

Sabine Damir-Geilsdorf
Islamismus

Schriftenreihe Band 10898

Sabine Damir-Geilsdorf

Islamismus

Eine Einführung

Dr. Sabine Damir-Geilsdorf ist Professorin für Islamwissenschaft an der Universität zu Köln und geschäftsführende Direktorin des dortigen Instituts für Sprachen und Kulturen der islamisch geprägten Welt.

Diese Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der Bundeszentrale für politische Bildung dar. Für die inhaltlichen Aussagen trägt die Autorin die Verantwortung. Beachten Sie bitte auch unser weiteres Print- sowie unser Online- und Veranstaltungsangebot. Dort finden sich weiterführende, ergänzende wie kontroverse Standpunkte zum Thema dieser Publikation.

Bonn 2023

© Bundeszentrale für politische Bildung

Adenauerallee 86, 53113 Bonn

Projektkoordination und Redaktion: Dr. Gereon Flümman, Bonn

Lektorat: Eik Welker, Münster

Umschlaggestaltung: Michael Rechl, Kassel

Umschlagfoto: © picture alliance / ASSOCIATED PRESS | Abdul Khaliq.

Verkauf von Taliban-Flaggen am 15. August 2023 in Kandahar anlässlich des zweiten Jahrestages des Abzugs der NATO-Truppen aus Afghanistan.

Satzherstellung und Layout: le-tex publishing services GmbH, Leipzig

Druck: Druck- und Verlagshaus Zarbock GmbH & Co. KG, Frankfurt am Main

ISBN 978-3-7425-0898-0

www.bpb.de

Inhalt

1. Im Dschungel der Begriffe	9
1.1 Islamismus / Politischer Islam.....	10
1.2 Dschihadismus.....	18
1.3 Salafismus.....	24
1.4 „Fließende Grenzen“ und Salafismus als Nährboden des Dschihadismus? ...	27
2. Historische Entwicklung des Islamismus: Ideen, Vordenker, Organisationen	33
2.1 Vorläufer ab dem 18. Jahrhundert.....	33
2.2 Die Muslimbruderschaft.....	37
2.3 Wegbereiter des Islamismus: Sayyid Qutb.....	39
2.4 Von den Qutbisten über die Islamische Revolution im Iran bis zu transnationalen dschihadistischen Bewegungen.....	43
2.5 Strategiewechsel vom „nahen“ zum „fernen“ Feind.....	52
2.6 Gewaltpotenzial dschihadistischer Gruppierungen in islamisch geprägten Ländern.....	55

3. Geschichte des Islamismus in Deutschland	59
3.1 Dschihadistische Netzwerke.....	59
3.2 Gefahrenpotenzial dschihadistischer Anschläge in Deutschland.....	64
3.3 Salafistische Aktivitäten.....	67
3.4 Generation Islam und Co. – gegenwärtige islamistische Online-Aktivitäten.....	70
4. Islam und Islamismus in der Demokratie?	77
4.1 Islamistische Positionen in Mehrparteiensystemen.....	79
4.2 Islamistische Parteien.....	80
4.3 „Wölfe im Schafspelz“? Legalistischer Islamismus in Deutschland.....	88
4.4 Kontaktschuld: Zur Konstruktion von Verdachtsfällen.....	92
4.5 Antisemitismus – ein muslimisches Problem?.....	96
5. Radikalisierungsprozesse	101
5.1. Zugehörigkeit, Emotionen und Opfernarrative.....	102
5.2 Wechselwirkungen zwischen islamistischer Radikalisierung und antimuslimischem Rassismus.....	104
5.3 Faktoren der Gruppe.....	107
5.4 Die Rolle von Religion und Ideologie.....	109

5.5 Wege in die Gewalt.....	114
5.6 Frauen im Dschihadismus.....	116
6. Präventionsansätze.....	125
Literatur.....	133

1. Im Dschungel der Begriffe¹

Angehörige des Islams, der nach dem Christentum größten Weltreligion, stellen in 49 Ländern der Welt die Mehrheit der Bevölkerung. Anders als oft vorgestellt, leben die meisten Muslim:innen² jedoch nicht in den arabischen Staaten des Nahen und Mittleren Ostens sowie Nordafrikas. Das Land mit der derzeit größten muslimischen Bevölkerung ist Indonesien, gefolgt von Indien, obwohl dort Personen muslimischen Glaubens nur etwa 14 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen (vgl. DeSilver / Masci 2017).

Verschiedene Glaubensrichtungen im Islam entwickelten sich im Lauf der Geschichte überwiegend aus den beiden Hauptrichtungen Sunnitentum und Schiitentum. Doch vor allem unterschiedliche kulturelle Prägungen, politische Einflüsse und individuelle Auslegungen des Glaubens führten zu einer Vielfalt muslimischer religiöser Praktiken und Interpretationen der religiösen Quellentexte. Dementsprechend haben auch die nach jüngsten Hochrechnungen circa 5,6 Millionen Menschen in Deutschland, die sich zum Islam bekennen (Stand 2020) und damit etwa 6,7 Prozent der Gesamtbevölkerung stellen (vgl. Pfündel et al. 2021: 27), sehr unterschiedliche Glaubensvorstellungen und Lebensweisen.

Spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 und verstärkt nach dem Erstarken der Terrororganisation „Islamischer Staat“ (IS) und dem tödlichen Attentat auf dem Weihnachtsmarkt des Berliner Breitscheidplatzes 2016 ist das Bild vom Islam und von Muslim:innen in Deutschland jedoch in öffentlichen Debatten stark von einer Gefahren- und Sicherheitsperspektive geprägt. Vergangene islamistisch motivierte terroristische Attentate wie 2020 in Nizza und Wien sowie die Ermordung des französischen Lehrers Samuel Paty in der Nähe von Paris im selben Jahr, aber auch Anschläge, die geplant waren und von Sicherheitsbehörden verhindert werden konnten, zeigen eine reale Bedrohung der Sicherheitslage.

Gleichzeitig verdeckt die Fokussierung auf Islamismus und Dschihadismus in der Wahrnehmung vieler Menschen in Deutschland die Vielfalt muslimischer

Lebenswelten. Obwohl für viele Muslim:innen das Religiöse oft nur eine geringe Rolle im Alltag spielt, werden diese häufig auf ihre Religion als einziges Identitätsmerkmal reduziert. Dies führt oft auch zu einer pauschalen negativen Stigmatisierung von muslimischen oder als muslimisch wahrgenommenen Personen (vgl. Hößl et al. 2020: 13–15). Hitzige Debatten um Moscheebauten, das Kopftuch oder die Frage, ob „der“ Islam zu Deutschland gehöre, haben in den vergangenen Jahren immer wieder polarisiert, obwohl Menschen muslimischen Glaubens bereits seit Jahrzehnten in Deutschland leben und die deutsche Gesellschaft mitgestalten.³ Wie zahlreiche Studien nachweisen, ist antimuslimischer Rassismus in verschiedensten Altersgruppen, Bildungsschichten und politischen Lagern verbreitet und zeigt eine starke Wechselwirkung mit islamistischen Radikalisierungen (siehe Kapitel 5.2). Zudem ist vielen nicht bekannt, dass nach der Auffassung von Sicherheitsbehörden die größte Bedrohung für die Menschen in Deutschland nicht vom Islamismus, sondern vom Rechtsextremismus ausgeht. Dessen Anhängerschaft schätzt der Verfassungsschutz auch deutlich größer ein als die des Islamismus / islamistischen Terrorismus (vgl. BMI 2023: 4, 54, 187).

1.1 Islamismus / Politischer Islam

„Islamismus“ ist ein sehr breiter Begriff, der die ideologische Ausrichtung verschiedener muslimischer Strömungen, Gruppierungen und Einzelpersonen zusammenfasst. Weder in sicherheitsbehördlichen noch in journalistischen oder wissenschaftlichen Beschreibungen gibt es eine einheitliche Definition dafür. Vielmehr variieren – auch abhängig von unterschiedlichen Erkenntnisinteressen – sowohl die Kriterien dafür, was als Islamismus bezeichnet wird, als auch die Gruppierungen und einzelnen Personen, die dazu gerechnet werden. Zur Verwirrung trägt bei, dass dieselben Phänomene teilweise mit dem Begriff „Politischer Islam“ bezeichnet werden. Zwar hat sich seit den 2000er-Jahren die Bezeichnung „Islamismus“ als eine Art Dachbegriff weitgehend durchgesetzt, manchmal werden jedoch beide Begriffe synonym oder in auch Abgrenzung voneinander verwendet. Außerdem gibt es noch verschiedene andere Labels wie „islamischer Fundamentalismus“, „islamischer Extremismus“, „Dschihadismus“ oder „Salafismus“, die teils überlappend, teils als Unterkategorien beschrieben werden.

Es werden also sowohl unterschiedliche Begriffe für dasselbe Phänomen als auch gleiche Begriffe für unterschiedliche Phänomene verwendet. Mitunter

werden noch die Vorsilben „Post-“ oder „Neo-“ als Abgrenzung zu vorherigen Strömungen oder weiter erklärende Attribute wie „moderat“, „radikal“ oder „extremistisch“ hinzugefügt. Dies macht den „Dschungel“ der Begriffe jedoch nicht unbedingt übersichtlicher. Was in einer Gesellschaft zum Beispiel als „radikal“ oder „extremistisch“ gilt, kann sich im Lauf der Zeit ändern und wird aus verschiedenen Perspektiven auch unterschiedlich bewertet. Denn beides wird vor allem als Abweichung von dem, was als „normal“ gilt, betrachtet oder in Bezug auf den Begriff „extremistisch“ in sicherheitsbehördlichen Einordnungen als verfassungsfeindlich. Grenzen zwischen Radikalismus und Extremismus werden unterschiedlich definiert und in der Forschung gibt es kontroverse Auffassungen darüber, ob eine radikale oder extremistische Einstellung auch Gewaltbereitschaft bedeutet (zur Übersicht vgl. Abay Gaspar 2020; Neumann et al. 2018). Kritisch zu betrachten ist auch der von Sicherheitsbehörden geprägte Begriff „legalistischer Islamismus“ (siehe Kapitel 4.3). Gruppierungen und Organisationen, die darunter gefasst werden, halten sich an die Gesetze. Ihnen wird jedoch unterstellt, durch gezielte Einflussnahme langfristig die demokratische Grundordnung ändern zu wollen. Während sicherheitsbehördliche Einordnungen bei diesen Gruppierungen mit dem Begriff „legalistisch“ die Strategie als zentralen Aspekt der Kategorisierung markieren, charakterisieren sie weitere Unterkategorien des Dachbegriffs Islamismus wie Salafismus und Dschihadismus anhand ideologischer Merkmale. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass es bei all diesen Kategorien sowohl ideologische als auch strategische Überschneidungen geben kann. Als legalistisch-islamistisch und dschihadistisch bezeichnete Gruppen können zum Beispiel ein salafistisch geprägtes Islamverständnis vertreten. Dschihadistische Gruppen, die durch Gewaltbefürwortung gekennzeichnet werden, können wiederum auch aus strategischen Gründen vorübergehend auf Gewalt verzichten, wodurch sie für Sicherheitsbehörden schwer einzuordnen sind. Die Zuordnung bestimmter Gruppierungen und Organisationen zu diesen Unterkategorien des Islamismus ist dadurch also nur vermeintlich eindeutig.

Der kleinste gemeinsame Nenner der unterschiedlichen Strömungen und Personen, die nach verschiedenen Definitionen als islamistisch bezeichnet werden, ist das Bestreben, dass der Islam nicht nur den individuellen spirituellen Bezug des Menschen zu Gott im Privaten prägen soll, sondern auch die politische und gesellschaftliche Ordnung. Wie Politik und Gesellschaft umgestaltet und vor allem mit welchen Mitteln diese politischen Ziele durchgesetzt werden sollen, unterscheidet sich jedoch teils gravierend. Die Bandbreite reicht von

missionarischer Tätigkeit über das legale Engagement in politischen Parteien bis zu terroristischen Attentaten (vgl. Seidensticker 2014: 9). Dementsprechend wird auch das Gefahrenpotenzial unterschiedlich beurteilt, je nachdem, wer oder was mit welcher zugrundeliegenden Definition dem Islamismus zugerechnet wird.

Das Bundesamt für Verfassungsschutz zum Beispiel versteht Islamismus als eine bedrohliche „Form des politischen Extremismus“, weil er unter Berufung auf den Islam „auf die teilweise oder vollständige Abschaffung der freiheitlichen demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland“ abzielt. Weiter heißt es:

„Der Islamismus postuliert die Existenz einer gottgewollten und daher ‚wahren‘ und absoluten Ordnung, die über den von Menschen gemachten Ordnungen steht. Mit ihrer Auslegung des Islam stehen Islamisten insbesondere im Widerspruch zu den im Grundgesetz verankerten Grundsätzen der Volkssouveränität, der Trennung von Staat und Religion, der freien Meinungsäußerung und der allgemeinen Gleichberechtigung“ (BMI 2023: 180).

Der Islamwissenschaftler und Historiker Christian Meier hingegen meint:

„Der Begriff kann ein sehr breites Spektrum von Phänomenen von einem gewalttätigen Extremismus bis zu legalem politischem Engagement im Rahmen der Demokratie bezeichnen, die nichts als den Bezug auf den Islam gemeinsam haben. Wird seine Bedeutung eingeeengt auf staatsgefährdende Aktivitäten, wird damit – womöglich unbeabsichtigt – ein Narrativ bedient, das mindestens fragwürdig, wenn nicht bewusst spaltend ist“ (Meier 2021).

Auch der Politikwissenschaftler Thomas Schmidinger warnt, dass der Begriff Islamismus vielfach als Markierung von Akteur:innen dient, „die pauschal und statisch als verfassungsfeindlich beschrieben werden, ohne dabei Differenzierungen innerhalb des beschriebenen Spektrums zu berücksichtigen“ (Schmidinger 2021). Um als islamistisch bezeichnete Bestrebungen von der religiösen Glaubenspraxis abzugrenzen, bevorzugt Schmidinger den Begriff „Politischer Islam“, der als Sammelbegriff für alle Bewegungen und Gruppierungen gelten könne, die den Islam „als Richtschnur politischen Handelns verstehen und eine wie auch immer geartete Islamisierung von Gesellschaft und Politik anstreben“ (ebd.). Der Begriff ist jedoch auch problematisch, weil er in islamfeindlichen

Diskursen dazu genutzt werden kann, sämtliche religiös motivierte politische Aktivitäten von Muslim:innen unter den Generalverdacht des Extremismus und der Verfassungsfeindlichkeit zu stellen (vgl. Fouad / Said 2020: 75).

Für heftige Diskussionen über den Begriff sorgte das Bemühen des ehemaligen österreichischen Kanzlers Sebastian Kurz, nach einem Anschlag eines Anhängers des IS in Wien 2020 den Straftatbestand „Politischer Islam“ einführen zu wollen. Dabei ging es vor allem um die Frage, welche Aktivitäten und Einstellungen als „politisch“ zählen sollen. Wegen der Vagheit des Begriffs „Politischer Islam“ ist die 2020 von der österreichischen Regierung eingerichtete Dokumentationsstelle Politischer Islam (voller Name: Österreichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus) genauso umstritten. In einem Grundlagenpapier definiert die Dokumentationsstelle Politischer Islam (2020: 9) den Politischen Islam – ganz anders als beispielsweise die oben zitierte Definition von Schmidinger – als „Herrschafts-ideologie“, die „antidemokratische Werte vertritt und propagiert, um den Rechtsstaat von seinen demokratischen Grundwerten auszuhöhlen“. Sie erläutert im gleichen Grundlagenpapier, dass darunter nicht alle Formen politischer Beteiligung von Muslim:innen zu verstehen seien, sondern nur „Bestrebungen, die im Widerspruch zu den Grundsätzen des demokratischen Rechtsstaates, den Menschenrechten und den Grundlagen einer freien Gesellschaft stehen“ (ebd.: 10 f.). Dennoch bleibt die Bezeichnung „Politischer Islam“ problematisch und kann in populistischen Debatten leicht zu einem Kampfbegriff werden, der als Projektionsfläche für Muslimfeindlichkeit dient.

Das Grundproblem sowohl bei der Bezeichnung „Islamismus“ als auch bei der Bezeichnung „Politischer Islam“ besteht also nicht nur darin, dass es keine einheitlichen Definitionen und Zuordnungen gibt, sondern auch darin, dass beide als Dachbegriffe stark politisiert sind und unterschiedlichste Gruppierungen unter eine einzige Klammer zusammenfassen. Gruppierungen, die als „islamistisch“ bezeichnet werden, haben teils so gravierende ideologische Differenzen, dass sie sich gegenseitig als „fehlgeleitet“ oder sogar als ungläubig betrachten. Gruppierungen, die Gewalt ablehnen, möchten verständlicherweise nicht in Verbindung gebracht werden mit Gruppen, die Anschläge verüben und die sie als terroristisch verurteilen. Umgekehrt sehen dschihadistische Gruppierungen gewaltablehnende Gruppierungen, die als politische Parteien in demokratischen Systemen partizipieren, oft als „Abtrünnige“ des Islams, die es zu bekämpfen oder gar zu töten gilt. Wieder andere Muslim:innen kritisieren den

Begriff Islamismus als eine „Erfindung“ von deutschen Sicherheitsbehörden, mit der alles in einen Topf geworfen werde, um den Islam zu diskreditieren.

Verschiedenste Gruppierungen innerhalb des Christentums mit religiös motivierten politischen Bestrebungen hätten sicher das gleiche Unbehagen angesichts eines solchen gemeinsamen Labels. Unter den Begriff „Christianismus“ oder „Politisches Christentum“ werden jedoch in Wissenschaft, Politik, Journalismus und von Sicherheitsbehörden kaum so verschiedene Gruppierungen und Personen zusammengefasst wie die deutsche CDU und CSU, lateinamerikanische Befreiungstheolog:innen, die eine soziale Revolution gegen die Unterdrückung der Armen unterstützten, religiöse Rechte in den USA, die Gewalt zur Sicherung einer christlichen Gesellschaftsordnung moralisch rechtfertigen, oder die ugandische christliche Terrororganisation Lord's Resistance Army („Widerstandsarmee des Herrn“), die nach Einschätzung der Vereinten Nationen (UN 2013) mehr als 100 000 Menschen getötet und 2,5 Millionen Menschen vertrieben hat.

Abgesehen von unterschiedlichen Haltungen zur Anwendung von Gewalt haben islamistische Gruppierungen auch unterschiedliche Vorstellungen darüber, wo sie ihre Ziele umsetzen möchten. Manche versuchen, auf nationalstaatlicher Ebene eine Gesetzgebung zu erreichen, die ihren Vorstellungen islamischer Normen entspricht, verfolgen aber keine Ziele außerhalb des eigenen Landes. Dazu gehören zum Beispiel die als gemäßigt islamistisch geltende marokkanische Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung und die tunesische Ennahda-Partei, die sich in einem Parteikongress 2016 für das Prinzip des Säkularismus ausgesprochen hat und sich als muslimisch-demokratisch bezeichnet (siehe Kapitel 4.2), aber auch die militanten Taliban in Afghanistan, die für zahlreiche Menschenrechtsverletzungen und Hinrichtungen unter der Bevölkerung verantwortlich sind.

Anderen Bewegungen geht es um die Wiederherstellung eines weltweiten islamischen Kalifats, zum Beispiel der Hizb ut-Tahrir („Partei der Befreiung“). Bei ihrer Gründung 1953 in Ostjerusalem durch den palästinensischen Rechtsgelehrten Taqi ad-Din an-Nabhani strebte sie zunächst die Befreiung Palästinas von der israelischen „Besatzung“ an, entwickelte dann Organisationsstrukturen in vielen verschiedenen Ländern, darunter Deutschland, und schließlich das Ziel eines auf der Scharia basierenden weltweiten Kalifats, das bestehende säkulare politische Systeme ersetzen soll. Die Terrororganisation IS (siehe Kapitel 2.4) hingegen verfolgte von Anfang an die Errichtung eines weltweiten Kalifats, das sie 2014 in Syrien und Irak durch den selbsternannten Kalifen Abu Bakr

al-Baghdadi ausrief und mit Mord, Folter, Versklavung, religiösen Zwangskonvertierungen sowie zahlreichen weiteren Menschenrechtsverletzungen durchzusetzen versuchte. Ähnlich wie der IS besteht auch al-Qaida aus international agierende Netzwerkstrukturen mit Ablegern in verschiedenen Kontinenten und verübt in verschiedenen Teilen der Welt Anschläge, die sich gegen eine von ihnen so wahrgenommene feindliche westliche Vorherrschaft und sogenannte „Abtrünnige“ des Islams richten.

Gemeinsam ist islamistischen Gruppierungen mit ihren unterschiedlichsten Verständnissen des Glaubens und politischen Zielen, dass es ihnen um eine Reform geht, die sie als Wiederherstellung des ursprünglichen und richtigen Verständnisses des Islams verstehen. In dem Bestreben, Politik und Gesellschaft nach islamischen Normen auszurichten, deuten sie Missstände, die sie in der Gegenwart wahrnehmen, in der Regel als religiösen Verfall, der durch eine Rückkehr zu „wahren“ islamischen Werten abzuwenden sei. Meist ist dies mit der Forderung verknüpft, das gesellschaftliche Zusammenleben gemäß der Scharia auszurichten. Für viele Menschen ist die Scharia eine Schreckensvision, mit der sie Steinigungen, das Abhacken von Gliedmaßen, der Unterdrückung von Frauen und die Verfolgung von Andersdenkenden verbinden. Islamistische Vorstellungen darüber, was der Scharia gemäß ist, variieren jedoch gravierend, weil die Scharia kein eindeutig zu bestimmendes Recht ist (siehe Infokasten „Scharia“). Es kommt immer darauf an, welche Textstellen aus den schriftlichen Quellen Koran und Hadith sowie der muslimischen Rechtsliteratur oder aus Geschichtsnarrativen einer oft als Vorbild dienenden „Goldenen Frühzeit“ (632–661) des Islams herangezogen werden und wie diese interpretiert werden.

Scharia

Die Scharia gilt für viele Muslim:innen als unveränderliches Recht Gottes. Sie bezeichnet alle religiösen und rechtlichen Normen des Islams. Keineswegs ist sie aber ein einfach aus dem Regal zu ziehendes Gesetzbuch, wie es in manchen islamistischen Rhetoriken erscheint und so oft auch in deutschen politischen oder journalistischen

Debatten übernommen wird. Was als Scharia verstanden wird, ist noch nicht einmal eindeutig bestimmbar. Denn es ist immer das Ergebnis menschlicher Interpretation der religiösen Quellen und wird dementsprechend immer wieder neu ausgelegt.

Nach überwiegender Meinung muslimischer Rechtsgelehrter besteht die Scharia aus vier Hauptbestandteilen: Die beiden ersten sind die schriftlichen Quellen Koran, die Offenbarung Gottes an den Propheten Mohammed, und Hadith, die überlieferten Aussprüche und Handlungen Mohammeds. Weder Koran noch Hadith sind aber ein umfassendes Regelwerk für die Gestaltung von politischer Herrschaft oder gar ein „Gesetzbuch“. Im Koran bezieht sich – je nach Definition – nur ein kleiner Teil der insgesamt 6 238 Verse auf das Zusammenleben der Menschen im engeren Sinne. Nach dem Islamwissenschaftler Harald Motzki (1998: 157) zum Beispiel sind dies kaum mehr als 80 Verse, die meist das Ehe- und Erbrecht betreffen. Der ägyptische Richter Muḥammad Sa'id al-Ashmawi (1998: 51) geht von etwa 200 aus. Häufig sind diese Verse dann auch keine eindeutigen politischen Anleitungen. Wenn etwa der Koran dazu anhält, „gerecht zu sein“ (zum Beispiel in Sure 49, Vers 9), kann „Gerechtigkeit“ sehr unterschiedlich verstanden werden.

Das Hadith wiederum ist ein äußerst umfangreicher Textkorpus von mehreren Tausend Überlieferungen zu unterschiedlichsten Themen, das im sunnitischen Islam im 9. und 10. Jahrhundert in sogenannten Hadith-Sammlungen zusammengestellt wurde. Das Spektrum reicht von Fragen des Ritus und Kleidungsvorschriften über Regulative der Kriegsführung bis hin zu Fragen der Körperhygiene und Grußetikette. Im sunnitischen Islam gelten sechs Hadith-Sammlungen, die jeweils mehrere Bände umfassen, als kanonisch. Daneben existieren aber auch eine Reihe weiterer Hadith-Sammlungen, die häufig zur Rechtsfindung herangezogen werden. Die muslimische Hadith-Wissenschaft hat eine Reihe von Methoden und Kriterien entwickelt, um die Authentizität einzelner Hadithe zu beurteilen. In religiösen Texten von Laien, die im Internet verbreitet werden, spielen diese Kriterien jedoch oft keine Rolle. Dritter Bestandteil der Scharia ist der Analogieschluss (arabisch: *qiyas*), das heißt eine Antwort auf eine in Koran und Hadith nicht thematisierte Fragestellung anhand analoger oder syllogistischer Schlussfolgerungen. Ein einfaches Beispiel dafür ist der Analogieschluss, dass der Konsum von Cannabis nicht gestattet ist, weil im

Koran Wein verboten ist und beides den Körper schädigt beziehungsweise den Geist benebelt.

Vierter Bestandteil der Scharia ist der Konsens (arabisch: *ijma*) der Rechtsgelehrten. Daneben haben sich im Lauf der islamischen Rechtsgeschichte beim Finden von dem, was als konform zur Scharia gilt, noch eine ganze Reihe sogenannter sekundärer Rechtsquellen durchgesetzt, zum Beispiel ein „Für-Gut-Halten“ oder das „Gemeinwohl“. Muslimische Religionsgelehrte äußern ihre Auffassungen zu Rechtsfällen nach ihrer mehr oder weniger selbstständigen Interpretation (genannt *ijtihad*) der religiösen Quellen in Form von Rechtsmeinungen (Fatwas). Diese Rechtsmeinungen sind aber nicht verbindlich und es kann ihnen widersprochen werden, was auch vielfach geschah und geschieht.

Selbst der feste Textkorpus von Koran und Hadith bedarf also einer menschlichen Auslegung: Es ist entscheidend, welche Stellen aus ihnen herangezogen und wie sie gewichtet werden, mit welchen anderen Stellen sie verknüpft, auf welche Art sie interpretiert und auf zeitgenössische Kontexte angewandt werden. Dies ist immer beeinflusst durch – sich ändernde – historische Kontexte, Deutungshoheiten und Machtstrukturen sowie gesellschaftspolitische Entwicklungen und den jeweiligen Zeitgeist. Dementsprechend variieren die Vorstellungen über das, was der Scharia gemäß oder islamisch „richtig“ ist.

Oft ist die Interpretation islamischer Werte auch vom aktuellen Zeitgeist abhängig. In den 1950er- bis 1970er-Jahren, als Sozialismus und Kommunismus in vielen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens zugkräftige Ideologien waren, erklärten beispielsweise einige Islamist:innen den Islam zur ersten Form des „wahren“ Sozialismus und den Prophetengefährten Abu Dharr al-Ghifari, manchmal sogar den Propheten Mohammed selbst, zum ersten Sozialisten. So veröffentlichte der Begründer der syrischen Muslimbruderschaft, Mustafa as-Siba'i, in den 1950er-Jahren ein Buch mit dem Titel „Sozialismus des Islams“, in dem er Islam, Sozialismus, Panarabismus und Nationalismus auf verschiedene Weise miteinander verknüpfte. Darin ging es nicht nur um die Vereinbarkeit von Islam und Sozialismus, sondern auch um

die Bestimmung eines „eigenen“ islamischen Sozialismus im Vergleich zum „säkularen“ Sozialismus (vgl. Reissner 1980). Nachdem der Sozialismus an Attraktivität verloren hatte, ebten die Diskussionen über einen islamischen Sozialismus jedoch wieder ab.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Bezeichnung unterschiedlicher Einzelpersonen und Gruppierungen unter ein und demselben Label wie „Islamismus“ oder „Politischer Islam“ zu deren wenig differenzierten Gleichsetzung führen kann. Dies kann den Generalverdacht entstehen lassen, alle Islamist:innen seien eine terroristische Bedrohung für die Gesellschaft. Es wäre aber auch keine Lösung, die Selbstbezeichnungen von Gruppen unabhängig von ihrer Ideologie und religiösen Praxis zu übernehmen. Insbesondere gewaltausübende Gruppierungen verwenden häufig „neutrale“ Substantive oder Adjektive in ihren Namen wie „islamisch“ oder „Muslime“. Für die Begriffsdebatten kann es keine einfache Lösung geben, denn genauso wenig wie es „den“ Islam gibt, gibt es „den“ Islamismus. Gleichzeitig sind Kategorisierungen notwendige Vereinfachungen für Analysen in Forschung, Politik und Medien. In diesem Band wird unter Islamismus das Bestreben verstanden, über die Durchsetzung islamischer Normen Veränderungen in Gesellschaft und Politik zu erzielen. Was als islamische Normen erachtet wird und auf welche Weise diese durchgesetzt werden sollen, unterscheidet sich jedoch bei islamistischen Strömungen.

Es gilt also, nicht nur genau hinzusehen, wer welche Definition wie (und warum) verwendet, sondern auch die ideologische und strategische Ausrichtung einzelner als islamistisch bezeichneter Gruppierungen und Personen differenziert zu betrachten. Zu beachten ist stets, dass zwar alle terroristischen Gruppierungen, die sich auf den Islam beziehen, als islamistisch bezeichnet werden, aber umgekehrt nicht alle islamistischen Gruppierungen terroristisch oder gewaltbereit sind.

1.2 Dschihadismus

Dschihadismus ist eine ideologische Strömung, die den bewaffneten Kampf zur Durchsetzung einer islamischen gesellschaftlichen und politischen Ordnung für jeden Muslim zur religiösen Notwendigkeit erhebt. Die Gewalt kann sich dabei gegen eine nicht muslimische, als fremde Besatzung wahrgenommene Herrschaft richten, gegen als vom Islam „abgefallen“ beurteilte Politiker:innen in Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung oder aber auch global

gegen so wahrgenommene „Feinde des Islams“ wie beim IS oder bei al-Qaida. Zu den „Feinden des Islams“ können oft auch andere Muslim:innen zählen, die Dschihadist:innen aufgrund ihres exklusivistischen Islamverständnisses als Ungläubige betrachten.

„Hidschra machen“ heißt es im Jargon derjenigen aus westlichen Ländern, die zu Dschihad-Fronten aufbrechen oder nach Syrien zum IS ausgewandert sind. Damit knüpfen sie ihre Ausreise an die Hidschra („Auswanderung“) des Propheten Mohammed und seiner Gefährten im Jahr 622 von Mekka nach Medina, wo sie das erste muslimische gesellschaftliche und politische Gemeindegemeinschaften gründeten. In der islamischen Geschichte ist diese Hidschra eine wichtige Zäsur: Sie markiert nicht nur den Beginn der islamischen Zeitrechnung, auch die Verse des Koran werden – je nach Zeitpunkt der Offenbarung vor oder nach der Hidschra – in mekkanische und medinensische Verse unterschieden werden. Dschihadistische Gruppierungen wie der IS inszenieren sich durch den Bezug auf die Frühzeit des Islams auch als Avantgarde, die direkt am Vorbild der Urgemeinde Mohammeds ansetzt. Wer nicht in den IS emigrieren könne, sei nicht vom Dschihad entbunden, sondern solle ihn in seinem Herkunftsland in Form von Attentaten führen, lautet die Anweisung der Terrorgruppe. Dazu wurden und werden zahlreiche Anleitungen nicht nur im Darknet, sondern auch auf Internetseiten verschiedenster legaler Anbieter leicht auffindbar hochgeladen und gepostet.

Wenn terroristische Gruppierungen brutale Gewalt gegen ihre vermeintlichen Feinde als Dschihad im Dienst Gottes ausgeben, reduzieren sie die Bedeutungsvielfalt des Konzepts Dschihad (siehe Infokasten „Dschihad und Dschihadismus“). Zugrunde liegt dabei die Auffassung, im Dienst für eine höhere Sache (für die Errichtung der Ordnung Allahs) zu kämpfen und sowohl den Islam als auch die muslimische Gemeinschaft vor ihren Feinden zu verteidigen. Auf diese Weise rechtfertigen Dschihadist:innen Gewalt und werten sich gleichzeitig moralisch auf. In ihrer Ideologie sehen sie sich selbst nicht als Aggressor:innen, sondern als Held:innen, die einen Freiheitskampf für die muslimische Gemeinschaft führen (siehe Kapitel 5). Besonders deutlich wird dies bei Selbstmordattentaten, die in dschihadistischer Propaganda zu Martyrien und altruistischen Taten im Dienst der Gemeinschaft stilisiert werden.

Dschihad und Dschihadismus

Der aus dem Arabischen stammende Begriff „Dschihad“ bedeutet wörtlich „Bemühung“ oder „Anstrengung“. In der muslimischen Rechtswissenschaft wird üblicherweise zwischen einem „kleinen“ und „großen“ Dschihad unterschieden. Verkürzt dargestellt bezeichnet der „große“ Dschihad, auch „Dschihad der Seele“ genannt, das Bemühen, den eigenen Glauben zu stärken und gegen eigene unlautere Eigenschaften, Verhaltensweisen und Gefühle anzugehen. Es soll sozusagen der „innere Schweinehund“ überwunden werden. Der „kleine“ Dschihad hingegen bezieht sich auf bewaffnete Auseinandersetzungen, um eine nicht muslimische Besatzung abzuwehren oder um islamisches Herrschaftsgebiet zu erweitern. In dschihadistischen Ideologien ist die Bedeutung des Dschihads reduziert auf den „kleinen“ Dschihad. Auch ethische Regulative der Kriegsführung, die die traditionelle muslimische Rechtswissenschaft aufstellte, zum Beispiel das Verbot, Zivilist:innen zu töten, und das Konzept, dass nur ein politischer Herrscher zum Dschihad aufrufen darf (vgl. Seesemann 2015), werden von heutigen Dschihadist:innen in der Regel ignoriert. Deshalb verwiesen beispielsweise muslimische Rechtsgelehrte nach der Veröffentlichung eines schockierenden Videos, in dem der jordanische Pilot Muath al-Kasasbeh von IS-Milizen bei lebendigem Leib verbrannt wurde, auf einen überlieferten Ausspruch des Propheten, nach dem Menschen einander auch im Kriegszustand nicht durch Verbrennen töten dürfen. Im Koran variieren die Aussagen zu kriegerischen Auseinandersetzungen von der Mahnung, sich vom Kampf fernzuhalten und sich stattdessen in Geduld zu üben oder Almosen zu geben, über den Aufruf, sich bei einem Angriff zu verteidigen, bis hin zu Versen, die dazu anhalten, gegen Andersgläubige zu kämpfen, bis sie sich unterwerfen. Der überwiegende Teil der muslimischen Rechtsgelehrten betrachtet einen militärischen Dschihad heute nur im Verteidigungsfall als zulässig. Dabei beziehen sie sich unter anderem auf einen Koranvers, nach dem es in der Religion keinen Zwang gibt. Dschihadistische Gruppierungen hingegen fokussieren nur auf die Koranverse, die zum Kampf auffordern. Sie erklären, dass diese Verse später offenbart worden seien und frühere Verse, die vom Kampf abhalten, ungültig gemacht

hätten. Einige Gruppierungen meinen auch, dass Verse, die vom Kampf abhalten, nur für eine Phase der Schwäche und Unterlegenheit gelten, bis eine bewaffnete Auseinandersetzung auch strategisch sinnvoll ist. Dies leiten sie unter anderem aus Schriften von Vordenkern wie Sayyid Qutb (siehe Kapitel 2.3) ab Mitte des 20. Jahrhunderts ab. In ihnen wird behauptet, die den Kampf ablehnenden Koranverse seien in der insgesamt 22-jährigen Offenbarungszeit des Koran sehr früh offenbart worden und Ausdruck der damals noch zahlenmäßig und militärisch schwachen Urgemeinde des Propheten Mohammed gewesen. Ein Gewaltverzicht kann deshalb bei manchen dschihadistischen Gruppierungen, die sich als eine mit der Urgemeinde zu vergleichende Avantgarde betrachten, nicht aus ideologischer Überzeugung erfolgen, sondern nur strategischen Überlegungen geschuldet und vorübergehend sein. Dies macht entsprechende Gruppierungen oft schwer einschätzbar, wenn man ihre ideologischen Besonderheiten nicht berücksichtigt.

Zu den zentralen Narrativen des Dschihadismus zählen die kategorische Einteilung der Welt in richtig und falsch beziehungsweise gut und böse, Feindbildkonstruktionen sowie Ungerechtigkeitsnarrative. Letztere zielen insbesondere auf die Unterdrückung und Diskriminierung von Muslim:innen in westlichen Staaten ab. Militärische Interventionen wie in Afghanistan und im Irak, bei denen unzählige Zivilist:innen ums Leben kamen und die als Fortführung der Tradition der Kreuzzüge oder des Kolonialismus interpretiert werden, aber auch die Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen dienen der Schaffung eines Feindbildes und der Skizzierung eines „globalen Kriegs“ „des“ Westens gegen den Islam.

Kombiniert mit Verschwörungstheorien spielen oft auch apokalyptische Vorstellungen eine wichtige Rolle. So rechtfertigte beispielsweise ein Beitrag in *Dabiq*, einem Online-Propagandamagazin des IS, die brutale Versklavung jesidischer Frauen und Kinder im Irak und Syrien sowie die Tötung „kreuzzüglerischer“ Feinde als Zeichen der vom Islam prophezeiten Endzeit und dem dazu versprochenen Sieg (Islamic State 2014). Symbolträchtig ist auch die schwarze Flagge mit dem Schriftzug des Glaubensbekenntnisses, die IS-Milizen und andere dschihadistische Terrorgruppen schwingen. Sie soll zum einen

an Kämpfe des Propheten Mohammed erinnern, der nach einigen islamischen Überlieferungen dabei eine schwarze Fahne mit sich führte. Zum anderen soll sie an Hadithe erinnern, nach denen in der Endzeit Truppen aus dem „Osten“ oder „Khorasan“ (das heutige Gebiet Afghanistans sowie Teile Irans und nördlich angrenzende Staaten) mit schwarzen Flaggen westwärts vorrücken und das Erscheinen des Mahdis, einer endzeitlichen Erlöserfigur, ankündigen (vgl. dazu näher Damir-Geilsdorf / Franke 2015: 423–425; Günther et al. 2016: 11–12). Mithilfe derartiger Symbolik werden politische Konflikte von Dschihadist:innen oft zu einem kosmischen Kampf zwischen Gut und Böse sakralisiert, in dem sie sich selbst als wirkmächtige Akteure in einem heilsgeschichtlichen Geschehen sehen.

Teil eines gemeinsamen Repertoires in der Ideologie verschiedener dschihadistischer Bewegungen ist die Überzeugung, dass demokratische Herrschaftssysteme eine unzulässige Anmaßung göttlicher Rechte seien, weil dadurch von Menschen gemachte Gesetze über die von Gott erlassenen Regelungen gestellt würden und damit die Scharia ersetzt würde. Aus ihrer Sicht widerspricht dies dem Gebot des reinen Monotheismus und der Einzigkeit Gottes (arabisch: *tauhid*). Maßgeblich zu diesem Gedanken beigetragen haben unter anderem Werke von Sayyid Qutb (1906–1966; siehe Kapitel 2.3) sowie eine in mehrere Sprachen übersetzte und in zahlreichen dschihadistischen Online-Medien kursierende Schrift von Abu Muhammad al-Maqdisi (geb. 1959, siehe Kapitel 2.4) mit dem Titel „Die Religion der Demokratie“. Ausbeutung, Ungerechtigkeit und Unterdrückung werden als unvermeidliche Folgen „menschengemachter“ Systeme wie Kapitalismus oder Neoliberalismus und der Globalisierung angesehen, wie zum Beispiel von einem Autor in dem englischsprachigen Online-Magazin *Resurgence*, das von al-Qaida herausgegeben wurde:

„Große westliche Unternehmen und multinationale Konzerne wie Walmart, MacDonald’s, Proctor and Gamble, Microsoft, Nestle und Unilever sind Symbole der zügellosen Kreuzritter-Globalisierung, die gekennzeichnet ist durch die Ausbeutung der Schwachen und Verarmten und die Zerstörung der lokalen Volkswirtschaften. Es ist unsere Pflicht als Muslime und als Mudschahedin [Dschihad-Kämpfer], dies um jeden Preis zu stoppen“ (Gadahn 2014: 53).⁴

Neben den „Kreuzrittern“, die für den Westen stehen, werden in dschihadistischer Propaganda auch „Juden“ beziehungsweise „Zionisten“ als Feindbild manifestiert. Untermauert wird dies durch klassische antisemitische

Verschwörungstheorien oder die im christlichen Mittelalter weit verbreitete Ritualmordlegende. Neben Koranversen, in denen Angehörige des Judentums konkret als Leute der „Falschheit“ bezeichnet werden (zum Beispiel in Sure 5, Vers 13), bezieht dschihadistische Rhetorik oft auch Koranverse pauschal auf jüdische Personen, die diese entweder gar nicht erwähnen oder sich nur auf einzelne jüdische Menschen beziehen, die sündigten. Beispiele hierfür sind Verse, die beschreiben, wie Gott Menschen, die das Sabbat-Gebot brachen, in Affen verwandelte, oder Vers 166 in Sure 6, nach dem Gott Personen, auf die er zornig war, zu Affen, Schweinen und Götzendienern machte.

Da es aber auch Koranverse gibt, die ein positiveres Bild von Menschen jüdischen Glaubens zeichnen,⁵ was dschihadistische Narrative jedoch ignorieren, kann durch die islamischen Quellen keine grundsätzliche Judenfeindlichkeit begründet werden. Anders als im Christentum hat sich im Islam auch keine antisemitische Theologie entwickelt. Im Lauf der Geschichte des Islams gab es zwar auch Verfolgungen und Diskriminierungen von jüdischen Personen, wie beim Pogrom in Granada 1066 und unter den Safawiden in Persien (1501–1722), diese erreichten jedoch nie das Ausmaß christlicher Judenverfolgungen in Europa (vgl. Lewis 1987; Cohen 2005). Erst gegen Ende des Osmanischen Reiches entstanden zunehmend antisemitische Verschwörungstheorien, die nach der Staatsgründung Israels 1948 und dem ersten arabisch-israelischen Krieg (Palästinakrieg oder Israelischer Unabhängigkeitskrieg 1947–1949) durch nationalistische Bewegungen in arabischen Ländern verbreitet wurden. Neben Elementen der NS-Propaganda übernahmen sie auch das 1951 ins Arabische übersetzte antisemitische Pamphlet der „Protokolle der Weisen von Zion“ aus dem russischen Kaiserreich. Ab den 1950er-Jahren setzte eine Islamisierung des Antisemitismus ein (vgl. detaillierter Schmidinger 2008). Einflussreich war dabei unter anderem eine Serie von Artikeln, die Sayyid Qutb zwischen 1951 und 1953 veröffentlichte und die 1970, benannt nach einem gleichnamigen Artikel darin, unter dem Titel „Unser Kampf mit den Juden“ als Buch erschienen.

Propaganda ist ein wichtiger Bestandteil dschihadistischer Ideologie, der auch als Mission verstanden wird. Bereits in den 1980er-Jahren, zur Zeit des bewaffneten Widerstands gegen die sowjetische Armee in Afghanistan, hatten Dschihadisten Medienabteilungen. Mit dem Aufkommen sozialer Medien konnten ihre Botschaften noch leichter verbreitet werden. Heutzutage verfügt der IS über eine besonders ausgefeilte Propagandamaschinerie. Er verbreitet und verbreitet in sozialen Medien auf maximale Wirksamkeit getrimmte Videos und Texte, Fotos und Audiobotschaften in verschiedenen Sprachen. Die

Inhalte sind dabei auf unterschiedliche Zielgruppen abgestimmt: Brutalste Hinrichtungsbilder und -videos sollen Entsetzen und Angst bei Gegner:innen auslösen. In Botschaften an potenzielle Rekrut:innen hingegen inszeniert sich der IS als erfolgreiche Widerstandsgruppe. Werbevideos, die Trailern gewaltverherrlichender Action-Thriller ähneln, feiern die Dschihadist:innen als Helden. Andere Spots zeigen „ausgewanderte“ Europäer:innen, die begeistert das „gottgefällige“ Leben im „Islamischen Staat“ nach ihrer Hidschra anpreisen. Gezielt wurden auch Frauen rekrutiert, um Herrschaftsstrukturen im Kalifat langfristig zu stärken (siehe Kapitel 5.6).

Trotz vieler Gemeinsamkeiten tragen dschihadistische Gruppierungen untereinander oft erbitterte Grabenkämpfe über das „richtige“ Vorgehen oder den primären Feind aus. Der IS, seine Konkurrenzorganisation Al-Nusra-Front, die später zur Hayat Tahrir al-Sham wurde, und al-Qaida haben sich deshalb gegenseitig wiederholt des Unglaubens bezichtigt (vgl. Nedza 2020: 3; Hamming 2021).

1.3 Salafismus

Auch die Bezeichnung „Salafismus“, die sich im deutschsprachigen Raum ab circa 2010 etablierte, ist ein Dachbegriff für unterschiedliche Gruppierungen. Was damit gemeint ist, bleibt bei einem Vergleich verschiedener Verwendungen des Begriffs meist noch unklarer als bei den Begriffen „Islamismus“ und „Politischer Islam“. Insbesondere in politischen Debatten und der medialen Berichterstattung wird Salafismus häufig mit Dschihadismus assoziiert. Dabei vermischen sich Bilder bewaffneter bärtiger Männer in langen Gewändern, die für den IS oder andere dschihadistische Gruppierungen kämpfen, mit Bildern ähnlich gekleideter Personen, die ab circa 2010 in Deutschland durch Straßenmission ins öffentliche Interesse gerückt sind. Diese Straßenmission wurde vor allem durch den wohl bekanntesten deutschen salafistischen Prediger Pierre Vogel mit seinen Vorträgen und seinem Engagement bei der „Lies!“-Aktion vorangetrieben, aber auch durch die in den Straßen von Wuppertal patrouillierende sogenannte „Scharia-Polizei“ (siehe Kapitel 3.3).

Mitunter wird der Begriff „Salafismus“ auch synonym zu „Islamismus“ verwendet. Wer zuvor als Islamist bezeichnet wurde, galt nach Durchsetzung des Begriffs „Salafismus“ plötzlich als Salafist. Nach den meisten Definitionen ist Salafismus jedoch eine Strömung innerhalb des Islamismus. In der Regel werden in der Forschung drei Unterströmungen des Salafismus

unterschieden, die auf eine Einteilung des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Quintan Wiktorowicz (2006) zurückgehen: 1) „Puristischen“ beziehungsweise „quietistischen“ oder „apolitischen“ Salafist:innen geht es primär um eine Rückkehr zur „reinen“ Lehre des Islams und ein gottgefälliges Leben. Sie sind nicht politisch aktiv. 2) „Politische“ Salafist:innen verfolgen eine politische Agenda, rufen jedoch (noch) nicht zu Gewalt auf. 3) Für „Dschihadistische“ Salafist:innen ist gewaltsames Vorgehen gegen ihrer Meinung nach unislamische gesellschaftliche Strukturen und Personen zentral. Diese Dreiteilung haben Wissenschaftler:innen oft als zu schematisch kritisiert und verschiedene Modifikationen und weitere Unterkategorien entwickelt (vgl. z.B. Hummel et al. 2016: 21 ff.; Wagemakers 2017). Bis heute hat sie sich jedoch in der Forschung weitgehend gehalten und wird auch von Sicherheitsbehörden verwendet.

Nahezu alle Definitionen verweisen darauf, dass sich Salafist:innen an den sogenannten *salaf salih* orientieren, was der arabische Begriff für die „frommen Vorfahren / Altvorderen“ ist, von dem sich auch der Begriff „Salafismus“ ableitet. Darunter werden meistens die ersten drei Generationen von Muslim:innen verstanden – mit einem unterschiedlichen Verständnis der Dauer einer Generation.⁶ Im sunnitischen Islam haben jedoch nicht nur Salafist:innen eine besondere Wertschätzung für die Prophetengefährten sowie die nachfolgenden frühen Generationen. Deren außergewöhnliche Frömmigkeit kommt bereits in mehreren Hadithen zum Ausdruck. Der Prophet Muhammad soll zum Beispiel gesagt haben, die Besten der Gemeinschaft der Gläubigen seien seine eigene Generation, dann diejenigen, die ihnen folgen und schließlich diejenigen, die wiederum diesen folgen. Deshalb würden die meisten sunnitischen Muslim:innen der Aussage zustimmen, dass die *salaf salih* als vorbildlich im Glauben, in der religiösen Praxis und in der Lebensführung anzusehen sind.

Das macht jedoch keineswegs alle sunnitischen Gläubigen zu Salafist:innen. Besonders am Salafismus ist eine sehr enge Anlehnung an das Modell der *salaf salih*, um zu einem „authentischeren“ Islam zu gelangen, der von den zahlreichen „unzulässigen Neuerungen“ (arabisch: *bida'*, Singular: *bid'a*) gereinigt ist, die in der Gegenwart wahrgenommen werden und die reine Lehre verwässert hätten. Unter anderem lehnen Salafist:innen das „blinde“ Befolgen der vier etablierten sunnitischen Rechtsschulen⁷ ab und legen besonderen Wert auf eine möglichst wörtliche Auslegung des Korans und der Sunna (das heißt den als nachahmenswert geltenden Handlungsweisen des Propheten Mohammed). Eine dem rationalen Ermessen folgende Interpretation von Koran und Sunna sowie

historisch-kritische oder allegorische Auslegungen werden gemieden, um die wahre Bedeutung des Textes nicht zu entstellen. Darum werden Salafist:innen oft auch als fundamentalistisch beschrieben.

Das, was als Sunna erachtet wird, spielt in vielen Lebensbereichen eine zentrale Rolle. Oft spiegelt sich das auch in Kleidungsgewohnheiten wider. Auffällig sind unter anderem bei Männern Bärte, Kopfbedeckungen und lange weiße, braune oder schwarze Gewänder, wie in den arabischen Golfstaaten oder Pakistan üblich, oder bei Frauen Gesichtsschleier und lange, weite Kleidung. Ob solche Kleidung tatsächlich im 7. Jahrhundert vom Propheten und seinen Gefährt:innen getragen wurde, ist höchst zweifelhaft. Sie werden jedoch von ihren Träger:innen als authentisch und dem „richtigen“ Islam gemäß empfunden. Das Tragen langer Bärte sowie von Hosen, die nicht über den Knöchel reichen, wird beispielsweise aus verschiedenen Hadithen abgeleitet. Eine Rolle spielt auch, dass der unter vielen salafistischen Gruppierungen hoch angesehene Gelehrte Ibn Taimiyya (1263–1328) sowie andere „klassische“ Rechtsgelehrte zur äußerlichen Unterscheidung von den „Ungläubigen“ mahnten. Solche Kleidungspraktiken treffen jedoch längst nicht auf alle Personen zu, die sich selbst der *salafiyya* (arabischer Begriff für Salafismus) zurechnen. Nur aufgrund von äußerlichen Erscheinungsmerkmalen Personen als salafistisch zu bezeichnen, kann daher kein zuverlässiges Kriterium sein.

Viele salafistische Personen beziehen sich in ihrem Streben nach einem Leben gemäß dem „wahren“ Islam auf einen Hadith, nach dem der Prophet Mohammed gesagt haben soll, dass sich seine Gemeinde der Gläubigen in 73 Gruppierungen aufteilen würde, von denen alle in der Hölle seien, außer der „geretteten Gruppe“ (arabisch: *al-firqa al-najiya*). Sie sehen sich dieser Gemeinschaft (arabisch: *jama'a*) als zugehörig an und betrachten Muslim:innen, die ein anderes Islamverständnis haben, als „fehlgeleitet“. Dieser Exklusivismus ist ein typisches Merkmal salafistischer Gruppierungen. Die Vorstellung, zur einzig „richtigen“ Gruppierung zu gehören, wird häufig auch mit einem Hadith verknüpft, nach dem der Islam als etwas Fremdes kam und genauso zu einem späteren Zeitpunkt als etwas Fremdes wiederkehren wird. Salafist:innen lesen daraus, dass sie die „wahren“ Gläubigen sind, die in einer Zeit auftreten, in der sich viele vom Glauben abgewandt haben, und genauso als fremd wahrgenommen werden wie der Prophet Mohammed in seiner Anfangszeit. Misstrauen oder Anfeindungen von der nicht muslimischen Umgebung oder „fehlgeleiteten“ Muslim:innen werden dadurch als positive Zeichen dafür gewertet, auf dem richtigen Weg zu sein.

Salafist:innen bezeichnen sich selbst fast nie als „salafistisch“, sei es wegen der negativen Konnotation der Endungen „-ismus“ und „-istisch“ oder wegen der Gleichsetzung von Salafismus mit Terrorismus in öffentlichen Debatten. Puristische Salafist:innen, die Gewalttaten dschihadistischer Gruppen als unvereinbar mit dem Islam beurteilen, möchten nicht mit Menschen in Verbindung gebracht werden, die Anschläge verüben und die sie meist nicht einmal als Muslime betrachten. Einige bevorzugen die arabischen Bezeichnungen *salafi* für Einzelpersonen und *salafiyya* als Gruppenname, während andere den arabischen Begriff *ahl al-sunna wa-l-jama'a* („Angehörige der Sunna und der [wahren] Gemeinschaft [der Gläubigen]“) wählen oder auf der Selbstbezeichnung „Muslim“ beziehungsweise „Muslimin“ bestehen, auch weil sie ihr Islamverständnis sowieso als das einzig richtige betrachten. Wieder andere nennen sich selbst nicht *salafi*, weil dies in ihren Augen ein Selbstlob für ihre Glaubensstärke wäre und bevorzugen Formulierungen wie „Ich versuche, dem Weg der *salaf salih* zu folgen“.

1.4 „Fließende Grenzen“ und Salafismus als Nährboden des Dschihadismus?

Nach dem Bundesamt für Verfassungsschutz ist Salafismus eine „besonders radikale“ islamistische Strömung, die meist „den ideologischen Unterbau für den gewaltbereiten Jihadismus“ bildet (BMI 2023: 180, 197). Angehörige der puristischen beziehungsweise quietistischen salafistischen Strömung, die in der Forschung in der Regel als Mehrheit der Salafist:innen erachtet werden (z. B. Baehr 2012: 249; Wagemakers 2018: 192), nimmt der Verfassungsschutz nicht in den Blick, da sie weder politisch aktiv sind noch extremistische Bestrebungen haben. Claudia Dantschke, die seit vielen Jahren Aussteiger:innen aus dem salafistischen Milieu sowie Angehörige und Bezugspersonen von salafistisch oder dschihadistisch radikalisierten Menschen berät, vergleicht diese Personen mit den Amischen in den USA: Sie möchten in ihrem privaten Bereich strikt religiös nach ihrem Islamverständnis leben und erwarten, dass ihnen das von Staat und Gesellschaft gewährt wird. Im Gegenzug sehen puristische Salafist:innen es als verpflichtend an, gegen die öffentliche Ordnung und den Staat, der ihnen diese Lebensweise zubilligt, nicht zu rebellieren (vgl. Dantschke 2014: 479).⁸ Da sie sich innerhalb des salafistischen Spektrums auch mit theologischen Argumenten stark gegen Dschihad-Propaganda wenden, ist es Dantschkes Einschätzung

nach aus sicherheitspolitischen Erwägungen sinnvoll, Purist:innen eher als Verbündete statt als Gegner:innen zu betrachten (ebd: 500). Trotzdem werden auch sie als eine Strömung des Salafismus bezeichnet, was sie in öffentlichen Debatten leicht mit politischen und dschihadistischen Salafist:innen auf eine Stufe stellt. Der Islamwissenschaftler Mahmud El-Wereny (2020: 39 f.) plädiert deshalb dafür, Salafist:innen aus dem puristischen Teil des Spektrums gar nicht als islamistisch zu bezeichnen. Dagegen meint der Politikwissenschaftler und Soziologe Armin Pfahl-Traughber (2015), dass selbst puristische Salafist:innen „schnell zu terroristischen Akteuren“ werden können. Dieser Ansicht, die auch implizieren könnte, dass schon eine stark konservative religiöse Haltung ein Radikalisierungsmerkmal sei, wird in der Wissenschaft aber auch widersprochen (vgl. Logvinov 2017a: 17).

Die Annahme, dass die Grenzen zwischen den verschiedenen Richtungen des Salafismus fließend seien, stützt sich unter anderem auf Wiktorowicz, der die Dreiteilung salafistischer Strömungen vornahm. Wiktorowicz geht davon aus, dass alle drei genannten Ausrichtungen des Salafismus im Prinzip der gleichen Glaubenslehre (arabisch: *'aqida*) anhängen. Dadurch würden sie die gleichen Ideen und Ziele vertreten – und verschiedene Aktionsformen wie politisches Engagement oder der Verzicht darauf, Gewaltausübung oder Ablehnung von Gewalt hätten nur eine geringfügige Bedeutung. Wissenschaftler:innen, die sich auch empirisch mit dem Salafismus befassen,⁹ haben jedoch gezeigt, dass es große Unterschiede in den ideologischen Auffassungen der drei Strömungen gibt. Sinnvoller ist es daher, nicht nur auf den Grad sowie die Art und Weise des politischen Aktivismus zu schauen, sondern auch auf das, was entsprechende Personen überhaupt glauben (vgl. auch Wage-makers 2017: 15). Puristische Salafist:innen beziehen sich zudem auf andere Lehrmeinungen und religiöse Autoritäten als Personen aus dem politischen salafistischen Spektrum oder vermeintliche „IS-Salafisten“ (vgl. Logvinov 2017b: 299). Zwar spielen bestimmte Gelehrte der in Saudi-Arabien und anderen Golfstaaten verbreiteten hanbalitischen Rechtsschule wie Ibn Taimiyya (1263–1328) und dessen Schüler Ibn al-Qayyim al-Dschauziyya (1292–1350) in allen salafistischen Strömungen eine bedeutende Rolle, in grundlegenden Fragen zum Verhalten gegenüber anderen Menschen sowie staatlichen Institutionen werden jedoch unterschiedliche Gelehrte herangezogen und die der anderen diskreditiert.

Zentraler Bestandteil salafistischer Überzeugungen ist das Konzept der Einheit und Einzigkeit Gottes, der allein angebetet werden soll. Große

Unterschiede zeigen sich hingegen im Verständnis von zwei weiteren theologischen Konzepten: Glaube und Unglaube sowie „Loyalität und Losagung“. Bei den Differenzen darüber, was den „wahren“ Glauben auf der einen und Unglauben auf der anderen Seite ausmacht, geht es vor allem um die Frage, ob eine Person, die das muslimische Glaubensbekenntnis sagt und sich selbst als Muslim oder Muslimin betrachtet, durch ihre Handlungen und / oder Meinungen vom Glauben abfallen und zum Apostaten oder zur Apostatin erklärt werden kann. Daran anknüpfend ist strittig, ob Menschen den Glauben oder Unglauben von jemandem beurteilen dürfen oder ob dies nur Gott zustehe. Salafist:innen beleben dabei auch frühislamische Debatten und Polemiken wieder. So formierte sich Ende des 7. Jahrhunderts auf der Arabischen Halbinsel die Bewegung der Murji'iten, für die weniger das Handeln als die Bestätigung des Glaubens durch das Herz und Worte Aufschluss über Glauben und Unglauben lieferte. Außerdem konnte aus ihrer Sicht allein Gott in die Herzen schauen und sicher beurteilen, ob jemand ungläubig sei. Ihr Gegenpol, die Kharijiten, maßen hingegen vor allem den Handlungen der Gläubigen Gewicht zu, um Glaube oder Unglaube zu bestimmen. Sie bezichtigten eine Reihe ihrer Zeitgenossen des Unglaubens, und radikale kharijitische Untergruppen legitimierten damit die Verfolgung und Tötung vermeintlicher Apostat:innen. Sowohl Kharijiten als auch Murji'iten sind Fremdbezeichnungen ihrer damaligen Gegner und werden in heutigen salafistischen Milieus wieder aufgegriffen. Personen aus dem puristischen salafistischen Spektrum, die ablehnen, anderen Unglauben zu attestieren, werden in anderen Strömungen des Salafismus häufig als „Murji'iten“ beschimpft. Umgekehrt werden Personen, die in den Augen ihrer Kontrahent:innen leichtfertig andere des Unglaubens bezichtigen und dadurch auch politische Rebellion oder den militanten Dschihad gegen „abtrünnige“ Herrscher oder andere Personen legitimieren, als „Kharijiten“ verurteilt (vgl. dazu näher Wagemakers 2012a). Oft werden sie zudem als „Takfiris“ kritisiert, weil sie in der Tradition der Kharijiten den *takfir* ausüben, also Muslim:innen des Unglaubens bezichtigen würden.

Diese Streitfragen klingen wie theologische Spitzfindigkeiten, haben aber wichtige Auswirkungen auf salafistische Handlungsweisen. Weil puristische salafistische Kreise es ablehnen, muslimische Herrscher zu Ungläubigen zu erklären, ist es in ihren Augen auch nicht gestattet, gegen sie zu rebellieren oder sie gar zu töten. In politischen und dschihadistischen salafistischen Kreisen hingegen werden gewaltsame Übergriffe gegen Personen mit deren

vermeintlichen Abfall vom Islam gerechtfertigt. Manche betreiben regelrechten „Ketten-Takfir“: Für sie gelten auch Personen als ungläubig und zu bekämpfen, die einem von ihnen ausgesprochenen *takfir* widersprechen (detailliert dazu Nedza 2020).

Eng mit der Frage nach Glauben und Unglauben verbunden ist das Konzept „Loyalität und Lossagung“ (arabisch: *al-wala‘ wa-l bara‘*). In salafistischen Milieus ist es zu einem Kernelement der Glaubensdoktrin geworden. Knapp zusammengefasst bedeutet es, dass sich die Gläubigen gegenüber dem Islam und ihren Glaubensgeschwistern loyal verhalten sollten, aber sich lossagen oder fernhalten sollten von Personen, Meinungen und Handlungen, die dem Islam schaden. Es geht also auch um Abgrenzungen zwischen einer „Wir-Gruppe“ und den „Anderen“. Anhand dieses Konzeptes zeigen sich ideologische Unterschiede zwischen einzelnen salafistischen Strömungen besonders deutlich. So erklärte zum Beispiel der IS, der meist der dschihadistisch-salafistischen Strömung zugerechnet wird, den Prediger Pierre Vogel, der wiederum dem politischen salafistischen Spektrum zugeordnet und häufig als „Radikalisierungsförderer“ erachtet wird, zum Ungläubigen, weil er Vogel vorwarf, mit dem deutschen Staat zu kooperieren (siehe Kapitel 3.3). In Saudi-Arabien kritisierten in den 1990er-Jahren Personen aus dem politischen salafistischen Spektrum die Stationierung von US-Truppen zur militärischen Hilfe als falsche Loyalität mit den „Ungläubigen“. Davon ausgehend entwickelte sich eine Protestbewegung mit öffentlichen Reformforderungen an das saudische Regime, die zu mehreren Verhaftungen führte. Für dschihadistische Gruppierungen war dieses Hilfesuch bei „Ungläubigen“ sowie die Unterstützung westlicher Staaten im „Krieg gegen den Terrorismus“ der Auslöser, das saudische Königshaus auch mit Gewalt zu bekämpfen. Salafist:innen aus dem puristischen Spektrum hingegen, insbesondere der Kreis um den saudischen Gelehrten Rabi‘ bin Hadi al-Madkhali (geb. 1931), mahnen zur bedingungslosen Loyalität gegenüber dem saudischen Herrscher. Sie verurteilen strikt jede Form der aktiven politischen Opposition und lehnen sogar Petitionen an Machthaber als Zeichen mangelnder Loyalität ab. Von Personen aus der politischen salafistischen Strömung sowie von Dschihadist:innen werden sie deshalb auch verächtlich „Palast-Gelehrte“ genannt (vgl. Wage-makers 2014). Saudische Gelehrte des puristischen Salafismus wie al-Albani, Ibn Baz und al-Uthaymin wiederum haben eine Reihe von Fatwas gegen die Muslimbruderschaft erlassen. Darin prangern sie deren politische Aktivitäten als unislamische Neuerung an, die nicht nur zu blutigen Konflikten führen

könne, sondern auch zu einer Unterwerfung unter politische Ideologien statt unter Koran und Sunna.

Zweifellos spielen der Wahhabismus (siehe Infokasten „Wahhabismus“, S. 35) in Saudi-Arabien und saudische Gelehrte eine bedeutende Rolle für die Herausbildung heutiger salafistischer Strömungen. Wie hier gezeigt, gibt es jedoch auch unter salafistischen religiösen Autoritäten große Kritik am saudischen Königshaus und den wahhabitischen Gelehrten. Unabhängig von den Einflüssen saudischer Gelehrter verzeichnen salafistische Gruppierungen sowohl im Nahen und Mittleren Osten als auch in europäischen Kontexten jeweils eigene Entwicklungen und haben eigene religiöse Autoritäten, die eine vielfältige Literatur hervorbringen (vgl. Bano 2021).

Die Einschätzung, dass der Salafismus per se ein „Durchlauferhitzer“ für den Dschihadismus sei, ist also kritisch zu hinterfragen, weil dabei große ideologische Unterschiede zwischen einzelnen Personen und Strömungen außer Acht gelassen werden. Zudem bleibt sowohl in wissenschaftlichen als auch sicherheitsbehördlichen und journalistischen Beiträgen zum Thema Salafismus oft unklar, nach welchen Kriterien Personen und Gruppierungen, die Gewalt unterstützen oder selbst ausüben, der Kategorie „dschihadistischer Salafismus“ und nicht der Kategorie „Dschihadismus“ zugeordnet werden. Obwohl einige Terrorgruppen wie der IS in ihrer Ideologie manche Konzepte des Salafismus adaptiert haben (siehe Kapitel 2.5), ist ihre Ideologie doch vor allem dschihadistisch. Wiktorowicz's Kategorie des „dschihadistischen Salafismus“ ist hier eher irreführend, da sie das Hauptmerkmal dieser Gruppen, nämlich die Betonung des Dschihads und ihre damit einhergehende Brutalität, hintanstellt. Im „Dschungel“ der Begriffe und Zuordnungen wäre es für eine deutlichere Differenzierung zwischen verschiedenen islamistischen Personen, Gruppierungen und Strömungen hilfreich, sowohl deren Handlungen und strategische Vorgehensweisen als auch Glaubensinhalte und Ideologie miteinzubeziehen. Trotz mitunter fließender Grenzen zwischen ideologischen und strategischen Merkmalen entsprechender Gruppierungen könnte eine Unterscheidung zwischen „Dschihadismus“ und „Islamismus“ mit weiteren Unterkategorien hierzu beitragen. Damit würde vor allem stärker differenziert werden zwischen Gruppierungen, die eine akute Bedrohung für die innere Sicherheit sind, und solchen mit eher langfristigen Zielen zur Änderung der Gesellschaft.

Anmerkungen

- 1 Für das Korrekturlesen, Anregungen und Diskussionen danke ich Lorraine Stein, Franziska Frosch, Eik Welker und Gereon Flümänn.
- 2 Dieses Buch ist mit Ausnahme von Textstellen, die ausschließlich männliche oder weibliche Personen beschreiben, in gendersensibler Sprache verfasst. Das gilt auch für die Schreibweise von Personen und Gruppierungen, die nicht binärgeschlechtliche Identifizierungen ablehnen. Die einheitliche Schreibweise dient der besseren Lesbarkeit des Textes und vermeidet außerdem, Gender-Konzepte einzelner Gruppierungen ohne weitere Diskussion sprachlich zu reproduzieren.
- 3 Zur Geschichte des Islams in Deutschland vgl. Rohe (2018).
- 4 Übersetzung wie auch bei weiteren Zitaten aus nicht deutschsprachigen Quellen durch die Autorin.
- 5 Sure 29, Vers 46 mahnt zum Beispiel, sich mit Angehörigen monotheistischer Religionen „auf eine möglichst feine Art“ auseinanderzusetzen, und in Sure 2, Vers 62 heißt es, dass diejenigen, die sich zum Judentum bekennen, an Gott und den jüngsten Tag glauben, rechtschaffen handeln und daher Lob beim Herrn haben.
- 6 Im europäischen Kontext entspricht eine Generation 30, in der islamischen Geschichtsschreibung 80 Jahre (vgl. Bauknecht 2018: 4).
- 7 Im sunnitischen Islam haben sich vier Rechtsschulen beziehungsweise theologische Lehrrichtungen etabliert, die in bestimmten Regionen dominant sind: Hanafiten (zum Beispiel Türkei), Hanbaliten (Saudi-Arabien und andere Golfstaaten), Malikiten (Nordafrika) und Schafiiten (Südostasien, Jemen).
- 8 Zu Lebenswelten und Netzwerken dieser Strömung vgl. Adraoui 2020.
- 9 Empirische Forschungen zum Salafismus sind bislang noch immer selten. Insgesamt ist die Forschung zum Salafismus stark von der Sicherheits- und Gefahrenperspektive beeinflusst. Salafistische Bewegungen und Netzwerke, die nicht politisch aktiv und gewaltfrei sind, wurden bislang deutlich weniger untersucht als solche, die als Sicherheitsbedrohung angesehen werden. Dies ist verständlich, verzerrt jedoch auch die Wahrnehmung des Phänomens Salafismus.