzicht „based on his assessment that Salafi *da'wa* and the religious freedom of Muslims are not vitally repressed by the state“ (Wiedl 2012: 46).

Eine weitere, primär pragmatische Legitimation des Gewaltverzichts rahmt politische Gewalt als eine Aktionsform, die Muslimen und der *da'wa* in Deutschland schadet. Es basiert auf der Situationseinschätzung, dass islamische *da'wa* in Deutschland möglich ist und Änderungen gesellschaftlicher Verhältnisse herbeiführen kann sowie auf einer Anwendung des islamrechtlichen Prinzips, das Muslime dazu auffordert, den Nutzen (*maslaha*) und Schaden (*mafsada*) verschiedener Handlungsoptionen gegeneinander abzuwägen (zu diesem Prinzip Cook 2000: 153-155; Opwis 2010). Aufbauend auf diesen Grundlagen warnen insbesondere Salafiprediger der politisch-missionarischen Tendenz, Terroranschläge oder „Selbstjustiz“ würden nur dem Sicherheitsapparat und anti-islamischen Kräften Vorschub leisten und Muslimen schaden bzw. effektive *da'wa* verhindern (Kraetzer 2014: 148f; Said 2014: 216; Wiedl/Becker 2014: 189, 200).

Der salafistische Prediger Hassan Dabbagh vermittelt in einer Stellungnahme zur Straßengewalt gegen Muhammad-Karikaturen⁸ eine Variante dieser Botschaft. Politische Gewalt, so Dabbagh, führe stets zu verschärften staatlichen Sicherheitsmaßnahmen und schade somit der islamischen Opposition. Aus diesem Grund werde sie in arabischen Staaten auch häufig von Agenten des Geheimdienstes provoziert. Im Anschluss an diese Äußerungen suggeriert Dabbagh, Mohamed Mahmoud alias Abu Usama al-Gharib (MI) – eine Führungsfigur der dschihadistischen Jugendszene – könne ebenfalls ein *Agent Provokateur* sein. Er hätte für einen nicht näher genannten Auftraggeber (Said vermutet zu Recht, dass Dabbagh auf den deutschen Staat anspielt) im Mai 2012 Ausschreitungen in Bonn und Solingen provoziert. Durch die Eskalation habe der Staat dann Repressionen

7 Koranübersetzung von Pierre Vogel im Jahr 2009, siehe www.ezpmuslimportal.de (9.11.2010).

8 Video abrufbar unter www.youtube.com/watch?v=OgUAe3hIFGE (29.9.2015).

gegen Salafistinnen und Salafisten legitimieren können. Wie Said abschließend feststellt, bleibt trotz Dabbaghs Distanzierung von den Ausschreitungen ein „Beigeschmack, da Dabbagh nicht wahrhaben möchte, dass die Gewalt tatsächlich von militant orientierten Salafisten ausgegangen ist und keine staatlich bezahlten Provokateure im Spiel waren“ (Said 2014: 216).

Einige Salafistinnen und Salafisten begründen ihre Ablehnung politischer Gewalt zudem mit der rechtlichen Stellung von Muslimeninnen und Muslimen in Deutschland. Diese hätten mit der Akzeptanz eines Passes oder einer Aufenthaltserlaubnis einen islamrechtlich bindenden Sicherheitsvertrag (*aman*) geschlossen. Der verpflichte sie, deutsches Recht zu achten, solange sie vom Staat Sicherheit zugesprochen bekämen und, so ergänzen einige, ihre Religion ausüben könnten.⁹ Quietisten leiten daraus ab, dass Muslime auch verpflichtet seien, Terroranschläge zu verhindern bzw. potenzielle Attentäter den Behörden zu melden (Said 2014: 211; Damir-Geilsdorf 2014: 230f). In der vorliegenden Literatur finden sich unterschiedliche Bewertungen dieses Narrativs. Während Said anerkennend hervorhebt, dass politisch-missionarischen Salafisten¹⁰ zufolge dieser Vertrag Muslime zur Rechtstreue verpflichte (Said 2014: 211f), spricht Kraetzer kritischer von einer „Treue zum Grundgesetz von Scharias Gnadens“ (Kraetzer 2014: 52).

5.2 Salafistische Narrative gegen den Antidemokratismus

Salafisten aller Strömungen eint die Überzeugung, „dass Allah die einzige Quelle der Souveränität ist, im Gegensatz zur Souveränität des Volkes und im weiteren Sinne zur Demokratie“ (Amghar 2014: 385). Eine prinzipielle Ablehnung der Demokratie impliziert jedoch nicht für alle Salafisten, dass sich Menschen muslimischen Glaubens jeglicher Form der politischen Partizipation und demokratischen Einflussnahme enthalten sollten. Vielmehr ist die Salafibewegung gespalten in Idealisten, die auf politischen Erfolg verzichten, der nur durch Aufgabe ihrer strikten Prinzipien zu erreichen ist, und Realisten, die pragmatische und opportunistische Positionen vertreten und das demokratische Aktivismuserpertoire nutzen, um ihre Ziele zu erreichen (Armborst/Attia 2014: 224). Amghar weist darauf hin, dass in Europa eine spezielle Gruppe von Realisten existiert,¹¹ die primär darauf abzielt, europäische Muslime durch politische Aktionen zu verteidigen (Amghar 2014: 395). In der Literatur aufgeführte Beispiele lassen erkennen, dass Akteure dieser Strömung ihre Akzeptanz demokratischer Handlungsformen primär mit pragmatischen Argumenten und Hinweisen auf die spezielle Situation muslimischer Minderheiten in Deutschland begründen. So erklärte der Salafiprediger Mohamed Benhsain alias Abu Jamal, Muslime dürften für eine muslimische Wählervereinigung stimmen, da dies not-

9 Damir-Geilsdorf (2014: 230-232); Kraetzer (2014: 51); Said (2014: 211f, 223). Vgl. auch Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (2002). Zum Konzept des *amān* siehe Schacht (1960: 429f).

10 Said bezeichnet diese Strömung als Mainstream-Salafisten.

11 Amghar verwendet nicht den Begriff Realisten, sondern bezeichnet diese als aktivistische politische Salafisten.

wendig sei, um die Situation deutscher Muslime zu verbessern (Wiedl 2012: 22f). Pierre Vogel legitimierte muslimische Demonstrationen¹² ebenfalls u. a. mit dem Argument, diese seien für den Kampf gegen die Unterdrückung von Muslimen in Deutschland erforderlich (Wiedl/Becker 2014: 194; Wiedl 2015: 44). Er sprach sich zudem dafür aus, dass deutsche Muslime die demokratische Institution des Gerichts nutzen, um ihre in der Verfassung garantierten Rechte auch durchzusetzen.¹³

5.3 Gegennarrative nicht-salafistischer Muslime

Aus einer Vielzahl nicht-salafistischer Gegennarrative werden im Folgenden zwei diskutiert, deren Vertreter sich mittels unterschiedlicher Ansätze als Repräsentanten eines Gewalt ablehnenden und moderaten Islamverständnisses präsentieren. Der erste Ansatz rahmt die dominante, traditionell-konservative Interpretationsvariante der religiösen Quellen als Schutz vor dschihadistischer Gewalt. Der zweite stützt seine Ablehnung des offensiven Dschihad und seine Akzeptanz demokratischer Grundprinzipien auf reformistische Interpretationsvarianten.

Insbesondere Vertreter des sunnitischen „Mehrheitsislam“ und Anhänger sufischer Orden rahmen den (Neo)Salafismus häufig als „verzerrten“ Islam (ar-Rifā'ī 2007; Dziri 2014: 65f)¹⁴. Seit den Terroranschlägen am 11. September 2001 findet sich dieses Motiv vermehrt auch in wissenschaftlichen Publikationen zum Thema Wahhabismus bzw. Salafismus. Autoren identifizieren Texte wahhabitischer Gelehrter als Wurzel dschihadistischer Gewalt und bezeichnen den Wahhabismus, also die saudische Variante des Salafismus, als „Todeskult“ (Schwartz 2002) oder als Ideologie, die mit traditionellen islamischen Lehren wenig zu tun hat (Algar 2002; Gold 2003; Schwartz 2002). In einer deutschsprachigen Widerlegung salafistischer Lehren wird konstatiert, die Verbreitung des Salafismus bedrohe nicht nur den Mehrheitsislam mit seiner Spiritualität, Diversität und Toleranz, sondern auch die innere Sicherheit Deutschlands (Hosafci 2013: 14f). Mitunter werden Salafisten auch als *Khawarij* (Auszügler) betitelt. Ursprünglich bezeichnet dieser Begriff eine religiös-politische Oppositionsbewegung des frühen Islam, deren Anhänger sich am Wortlaut einzelner Koranverse orientierten und die Mehrheit andersdenkender Muslime zu Ungläubigen erklärten. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts wird das Label von Muslimen in erster Linie dazu verwendet, radikale islamische Gruppen als Häretiker zu brandmarken, die den Islam missbrauchen, um ihre politischen Ziele zu erreichen (Kenney 2006; Wiktorowicz 2006: 232).

Bereits im 19. Jahrhundert entwickelten islamische Reformer einen neuen Blick auf traditionelle Lehrinhalte, der bis heute liberale Muslime, aber auch Salafisten beeinflusst.

12 Demonstrationen gelten nach Meinung der Mehrheit salafistischer Rechtsgelehrter als religiös illegitimes Mittel des Protestes.

13 Video abrufbar unter www.youtube.com/watch?v=Sl3M1bi21Vk (14.6.2011).

14 Das Motiv des „verzerrten Islams“ findet sich zudem in Publikationen liberaler Reformdenker und, als Vorwurf an Dschihadisten gerichtet, bei salafistischen Quietisten.

Um die Rückständigkeit der islamischen Welt zu bekämpfen, forderten Islamreformer um Jamal al-Din al-Afghani (gest. 1897) und Muhammad ‘Abduh (gest. 1905) eine Erneuerung des Islams mittels einer Rückbesinnung auf das „wahre Islamverständnis“ der ersten Muslime. Ebenso wie diese sollten moderne Muslime ihren Verstand einsetzen und die religiösen Quellen im Licht neuer Situationen und Probleme auslegen, anstatt Interpretationen mittelalterlicher Gelehrter zu folgen. Dabei seien Texte, die der Vernunft scheinbar zuwiderlaufen, symbolisch auszulegen (Peters 2005a: 117, 122).

Ali Abd al-Raziq (gest. 1966), ein Schüler Abduhs, entwickelte 1925 in seinem Buch „Der Islam und die Grundlagen der Macht“ ein islamisches Konzept für einen säkularen Staat. Dieses basiert im Wesentlichen auf dem Argument, der Islam sei eine Botschaft innerer Religiosität und schreibe keine Organisationsform von Staat und Gesellschaft vor (Flores 2005: 623). Liberale Muslime teilen diese Ansicht. Vertreter des deutschen Liberal-Islamischen Bundes argumentieren mit Verweis auf die Gemeindeordnung von Medina (hierzu Lohlker 2008: 44), der Prophet Muhammad habe bereits zwischen einer religiösen *umma*, den Muslimen, und einer politischen *umma*, welcher auch Juden angehörten, differenziert. So habe er die Trennung von Staat und Religion zum Ausdruck gebracht. Die islamische Scharia stehe dieser Trennung nicht entgegen, denn der Begriff Scharia bezeichne keine Rechtsgrundlage für staatliche Gesetze, sondern einen Brauch oder Weg hinsichtlich der Religion (Liberal-Islamischer Bund e.V. o.J.; ähnlich Khorchide 2015: 131-133). Auch das Konzept des Dschihad wurde von Modernisten und liberalen Muslimen anders interpretiert als in Werken klassischer Rechtsgelehrter. Mittels einer historisch-kontextualisierten Hermeneutik verstehen sie es eher im Sinne eines spirituellen Strebens, dem „eigentlichen“ oder „größeren“ Dschihad, und fordern eine Suspendierung des offensiven Dschihads oder enthalten sich einer Diskussion des bewaffneten Dschihads (Khorchide 2015: 116f; Peters, 1996: 124f).

Narrative gegen die anvisierte salafistisch-dschihadistische Genderordnung resultieren aus den theoretischen Ansätzen muslimischer Frauenrechtsbewegungen, die sowohl säkulare als auch religiöse Referenzen für Geschlechtergerechtigkeit miteinander ins Gespräch bringen und deren Anfänge bis ins 19. Jh. zurückgehen (Schröter 2013). Gegenwärtig ist vor allem der sogenannte islamische Feminismus von Bedeutung, der die Gleichberechtigung von Männern und Frauen aus einer hermeneutischen Interpretation des Koran und der Sunna abzuleiten sucht (Anwar 1991; Badran 2009; Wadud 1992). Pionierin des islamischen Feminismus ist die US-amerikanische Konvertitin Amina Wadud, die für einen „Islam ohne Patriarchat“ (Wadud 2006: 91) streitet und 1989 eine Dissertation zu feministischer Koranexegese abschloss. Während eines Gastaufenthaltes an der Islamischen Universität Malaysias unterstützte sie eine Gruppe liberaler muslimischer Aktivistinnen, die sich der zunehmenden konservativen Islamisierung ihres Landes entgegenstellten und sich den Namen „Sisters in Islam“ gaben. „Sisters in Islam“ hat mittlerweile ein überaus erfolgreiches transnationales Netzwerk muslimisch-feministischer Aktivistinnen gegründet, das sich für Reformen des Personenstandsrechts in islamisch geprägten Ländern einsetzt. Die Texte der islamischen Feministinnen werden mittlerweile in vielen Ländern rezipiert und haben selbst in konservativen muslimischen Organisationen Veränderungen angestoßen. In Deutschland wird die feministische Methode der KoranAuslegung unter anderem von Lamya Kaddor und Rabeya Müller (2008) verwendet.

5.4 Reaktionen dschihadistischer Akteure auf Infragestellung ihrer Narrative

Während Narrative andersdenkender Salafisten von Dschihadisten detailliert diskutiert und widerlegt werden, finden Argumente modernistischer und liberaler Muslime weniger Resonanz. Dschihadistische Akteure reagieren auf salafistische Infragestellungen ihrer Narrative mit einer Mischung aus legalen bzw. methodologischen Argumenten, religiös-dogmatischen Argumenten und persönlichen Angriffen auf Rivalen und deren Glaubenslehre. Ihre Argumente stützen sie mit dekontextualisierten Zitaten aus dem Koran und der Sunna, Zitaten klassischer Gelehrter und Aussagen zeitgenössischer dschihadistischer „Scheichs“ aus dem arabischen Raum. Als Hauptbezugspunkt dient ihnen das Bild des Propheten und der *sahaba* während der medinensischen Periode. Ihr Idealbild eines Muslims ist nicht der kompromissbereite Prediger, sondern der stolze Kämpfer. Hinweise auf den *aman* oder den Nutzen friedlicher Koexistenz für die *da'wa* werden unter anderem mit der Begründung verworfen, Ungläubige führten heute einen Krieg gegen den Islam. Es gelte daher nicht, die islamische Mission in Deutschland zu schützen, sondern Muslime zur Emigration in den Dschihad zu mobilisieren. Hinweise auf den Nutzen demokratischer Partizipation werden etwa mit dem Argument verworfen, eine Inanspruchnahme demokratischer Institutionen und Partizipationsmöglichkeiten sei gleichbedeutend mit einer Akzeptanz der Demokratie, und dies sei Götzendienst.

6. Fazit

Rechtfertigungsnarrative spielen eine zentrale Rolle bei der Mobilisierung junger Menschen für den Dschihad. Sie instrumentalisieren das Bedürfnis nach einer Gerechtigkeit und versprechen den Anbruch einer neuen gottgewollten Weltordnung, in der alle Probleme gelöst werden. Dabei kontrastieren Dschihadisten den gegenwärtigen Zustand der Welt, die vor allem durch ihre Misstände charakterisiert wird, mit der Vision einer utopischen Gesellschaft, die von Harmonie und Zufriedenheit geprägt sei.

Beim Übergang von der gegenwärtigen Welt in die Utopie wird dem Dschihad im Sinne eines gerechten Krieges eine besondere Rolle zugemessen. Anschläge gegen die Zivilbevölkerung und Krieg werden als notwendige Maßnahmen zur Erreichung der neuen Weltordnung gerechtfertigt. Um der Faszination der dschihadistischen Propaganda etwas entgegenzusetzen bedarf es Gegennarrativen.

7. Handlungsempfehlungen

- 1) *Verstärkte Forschung*: Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist vollkommen ungeklärt, wie und bei welchen Zielgruppen salafistisch-dschihadistische Rechtfertigungsnarrative tatsächlich erfolgreich sind. Man arbeitet weitgehend mit empirisch unbewiesenen Hypothesen. Dies gilt auch für Gegennarrative. In diesem Bereich werden substanzielle Grundlagenforschungen dringend angeraten, um besser zu verstehen, warum Jugendliche sich dschihadistischen Gruppen anschließen und um passgenaue Präventions- und Deradikalisierungsmaßnahmen zu entwickeln.
- 2) *Gegennarrative*: Dass ideologiegeleitete Narrative zur Begründung und Rechtfertigung von Salafismus und Dschihadismus eine Rolle spielen, ist unstrittig. Wenn man die Selbstzeugnisse salafistisch-dschihadistischer Akteure ernst nimmt, lassen sich rein defizitorientierte Radikalisierungstheorien nicht aufrechterhalten. Diskriminierungserfahrungen und sozio-ökonomische Marginalisierungen sind nicht unwichtig, wenn Jugendliche sich für einen radikalen Weg entscheiden, aber keinesfalls die einzigen Gründe. Maßnahmen der Sozial- und Jugendarbeit sind aus diesem Grund nicht ausreichend, um den starken Ideologien etwas Wirkungsvolles entgegenzusetzen. Gegennarrative müssen entwickelt und mit pädagogischen Mitteln umgesetzt werden. Um ihre Wirkung zu testen, sollten Pilotprojekte mit Jugendlichen durchgeführt werden.
- 3) *Kooperationspartner*: Strittig ist bis jetzt, welche Organisationen und Institutionen sich als mögliche Kooperationspartner von Präventions- und Deradikalisierungsmaßnahmen eignen. Kooperationen mit Moscheegemeinschaften sind bereits in der Erprobungsphase, doch hier zeigen sich bereits einige Schwierigkeiten. Viele Moscheegemeinschaften lehnen eine Zusammenarbeit mit staatlichen Einrichtungen ab, halten Islamismus lediglich für ein Problem islamophober Medien oder vertreten Positionen, die nicht selten deckungsgleich mit salafistischen Überzeugungen sind. Wir schlagen vor, dass der Staat seine aufklärerisch-erzieherische Aufgabe nicht an Moscheen oder andere zivilgesellschaftliche Träger abtritt, sondern primär Programme für Schulen entwickelt werden.
- 4) *Inklusion und Partizipation*: Antimuslimischer Rassismus und Diskriminierungserfahrungen werden in Rechtfertigungsnarrativen zu Ausgangspunkten für den Rückzug aus der Gesellschaft und begründen eine salafistisch-dschihadistische Totalopposition. Neben verstärkter Bildungsförderung sollte mit muslimischen Vorbildern gearbeitet werden, um der Ideologie, als „Muslimin und Muslim“ ohnehin nicht erfolgreich sein zu können, sichtbare Gegenbeispiele präsentieren zu können.
- 5) *Gerechtigkeit*: Doppelte Standards in der Außenpolitik arbeiten Salafisten und Dschihadisten ebenfalls in die Hände und diskreditieren die Bundesrepublik. Die Herstellung von Glaubwürdigkeit und die Orientierung an den Menschenrechten wären dringend angeraten.

Literatur

- Anonym 2015a: The Lions of Tomorrow, in: Dabiq 8, 20–21.
- Anonym 2015b: From the Battle of al-Ahزاب to the War of Coalitions, in: Dabiq 11, 46-55.
- Algar, Hamid 2002: Wahhabism: A Critical Essay, Oneonta, NY: Islamic Publ. International.
- Al-Khansaa-Brigade 2015: Women of the Islamic State. Übersetzt und kommentiert von Charlie Winter. London: Quilliam Foundation.
- al-Maqdisi, Abū Muhammad o.J.: Die Religion der Demokratie. ad-Dimuqratiyya Din, deutsche Übersetzung von Abū 'Izzudīn al-Hāshim.
- al-Maqdisi, Abū Muḥammad 2013: Millatu Ibrāhīm und die Da'wah der Propheten & Gesandten, sowie die Methoden der Ṭawāgīt bei ihrer Zerschmelzung und die Abhaltung der Träger der Da'wah von ihr, o.O.
- Al-Sheha, Abdul Rahman o.J.: Die Stellung der Frau im Islam, in: <http://bit.ly/1PCnDbr> (14.1.2016).
- Amghar, Samir 2014: Quietisten, Politiker und Revolutionäre. Die Entstehung und Entwicklung des salafistischen Universums in Europa, in: Said/Fouad 2014, 381–410.
- Amir-Moazami, Schirin 2007: Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich, Bielefeld: transcript.
- Amrullah, Eva F. 2012: Embodying the ‚True‘ Islam: Face-veiled Women in Contemporary Indonesia, Canberra: Australian National University (unv. Dissertation).
- Anwar, Zainah 1991: What Islam, Whose Islam? Sisters in Islam and the Struggle for Women's Rights, in: Hefner, Robert W. (Hrsg.) 1991: The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia. Honolulu: University of Hawaii Press, 227–252.
- Armborst, Andreas/Attia, Ashraf 2014: Die Politisierung des Salafismus, in: Schneiders, Thorsten G. (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Bielefeld: transcript, 217–230.
- Ar-Rifā'i, Sayyid Yūsuf 2007: Guter Rat an unsere Brüder, die Gelehrten von Najd. Eine Kritik des Wahhabismus, Übers. al-Mālīkī, 'Abd al-Ḥafīz Abu al-Khair, Kandern: Spohr.
- Azzam, Abdullah o.J.: Die Verteidigung der muslimischen Länder. Die erste Verpflichtung nach dem Iman.
- Badran, Margot 2009: Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences, Oxford: One World Press.
- Bobzin, Hartmut/Bobzin, Katharina 2015: Der Koran. München: Beck.
- Bonner, Michael 2006: Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bouzar, Dounia 2014a: Désamorcer l'Islam Radical: Ces Dérives Sectaires Qui Défigurent l'Islam, Paris: L'Atelier.
- Bouzar, Dounia 2014b: Ils Cherchent le Paradis, Ils Ont Trouvé l'Enfer, Paris: L'Atelier.
- Brachman, Jarret M. 2009: Global Jihadism: Theory and Practice, London, NY: Routledge.
- Bunzel, Cole 2015: From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State, The Brookings Project on U.S. Relations With the Islamic World, Analysis Paper No. 19, Washington, DC.
- Cook, David 2002: Studies in Muslim Apocalyptic, Princeton, NJ: Darwin Press.
- Cook, David 2005a: Contemporary Muslim Apocalyptic Literature, Syracuse: Syracuse University Press.
- Cook, David 2005b: Understanding Jihad, Berkeley, CA: University of California Press.
- Cook, Michael 2000: Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge: Cambridge University Press.

- Damir-Geilsdorf, Sabine* 2014: Zu politischer Identitätsbildung als Radikalisierungsfaktor bei jungen Muslimen in Deutschland, in: Ceylan, Rauf/Jokisch, Benjamin (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 17), Frankfurt a.M.: Peter Lang, 215–238.
- Dantschke, Claudia* 2014: „Lasst Euch nicht radikalieren!“ – Salafismus in Deutschland, in: Schneiders, Thorsten G. (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Bielefeld: transcript, 171–186.
- Diaw, Moussa Al-Hassan* 2014: Salafismus, Zelotismus und politischer Exklusivismus, in: Ceylan, Rauf/Jokisch, Benjamin (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 17), Frankfurt a.M.: Peter Lang, 119–128.
- Dziri, Bacem* 2014: Der Salafismus in innerislamischer Selbst- und Fremdverortung, in: Ceylan, Rauf/Jokisch, Benjamin (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention (Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 17), Frankfurt a.M.: Peter Lang, 47–84.
- El-Mafaalani, Aladin* 2014: Salafismus als jugendkulturelle Provokation. Zwischen dem Bedürfnis nach Abgrenzung und der Suche nach habitueller Übereinstimmung, in: Schneiders, Thorsten G. (Hrsg.) Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Bielefeld: transcript, 355–362.
- Farschid, Olaf* 2014: Salafismus als politische Ideologie, in: Said/Fouad 2014, 160–192.
- Flores, Alexander* 2005: Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München: Beck, 620–634.
- Forst, Rainer/Günther, Klaus* (Hrsg.) 2011: Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven, Frankfurt a. M.: Campus.
- Frisk, Sylva* 2004: Submitting to God: Women's Islamization in Urban Malaysia, Göteborg: Göteborg University Press.
- Gold, Dore* 2003: Hatred's Kingdom: How Saudi Arabia Supports the New Global Terrorism, Washington, DC: Regnery Publishing Inc.
- Groen, Janny/Kranenberg, Annieke* 2010: Women Warriors for Allah: An Islamist Network in the Netherlands, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Günther, Christoph* 2014: Ein zweiter Staat im Zweistromland? Genese und Ideologie des ‚Islamischen Staates Irak‘, Würzburg: Ergon-Verlag.
- Hofmann, Gabriele* 1997: Muslimin werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam, Frankfurt: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, Kulturanthropologische Notizen 58.
- Horst, Frank* 2014: Unwahre Begriffe vom ‚Wahren Weg‘. Von aktorsbezogener zu attitudenbasierter Untersuchung salafistischer Netzwerke, in: Hummel, Klaus/Logvinov, Michail (Hrsg.): Gefährliche Nähe. Salafismus und Dschihadismus in Deutschland, Stuttgart: ibidem, 199–218.
- Hosafci, Seyyid Ali* 2013: Die Leuchte in der Finsternis. Sunnitische Widerlegungen salafistischer Auffassungen, Übers.und Überarbeitung Bayraktar, Muhammed F., Izmit: Akaba.
- Ibn Baz, ‘Abd al-‘Aziz ibn Abd Allah* o.J.: Majmu‘ fatawa wa maqalat mutanawwi‘a, Bd. 18, zusammengestellt von Muhammad ibn Sa‘d al-Shuway‘ir, www.binbaz.org.sa/books/11 (7.3.2016).
- Ibn Ishāq, Muḥammad/Guillaume, Alfred* (Übers.) 2013: The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh, Twenty-Sixth Impression, Karachi: Oxford University Press.
- Jusik, Julia* 2005: Die Bräute Allahs. Selbstmordattentäterinnen aus Tschetschenien, St. Pölten, Niederösterreichisches Pressehaus.
- Kaddor, Lamya/Müller, Rabeya* 2008: Der Koran für Kinder und Erwachsene. München: Beck.
- Kenney, Jeffrey T.* 2006: Muslim Rebels: Kharijites and the Politics of Extremism in Egypt, Oxford: Oxford University Press.
- Kepel, Gilles* 2002: Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München Piper.

- Khorchide, Mouhanad* 2015: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br.: Herder.
- Köpfer, Benno* 2014: *Ghuraba* – das Konzept der Fremden in salafistischen Strömungen. Vom Namen eines Terrorcamps zum subkulturellen Lifestyle, in: Said/Fouad (Hrsg.) 2014, 442–473.
- Kraetzer, Ulrich* 2014: Salafisten: Bedrohung für Deutschland?, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Lacoste-Dujardin, Camille* 1990: Mütter gegen Frauen. Mutterherrschaft im Maghreb, Zürich: eFeF Verlag.
- Liberal-Islamischer Bund e.V.* o.J.: Der Islam und das Konzept des zivilen Staates, in: <http://bit.ly/1okgiEd> (14.2.2016).
- Lohlker, Rüdiger* 2008: Islam. Eine Ideengeschichte, Wien: Facultas.
- Lohlker, Rüdiger* 2009: Dschihadismus. Materialien, Wien: Facultas.
- Mahmood, Saba* 2004: Pious Formations: The Islamic Revival and the Subject of Feminism, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mohagheghi, Hamideh* 2015: Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen, Freiburg i. Br.: Herder.
- Nagel, Tilman* 1981: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Band I: Von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert, Zürich: Artemis.
- Nökel, Sigrid* 1999: Islam und Selbstbehauptung. Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland, in: Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hrsg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne, Bielefeld: transcript.
- Nordbruch, Götz/Müller, Jochen/Ünlü, Deniz* 2014: Salafismus als Ausweg? Zur Attraktivität des Salafismus unter Jugendlichen, in: Schneiders, Thorsten G. (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Bielefeld: transcript, 363–370.
- Opwis, Felicitas* 2010: *Maṣṣlaḥah and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*, Leiden: Brill.
- Ourghi, Mariella* 2015: Jihādistische Legitimationen von Gewalt gegen Deutschland. Eine Analyse von Text- und Videodokumenten, Studie im Rahmen des BMBF-Verbundprojektes Terrorismus und Radikalisierung – Indikatoren für externe Einflussfaktoren (*TERAS-INDEX*), Freiburg i. Br., unveröffentlicht.
- Peters, Rudolph* 1996: The Doctrine of Jihad in Modern Islam, in: Peters, Rudolph (Hrsg.): Jihad in Classical and Modern Islam, Princeton, NJ: Wiener, 103–148.
- Peters, Rudolph* 2005a: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte. Antikolonialismus und Nationalismus, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München: Beck, 90–127.
- Peters, Rudolph* 2005b: Jihad in Classical and Modern Islam. A Reader, Second Edition, Updated and Expanded, With a New Chapter On the Jihad At the Turn Of the 21st Century, Princeton, NJ: Wiener.
- Pfahl-Traughber, Armin* 2014: Der Islamismus ist kein grüner Faschismus, sondern ein religiöser Extremismus, in: Schneiders, Thorsten G. (Hrsg.) Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Bielefeld: transcript, 149–167.
- Said, Behnam T.* 2014: Salafismus und politische Gewalt unter deutscher Perspektive, in: Said/Fouad 2014, 193–226.
- Said, Behnam T./Fouad, Hazim* (Hrsg.) 2014: Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg i. Br.: Herder.
- Saltman, Erin Marie/Smith, Melanie* 2015: ‘Till Martyrdom Do Us Part’. Gender and the ISIS Phenomenon, Institute for Strategic Dialogue, <http://bit.ly/1KGvp0c> (7.3.2016).
- Schacht, J.* 1960: Amān, in: Lewis, B./ Pellat, Ch./Schacht, J. (Hrsg): The Encyclopaedia of Islam. New Edition, Bd. 1, London: Luzac&Co.

- Schröter, Susanne 2013: Herausbildungen moderner Geschlechterordnungen in der islamischen Welt, in: Fahrmeir, Andreas/Warner, Annette (Hrsg.): Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive. Frankfurt a. M.: Campus, 275–306.
- Schröter, Susanne 2015: Die jungen Wilden der Ummah. Heroische Geschlechterkonstruktionen im Dschihadismus, in: Kursawe, Janet/Johannsen, Margret/Baumgart-Ochse, Claudia/von Boemcken Marc/Werkner, Ines-Jacqueline (Hrsg.): Friedensgutachten 2015, Münster: Lit, 175–186.
- Schwartz, Stephen 2002: The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror, New York, NY: Doubleday.
- Steinberg, Guido 2005: Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus, München: Beck.
- Theweleit, Klaus 1977/78: Männerphantasien. Frankfurt: Roter Stern.
- Wadud, Amina 1992: Qur'an and Women: Re-Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective. Oxford: Oxford University Press.
- Wadudu, Amina 2006: Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam, Oxford: Oneworld.
- Wagemakers, Joas 2009: The Transformation of a Radical Concept: *al-wala' wa-l-bara'* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi, in: Meijer, Roel (Hrsg.): Global Salafism: Islam's New Religious Movement, London: Hurst, 81–106.
- Wagemakers, Joas 2012: A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi, New York, NY: Cambridge University Press.
- Wagemakers, Joas 2014: Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf *al-wala' wa-l-bara'* (Loyalität und Lossagung), in: Said/Fouad 2014, 55–79.
- Werner, Karin 1997: Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles of Women in Cairo, Bielefeld: transcript.
- Wiedl, Nina 2012: The Making of a German Salafiyya: The Emergence, Development and Missionary Work of Salafi Movements in Germany, Aarhus: Aarhus University, CIR.
- Wiedl, Nina 2014: Geschichte des Salafismus in Deutschland, in: Said/Fouad 2014, 411–441.
- Wiedl, Nina 2015: 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), Hamburg, unveröffentlicht.
- Wiedl, Nina/Becker, Carmen 2014: Populäre Prediger im deutschen Salafismus. Hassan Dabbagh, Pierre Vogel, Sven Lau und Ibrahim Abou-Nagie, in: Schneiders, Thorsten G. (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Bielefeld: transcript, 187–216.
- Wiktorowicz, Quintan 2006: Anatomy of the Salafi Movement, in: Studies in Conflict & Terrorism, 29:3, 207–239.
- Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. 2002: Islamische Charta, in: <http://zentralrat.de/3035.php> (14.2.2016).