

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 anti-muslimischer 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 eingeengt 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 Gemeinleben 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 Dantschkens 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 Flümman.
- 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.

2. Historische Entwicklung des Islamismus: Ideen, Vordenker, Organisationen

2.1 Vorläufer ab dem 18. Jahrhundert

Islamismus ist ein Phänomen der Moderne, das vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in verschiedenen Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung entstand. Vorläufer traten bereits Ende des 18. Jahrhunderts auf. Eine zentrale Rolle spielten Einflüsse des europäischen Kolonialismus und die damit einhergehenden rapiden sozialen und gesellschaftlichen Umbrüche. Ende des 19. Jahrhunderts setzten in vielen arabischen Ländern Diskussionen um das Verhältnis zum eigenen kulturellen Erbe, Authentizität und Modernisierung ein, in denen nach Wegen für eine vom Westen unabhängige, „eigene“ arabisch-islamische Moderne gesucht wurde.

Dschamal ad-Din al-Afghani (1838–1897) war einer der Ersten, die die Idee entwickelten, sich durch einen Rückzug auf den Islam gegen westlichen Imperialismus und die Ausbeutung durch europäische Kolonialmächte zu wehren. Der aus dem Iran stammende Intellektuelle und politische Aktivist lebte unter anderem in Afghanistan, Irak, Russland und Ägypten. Nach der Besetzung Ägyptens durch britische Truppen 1882 gab al-Afghani 1884 gemeinsam mit seinem ägyptischen Schüler Muhammad Abduh (1849–1905) in Paris die Zeitschrift *al-Urwa al-wuthqa* („Das starke Band“, ein koranischer Ausdruck) heraus, die in Kairo, Beirut, Istanbul, Teheran und Mekka verteilt wurde. Die nur acht Monate existierende Zeitschrift hatte lediglich 18 Ausgaben und wurde von den britischen Kolonialbehörden verboten. Sie übte jedoch einen großen

Einfluss in arabischen Regionen aus. Hauptsächliches Ziel der Zeitschrift war es, zum Widerstand gegen die britische Herrschaft zu mobilisieren. Nur wenn die Muslime ihre Spaltungen überwänden und sich zusammenschlossen, könnten sie die Kolonialmächte und den Imperialismus besiegen, lautete die Botschaft. Dazu sei auch der Dschihad verpflichtend für alle Gläubigen.

Al-Afghani und Abduh strebten dabei aber keine Rückkehr zu traditionellen Formen islamischer Gelehrsamkeit oder wortwörtlichen Auslegungen von Koran und Hadith an wie heutige salafistische Strömungen. Im Gegenteil: Sie wollten die islamische Theologie auf der Basis von menschlicher Vernunft für moderne Wissenschaften und den Herausforderungen der Moderne öffnen. Nur so könnten ihrer Ansicht nach die Muslime ihre militärische, technologische und wirtschaftliche Unterlegenheit überwinden und zu alter Stärke zurückgelangen. Insbesondere Muhammad Abduh, der von 1899 bis 1905 das Amt des Großmuftis in Ägypten bekleidete, trat anders als spätere islamistische Strömungen deutlich für rationale Interpretationen der religiösen Quellen ein.

Etwa gleichzeitig etablierte sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts in Südasien die Gruppe Ahl i-Hadith, die im kolonialen Indien gegründet wurde. Ähnlich wie die ägyptischen Modernisten sahen sie in der direkten Orientierung an Koran und Sunna die Möglichkeit, einstige muslimische Stärke wiederherzustellen sowie den Herausforderungen der Moderne und des Kolonialismus zu begegnen. Dabei lehnten sie das starre Befolgen traditioneller Meinungen der Rechtsschulen ab. Anders als al-Afghani und Abduh vertraten sie jedoch die Idee einer buchstabengetreuen Auseinandersetzung mit den religiösen Quellen und verurteilten vermeintlich unislamische Neuerungen wie die sufische Praktik,¹ die Gräber religiöser Autoritäten aufzusuchen, um dadurch einen Segen zu erfahren, was in ihren Augen eine im Islam nicht gestatte Heiligenverehrung war. Von ihren Gegnern wurden sie deshalb mitunter als Wahhabiten (siehe Infokasten „Wahhabismus“) beschimpft.

Das Gedankengut der Ahl i-Hadith in Südasien mag auf den ersten Blick den Ideen gegenwärtiger salafistischer Gruppierungen ähnlicher erscheinen als das von al-Afghani und Abduh in Ägypten, und darum auch prägender für die Entwicklungen heutiger weltweiter islamistischer Strömungen. Al-Afghani und Abduh inspirierten jedoch weitere Vordenker von späteren islamistischen Bewegungen. Dazu gehörte Rashid Rida (1895–1935), ein syrischstämmiger prominenter Schüler von Abduh. Auch als Reaktion auf die Errichtung französischer und britischer Protektorate in der Region, die Verbreitung säkularer und nationalistischer Ideen und das Ende des osmanischen Kalifats 1924, das

von vielen Muslim:innen als Schock empfunden wurde, obwohl es schon lange kaum mehr Machtbefugnisse hatte und die Osmanen in der arabischen Welt alles andere als beliebt waren, plädierte Rida zunehmend für eine Wiedererrichtung des Kalifats. Durch die Vereinigung weltlicher und geistiger Macht könne es der Gemeinschaft aller Muslime zu erneuter Stärke verhelfen.

Als geeignet für diese Führungsaufgabe sah er Abd al-Aziz ibn Sa'ud (1875–1953) an, einen Nachkommen von Muhammad Ibn Sa'du (siehe Infokasten „Wahhabismus“). Abd al-Aziz ibn Sa'ud eroberte aus dem Exil in Kuwait auf dem Gebiet des heutigen Saudi-Arabiens ab etwa 1902 in Opposition zu den Osmanen immer mehr Provinzen zurück, besiegte 1924 auch das im Westen gelegene Königreich der Haschimiten mit den heiligen Stätten Mekka und Medina und rief 1932 in einer Allianz mit den Wahhabiten, die bereits im ersten saudischen Staat bestanden hatte, den dritten saudischen Staat mit sich als König aus. Im Gegensatz zu Muhammad Abduh entwickelte Rashid Rida eine immer stärker werdende Abneigung gegen alle Formen spekulativer beziehungsweise auf menschlicher Ratio basierender Interpretationen von Koran und Hadith. Die Wahhabiten pries er als eine Bewegung an, die sich in vorbildhafter Weise an den frommen Altvorderen, den *salaf salih*, orientierte, obwohl er ihre Urteile über Andersdenkende und Vorgehen gegen Opponenten mehrfach als übertrieben und zu hart kritisierte (vgl. Lauzière 2016: 60–93).

Wahhabismus

Die Bezeichnung Wahhabismus geht auf Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1702 / 3–1792) zurück, der ab den 1730er-Jahren im Nadschd, einer Provinz im heutigen Saudi-Arabien, die Rückkehr zu einem „richtigen“ und „gereinigten“ Islam zu predigen begann. Beeinflusst unter anderem von den Schriften des hanbalitischen Gelehrten Ibn Taimiyya (1263–1328), forderte Ibn Abd al-Wahhab die Abkehr von Einflüssen, die er als unzulässige Neuerungen wahrnahm. Dorn im Auge waren ihm hierbei vor allem die damals in der Region verbreitete Anbetung von Steinen und Bäumen sowie der sufische und schiitische Brauch des Gräberkults, den er als Heiligenverehrung verurteilte und

der nach seiner Auffassung eindeutig gegen das Gebot des Monotheismus verstieß. Was der wahre Monotheismus sei, war auch Thema seines viel rezipierten Hauptwerks *Kitab al-tauhid* („Buch der Einzigkeit Gottes“).

Das „wahre“ Bekenntnis zum Monotheismus umfasste für ihn sowohl das Vermeiden jeglicher Zeichen von „Vielgötterei“ als auch die Abkehr von der (blinden) Befolgung der Meinungen traditioneller Gelehrter und Rechtsschulen. Stattdessen sollten Anweisungen direkt in Koran und Sunna gesucht und befolgt werden. Abweichend von vorherrschenden theologischen Meinungen beschuldigte er nicht nur Personen aufgrund ihres vermeintlich unislamischen Verhaltens der Vielgötterei, sondern hielt auch dazu an, sie zu meiden und hart gegen sie vorzugehen, um nicht selbst zum Ungläubigen zu werden (zur innerislamischen Kritik am Wahhabismus vgl. Fouad 2019).

Während sich seine Anhänger:innen *muwahhidun* nennen, das heißt „Bekennender der Einheit und Einzigkeit Gottes“, hat sich auch in der Wissenschaft die Fremdbezeichnung „Wahhabit:innen“ durchgesetzt. Ursprünglich kam diese von den Gegnern Ibn Abd al-Wahhabs, die damit den Anspruch seiner Anhängerschaft, Bekennende eines „reinen“ Monotheismus zu sein, aberkennen wollten. Stattdessen sollten sie als Sekte diskreditiert werden, die durch die Gefolgschaft zu Ibn Abd al-Wahhab charakterisiert wird.

1744 schloss Ibn Abd al-Wahhab mit dem Stammesführer Muhammad Ibn Saʿūd ein Abkommen, das im Prinzip bis heute Bestand hat. Im Gegenzug zur politischen und militärischen Unterstützung seiner Lehren durch Ibn Saʿūd versprach Ibn Abd al-Wahhab, den Herrscher religiös zu legitimieren (detailliert zur Geschichte des Wahhabismus vgl. Peskes 2016).

Seit der Entdeckung des Erdöls und dem enormen wirtschaftlichen Aufschwung für das Land hat Saudi-Arabien den Wahhabismus auch mit großem Aufwand im Ausland verbreitet. Eine prominente Figur dabei war Abd al-Aziz ibn Baz, der von 1969 bis 1999 das Amt des saudischen Großmuftis innehatte und auf heutige salafistische Bewegungen aus dem puristischen Spektrum einen großen Einfluss ausübte. Seine Schriften und Fatwas sowie die anderer saudischer Gelehrter wurden in verschiedene Sprachen übersetzt und werden in sozialen Medien verbreitet. Sie werden auch in vielen europäischen salafistischen Buchhandlungen und Moscheen angeboten.

Saudi-Arabien hat, insbesondere nach der 2016 von Kronprinz Muhammed Bin Salman verkündeten „Vision 2030“, eine Reihe ökonomischer und gesellschaftspolitischer Reformen eingeleitet, um die Abhängigkeit von den schwindenden Erdölressourcen schrittweise zu reduzieren und sich ein neues Image als progressiv-gemäßigter muslimischer Staat zu geben (vgl. Alhusein 2020). Neben der Aufhebung des Fahrverbots für Frauen wurden unter anderem die Strafe der Steinigung abgeschafft und die gefürchtete Religionspolizei in ihren Privilegien beschnitten. Gravierende Menschenrechtsverletzungen gegen Oppositionelle halten jedoch an und Bin Salman, der auch für den Mord an dem regierungskritischen saudischen Journalisten Jamal Khashoggi 2018 verantwortlich gemacht wird, hat nicht grundsätzlich die Allianz mit den Wahhabiten aufgehoben, sondern nur deren oppositionelle Kräfte weiter unterbunden.

Anhänger von Rashid Rida gründeten 1926 in Ägypten die Gruppierung Ansar al-Sunna al-Muhammadiya („Anhänger der muhammadanischen Sunna“), die dort in den nächsten Jahrzehnten das Bild vom Salafismus als besonders frommer Bewegung prägten. Ihre Hauptaktivitäten waren die Neudrucke und Verbreitungen von Werken klassischer hanbalitischer Rechtsgelehrter wie Ibn Taimiyya oder Ibn al-Qayyim al-Dschauziyya (siehe Kapitel 1.4). Zudem errichteten sie Moscheen und bauten karitative Netzwerke auf. In ihrer Ideologie waren sie vor allem quietistisch ausgerichtet. Eine Einmischung in politische Angelegenheiten oder gar Rebellion gegen den Herrscher lehnten sie rigoros ab.²

2.2 Die Muslimbruderschaft

Einen anderen Ansatz als Ansar al-Sunna al-Muhammadiya verfolgte der ägyptische Volksschullehrer Hasan al-Banna (1906–1949), der zwei Jahre später, 1928, die Muslimbruderschaft gründete. Sie ist nach heutigen Maßstäben die erste islamistische Organisation und gilt für viele als „Keimzelle sowohl gemäßigter als auch militanter Strömungen“ (Fouad / Said 2020: 77). Bis heute beeinflusst sie zahlreiche islamistische Gruppierungen sowie Parteien, von der palästinensischen

Hamas bis zur türkischen AKP. Al-Banna (1990: 65 f.) beschreibt in seinen autobiografischen Aufzeichnungen die Gründung der Organisation als Reaktion auf „die Welle des Atheismus und des Säkularismus, die über Ägypten hereingebrochen ist“. Neben der Abschaffung des Kalifats 1924 und der zunehmenden Verbreitung säkularer Ideen³ waren die Frage nach der Unabhängigkeit von Großbritannien sowie die vielfältigen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Misereen maßgebliche Themen der öffentlichen Diskussion im Ägypten der 1920er-Jahre. Al-Banna formulierte zu all diesen Problemen die Parole „Der Islam ist die Lösung“, die zahlreiche später entstandene Gruppierungen auch außerhalb Ägyptens aufgriffen. Durch ihr karitatives Engagement konnte die Muslimbruderschaft bald eine breite soziale Akzeptanz in der Bevölkerung erreichen und Zweigstellen in verschiedenen Städten Ägyptens errichten. Auch in umliegenden Ländern entstanden Zweigstellen, verzeichneten dort jedoch jeweils eigene Entwicklungen.

Anfangs kooperierte die Muslimbruderschaft in Ägypten noch mit dem damaligen König Faruk, der von 1936 bis 1952 im Amt war, geriet dann jedoch zunehmend in Konflikt mit der Regierung, weil sie die Korruptheit der politischen Eliten anprangerte und vor allem die fortdauernde Abhängigkeit von den Briten kritisierte, obwohl Ägypten seit 1922 formal unabhängig war. Al-Banna war kein Theoretiker oder Rechtsgelehrter, der komplexe theologische Schriften verfasste, sondern ein charismatischer Prediger. Neu an seinem Anliegen und von durchschlagender Wirkungskraft war seine Konzeption des Islams als ein allumfassendes System, das auch die Kultur, Wirtschaft und vor allem Politik gestalten sollte (vgl. Krämer 2022: 244). Sein Ziel war die Wiederherstellung des Kalifats, das er als Rettung der Muslim:innen betrachtete, allerdings erst nach einer stufenweise einsetzenden Islamisierung von Individuen, Gesellschaft und Staat durch ein Erziehungsprogramm.

Al-Banna bestritt stets seine Mitwisserschaft von Attentaten, die einzelne Mitglieder der Muslimbruderschaft verübten. Seine Äußerungen zum Dschihad waren jedoch ambivalent (vgl. detailliert ebd.: 382–403). Als 1948 ein illegales Waffenlager der Muslimbruderschaft entdeckt wurde,⁴ eskalierte der Konflikt mit der Regierung. Der Gruppierung wurde vorgeworfen, mit ihrem einige Jahre zuvor errichteten Geheimapparat⁵ einen gewaltsamen Umsturz zu planen, und sie wurde als Terrororganisation verboten. Drei Wochen später wurde der ägyptische Premierminister an-Nuqrashi von einem Muslimbruder ermordet. Wiederum einige Wochen später wurde al-Banna in Kairo auf offener Straße erschossen, wahrscheinlich im Auftrag des Königshauses. Im Zuge des Verbots der Muslimbruderschaft wurden etwa 1000 ihrer Mitglieder ohne

Anklage inhaftiert. Wegen ihrer Mitgliedschaft beziehungsweise des Verdachts der Mitgliedschaft verloren zudem Hunderte ihre Arbeitsplätze oder wurden von Schulen und Hochschulen verwiesen (vgl. ebd.: 395).

1950 wurde die Muslimbruderschaft unter ihrem neuen Leiter, Hasan al-Hudaybi, der sich dezidiert gegen alle gewaltsamen Aktionen stellte, wieder erlaubt. Nach dem Sturz von König Faruk und der Machtergreifung der sogenannten Freien Offiziere 1952 arbeitete sie zunächst eng mit dem neuen Regime zusammen. Viele der Freien Offiziere waren damals auch Mitglieder der Muslimbruderschaft. Diese Verbindung hielt jedoch nicht lange an, denn die Muslimbruderschaft protestierte bald gegen die Militärherrschaft, forderte die Wiedererrichtung eines parlamentarischen Systems und drängte auf eine islamische Gesetzgebung.

Zum endgültigen Bruch kam es 1954 nach einem Attentat auf den damaligen Premierminister Jamal Abdel Nasser, das den Muslimbrüdern angelastet wurde. Nasser, der nach den verfehlten Schüssen auf ihn seine öffentliche Rede fortführte und seine Bereitschaft verkündete, für Ägyptens Freiheit zu sterben, wurde danach als Volksheld gefeiert, während auf den Straßen „Tod den Teufelsbrüdern“ gerufen wurde (vgl. Mitchell 1969: 151 ff.). In der darauffolgenden großangelegten Verhaftungsaktion wurden wieder Tausende⁶ Muslimbrüder und Sympathisant:innen festgenommen, lange Haftstrafen ausgesprochen und sechs Muslimbrüder hingerichtet. Der damalige Präsident Muhammad Nagib wurde verdächtigt, mit der Muslimbruderschaft kooperiert zu haben, und unter Hausarrest gestellt. Da Nasser dadurch selbst das Amt des Präsidenten übernahm und die Muslimbruderschaft als größte oppositionelle Bewegung ausgeschaltet werden konnte, erklärte die Muslimbruderschaft später, das Attentat sei von Nasser arrangiert worden. Unter den 1954 Inhaftierten war auch Sayyid Qutb (1906–1966), der erst ein Jahr zuvor der Muslimbruderschaft beigetreten war und der späternicht nur nachfolgende radikale Bewegungen in Ägypten beeinflusste, sondern auch transnationale dschihadistische Netzwerke wie al-Qaida und den IS inspirierte.

2.3 Wegbereiter des Islamismus: Sayyid Qutb

Sayyid Qutb hat eine schillernde Vita, die sich auch in seinen Schriften widerspiegelt. Er wurde 1906 in einem kleinen oberägyptischen Dorf geboren und kam im Alter von 15 Jahren zu seinem Onkel nach Kairo, wo er eine Lehrerausbildung absolvierte. Erst arbeitete er als Lehrer, später als Inspektor beim Bildungsministerium. In Ägypten machte er sich aber zunächst vor allem einen

Namen als Literaturkritiker. Gleichzeitig verfasste er auch selbst Gedichte, einen Liebesroman und Kurzgeschichten – ohne religiöse Bezüge. Anfang der 1940er-Jahre, als in der ägyptischen Bevölkerung die fortdauernde Abhängigkeit von Großbritannien sowie die vielfältigen sozialen und politischen Krisen debattiert wurden, wandte sich Qutb mehr und mehr von der Literatur etwas ab und begann stattdessen, als Journalist sozialreformerische Artikel zu publizieren und sich in verschiedenen politischen Parteien zu engagieren. Hauptthema seiner vielen Hundert Artikel war die Schaffung sozialer Gerechtigkeit. Dafür forderte er umfassende (säkular begründete) Reformen, die teils deutlich sozialistisch inspiriert waren. Aufgrund der gescheiterten Autonomiebemühungen Ägyptens prangerte er, nun zunehmend politikverdrossen, führende Politiker immer polemischer an. Weder würden sie die Interessen der mehrheitlich armen Bevölkerung vertreten, noch die ägyptische Autonomie ernsthaft verfolgen.

Als Lösung für die Unabhängigkeit der muslimischen Länder von westlichen imperialen Bestrebungen und für die Wiedererlangung verlorener Stärke erschien Qutb dann, darin den Zeitgeist aufgreifend, eine Hinwendung zum Islam, den er als allumfassendes System und Dritten Block neben den zu seiner Zeit vorherrschenden Ideologien Kommunismus und Kapitalismus konzipierte. 1948 verfasste er sein erstes islamistisches Werk, „Soziale Gerechtigkeit im Islam“, das er bis kurz vor seinem Tod sechsmal überarbeitete. Darin entwarf er ein ideales islamisches Gemeinwesen, das sich zu großen Teilen aus Geschichtskonstruktionen des Frühislam speist und ein Gegenbild zu Missständen zeigt, die er in der Gegenwart wahrnahm. Anders als dem Gründer der Muslimbruderschaft Hasan al-Banna, der bereits ähnliche Ideen vertrat, gelang es Qutb mit diesem auch für breite Bevölkerungskreise leicht lesbaren Werk, systematisch aufzuzeigen, wie islamische Prinzipien in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft umgesetzt werden sollten. Die Muslimbruderschaft diskutierte dieses Buch dementsprechend intensiv, es dauerte jedoch bis 1953, bis Qutb ihr beitrug.

Während eines zweijährigen USA-Aufenthalts von 1949 bis 1951 radikalisierte Qutb sich zunehmend und quittierte nach seiner Rückkehr auch seinen Dienst im Bildungsministerium, um nur noch über islamistische Inhalte zu schreiben. Er kritisierte die gesamte Gesellschaft mit harschen Worten als nicht islamisch und zeichnete die westlichen Länder immer stärker als Feindbilder. Nachdem er 1954 in der großen Verhaftungswelle von Muslimbrüdern inhaftiert worden war (siehe Kapitel 2.2), verbrachte er eine zehnjährige Haftstrafe wegen einer chronischen Krankheit größtenteils im Gefängnis-Krankenhaus, von wo aus er jedoch auch die brutale Folter seiner Mitinsassen erlebte. Die

durch diese Erlebnisse ausgelöste weitere Radikalisierung wirkte sich auch auf seine Schriften aus, die er im Gefängnis verfasste. Dazu gehören unter anderem sein sechsbändiger Korankommentar und sein programmatisches Werk „Wegzeichen“, das 1964, kurz nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis veröffentlicht wurde. Bei seiner bald darauffolgenden erneuten Inhaftierung fungierte es als ein Beweis der Anklage und wurde als „Philosophie des Terrors“ bezeichnet (vgl. ausführlicher Damir-Geilsdorf 2018). Qutb wurde verurteilt, der ideologische Anführer einer Gruppe gewesen zu sein, die einen umfassenden Staatsstreich geplant habe, und 1966 hingerichtet.

Qutbs in mehrere Sprachen übersetzte Schriften wurden zwar in verschiedenen Ländern mehrfach verboten, aber trotzdem in zahlreichen Neuauflagen, Raubkopien oder als PDF im Internet verbreitet. Einflussreich für spätere militante Bewegungen wurde vor allem sein Aufruf, eine neue muslimische Avantgarde zu bilden und auch mithilfe des Dschihads „das Königreich der Menschen zu zertrümmern, um das Königreich Gottes auf Erden zu errichten“ (Qutb 1973: 70).

Dabei argumentierte Qutb zum einen mit der religiösen Pflicht von Geschöpfen gegenüber ihrem Schöpfer, zum anderen mit der Gerechtigkeit der göttlichen Herrschaftsgewalt (arabisch: *hakimiyya*) im Vergleich zu „menschengemachten“ Gesetzen. Letztere führten unweigerlich zu einer Einteilung der Menschen in Herren und Sklaven, was ihre gottgegebene Würde angreife. Daher habe nur Gott selbst das Recht, den Menschen Werte, Prinzipien und Gesetze für ihr Leben vorzugeben. Nicht nur „der Westen“, dargestellt als monolithischer Block, führe die Menschen in den Abgrund. Sämtliche gegenwärtigen politischen Systeme und Ideologien widersprächen der Natur und den Bedürfnissen des Menschen und erniedrigten und unterdrückten sie durch die Herrschaft des Kapitals, Imperialismus und soziale Ungerechtigkeit. Der Islam hingegen hebe diese Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten auf und sei dadurch, so Qutb, „die universale Erklärung der Befreiung der Menschen auf der ganzen Erde, sich anderen Menschen zu unterwerfen und Menschen dienend [an Gottes Stelle] anzubeten“ (ebd.: 59). Aus dieser These zog er eine radikale Schlussfolgerung: „Die Verkündung, dass allein Gott Göttlichkeit zusteht und er der Herr aller Welten ist, bedeutet eine allumfassende Revolution gegen alle Formen menschlicher Herrschaftsgewalt, ihre Ordnungen, Erscheinungsweisen und Rahmenbedingungen“ (ebd.: 59).

Anders als die Mehrheit der muslimischen Religionsgelehrten, die für den Glauben des einzelnen Menschen keine bestimmte politische Ordnung

voraussetzen, erklärte Qutb, dass das Glaubensbekenntnis nur dann gültig sei, wenn es sich auch in der Befolgung der Scharia in allen Einzelheiten des Lebens zeige. Da jedoch nirgendwo auf der Welt allein nach der Scharia regiert werde, gab es aus seiner Sicht bereits seit Jahrhunderten keine einzige „wahre“ muslimische Gesellschaft mehr. Vielmehr lebten alle Menschen in einer neuen Form der *jahiliyya*, was der koranische Ausdruck für die Zeit der „Unwissenheit“ vor dem Islam ist und als Gegenwartsbeschreibung auch von späteren Gruppierungen aufgegriffen wurde. In „Wegzeichen“ schreibt Qutb: „Jemand, der behauptet, dass es einen Nutzen darin gebe, gegen das, was Gott gesetzlich vorgeschrieben hat, zu verstoßen, der bleibt nicht einen einzigen Moment in dieser Religion und gehört nicht mehr zu ihren Anhängern“ (ebd.: 69). Bedenkt man, dass auch traditionelle Rechtswerke mitunter die Tötung von Apostat:innen rechtfertigen – wenn auch mit anderen Kriterien für Apostasie-Urteile und nur durch einen Machthaber veranlasst (vgl. Tellenbach 2006) –, zeigt sich die politische Sprengkraft seiner Erläuterungen für muslimische Politiker:innen, die vermeintlich gegen die Scharia verstoßen.

Qutb selbst leitete jedoch kaum konkrete Handlungsanweisungen aus seinen Aussagen ab. Das lag wahrscheinlich daran, dass seine im Gefängnis entstandenen Schriften unter Aufsicht eines Zensors standen. Ein anderer Grund dafür könnte seine Ansicht sein, die Scharia sei nur deshalb für alle Zeiten gültig, weil sie statt detaillierter Regelungen aus verbindlichen „allgemeinen Prinzipien“ bestehe, die – gemäß der ständigen Weiterentwicklung der Menschheit – auf verschiedene Arten und Weisen in konkrete Gesetzgebungen und praktische Ordnungen umgesetzt werden könnten. Diese Überzeugung führte ihn auch zu radikalen Traditionsbrüchen: Eine Orientierung an den Schriften traditioneller Rechtsgelehrter und Theologen anstelle einer aktuellen Auslegung hielt er für einen Widerspruch zum überzeitlichen Anspruch des Islams und zum progressiv-dynamischen Charakter der Scharia (vgl. Damir-Geilsdorf 2003: 111–117).

Sayyid Qutbs Schriften werden sehr unterschiedlich aufgefasst. Während er meist als geistiger Brandstifter und Wegbereiter für heutige dschihadistische Gruppierungen betrachtet wird, sehen ihn einige seiner Apologeten als zu Unrecht hingerichteten Märtyrer. Sie betonen, dass er keineswegs zur Anwendung von Gewalt aufgerufen, sondern die Errichtung einer islamischen Ordnung durch islamische Erziehung propagiert habe. Dabei berufen sie sich auf Texte, in denen er darlegt, wie die Gesellschaft schrittweise islamisiert werden soll, gleich der Urgemeinde zur Zeit des Propheten Mohammed, die erst 13 Jahre lang in den Glaubensgrundlagen unterrichtet worden sei.⁷ Aus der Sicht von

Qutbs Apologeten beziehen sich militante islamistische Gruppierungen, die sich auf Qutb berufen, nur selektiv auf Passagen seiner späten, im Gefängnis verfassten Schriften, in denen er aufgrund seiner Lebensumstände „übertrieb“.

2.4 Von den Qutbisten über die Islamische Revolution im Iran bis zu transnationalen dschihadistischen Bewegungen

Viele der inhaftierten Muslimbrüder emigrierten Ende der 1960er- / Anfang der 1970er-Jahre nach ihrer Freilassung nach Saudi-Arabien, wo sie die revolutionären Ideen Sayyid Qutbs mit Elementen des Wahhabismus zu einer neuen Synthese verbanden. Dadurch inspirierten sie auch die saudische Bewegung der *Sahwa islamiyya* („Islamisches Erwachen“), die in den Folgejahren die traditionelle wahhabitische Loyalität der islamischen Gelehrten zum Königshaus herausforderte (detailliert dazu vgl. Lacroix 2011). Prominente Personen in diesem Prozess waren Muhammad Qutb (1919–2014), der Bruder von Sayyid Qutb, und Muhammad Surur (1938–2016), dessen Lehren einen großen Einfluss auf internationale Gruppierungen des politischen Salafismus haben.

In Ägypten wiederum bildeten sich nach Qutbs Hinrichtung verschiedene Gruppierungen, die den Dschihad gegen die vermeintlich ungläubige Regierung propagierten. Ihre Vertreter werden bis heute von ihren Gegner:innen auch als „Qutbisten“ (arabisch: *qutbiyun*) oder „Takfiris“ (siehe Kapitel 1.4) bezeichnet. Einige dieser Gruppierungen haben dabei gleiche Konzepte wie Qutb verwendet, sie aber auch weiterentwickelt und verändert (vgl. dazu näher Calvert 2010: 273–292; Damir-Geilsdorf 2003: 249–286). Dazu gehörte unter anderem die Gruppe *Shabab Muhammad*, auch bekannt als *al-Fanniya al-'askariyya* („Militärakademie“), die 1974 die Militärakademie von Heliopolis einnahm. Ihr Leiter, der Palästinenser Salih Sirriya (1933–1976), war 1971 nach Kairo gekommen, um dort in Erziehungswissenschaften zu promovieren. Die Gruppe versuchte, in der Militärakademie Waffen zu entwenden, um den in der Nähe erwarteten damaligen ägyptischen Präsidenten Anwar Sadat zu töten, den sie als „ungläubigen Pharao“ bezeichneten, obgleich dieser sehr um sein Image als „gläubiger Präsident“⁸ bemüht war. Der Anschlag scheiterte, die Beteiligten wurden inhaftiert und Sirriya wurde hingerichtet.

Offensichtlich von Qutb inspiriert beschrieb Sirriya die Gesellschaft als in der *jahiliyya* („Zeit der Unwissenheit vor dem Islam“) lebend und behauptete in seiner programmatischen Schrift „Glaubensbotschaft“: „Jeder, der sich selbst

dazu ernannt, den Menschen Gesetze oder einen Weg für das Leben vorzugeben, ernannt sich selbst zum Gott. Jeder, der mit diesen Gesetzgebungen oder Wegen einverstanden ist, betet einen anderen Herrn als Gott an und ist eindeutig ungläubig geworden“ (Sirriya 1991: 46). Anders als Qutb formulierte er jedoch klare Handlungsanweisungen und setzte die „öffentliche oder heimliche Arbeit“ zur Entfernung einer „ungläubigen“ Regierung für den Glauben voraus (ebd.: 41). Die „Befreiung“ eines von Kolonialist:innen besetzten muslimischen Landes durch einen militärischen Dschihad deklarierte er als Individualpflicht für alle Muslime. Dabei, so Sirriya, sollten sowohl der Herrscher getötet werden als auch Muslime in der gegnerischen Armee, die durch ihren Dienst ihren Unglauben zeigten (vgl. ebd.: 42). Auch er verglich seine Anhänger:innen mit den ersten „wahren“ Muslim:innen und sah sie zunächst in einer „Schwächephase“, in der noch nicht gekämpft werden sollte. Während Qutb jedoch vielfach formulierte, dass nach einer Islamisierung der gesamten Gesellschaft eine islamische Ordnung quasi von selbst entstehe, war für Sirriya ein an die „Schwächephase“ anschließender Kampf mit Waffengewalt unverzichtbar. Die geplante Ermordung von Sadat zeigt, dass er die Phase der Schwäche offenbar für abgeschlossen hielt und die nächste Phase einläutete.

Ehemalige Mitglieder und Sympathisant:innen dieser Gruppierung vereinten sich 1979 in der Gruppe Gama'at al-Dschihad. Ein Mitglied von ihr tötete 1981 Sadat, der zwei Jahre zuvor den israelisch-ägyptischen Friedensvertrag unterzeichnet hatte, was ihn in den Augen vieler Islamist:innen sowie Sympathisant:innen der Palästinenser:innen zum „Verräter“ machte. Die ideologischen Grundlagen für das Attentat legte der Elektriker Abd al-Salam Farag, der den Zweig der Gruppe in Kairo leitete, durch seine Schrift „Die abwesende Pflicht“ über die von ihm beanstandete fehlende Bereitschaft zum Dschihad. Im Gegensatz zu Qutb und Sirriya unterschied Farag nicht zwischen einer „Schwäche- und Stärkephase“. Nach seinem Verständnis machte der sogenannte „Schwertvers“ (Sure 9, Vers 5: „Sind die heiligen Monate abgelaufen, dann tötet die Beigeseller, wo immer ihr sie findet, ergreift sie, belagert sie, und lauert ihnen auf aus jedem Hinterhalt!“)⁹ alle anderen koranischen Anweisungen zum Dschihad ungültig. Für Kritik von manchen anderen dschihadistischen Gruppierungen seiner Zeit sorgte seine Auffassung, dass sich der Dschihad zunächst gegen den „inneren Feind“ richten sollte, also die vermeintlich ungläubige ägyptische Regierung, und dann erst gegen den „äußeren Feind“, das heißt Israel. Diese Fragen der Feindpriorisierung, Unterscheidungen zwischen einer „Stärke- und Schwächephase“, aber auch Kategorien, wodurch

wer als „ungläubig“ gilt, bestimmen bis heute hitzige ideologische Streitigkeiten zwischen dschihadistischen Gruppierungen.

1979 war für die Entwicklung international agierender dschihadistischer Bewegungen aufgrund von drei Ereignissen ein wichtiges Jahr. Erstens unterzeichnete Sadat den Friedensvertrag mit Israel, was vielen Gruppierungen Anlass gab, ihn und andere Politiker säkularer, diktatorischer Regime, die sich ab Mitte des 20. Jahrhunderts in arabischen Ländern etabliert hatten, des Unglaubens zu beschuldigen. In der Verhaftungswelle nach Sadats Ermordung 1981 wurden zahlreiche tatsächliche sowie vermeintliche Anhänger:innen und Sympathisant:innen der Gama'at al-Dschihad inhaftiert. Netzwerke, die diese im Gefängnis knüpften, sowie die äußerst brutale Folter dort förderten weitere Radikalisierungen. Der Chirurg Ayman al-Zawahiri (1951–2022), der spätere Anführer von al-Qaida, war einer jener 1981 Inhaftierten, die die Folter überlebten. In seiner Gerichtsverhandlung, in der er sich und seine Mitinsassen als „Front gegen Zionismus, Kommunismus und Imperialismus“ ausgab, wandte er sich an anwesende Journalist:innen und nannte ihnen die Namen der Gefangenen, die unter der Folter gestorben waren. Er schloss mit den warnenden Worten: „Nun, wo ist die Demokratie? Wo ist die Freiheit? Wo sind die Menschenrechte? Wo ist die Gerechtigkeit? Wir werden niemals vergessen!“ (zit. n. Lacroix 2006: 279). Seine persönlichen Schilderungen der Folter unterlegte er in einem Buch auch mit Berichten von Amnesty International (vgl. ebd.: 277) und erwähnte sein Martyrium in seinem weiteren Radikalisierungsverlauf häufig als Beispiel für die Unmenschlichkeit des ägyptischen Regimes. Als Teil von al-Qaida, erst als rechte Hand von Osama Bin Laden und später als dessen Nachfolger, rechtfertigte er freilich die brutalen Morde seiner eigenen Organisation als Dienst für eine höhere Sache.

Das zweite wichtige Ereignis des Jahres 1979 war die Islamische Revolution im Iran, die zum Sturz des autokratischen Schahs Mohamad Reza Pahlavi führte. Der iranische Revolutionsführer Ayatollah Ruhollah Khomeini setzte sich nach dem Putsch gegen andere revolutionäre, aber nicht religiös motivierte Gruppen durch und errichtete eine Herrschaft der Geistlichen (persisch: *velayat-e faqih*; siehe Infokasten) mit sich selbst als Staatsoberhaupt. Für viele Islamist:innen hatte die Islamische Revolution einen mobilisierenden Effekt, weil sie erstmals zeigte, dass es auch in einem autoritären, starken Staat möglich war, die Macht zu übernehmen. Khomeini versuchte, die Revolution und seine Weltanschauung auch ins Ausland zu exportieren, hatte jedoch aufgrund gravierender theologischer Differenzen zwischen Schiit:innen und Sunnit:innen kaum Einfluss. Mit Unterstützung des Iran entstanden jedoch revolutionäre

schiitische Gruppierungen, zum Beispiel 1982 die libanesische Hisbollah nach dem israelischen Einmarsch in den Südlibanon, die in den folgenden Jahrzehnten zahlreiche Anschläge auf israelische sowie US-amerikanische Personen und Einrichtungen verübte (detailliert dazu vgl. z. B. Rosiny 2008).

Velayat-e faqih im Iran und der Konflikt zwischen Sunnit:innen und Schiit:innen

Die Errichtung der „Herrschaft der Rechtsgelehrten“ (persisch: *velayat-e faqih*) durch Ayatollah Khomeini war in der Geschichte des schiitischen Islams, dem circa 10 bis 15 Prozent der Muslim:innen angehören, etwas ungewöhnlich Neues. Dies liegt an der sogenannten Imamatslehre. Nach schiitischer Überzeugung hatte der Prophet Mohammed selbst Ali bin Abi Talib, seinen Cousin und Schwiegersohn, zu seinem einzig legitimen Nachfolger ernannt. Ali wurde jedoch nur der vierte nachfolgende Kalif nach dem Ableben des Propheten und nach seinem Tod 661 etablierte sich fast einhundert Jahre lang die Dynastie der Umayyaden, die gegen Alis Anhänger:innen auch gewaltsam vorgingen. Im Lauf der Zeit bildete sich in der Zwölferschia, der größten Gruppe der Schiit:innen, der Glaube, dass Ali der erste einer Reihe von zwölf sündlosen Imamen aus seiner Familie war. Alle zwölf Imame seien Träger göttlichen Wissens gewesen und ihnen allein habe die weltliche und politische Rechtsleitung der Menschen zugestanden, obgleich sie als Minderheit von der sunnitischen Mehrheit stets unterdrückt worden sei. Nach dem Tod des elften Imams (847) sei dessen Sohn Muhammad al-Mahdi in eine „Verborgenheit“ entrückt worden, aus der er am Ende der Zeiten als Erlöser auf die Erde zurückkehre, um eine gerechte Herrschaft zu errichten. Das Wissen der Imame wurde im 10. und 11. Jahrhundert in den schiitischen Hadith-Sammlungen zusammengefasst. Es dauerte jedoch etwa bis Mitte des 19. Jahrhunderts, bis sich der heutige schiitische Klerus herausbildete, das heißt verschiedene Rangfolgen von Rechtsgelehrten. Die Höchsten sind die sogenannten *mardscha'at-taqlid* („Quellen der Nachahmung“) beziehungsweise Großayatollahs, die als Stellvertreter des verborgenen zwölften Imams gelten und die Gläubigen durch Rechtsgutachten (Fatwas) religiös unterweisen. Einer der bekanntesten gegen-

wärtigen *mardscha'* ist Ali as-Sistani (geboren 1930) im Irak, der eine Webseite (www.sistani.org) in sieben verschiedenen Sprachen betreibt. Da die weltliche und politische Macht dem verborgenen zwölften Imam vorbehalten ist, haben einige Schiit:innen auch aus religiösen Gründen gegen Khomeinis „Herrschaft der Rechtsgelehrten“ protestiert. Die iranische Herrschaftsform wird jedoch auch mit der Imamatslehre gerechtfertigt. In der Verfassung der Islamischen Republik Iran heißt es, dass die Machtausübung während der Zeit der Abwesenheit des zwölften Imams auf die schiitischen Rechtsgelehrten fällt.

Schiit:innen leben vor allem im Iran, im Irak, Aserbaidshan, im Libanon sowie Teilen des Jemens, Pakistans, Indiens, Afghanistans, Bahrains und Saudi-Arabiens. Trotz aller Unterschiede zwischen Glaubensinhalten und religiösen Praktiken sind gegenwärtige sunnitisch-schiitische Konflikte in erster Linie aus politischen Konflikten entstanden. Der Konfessionalismus wurde gefördert durch Verteilungskonflikte und den Streit zwischen dem Iran und Saudi-Arabien um eine regionale Vormachtstellung. Saudi-Arabien verbreitet eine stark antischiitische Staatsdoktrin und schaltet im Kampf gegen eine vermeintlich schiitisch-iranische Internationale auch zahlreiche Menschenrechtsaktivist:innen im eigenen Land aus, die angeblich vom Iran unterstützt würden. Al-Qaida und der IS sind derzeit die schiitenfeindlichsten Organisationen, die zahlreiche Anschläge auf schiitische Personen und Einrichtungen verübten. Der Iran wiederum intervenierte mit antisunnitischer Propaganda, Waffen und finanzieller Unterstützung zum Beispiel im Bürgerkrieg im Irak gegen Sunnit:innen (2005–2007) sowie seit 2012 mit der libanesischen Hisbollah im Krieg in Syrien und unterstützt die jemenitischen Huthis im Krieg gegen Saudi-Arabien.

Das dritte und in diesem Zusammenhang wichtigste Ereignis 1979 war die sowjetische Invasion in Afghanistan. Der afghanische Kampf gegen die sowjetische Besatzung (1979–1989) ist eine Art „Big Bang in der Globalisierung des Dschihadismus“ (Hegghammer 2020: 1) und Wiege heutiger dschihadistischer Bewegungen. Aufgrund des damaligen Kalten Krieges sowie aus anderen wirtschaftlichen und machtpolitischen Interessen unterstützten die USA, Saudi-Arabien, Pakistan, Großbritannien und weitere Länder verschiedene Fraktionen

der afghanischen Mudschahedin gegen die Sowjets mit Geld und Waffen (vgl. Hegghammer 2020: 177 ff.). Gleichzeitig entstand eine große Solidaritätsbewegung unter arabischen Dschihadisten. Zu den Arabern, die in diesen Jahren dorthin reisten und ihre Unterstützung anboten, gehörten auch Osama Bin Laden, Abdullah Azzam, Abu Muhammad al-Maqdisi, Ayman al-Zawahiri und Abu Mus‘ab al-Zarqawi, die später einflussreiche Personen im internationalen Dschihadismus wurden.

Der Palästinenser Abdullah Azzam (1941–1989)¹⁰ hatte dabei eine Schlüsselstellung. Er war nach der Besetzung des Westjordanlands durch Israel 1967 nach Jordanien geflohen, wo er sich am bewaffneten Kampf gegen Israel beteiligte, und hatte dann an der berühmten Azhar-Universität in Kairo in Islamischem Recht promoviert. Zunächst unterrichtete er an einer Universität in Jordanien, wurde dann aber dort aufgrund seiner radikal islamischen Ansichten ausgewiesen und emigrierte nach Saudi-Arabien, bis er 1981 nach Islamabad kam, um dort die afghanischen Kämpfer zu unterstützen. 1984 gründete er in Peschawar ein Servicebüro für die Rekrutierung von Kämpfern aus dem arabischen Ausland sowie die Verteilung von Spenden und Waffen. Das Servicebüro, das auch Trainingslager mit militärischer Ausbildung und religiöser Unterweisung einrichtete, wurde dadurch zur wichtigsten Anlaufstelle für Tausende arabische Fremdkämpfer,¹¹ die ins Land kamen und über das Büro auch ihre Reisekosten und Unterkunft gestellt bekamen. Möglich war dies vor allem durch Osama Bin Laden, den Sohn einer wohlhabenden saudischen Bauunternehmerfamilie, der erst sein Privatvermögen einsetzte und später im großen Umfang Spenden akquirierte. Aber nicht nur der charismatische Bin Laden, sondern auch Azzam selbst warb durch Vorträge in verschiedenen Ländern Spenden für den Dschihad ein. In den militärischen Trainingslagern, die bei Peschawar entstanden und in denen die Teilnehmenden auch religiös unterwiesen wurden, trafen afghanische auf arabische Kämpfer aus vielen Teilen der Welt. Dort entstandene Diskussionen, Kontakte, Freundschaften und Rivalitäten prägten neue Ideen und Vorstellungen vom „wahren“ Islam und Dschihad. Azzam inspirierte das Konzept des transnationalen Dschihadismus an wechselnden Fronten durch seine Idee, dass der militärische Kampf zur Befreiung einer muslimischen Bevölkerung von ungläubigen Invasoren die wichtigste religiöse Pflicht des Einzelnen sei. Seine Schriften „Die Verteidigung muslimischer Länder: Die wichtigste der individuellen Pflichten“ (1985) sowie „Schließ dich der Karawane an“ (1987) werden bis heute vielfach gelesen und in Übersetzungen im Internet verbreitet.

Unter den „afghanischen Arabern“ – so nannten sich die arabischen Kämpfer – entstanden jedoch bald auch Meinungsverschiedenheiten darüber, wer der zu bekämpfende primäre Feind sei. Diese Meinungsverschiedenheiten verschärften sich, als sich der Abzug der sowjetischen Truppen 1989 näherte. Viele stellten sich die Frage, wie sich die religiöse Rechtfertigung des Dschihad in Afghanistan auch auf andere Kontexte und Feinde übertragen lasse. Während Azzam den militärischen Dschihad in erster Linie gegen „ungläubige“ ausländische Invasoren propagierte, trat Bin Laden anfangs für den Kampf gegen „ungläubige“ Herrscher in Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung ein. Bestärkt wurde er darin durch Ayman al-Zawahiri, der zunächst nach Pakistan gereist war, um als freiwilliger Arzt Verwundete zu behandeln, dann mit Osama Bin Laden einer der führenden Köpfe des Servicebüros von Azzam wurde. Streitigkeiten und Rivalitäten zwischen Azzam und Bin Laden führten zu dem hartnäckigen Gerücht, dass womöglich Bin Laden hinter dem bis heute ungeklärten tödlichen Attentat auf Azzam im Jahr 1989 steckte.

Einige Afghanistan-Veteranen reisten (teils mit Familienangehörigen, die mit ihnen nach Afghanistan gekommen oder nachgezogen waren) nach dem Abzug der Sowjets nach Algerien, wo sie sich Anfang der 1990er-Jahre dschihadistischen Milizen im Bürgerkrieg anschlossen, andere in den Sudan, wo der ehemalige Soldat Omar al-Baschir nach seinem Putsch eine Islamisierung des Landes vornahm. Für viele von ihnen war eine Rückkehr in ihre Heimatländer problematisch, weil sie dort Verfolgung fürchteten oder schlichtweg keine beruflichen Perspektiven mehr hatten. Wieder andere kehrten in ihre Heimat Ägypten zurück, wo sie den Kampf gegen das dortige Regime aufnahmen und sich militanten Gruppierungen wie der Gama'a islamiyya („Islamische Gemeinschaft“) anschlossen.

Die Muslimbruderschaft, von der weitere inhaftierte Mitglieder um 1984 aus den Gefängnissen entlassen worden waren, und die Gama'a islamiyya wurden zunächst vom ägyptischen Staat als Gegengewicht zu linken oppositionellen Kräften unterstützt. Im Gegensatz zur Muslimbruderschaft, deren Führung sich von den Ideen Sayyid Qutbs und jeglicher Gewaltanwendung mittlerweile entschieden distanzierte, radikalisierten sich die Mitglieder der Gama'a islamiyya jedoch zunehmend. In den 1970er-Jahren hatte die Gruppierung noch hauptsächlich an Universitäten agiert und sich dort in den mangelhaften Infrastrukturen der ägyptischen Hochschulen durch bedarfsorientierte Dienstleistungen für Studierende profiliert, etwa durch (geschlechtergetrennte) Transportservices statt der überfüllten öffentlichen Verkehrsmittel. Soziales Engagement verknüpften

die Mitglieder dabei mit moralisch-religiöser Indoktrinierung. Unter der Leitung des blinden Omar Abd al-Rahman (1938–2017), der an der Theologischen Fakultät der Azhar-Universität promoviert hatte,¹² entwickelte Gama'a islamiyya dann eine radikale Interpretation des Konzepts „das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten“ (arabisch: *al-amr bil-ma'ruf wan-nahy an al-munkar*; siehe Infokasten). Mit dem Argument, es sei die religiöse Pflicht eines jeden Einzelnen, Verwerfliches auch durch Taten zu ändern, begann sie Anfang der 1990er-Jahre, gewaltsam gegen vermeintlich verwerfliche Personen und Institutionen vorzugehen (detailliert hierzu Meijer 2009). Ihre Anschläge richteten sich gegen Gaststätten mit Alkoholausschank, Videoclubs, Tanzveranstaltungen und Frauen, deren Kleidung die Mitglieder als unsittlich beanstandeten. Auch Politiker des „ungläubigen Staates“ wurden zur Zielscheibe.

„Gebieten des Rechten und Verbieten des Verwerflichen“ als Gewaltlegitimation

Das in manchen dschihadistischen Kreisen zu einem zentralen Dogma erhobene Konzept, das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten (arabisch: *al-amr bil-ma'ruf wan-nahy an al-munkar*, auch *hisba* genannt) geht auf einige Koranverse zurück, die dies als Merkmal der muslimischen Gläubigen beschreiben. In Sure 3, Vers 110 heißt es zum Beispiel: „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die jemals für die Menschen geschaffen wurde. Ihr gebietet das Rechte, verbietet das Verwerfliche und glaubt an Gott!“¹³ In dem Koranvers sind weder die Beschreibung „beste Gemeinschaft“ noch die Beschreibung „an Gott zu glauben“ mit der Beschreibung, das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten, durch eine kausale oder konditionelle Konjunktion verbunden. Dennoch interpretieren daraus viele dschihadistische Gruppierungen das Gebieten des Rechten und Verbieten des Verwerflichen als Glaubensvoraussetzung.

In der jahrhundertelangen islamischen Rechtstradition hingegen spielte dieses Konzept fast nur eine Rolle, weil sich daraus das Amt einer Marktaufsicht entwickelte, die kontrollierte, ob die Kaufgeschäfte ohne Betrug vorstattengingen. Auch unter Bezug auf Sure 5, Vers 105

(„O ihr, die ihr glaubt! Ihr habt für euch selbst zu sorgen. Wer vom Wege abirrt, bedeutet für euch keinen Schaden, solange ihr selber rechtgeleitet seid“)¹⁴ diene „das Gebieten des Rechten und Verbieten des Verwerflichen“ nicht als Mittel der Selbstjustiz. Es wird in der Regel als Kollektivpflicht gesehen, das heißt, durch die Erfüllung des Gebots durch einige Gläubige seien andere von dieser Aufgabe befreit. Aus dem Hadith sind drei Arten der Behebung des Verwerflichen bekannt: durch Taten, Worte oder das Herz. Rechtsgelehrte betrachten die Behebung des Verwerflichen durch Taten in der Regel als eine Aufgabe, die ausschließlich dem Staat obliegt. Dschihadistische Gruppierungen, die mit diesem Konzept ihre Gewaltanwendungen legitimieren, meinen hingegen, jeder Einzelne habe die Pflicht, auch mit Gewalt gegen Verwerfliches vorzugehen (weiterführend dazu Cook 2000).

1992 ermordeten Anhänger der Gama'a islamiyya den Schriftsteller Farag Foda, der zuvor von der staatlichen islamischen Institution Azhar als Apostat gebrandmarkt worden war. Sie verübten auch Anschläge auf Touristen wie beim Attentat in Luxor 1997, bei dem 62 Menschen getötet wurden, und Omar Abd al-Rahman erließ Fatwas, in denen er Überfälle auf koptische Juweliere als legitime Mittel zur Finanzierung des Dschihads rechtfertigte. Neben der Gama'a islamiyya agierten in Ägypten Ende der 1980er- bis Mitte der 1990er-Jahre noch Dutzende weitere militante islamistische Gruppierungen wie die die Gama'at al-Gihad („Dschihad-Gruppe“) und zahlreiche kleinere Splittergruppen. Bei Zusammenstößen mit den ägyptischen Sicherheitsbehörden kam es zu Spiralen von Gewalt und Gegengewalt. Die Regierung versuchte, mit harten Repressionen gegen die Dschihadisten vorzugehen und soll allein 1993 fast 18 000 verdächtige Personen inhaftiert sowie Dutzende Todesurteile verhängt haben (vgl. Ahmad 1995: 324 f.; Rizq 1999: 6). Durch die Repressionen der Regierung, aber auch durch einen immer geringer werdenden Rückhalt in der Bevölkerung infolge der Gewalt, tauchten führende Mitglieder dieser Gruppierungen im Ausland unter, insbesondere in Afghanistan. Ayman al-Zawahiri und Osama Bin Laden, der nach dem Abzug der Sowjettruppen nach Saudi-Arabien zurückgekehrt war, sich dann längere Zeit im Sudan aufgehalten hatte und schließlich 1996 erneut nach Afghanistan umgesiedelt war, hatten dort

bereits militärische Ausbildungslager für den Dschihad an internationalen Fronten gegründet. Möglich war dies auch durch den Aufstieg der Taliban, die weite Teile des Landes unter ihre Kontrolle gebracht hatten. Sie erlaubten der Organisation al-Qaida, die um 1988 zunächst als loser Zusammenschluss von Bin Laden gegründet worden war und wenig Aufmerksamkeit von Sicherheitsbehörden erhielt, ihr Hauptquartier und ihre Trainingslager auf afghanischem Staatsgebiet einzurichten.

2.5 Strategiewechsel vom „nahen“ zum „fernen“ Feind

Ayman al-Zawahiri war einer der maßgeblichen Vordenker des Strategiewechsels, der vor allem ab Mitte der 1990er-Jahre den Fokus vom „nahen Feind“ (das heißt den Regimen der Heimatländer) zum „fernen Feind“ (das heißt den USA und dem Westen, wahrgenommen als monolithischer Block) verschob. Auslöser war unter anderem die irakische Besetzung Kuwaits 1990 und die darauffolgende Stationierung US-amerikanischer Truppen in Saudi-Arabien.¹⁵ Die Entscheidung der saudischen Regimes, sich vor einem potenziellen irakischen Angriff durch US-amerikanische Truppen zu schützen und dazu bis zu eine halbe Million US-Soldat:innen ins Land zu holen, wurde von Oppositionellen als ein militärisches Bündnis mit den „Ungläubigen“ betrachtet, das gegen den Islam verstoße. In seinem Weg bestärkt haben al-Zawahiri sicherlich auch persönliche Gründe: Bei einem US-Luftangriff 2001 starben seine Frau sowie sein 16-jähriger Sohn und seine zweieinhalbjährige Tochter (vgl. Diyab 2022).

In den 1990er-Jahren entstanden in der Region Afghanistan und Pakistan eine Reihe dschihadistischer Netzwerke und Gruppierungen, von denen al-Qaida bald eine zentrale Rolle einnahm. 1998 unterzeichneten Bin Laden, al-Zawahiri, ein Mitglied der Gama'a islamiyya¹⁶ und zwei weitere Gruppen aus Bangladesch und Pakistan die Gründungserklärung der „Internationalen Islamischen Front für den Dschihad gegen die Juden und Kreuzritter“. Darin heißt es, es sei die Pflicht eines jeden Muslims, die Amerikaner und ihre Verbündeten an jedem Ort zu töten und sich deren Vermögen anzueignen.¹⁷ Ähnlich klingt es auch in der 2001 erschienenen Schrift von al-Zawahiri „Ritter unter dem Banner des Propheten“, in der er die Geschichte des Dschihadismus mit autobiografischen Erzählungen vermischt. Er erläutert darin, dass die „kreuzritterisch-jüdische Allianz“, das heißt Amerika und Israel, stets einen Sieg über die ungläubigen Regime in den muslimischen Ländern zu verhindern

wüssten, daher also das hauptsächliche Problem seien. Um ihnen so viel wie möglich zu schaden, solle man auch das recht neue Mittel der Selbstmordattentate anwenden (vgl. al-Zawahiri 2001: 243). Zur Verbreitung von Angst und Schrecken – ein hauptsächliches Ziel terroristischer Akteur:innen – sei es aber auch eine „leichte Sache“, Amerikaner und Juden in Ägypten durch Messerstiche, Schüsse oder Schläge mit einer Eisenstange zu töten und ihr Eigentum durch Molotowcocktails in Brand zu setzen (vgl. ebd.: 237).

Kurz nach Gründung der „Internationalen Islamischen Front für den Dschihad gegen die Juden und Kreuzritter“ erfolgten zahlreiche Terroranschläge an wechselnden Fronten, zu denen sich al-Qaida bekannte. Dazu zählten unter anderem Anschläge auf die US-Botschaften in Daressalam und Nairobi 1998, bei denen 224 Menschen starben und Tausende verletzt wurden, und schließlich 2001 der Anschlag auf das World Trade Center in New York mit fast 3000 Toten und mehr als 6000 Verletzten. Als historischer Wendepunkt und Trauma geltend, führte der 11. September zum US-amerikanischen „Krieg gegen den Terror“ mit militärischen Einsätzen und Drohnenangriffen unter anderem in Afghanistan, im Irak und in Syrien, bei denen auch viele Zivilist:innen getötet wurden. Die Nichtregierungsorganisation Airwars geht davon aus, dass bei US-Luftangriffen im „Krieg gegen den Terror“ seit 2001 mindestens 22.679 unbeteiligte Zivilist:innen ums Leben kamen (vgl. Piper / Dykes 2021). Den Tod von Zivilist:innen im „Krieg gegen den Terror“ nutzten dschihadistische Propagandist:innen wiederum immer wieder für ihr Narrativ, „der“ Westen führe einen Krieg gegen „den“ Islam.

In Videobotschaften, die über soziale Netzwerke und an Fernsehsender verbreitet wurden, rief die Medienabteilung al-Qaidas zum Hass und zur Gewalt gegen „den“ Westen auf und bediente sich dabei auch Verschwörungstheorien. So auch in einem Video al-Zawahiris nach der gezielten Tötung Bin Ladens 2011. Darin bekräftigte er, dass im Westen lebende Muslime am perfekten Ort seien, um einen wichtigen und entscheidenden Beitrag für Dschihad gegen Zionisten und Kreuzritter zu leisten, indem sie einflussreiche Persönlichkeiten in Regierung, Medien und Wirtschaft angreifen. Muslime in den USA könnten sich überdies leicht Waffen besorgen, ohne sich dafür ausweisen zu müssen, riet Adam Gadahn (1978–2015), ein zum Islam konvertierter US-Bürger, der als eine Art „amerikanischer Sprecher“ des Terrornetzwerks gilt (vgl. Khan 2011).

Al-Qaida lässt sich jedoch nicht als eine zentralistische Organisation vorstellen, sondern wurde zunehmend zu einer Art symbolträchtigem Dachverein, von dem sich nicht nur Ableger in verschiedenen Ländern abgespalten, sondern

unter dessen Namen auch Gruppierungen und Individuen mehr oder weniger autonom und nicht hierarchisch gelenkt agierten und agieren. Gruppen wie „al-Qaida im Irak“, „al-Qaida auf der Arabischen Halbinsel“ und „al-Qaida im Islamischen Maghreb“ operierten unter dem „Franchise“ von al-Qaida, aber ihre organisatorischen Verbindungen zueinander waren meist minimal, wenn überhaupt vorhanden.

Aus regionalen Ablegern von al-Qaida spalteten sich wiederum neue Gruppierungen ab. Prominent war die Splittergruppe „al-Qaida im Irak“ unter der Leitung von Abu Mus'ab al-Zarqawi (1966–2006), der vor allem durch seine Brutalität große Bekanntheit erlangte. Ein Video, in dem al-Zarqawi einen US-amerikanischen Geschäftsmann erdrosselt, brachte ihm nicht nur enorme mediale Aufmerksamkeit, sondern inspirierte auch spätere Hinrichtungsvideos des IS. Al-Zarqawi war stark beeinflusst von Abu Muhamad al-Maqdisi (geb. 1959), der lange als einer der führenden „Gelehrten des dschihadistischen Milieus“ (Lohlker 2017: 143) bezeichnet wurde, vor allem weil er dschihadistische Ideen mit salafistischen Interpretationen des Konzepts „Loyalität und Lossagung“ (siehe Kapitel 1.4) verknüpfte.¹⁸ Al-Zarqawi leistete im Jahr 2004 als Anführer der Gruppe al-Tawhid wa-l-Dschihad („Bekenntnis zum Monotheismus und Dschihad“) den Treueschwur gegenüber al-Qaida, was zu der Umbenennung dieser Vorgängerorganisation in „al-Qaida im Irak“ führte. Konflikte in der Priorisierung des Feindes bestanden jedoch von Beginn an. Anders als Bin Laden zielte al-Zarqawi zunächst auf den „nahen Feind“. Auch brandmarkte er die afghanischen Mudschahedin wegen ihrer sufischen Praktiken als unislamisch und führte einen erbitterten Kampf gegen Schiit:innen (vgl. Fishman 2021: 56 ff.). So kam es letztlich zur Abspaltung von al-Qaida und nach al-Zarqawis Tod zur Gründung des „Islamischen Staates in Syrien und im Irak“, aus dem später der „Islamische Staat“ wurde, der 2014 mit dem selbsternannten Kalifen Abu Bakr al-Baghdadi ein Kalifat ausrief und die Muslim:innen weltweit zum Treueschwur aufforderte.

In Syrien, wo sich im Lauf der Zeit immer mehr lokale dschihadistische Milizen am Konflikt beteiligten, aber auch andernorts, rivalisierten in den Folgejahren der IS und al-Qaida um Treueschwüre und beschuldigten sich mitunter gegenseitig des Unglaubens (Hamming 2022). Das „Kalifat“ des IS konnte jedoch weltweit mehr Anhänger:innen als al-Qaida locken, inklusive circa 30000 ausländischer Kämpfer, die zwischen 2012 und 2017 in Syrien am Dschihad beteiligt waren (vgl. Hamming 2019: 8). Wie der Politikwissenschaftler Tore Hamming darlegt, haben sowohl die Netzwerke, die in Kämpfen in Afghanistan

(1980er- bis 1990er-Jahre), Irak (2000er-Jahre) und Syrien (2014–2019) geknüpft wurden, als auch die militärischen Trainings, die dort stattfanden, große Auswirkungen auf globale Dschihad-Bewegungen: Dschihadist:innen, die in ihre jeweiligen Länder zurückkehrten, gründeten neue Gruppen, die sich an lokalen Kämpfen beteiligten. Erfahrungen auf früheren Schlachtfeldern wurden dabei zu einer Art sozialem Kapital, das Führungspositionen mit sich brachte (vgl. ebd.).

2.6 Gewaltpotenzial dschihadistischer Gruppierungen in islamisch geprägten Ländern

Nachdem 2019 der IS seine letzten Territorien in Syrien verloren hatte und sein selbsternannter Kalif Abu Bakr al-Baghdadi getötet worden war, sind seine Anschlagaktivitäten in westlichen Ländern stark zurückgegangen. In anderen Teilen der Welt ist er hingegen noch präsent beziehungsweise konnte dort auch nach 2019 neue Anhänger:innen gewinnen. Insbesondere in Afrika gibt es zahlreiche „Provinzen“ des IS. Die größte ist der „Islamische Staat in Westafrika“, der vor allem in Nigeria operiert, aber auch in Kamerun Anschläge auf „Ungläubige“ und Christen verübt. Er ging aus der Gruppe Boko Haram hervor, die 2015 Abu Bakr al-Baghdadi den Treueid geschworen hatte und seit 2011 circa 37 500 Personen getötet sowie 2,5 Millionen Menschen vertrieben hat (vgl. Hassan 2022: 4). Obwohl auch der „Islamische Staat in Westafrika“ weitgehend autonom agiert (vgl. detailliert Warner et al. 2021), ist die regionale Verschiebung auf den afrikanischen Kontinent auch in der IS-Propaganda ersichtlich. Jeder Ausgabe des auch heute noch wöchentlich erscheinenden IS-Magazins *al-Naba* (Stand April 2023) liegt eine Infografik bei, die die Anzahl der verübten Anschläge und Todesopfer nach den einzelnen IS-„Provinzen“ abbildet. Der „Islamische Staat in Westafrika“ liegt dabei in der Regel weit vorn. Mitte 2022 erklärte das Magazin den afrikanischen Kontinent zum Land des Dschihads, in das gläubige Muslim:innen auswandern sollten, um sich dort dem Dschihad anzuschließen (al-Naba 2022: 4).

Als gegenwärtig stärkster Ableger des IS wird jedoch oft die Terrorgruppe Wilayat Khorasan („Provinz Khorasan“) in Afghanistan eingeschätzt, die 2014 als „Provinz“ des IS (Steinberg / Albrecht 2022) entstand. Dominiert von ehemaligen pakistanischen und afghanischen Taliban sowie Dschihadisten aus Usbekistan und Tadschikistan, verübten sie insbesondere nach dem Abzug der

US-Truppen aus Afghanistan 2021 zahlreiche Anschläge auf die Taliban, mit denen sie konkurrieren,¹⁹ und Zivilist:innen in Afghanistan. Die Terrorgruppe zieht dabei offenbar auch Kämpfer aus dem weiteren Ausland, einschließlich Europa, an (vgl. ebd.).

Trotz des Strategiewechsels vieler dschihadistischer Gruppen vom „nahen“ zum „fernen“ Feind wurden nach Schätzungen der Fondation pour L'Innovation Politique (Reynié 2021: 6, 58) von den dschihadistisch motivierten terroristischen Anschläge im Zeitraum zwischen 1979 und Mai 2021, die weltweit zu über 210000 Todesopfern führten, fast 90 Prozent in Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung verübt.²⁰ Die überwiegende Mehrheit fand ab 2013 statt, und die meisten Menschen starben durch Anschläge der Taliban, des IS, von Boko Haram und al-Qaida (vgl. ebd.: 7). Das Anschlagrisiko ist daher in vielen islamisch geprägten Ländern und insbesondere auf dem afrikanischen Kontinent und in Afghanistan weiterhin präsent und stellt ein hohes Gefahrenpotenzial für die Zivilbevölkerung dieser Länder dar. Dies kann auch auf interdschihadistische Konflikte zurückgeführt werden, wie das Beispiel der Terrorgruppe Wilayat Khorasan in Afghanistan zeigt.

Anmerkungen

- 1 Der Sufismus, oft als die mystische oder spirituelle Dimension des Islams bezeichnet, entstand im 8. und 9. Jahrhundert als eine Strömung innerhalb des Islams und umfasst verschiedene Traditionen und Ausprägungen. Anhänger:innen des Sufismus streben nach einer inneren Transformation – oft unter Anleitung eines spirituellen Meisters –, um eine tiefere Gotteserkenntnis zu erlangen. Innerhalb des Sufismus existieren zahlreiche Praktiken, Riten und Lehrmethoden, die sich je nach zeitlichem Kontext, lokalen Gegebenheiten und spezifischen Gemeinschaften unterscheiden können. Detaillierter dazu Knysch 2017.
- 2 Zu Änderungen in der Ideologie dieser Organisation nach dem Sturz des ehemaligen ägyptischen Präsidenten Husni Mubarak 2011 und dem Militärputsch durch Abd al-Fattah as-Sisi 2013 vgl. Russell 2021.
- 3 Für viel Aufruhr sorgte in Ägypten zum Beispiel 1925 das Buch „Der Islam und die Grundlagen des Regierens“ von Ali Abd al-Raziq (1888–1966). Er listete darin Gräueltaten verschiedener Kalifen auf und trat mit dem Argument, dass eine religiös-politische Herrschaft die Religion ins Abseits drängen würde, für eine Trennung von Religion und Politik ein.
- 4 Al-Banna behauptete, die Waffen seien nicht für einen Umsturz des ägyptischen Regimes bestimmt gewesen, sondern für die Brigade der Muslimbruderschaft, die in Palästina kämpfte.
- 5 Zum Geheimapparat der Muslimbruderschaft vgl. Abou El Zalaf 2022.
- 6 Angaben zur Anzahl der 1954 Inhaftierten schwanken zwischen 4000 und 50000 und lassen sich nicht überprüfen.
- 7 Auch in seinen späten Werken wiederholte Qutb, dass nach der Errichtung einer islamischen Ordnung alle Menschen ihren Glauben frei wählen könnten, solange sie nicht gegen diese Ordnung rebellieren

- würden. Allerdings sollte dies wohl nur für Angehörige anderer Religionen gelten und nicht für Muslim:innen, die ihre Religion wechseln möchten.
- 8 Mit dieser Selbstinszenierung wollte Sadat vor allem sozialistischen und kommunistischen Kräften entgegenwirken. Sozialistische Ideen und Konzepte eines panarabischen beziehungsweise panislamischen Zusammenschlusses der arabischen Staaten hatten sich in der Region zuvor zunehmend etabliert. Dabei spielte sein Amtsvorgänger, der charismatische Jamal Abdel Nasser, weit über Ägyptens hinaus eine bedeutende Rolle. Im Irak ergriff 1963 die sozialistisch-panarabische Baath-Partei die Macht, genauso 1966 in Syrien. Durch die Niederlage Ägyptens, Syriens und Jordaniens gegen Israel im Sechstagekrieg von 1967 und den Tod Nassers drei Jahre später, verloren sozialistische Ideen jedoch an Attraktivität und islamistische Konzepte begannen, das ideologische Vakuum auszufüllen.
 - 9 Übersetzung aus dem Arabischen von Hartmut Bobzin 2017.
 - 10 Ausführlich zu Azzam vgl. Hegghammer 2020.
 - 11 Schätzungen über ihre Anzahl während der sowjetischen Besatzung schwanken zwischen 8 000 (Kepel 2002: 147) und 35 000 (Commins 2006: 174). Andere wiederum gehen davon aus, dass sich in diesem Zeitraum nur etwa 3 000 bis 4 000 Araber gleichzeitig in Afghanistan beziehungsweise in den Lagern an der pakistanischen Grenze aufhielten, viele davon auch gar nicht an Kämpfen beteiligt waren, sondern humanitäre Dienste leisteten, als Köche, Fahrer oder Lehrer arbeiteten (vgl. Hafez 1992: 75).
 - 12 Omar Abd al-Rahmans beide Söhne hatten in Afghanistan gegen die sowjetische Besatzung gekämpft. Er besuchte sie dort und soll enge Verbindungen zum Servicebüro von Azzam und verschiedenen dschihadistischen Gruppierungen, einschließlich afghanischen Mudschahedin-Führern, gehabt haben. Mit einem Touristenvisum reiste er 1990 in die USA, erhielt dann die Green Card, die ihm jedoch wegen falscher Angaben wieder entzogen wurde. Nach dem Bombenanschlag auf das World Trade Center 1993 wurde er inhaftiert und zu einer lebenslangen Haftstrafe verurteilt, die er bis zu seinem Tod 2017 in einem US-Bundesgefängnis in North Carolina verbüßte.
 - 13 Übersetzung aus dem Arabischen von Bobzin 2017.
 - 14 Ebd.
 - 15 Im Zuge der Stationierung von US-Truppen entstand in den 1990er-Jahren in Saudi-Arabien auch ein Reformdiskurs unter saudischen Gelehrten, von denen einige bereits der Sahwa-Bewegung (siehe Kapitel 2.4) angehörten. Sie überreichten unter anderem dem König einen Brief mit Reformforderungen, woraufhin das Königshaus mit Repressalien reagierte. Zu ihren prominentesten Vertretern gehörten Safar al-Hawali (geb. 1950) und Salman al-Auda (geb. 1956), die beide zeitweise inhaftiert wurden, sich dann aber mit dem saudischen Staat arrangierten und jeglicher Gewaltanwendung in Saudi-Arabien abschworen. Während sich al-Auda anschließend immer wieder gegen jede Form von islamistischem Terrorismus aussprach, befürwortete al-Hawali dschihadistische Aktionen außerhalb Saudi-Arabiens als legitime Form des Widerstands gegen eine Besatzung und veröffentlichte eine Reihe apokalyptischer Schriften mit stark antisemitischen Inhalten, die auch in englischer Sprache übersetzt vielfach in sozialen Medien verbreitet wurden. Das saudische Königshaus duldete seine Aktivitäten, bis er 2018 das Buch „Die Muslime und die westliche Zivilisation“ veröffentlichte und darin nicht nur den Dschihad gegen westliche Ziele verteidigte und zum Dialog mit dem IS aufrief, sondern abermals umfassende Kritik an der saudischen Politik äußerte. Dies führte zu seiner erneuten Inhaftierung.
 - 16 Die Führung der Gamaṣa islamiyya erklärte jedoch Ende der 1990er-Jahre einen Verzicht auf Gewalt inner- und außerhalb Ägyptens und distanzierte sich von der Unterschrift unter diese Gründungs-erklärung (detailliert vgl. Meijer 2009).

- 17 Der Text ist in deutscher Übersetzung bei Abou-Taam / Bigalke (2006: 73–78) zu finden.
- 18 Diese Idee griff später auch der IS auf und gab sich u. a. damit als fromme Nachahmer der *salaf salih* aus. Maqdisi selbst distanzierte sich jedoch mit der zunehmenden Brutalität al-Zarqawis und al-Qaidas von diesen und kritisierte später auch die Vorgehensweisen des IS. Zu Maqdisi vgl. die hervorragende Biografie von Wagemakers 2012b.
- 19 Neben ideologischen Differenzen zwischen den Taliban und dem IS sind die Taliban vor allem ein Angriffsziel für den IS, weil sie sich ihm nicht unterwerfen. Zudem wirft ihnen der IS vor, mit dem pakistanischen Militär und den iranischen Revolutionsgarden zu kooperieren.
- 20 Wie Brost et al. (2022: 13) kritisch bemerken, fanden Anschläge in diesen Ländern häufig in einem (Bürger-)Kriegskontext statt, sodass die Klassifizierung als „terroristisch“ oftmals schwierig ist.

3. Geschichte des Islamismus in Deutschland

Für die Entwicklungen des Islamismus in Deutschland spielten zunächst die islamistischen Ideologien und politischen Konflikte in Herkunftsländern von muslimischen Migrant:innen eine Rolle, dann zunehmend auch muslimische Missionsarbeit und Konvertierungen. Als eine der ersten islamistischen Vereinigungen entstand 1953 auf Initiative iranischer Kaufleute das schiitische Islamische Zentrum Hamburg, das seit der Machtübernahme Ayatollah Khomeinis 1979 eng mit dem iranischen Regime verbunden ist und dessen Propaganda es seitdem mehr oder weniger deutlich verbreitet.

Vereine, die Initiativen der Muslimbruderschaft zugeschrieben werden, gehen auf den 1958 gegründeten Verein „Moscheebau-Kommission“ zurück und schlossen sich zu einer Organisation zusammen, die – nach mehrmaliger Umbenennung – seit 2018 als „Deutsche Muslimische Gemeinschaft“ (DMG) bekannt ist. Sie setzten sich zunächst in München für den Bau einer Moschee ein, die 1973 eröffnet wurde, errichteten im darauffolgenden Jahr ein muslimisches Gräberfeld und gründeten den ersten muslimischen Kindergarten (1974) sowie die erste muslimische Grundschule (1979). Neben der Organisation von Treffen deutschsprachiger Muslim:innen waren diese Vereine auch maßgeblich am Aufbau diverser Netzwerke und Zusammenschlüsse auf nationaler und europäischer Ebene beteiligt. Gegenwärtig werden sie von Sicherheitsbehörden der umstrittenen Kategorie „legalistischer Islamismus“ zugeordnet (siehe Kapitel 4.3).

3.1 Dschihadistische Netzwerke

Erste dschihadistische Netzwerke entwickelten sich ab den frühen 1990er-Jahren durch Anhänger:innen dschihadistischer Organisationen in Ägypten, Algerien und anderen Ländern, die in den 1980er-Jahren wegen der Verfolgung durch

Sicherheitsbehörden nach Deutschland geflohen waren und von hier aus Aktivitäten in ihren Herkunftsländern unterstützten (vgl. Wiedl 2021a: 20 f.). Obwohl sich ab spätestens Mitte der 1990er-Jahre in dschihadistischen Kreisen eine Verlagerung vom „nahen“ zum „fernen“ Feind vollzog (siehe Kapitel 2.5) und damit auch die deutsche Gesellschaft potenzielles Ziel von Anschlägen wurde, war Islamismus bis in die späten 1990er-Jahre in Deutschland kaum Gegenstand größerer öffentlicher Debatten oder sicherheitsbehördlicher Aufmerksamkeit. Polizeilich wurde Islamismus noch bis 2001 als wenig bedeutsamer Teilbereich des Phänomens „politisch motivierte Ausländerkriminalität“ erfasst (vgl. Hummel / Rieck 2020: 93). Zwar begann der Verfassungsschutz Mitte der 1990er-Jahre in seinen jährlichen Berichten in den Kapiteln „Sicherheitsgefährdende und extremistische Bestrebungen von Ausländern“ etwas detaillierter zwischen „Türkischen Islamisten“, „Algerischen islamistischen Gruppen“ sowie „Extremistischen und terroristischen Gruppen aus dem Nahen Osten“ zu unterscheiden (vgl. Brost et al. 2022: 16). Dass die Sicherheitslage in Deutschland durch islamistisch motivierten Terrorismus bedroht sein könnte, rückte jedoch erst nach Anschlägen von al-Qaida auf westliche Ziele wie den Attentaten auf die US-Botschaften in Kenia und Tansania 1998 mit 224 Toten in den Fokus der öffentlichen Wahrnehmung, vor allem aber nach den Anschlägen vom 11. September 2001. Erst ab dann fand der Begriff „Dschihadismus“ breitere Verwendung in Deutschland; vorher hatte man meist von „Mudschahedin“ gesprochen (vgl. Meier 2021).

Auch weil zwei der am Anschlag auf das New Yorker World Trade Center beteiligten Terroristen vorher unauffällig in Hamburg gelebt hatten, wurden nach dem 11. September 2001 zunächst sogenannte „Schläfer“ und geheime Zellen als Risiko gesehen, die im Verborgenen auf das Kommando für ihren Einsatz warteten. Unmittelbar nach den Anschlägen 2001, die neben dem World Trade Center unter anderem auch das Pentagon in Washington, D.C. trafen, fanden in Deutschland zwar keine terroristischen Aktivitäten statt, im Jahr 2002 wurden jedoch Anhänger des al-Qaida-nahen al-Tawhid-Netzwerks in Düsseldorf festgenommen, die Anschläge auf jüdische Einrichtungen geplant hatten.

Einhergehend mit einer Gesetzesänderung von 2002, nach der nicht nur die Mitgliedschaft in einer inländischen, sondern auch ausländischen terroristischen Vereinigung strafbar wurde, erfolgte nach dem 11. September eine Reihe von Verboten von Vereinen, die Kontakte zu als terroristisch eingestuften ausländischen Vereinigungen hatten oder als deren deutsche Ableger galten. Dies betraf zum Beispiel 2002 den Verein Al Aqsa, dem vorgeworfen wurde, mit Spendengeldern die palästinensische Hamas zu unterstützen, und 2003

den deutschen Ableger von Hizb ut-Tahrir (siehe Kapitel 1.1) aufgrund seiner Befürwortung dschihadistischer Gewalt in verschiedenen Konflikten im Ausland sowie offenem Antisemitismus (vgl. näher dazu Baron 2021a). Zuvor war bereits 2001 die Grupperierung Kalifatsstaat, oft auch bezeichnet als die „Kaplan-Organisation“ (ausführlich dazu Schiffauer 2010), mit ihren Teilorganisationen verboten worden. In den 1980er-Jahren als radikale Abspaltung von Millî Görüş¹ entstanden, ernannte sich erst der Begründer Cemaleddin Kaplan in Köln zum Kalifen (1994), dann dessen Sohn Metin. Als in Berlin ein Gegenkalif auftrat, wurde dieser 1997 erschossen, nachdem Kaplan zum Mord an ihm aufgerufen hatte. Mit ihrer Agitation in Deutschland und dem dort (selbst) ernannten Kalifen stellte diese Organisation jedoch eher eine Ausnahme dar.

Dschihadistische Milieus und einzelne Personen, die sich in den 1990er- und frühen 2000er-Jahren untereinander vernetzten (vgl. detailliert Baehr 2014: 233–236; Wiedl 2021a: 21), hatten teils enge Kontakte zu Führungsfiguren von al-Qaida wie Mahmud Salim, dem „Finanzchef“ von al-Qaida, der sich regelmäßig auch in Deutschland aufhielt und 1998 von der Polizei in München festgenommen wurde. Personen, die sich in diesen Milieus radikalisierten, waren zunehmend in Deutschland aufgewachsene Muslim:innen sowie Konvertit:innen. Ein Beispiel dafür ist die sogenannte Sauerland-Gruppe, die aus vier Männern bestand, darunter zwei deutsche Konvertiten. Sie bildeten eine deutsche Zelle der in der pakistanischen Region Waziristan operierenden „Islamischen Dschihad-Union“, bei der sie 2006 eine paramilitärische Ausbildung durchliefen. 2007 wurden sie verhaftet und angeklagt wegen der Vorbereitung von Sprengstoffanschlägen auf US-Amerikaner:innen in Pubs, Diskotheken und Militärbasen, auf die usbekische Botschaft sowie deutsche Flughäfen (vgl. Oberlandesgericht Düsseldorf 2010). Ihr Leiter, ein deutscher Konvertit, und ein weiteres, in Deutschland aufgewachsenes Mitglied hatten sich offenbar ab 2002 unter anderem im Umfeld des Multikulturhauses in Neu-Ulm (verboten 2005) und dem Islamischen Informationszentrum in Ulm (Selbstauflösung 2007) radikalisiert. Dort hatten sie islamische Unterweisungen von einem ehemaligen Mitglied der ägyptischen Dschama'a islamiyya erhalten, das Ende der 1980er-Jahre nach Deutschland geflohen war (vgl. ebd.; Baehr 2014: 234 f.).

Für viel öffentliche Aufmerksamkeit hatte bereits im Jahr 2006 ein gescheiterter Anschlagversuch gesorgt, bei dem zwei Libanesen im Kölner Hauptbahnhof zwei Kofferbomben deponierten, die aber nicht explodierten. Mit dem Ziel, möglichst viele Fahrgäste der willkürlich ausgesuchten Züge zu töten, wollten sie Vergeltung für die Veröffentlichung der sogenannten

Mohammed-Karikaturen üben, die in einer dänischen Zeitung sowie zwei deutschen Zeitungen erschienen waren, und sich am „globalen Dschihad gegen den Westen“ beteiligen (vgl. Bundesgerichtshof 2010).

Der erste islamistisch motivierte Anschlag in Deutschland mit Todesopfern fand 2011 statt, als der damals 21-jährige Arid Uka am Frankfurter Flughafen zwei US-amerikanische Soldaten erschoss (zu Uka siehe auch Kapitel 5.3). Höhepunkt islamistischer Gewalt in Deutschland war der Anschlag auf dem Berliner Breitscheidplatz 2016, als der Attentäter Anis Amri mit einem Sattelzug in eine Menschenmenge fuhr und dadurch 13 Menschen tötete sowie Dutzende schwer verletzte.

Neben persönlichen Kontakten boten ab den 2000er-Jahren neue technologische Möglichkeiten des Internets eine bedeutende Plattform für die Verbreitung dschihadistischer Ideologien. Bereits Ende der 1990er-Jahre hatten verschiedene dschihadistische Organisationen eigene Medienstellen gegründet, aber die Entstehung sozialer Medien wie Facebook (2004), YouTube (2005) und Twitter (2006) ermöglichte eine noch einfachere Zirkulierung dschihadistischer Propaganda sowie Vernetzungen im virtuellen Raum. Die dschihadistische Propagandaplattform „Globale Islamische Medienfront“ verbreitete beispielsweise ab 2003 zuerst auf Arabisch und dann ab 2005 auch auf Deutsch Propaganda von al-Qaida und anderen Terrororganisationen. Im Jahr 2007 veröffentlichte sie die erste Online-Botschaft, die sich wegen der militärischen Involvierung Deutschlands in Afghanistan und der deutschen Unterstützung der USA explizit gegen die Bundesrepublik richtete (vgl. Brost et al. 2022: 60). Der Österreicher Muhammad Mahmoud, der die deutschsprachige Seite mitbetrieb, gründete nach Verbüßung einer Haftstrafe 2011 zusammen mit dem ehemaligen Berliner Rapper Denis Cuspert,² einem der wichtigsten Akteure der deutschen dschihadistischen Szene, den Verein Millatu Ibrahim („Gemeinschaft Abrahams“; verboten 2012). Der Name des Vereins bezog sich auf eines der Hauptwerke von Muhammad al-Maqdisi (siehe Kapitel 2.5), dessen Lehren Mahmoud bereits vorher im deutschsprachigen Raum verbreitet hatte.

Auf den Webpräsenzen von Millatu Ibrahim und der Organisation Ansarul Aseer („Helfer der Kriegsgefangenen“), die in Deutschland inhaftierte Dschihadist:innen unterstützte, propagierten Mahmoud und Cuspert deutschsprachige dschihadistische Inhalte und rekrutierten Kämpfer aus Deutschland für den Dschihad in Syrien und im Irak. Sie schlossen sich später selbst dem IS an und wurden beide vermutlich 2018 in Syrien getötet. Nachdem Cuspert, wie er in einem Interview erklärte, zunächst über Schiiten, die er kannte, dann über Hizb

ut-Tahrir zum Islam gekommen war (Dajjal TV 2010), veröffentlichte er ab 2010 dschihadistische Videos, die er mit Sprechgesängen untermalte. 2012 setzte er sich wegen drohender Inhaftierung ins Ausland ab und leistete 2014 den Treueschwur auf Abu Bakr al-Baghdadi. Von Syrien aus warb er mit Videos weiterhin für den IS und richtete Drohbotschaften gegen Deutschland.

Für viel öffentliche Aufmerksamkeit sorgten 2012 Demonstrationen in Solingen und Bonn gegen Kundgebungen der rechtspopulistischen Pro-NRW, zu denen unter anderem Cuspert und Mahmoud aufgerufen hatten. Als dabei die in Dänemark entstandenen Mohammed-Karikaturen gezeigt wurden, kam es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen mit Polizist:innen, von denen einige auch schwer verletzt wurden.

Eine weitere herausragende Rolle für die Rekrutierung von IS-Anhänger:innen spielte Abu Walaa, der von 2014 bis 2016 in Hildesheim als Prediger und Imam einer Moscheegemeinde tätig war und auch andernorts Vorträge und Seminare abhielt sowie mit Videoauftritten in sozialen Netzwerken aktiv war. Im Auftrag des IS, zu dessen Entscheidungsträgern er engen Kontakt hielt, rekrutierte er Ausreisewillige nach Syrien und in den Irak und forderte auch zu Anschlägen in Deutschland auf. In seinem Umfeld soll sich auch der Attentäter von Berlin Anis Amri aufgehalten haben. Abu Walaa wurde 2016 verhaftet, im Lauf seines Strafverfahrens wurden bei ihm unter anderem Audiodateien gefunden, in denen er die Verbrennung eines jordanischen Piloten bei lebendigem Leib durch den IS rechtfertigte (vgl. Oberlandesgericht Celle 2021).

Zwar waren auch schon vor 2011 Personen in Krisengebiete wie Bosnien-Herzegowina, Tschetschenien oder Afghanistan zur Unterstützung dschihadistischer Gruppen oder zur Kampfausbildung ausgereist, der Krieg in Syrien hatte jedoch eine besonders starke Mobilisierungskraft, sodass die Zahl der Ausreisenden eklatant stieg. Zwischen 2011 und 2020 reisten insgesamt circa 1 150 Personen in Richtung Syrien und Irak aus, wobei die Ausreisewelle 2013 / 14 einen Höhepunkt erreichte und nach den Gebietsverlusten des IS ab 2015 deutlich abebbte (vgl. Brost et al. 2022: 56 f.). Zur Mobilisierung beigetragen hatten soziale Medien, über die die Ereignisse in Syrien fast in Echtzeit im Internet verfolgt werden konnten. Verstärkend wirkten darüber hinaus die bis 2016 sehr einfache Einreise nach Syrien über die Türkei sowie die Propaganda des IS, die unter islamistisch motivierten Extremist:innen eine Welle der Begeisterung hervorrief (vgl. Hummel / Rieck 2020: 103 f.).

Weitere Tätigkeitsfelder dschihadistischer Szenen waren Netzwerke für Gefangenenhilfe, das heißt vor allem für Muslim:innen, die wegen tatsächlicher

Straftaten oder wegen Terrorverdachts inhaftiert worden waren, aber auch für deren Angehörige. Eine prominente Figur ist in diesem Zusammenhang unter anderem Bernhard Falk alias Muntasir bi-llah. Als ehemals linksextremistischer Terrorist rief er nach seiner Konvertierung zum Islam zum islamischen Widerstand gegen den „Imperialismus“ der USA, Deutschlands und Israels auf, besuchte inhaftierte Muslim:innen und dokumentierte deren Strafprozesse, zu denen er als Besucher durch ganz Deutschland reiste. Ihm wurde oft nachgesagt, dass er für al-Qaida rekrutiere, was ihm aber nie nachgewiesen werden konnte.

3.2 Gefahrenpotenzial dschihadistischer Anschläge in Deutschland

Im weltweiten und auch europäischen Vergleich haben dschihadistische Anschläge in Deutschland eher wenige Todesopfer gefordert. In Frankreich wurden allein am 13. November 2015 durch vom IS gesteuerte Anschläge an verschiedenen Orten 130 Menschen getötet, im Juli 2016 starben durch einen Attentäter, der in Nizza mit einem Lkw durch eine Menschenmenge fuhr, 86 Personen. Auch in Spanien kam es am 11. März 2004 zu hohen Opferzahlen durch Attentate auf Züge in Madrid, bei denen 193 Menschen getötet wurden. Nach einer Untersuchung von Wissenschaftler:innen am Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik der Universität Hamburg (Brost et al. 2022: 28) fanden in Deutschland zwischen 2001 und 2022 insgesamt 15 islamistisch motivierte Anschläge statt, durch die 19 Menschen starben und mindestens 120 schwer verletzt wurden. Am schwerwiegendsten war das Attentat am 19. Dezember 2016 auf dem Berliner Breitscheidplatz mit 13 Toten. Da im gleichen Zeitraum etwa 100 Menschen in Deutschland durch rechts-extreme Gewalttaten getötet wurden (ebd.: 86), schätzen Sicherheitsbehörden den Rechtsextremismus als größte Gefahr für die Sicherheit in Deutschland ein. Dennoch bleiben dschihadistische Anschläge ebenfalls eine Gefahr. Mögliche Gründe für die im Vergleich zu anderen europäischen Ländern niedrigen Opferzahlen dschihadistischer Gewalt sind das Fehlschlagen von Attentatsversuchen sowie die Aufdeckung und Vereitelung weiterer Anschläge (vgl. ebd.: 37–40).

Wie viele Personen aus dem dschihadistischen Spektrum in Deutschland gewaltbereit sind, ist schwer zu beurteilen. Das Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) ordnete im Jahr 2022 insgesamt 27 480 Personen der islamistischen Szene zu, wobei den größten Anteil salafistische Bestrebungen ausmachen (vgl. BMI

2023: 186). Diese Zahlen sind jedoch nicht überprüfbar und auch von Sicherheitsbehörden nur geschätzt, denn Zahlen zur Anhängerschaft mancher Organisation liegen nicht vor beziehungsweise werden nicht bekannt gegeben (vgl. ebd.: 187).³ Da sich die Zahlenangaben auf die Gesamtzahl der Mitglieder von Organisationen beziehen, die als verfassungsfeindlich eingestuft werden, ist zudem unklar, wie viele der Mitglieder auch tatsächlich verfassungsfeindlich eingestellt und wie viele davon zur Ausführung dschihadistischer Anschläge bereit sind. Allerdings gab der BfV-Präsident Thomas Haldenwang 2021 bekannt, dass der Nachrichtendienst rund 2000 Islamist:innen in Deutschland „Terror bis hin zu Anschlägen“ zutraue (Zeit Online 2021).⁴ Diese Zahl ist wiederum deutlich höher als Angaben zu „Gefährdern“ oder „relevanten Personen“ (siehe Infokasten), die vom Bundeskriminalamt (BKA) und der Bundesregierung als bekannt gegeben, jedoch nach anderen Kriterien bestimmt werden.

„Gefährder“ und „relevante Personen“

Die Einschätzung von Personen als „Gefährder“ oder „relevante Personen“ wird nach polizeilichen Ermittlungskriterien bestimmt. Um diese Kriterien zu vereinheitlichen, wurde 2017 durch die Bundespolizei deutschlandweit das standardisierte Risikobewertungsinstrument RADAR-iTE eingeführt. Es basiert vor allem auf beobachtbarem Verhalten und beinhaltet neben Fragen zur Einstellung zu Gewalt auch Fragen zu sozialen Hintergründen wie familiäre Bindungen, Arbeitsplatz et cetera (vgl. Knight 2017). Die beiden Personengruppen unterscheiden sich wie folgt: Ein „Gefährder“ ist eine Person, bei der die Annahme gerechtfertigt ist, dass sie politisch motivierte Straftaten von erheblicher Bedeutung begehen wird, insbesondere solche im Sinne des § 100a der Strafprozessordnung (StPO). Als „relevante Person“ nach polizeilichen Kriterien gilt hingegen eine Person, die logistische, unterstützende oder führende Funktionen innerhalb eines extremistischen / terroristischen Spektrums übernimmt und darüber hinaus prognostiziert wird, dass diese Person auch politische Straftaten von erheblicher Bedeutung unterstützen, fördern oder begehen könnte. Dies gilt insbesondere für Straftaten im Sinne des Paragraphen 100a

der Strafprozessordnung (StPO). Ein Kriterium zur Einschätzung einer „relevanten Person“ ist es darüber hinaus, wenn diese Kontakt zu „Gefährdern“, Beschuldigten oder Verdächtigen solcher Straftaten hat (Deutscher Bundestag 2022a: 2). Zwar ist „Gefährder“ bis heute kein Rechtsbegriff. Durch die Einstufung als solche können jedoch auch exekutive Maßnahmen beschlossen werden wie heimliche Überwachung, Abschiebungen oder das Tragen einer elektronischen Fußfessel. Da dadurch Prinzipien der Unschuldsvermutung bis zum rechtskräftigen Urteil und der alleinigen Strafbarkeit versuchter oder vollendeter strafbarer Handlungen übergangen werden, werden diese Einstufungen auch kritisiert (vgl. Kretschmann 2017).

Laut BKA ist die Anzahl der „Gefährder“ im Bereich Islamistischer Terrorismus / Extremismus von unter 200 Personen im Jahr 2013 auf fast 800 im Jahr 2019 gestiegen und seitdem wieder rückläufig mit etwa 550 Personen im Jahr 2021 (vgl. BKA o.J.), von denen sich 317 in Deutschland aufhielten und zu denen noch 463 „relevante Personen“ hinzukamen (Deutscher Bundestag 2021). Seitdem ist die Zahl weiter leicht zurückgegangen: 2023 wurde von 505 islamistischen „Gefährder“ ausgegangen, von denen sich 210 Personen frei in Deutschland aufhielten und 203 im Ausland, 92 waren in Haft. 504 Personen wurden als „relevante Personen“ eingestuft, zu denen keine Angaben ihres Aufenthaltsorts vorliegen (vgl. Tagesschau 2023). Im Vergleich dazu wurden 72 Personen als „Gefährder“ im Bereich des Rechtsextremismus und neun im Bereich des Linksextremismus eingestuft (vgl. ebd.).

Trotz dieser leicht rückläufigen Zahlen gehen Sicherheitsbehörden weiterhin von einer hohen Gefahr durch dschihadistische Anschläge aus. Zu befürchten sind insbesondere Anschläge von Einzelpersonen und Kleinstgruppen mit einfachen und leicht zu beschaffenden Tatmitteln wie Hieb- und Stichwaffen. In den vergangenen Jahren waren sie in Deutschland und anderen Ländern Europas (vgl. Schneckener 2022) der dominierende dschihadistisch motivierte Anschlagstyp. Die Taten können im Planungsstadium weniger leicht aufgedeckt werden als terroristische Vorhaben von Gruppen, die umfangreicherer Organisation und Koordination bedürfen. Wie zahlreiche Fälle in verschiedenen europäischen

Ländern belegen, unter anderem jener von Anis Amri oder Abdullah al H., der 2020 in Dresden einen Homosexuellen tötete, gilt dies auch dann, wenn Einzeltäter:innen zuvor bereits unter Beobachtung standen, als „Gefährder“ eingestuft oder aufgrund anderer Straftaten auffällig wurden (vgl. ebd.: 147 f.). Oft werden auch „erfolgreiche“ Vorgehensweisen von Attentäter:innen von anderen kopiert und nachgeahmt (vgl. ebd.). Von dschihadistischen Gruppen aus dem Ausland gesteuerte komplexe und multiple Anschläge haben in Deutschland bislang nicht stattgefunden, sind aber jederzeit denkbar.

Als Sicherheitsrisiko gerieten in den vergangenen Jahren zudem Rückkehrer:innen von dschihadistischen Fronten im Ausland in den Blick. Seit dem Jahr 2011 wurden mehr als 1 150 Personen bekannt, die aus islamistischer Motivation heraus aus Deutschland in Richtung Syrien und Irak gereist sind, darunter circa ein Viertel Frauen. Zu etwa 65 Prozent der Ausgereisten liegen konkrete Anhaltspunkte vor, dass sie aufseiten des IS, al-Qaidas oder anderen dschihadistischen Terrorgruppen an Kampfhandlungen teilnehmen beziehungsweise teilgenommen haben oder diese in sonstiger Weise unterstützen beziehungsweise unterstützt haben (vgl. Deutscher Bundestag 2023a: 1). Von den ausgereisten Personen sind 461 bereits wieder nach Deutschland zurückgekehrt und gegen 310 von ihnen wurde ein Ermittlungsverfahren eingeleitet (Stand Februar 2023; ebd.: 2). Eine besondere Herausforderung stellt der Umgang mit Kindern und Jugendlichen dar, die mit ihren ausgereisten Eltern nach Deutschland zurückkehren. Bei ihnen ist schwer einzuschätzen, inwieweit sie dort dschihadistischer Propaganda ausgesetzt waren oder ob sie dort sogar selbst vom IS für terroristische Aktionen eingesetzt wurden (vgl. Vale 2022) und welche Auswirkungen das auf ihre weitere Sozialisation hat.

3.3 Salafistische Aktivitäten

Als potenzieller Ausgangspunkt für die Rekrutierung von Ausreisewilligen in Dschihad-Gebiete sowie terroristische Aktivitäten in Deutschland rückten ab etwa 2010 neben Dschihadist:innen auch zunehmend deutschsprachige Gruppierungen des politischen Salafismus in den Fokus der Sicherheitsbehörden (siehe Kapitel 1.4). In den Folgejahren warnten die jährlichen Berichte des Bundesamts für Verfassungsschutz vor einer stetig wachsenden Anhängerschaft des Salafismus, die von geschätzten 3 800 Personen im Jahr 2011 auf 12 150 Personen im Jahr 2020 stieg. Nach diesem vorläufigen Höhepunkt wurde die Zahl der Anhänger:innen für das Jahr 2022 wieder leicht rückläufig mit 11 000

angegeben, aber der Salafismus weiterhin als „zahlenmäßig bedeutendste islamistische Strömung“ in Deutschland bezeichnet (BMI 2023: 195).

Prediger und Personen aus dem politischen salafistischen Spektrum hatten besonders zwischen 2010 und 2015 eine starke öffentliche Präsenz. Einer der bekanntesten Prediger ist bis heute der Frechener Konvertit und ehemalige Boxer Pierre Vogel alias Abu Hamza (geb. 1978). Zusammen mit dem Deutsch-Palästinenser Ibrahim Abou-Nagie⁵ betrieb er ab 2005 das Internetportal „Die wahre Religion“ (DWR), das Aktivitäten diverser Prediger bündelte. Neben zahlreichen YouTube-Videos und Aktivitäten in sozialen Medien wurde Vogel durch öffentliche Auftritte bekannt, die teils Tausende von Besucher:innen anzogen und ihn schließlich auch zum Publikumsmagnet von Veranstaltungen anderer Organisatoren machten. Nachdem Vogel die zunehmende Praxis des *takfir* („Bezichtigung des Unglaubens“; siehe Kapitel 1.4) von Abou-Nagie kritisierte, der in mehreren Vorträgen und Videos sowohl alle Regierungschefs, die nicht ausschließlich nach der Scharia regieren, zu Ungläubigen erklärt hatte als auch diejenigen, die dieser Auffassung widersprachen, kam es zum Bruch zwischen beiden. Vogel schloss sich daraufhin dem Netzwerk „Einladung zum Paradies“ (EZP) an, das der Braunschweiger Prediger Mohammad Ciftci und der in Mönchengladbach ansässige Konvertit Sven Lau seit 2006 betrieben.

Ähnlich wie DWR veranstaltete der Verein EZP Seminare und öffentliche Vorträge und verbreitete Predigtvideos im Internet. Ciftci, dessen Vater in den 1960er-Jahren den Verein Millî Görüş mitgegründet hatte, eröffnete in Braunschweig 2007 auch eine Islamschule. Obgleich er selbst entschieden jede Form von Gewalt ablehnte, wurde er in den Medien oftmals als „Hassprediger“ bezeichnet, weil sich Besucher seiner Islamschule radikalisiert hatten. Darunter war zum Beispiel ein 15-jähriger Schüler, der 2007 einen Zünder für Sprengsätze für die „Sauerland-Gruppe“ transportierte. Auch eine Facebook-Freundschaft mit Arid Uka, dem Attentäter vom Frankfurter Flughafen 2011, wird Ciftci als Kontaktschuld (siehe Kapitel 4.4) vorgeworfen (vgl. Bundesrat 2011: 12).

Im Jahr 2011 kam es zur Selbstauflösung des Vereins EZP, nachdem Ciftci Vogel öffentlich kritisiert hatte, weil dieser zu einer Kundgebung und Teilnahme an einem Totengebet für Osama Bin Laden aufgerufen hatte. Vogel und Sven Lau schlossen sich daraufhin wieder Ibrahim Abou-Nagie und dem Verein DWR an. Abou-Nagie organisierte im gleichen Jahr auch die Aktion „Lies!“, bei der in den Fußgängerzonen deutscher Innenstädte kostenfreie Koranexemplare verteilt wurden und die große mediale Aufmerksamkeit erlangte. An der Kampagne nahmen auch nicht salafistische Aktivist:innen teil,

die das niedrigschwellige Angebot der Infostände, die einheitliche Kleidung und das Branding der Aktion nutzten, um zu missionieren (vgl. Wiedl / Becker 2014: 20). Es wurden jedoch auch Personen aus dem dschihadistischen Spektrum mit der Aktion in Verbindung gebracht, zum Beispiel Denis Cuspert, der 2012 im militärischen Tarnanzug vor „Lies!“-Ständen posierte. Cuspert hatte bereits 2010 als publikumswirksames Werbegesicht für DWR fungiert, obwohl Vogel später eine nähere Kooperation mit ihm abstritt.

Nach einer sicherheitsbehördlichen Untersuchung war jeder fünfte Dschihadist, der zu syrisch-irakischen Kriegsschauplätzen ausreiste, vorher an der „Lies!“-Aktion beteiligt gewesen (vgl. Hummel / Rieck 2020: 95). Abou-Nagie stand zudem in Kontakt mit Tauhid Germany (verboten 2015), einer dschihadistischen Nachfolgeorganisation von Millatu Ibrahim, deren Mitglieder allerdings später kritisierten, dass die „Lies!“-Aktivist:innen zu wenig Solidarität mit den Dschihad-Kämpfern zeigen würden und die generierten Spendengelder besser für muslimische Gefangene und deren Familien verwendet werden sollten (vgl. Wiedl / Becker 2014: 205).

Auch Vogel zeigte Annäherungen an das gewaltbereite islamistische Spektrum. Mit Bezügen zum Konzept „Loyalität und Lossagung“ (siehe Kapitel 1.4) verurteilte er in einem Video zwar die Gewaltausschreitungen bei den salafistischen Demonstrationen in Solingen und Bonn 2012, zitiert jedoch darin auch den Koran Sure 2, Vers 217, wo es heißt, dass die Verfolgung der Muslim:innen durch Ungläubige schlimmer sei als das Töten der Ungläubigen. Davon ausgehend rief er dazu auf, erst einmal zu fragen, was „die anderen gemacht haben“ und nicht zu vergessen, „wer unsere Brüder sind“ (vgl. Damir-Geilsdorf et al. 2018: 30). Andererseits prangerte Vogel in seinen Videos wiederholt die Gewalttätigkeit des IS an, den er auch als „Idiotischen Staat“ titulierte, woraufhin ihn der IS zum „Abtrünnigen“ erklärte. Im Jahr 2016 hielt er dazu an, Verdachte auf Terroranschläge polizeilich zu melden, und 2017 sagte er bei einem Gerichtsprozess gegen Sven Lau als Zeuge aus, was in salafistisch orientierten dschihadistischen Milieus mit dem Konzept „Loyalität und Lossagung“ als Verrat am Islam und an allen Muslim:innen gewertet wird. Infolgedessen schwanden Sympathien für ihn aus diesem Spektrum in Deutschland (vgl. ebd.).

Salafistische Akteure fielen auch durch Benefizveranstaltungen und Hilfsorganisationen für notleidende Syrer:innen oder Muslim:innen in anderen Krisengebieten auf. Einige gerieten in Verdacht, mit Spendengeldern dschihadistische Gruppierungen im Ausland zu unterstützen, was zu einer Reihe von Vereinsverboten führte. Für Schlagzeilen sorgte auch die von Sven Lau initiierte

„Scharia-Polizei“, die 2014 durch die Straßen von Wuppertal patrouillierte. Bekleidet mit Warnwesten mit der Aufschrift „Shariah Police“ und ausgestattet mit Schildern, die unter anderem Alkohol, Glücksspiel und Prostitution als verboten deklarierten, sprachen sie Muslim:innen an, um sie vom Besuch von Kneipen, Spielhallen und Bordellen abzuhalten und für eine Moschee zu werben.

Nach verstärkten staatlichen Repressionen gingen ab etwa 2015 öffentliche Auftritte salafistischer Akteur:innen stark zurück. Moscheeverbände luden aus Befürchtungen, vom Verfassungsschutz beobachtet zu werden, Publikumsmagneten wie Pierre Vogel kaum mehr ein. Verschiedene Vereine wurden verboten, zum Beispiel DWR im Jahr 2016. Einige prominente Prediger wurden inhaftiert, zum Beispiel Sven Lau, der 2017 wegen der Unterstützung einer terroristischen Vereinigung in Syrien, an die er Hilfsgüter und Geld ausgeliefert hatte, zu einer Freiheitsstrafe verurteilt wurde.

Hinzu kamen zunehmende Spaltungen innerhalb der unterschiedlichen salafistischen Milieus aufgrund von Fragen des Glaubens und des strategischen Vorgehens. Streit entzündete sich nicht nur an der Kritik zum Auftreten mancher Personen und Gruppierungen in Deutschland, sondern auch an Entwicklungen im Ausland wie Reformen in Saudi-Arabien, dem Gebietsverlust des IS und ideologischen Grabenkämpfen zwischen sowohl salafistischen als auch dschihadistischen Bewegungen andernorts. Seitdem fand ein Rückzug salafistischer Akteur:innen von der Öffentlichkeit in privatere Räume statt.

3.4 Generation Islam und Co. – gegenwärtige islamistische Online-Aktivitäten

Während früher dschihadistische Propaganda recht frei in sozialen Medien zirkulierte, werden solche Inhalte seit dem 2017 in Kraft getretenen Gesetz zur Verbesserung der Rechtsdurchsetzung in sozialen Netzwerken (Netzwerkdurchsetzungsgesetz) relativ schnell von Plattformen wie Facebook oder YouTube entfernt. Dennoch gelingt die Online-Mission weiterhin durch das Betreiben von Webseiten aus dem Ausland. Ein Beispiel dafür ist die in Deutschland seit 2003 verbotene Hizb ut-Tahrir (siehe Kapitel 1.1), die auf ihren deutschsprachigen Websites (www.hizb-ut-tahrir.org; www.hizb-ut-tahrir.info; kalifat.com) vor der Partizipation in demokratischen Systemen als Missachtung der göttlichen Herrschaftsform des Kalifats warnt, Feindbilder der „Ungläubigen“ schürt und antisemitische Inhalte verbreitet.

Auf der Seite kalifat.com findet sich zum Beispiel eine Ansprache des derzeitigen Leiters der Hizb ut-Tahrir, Ata Bin Khalil Abu Al-Rashtah, anlässlich des „102. Jahrestags der Zerstörung des Kalifats“, die er als Angriff auf die muslimische Gemeinschaft wertet. Er ruft darin zum Kampf gegen den Feind „mit scharfer Klinge“ auf und propagiert die aktive Unterstützung der Hizb ut-Tahrir bei der „Errichtung des Rechtgeleiteten Kalifats“ als Pflicht, deren Unterlassung eine „mächtige Sünde“ sei (vgl. Abu Al-Rashtah 2023a). In einem anderen Beitrag, der in Form eines Fatwas (Rechtsgutachten als Antwort auf die Frage einer Person) geschrieben ist, erläutert er, wer als Apostat:in gilt, und zählt dazu auch Kinder, die vor der Apostasie ihrer Eltern geboren wurden und ihnen in ihrem Unglauben folgen. Zwar fordert er selbst nicht dazu auf, solche Muslim:innen, die vom Glauben abgefallen seien, zu töten, in der Fragestellung für das Fatwa wird jedoch ein Hadith zitiert, nach dem Menschen, die den Islam verlassen, getötet werden sollen. Die Leserschaft könnte das also durchaus auch als Appell verstehen (vgl. Abu Al-Rashtah 2023b). Die Betreiber der Seite führen verschiedenste von ihnen so wahrgenommene gesellschaftliche und politische Missstände auf den Kolonialismus sowie Säkularismus zurück, die in ihrer Rhetorik wie zwei Seiten derselben Medaille erscheinen. LGBTQ+-Belange werden zum Beispiel als „faule Auswüchse der bösartigen säkularen Ideologie“ bezeichnet, die von „westlichen Kolonialisten“ gefördert würden. Auch hier werden die muslimischen Leser:innen wieder aufgefordert zu handeln: „Drum erfüllt eure Pflichten gegenüber Allah (t)⁶, sowie eure Pflichten gegenüber euren Frauen und Familien und bekämpft dieses Übel namens LGBTQ und die westliche Ideologie, auf dass ihr in diesem Leben wie im Jenseits zu den Erfolgreichen zählen möget!“ (Hizb ut-Tahrir 2023).

In Deutschland gegründete, aktive Vereinigungen mit einer starken Internetpräsenz wie Generation Islam (GI, seit 2013), Realität Islam (RI, seit 2015) und Muslim Interaktiv (MI, seit 2020) gelten als der Hizb ut-Tahrir ideologisch nahestehend, auch wenn sie keine Inhalte von ihr verbreiten (vgl. Möller 2022).⁷ Sie agieren plattformübergreifend in verschiedenen sozialen Medien. Besonders große Reichweite (Stand März 2023) erzielt dabei GI auf Facebook (circa 73 000 Follower:innen), RI auf Instagram (circa 27 000 Follower:innen) und MI auf TikTok (circa 75 000 Follower:innen). Bemerkenswert ist, dass die Followerzahlen von GI und RI auf den Plattformen YouTube und Instagram mit mehreren Zehntausend deutlich höher sind als von MI, letztere Vereinigung aber insbesondere auf TikTok eine signifikant größere Reichweite erzielt. Dies lässt sich anhand der Anzahl der Likes erkennen, die bei MI bereits in den Millionenbereich gehen. Aber auch GI und RI erhalten auf TikTok mit 74 000 beziehungsweise 44 800 deutlich

mehr Likes als Follower (bei beiden unter 3000), was mit dem Algorithmus der App zusammenhängen dürfte, der Beiträge nach den Interessen der Nutzer:innen filtert und auf der Startseite anzeigt. Zudem ist vermutlich das durch TikTok vorgegebene Kurzvideo-Format für ihr junges Zielpublikum ansprechender.

Die Attraktivität für offenbar überwiegend junge Muslim:innen basiert auf dem Aufgreifen aktueller politischer Ereignisse und medialer Debatten, vor allem aber der Thematisierung von Diskriminierung gegen Muslim:innen, die viele ihrer Besucher:innen erfahren haben. Dadurch konnten sie auch außerhalb ihrer engen Anhängerschaft Personen mobilisieren, die nicht explizit nach islamistischen Inhalten suchen (vgl. Shamdin / El-Auwad 2023). Nachdem beispielsweise eine Politikerin 2018 ein Kopftuchverbot für Schülerinnen unter 14 Jahren gefordert hatte, startete GI mit dem Hashtag #NichtOhneMeinKopftuch im Internet eine Petition gegen das Kopftuchverbot, mit der sie in kurzer Zeit mehr als 170 000 Unterschriften sammelte. Die Selbstbeschreibung von RI auf ihrem YouTube-Kanal trifft auch auf Inhalte der Videos und Posts von GI und MI zu: „In unseren Videos behandeln wir – Diskriminierungserfahrungen – politische Angriffe auf uns Muslime – intellektuelle Überlegenheit des Islams – Alltagstipps zu Herausforderungen in dieser Gesellschaft.“

Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus in Form von Aussagen von Politiker:innen, Journalist:innen und Wissenschaftler:innen sowie Angriffen auf Muslim:innen werden durch die genannten Vereinigungen in zahlreichen Videos und Posts dokumentiert. Ausgehend von diesen Phänomenen, die in weiten Teilen auch der Realität entsprechen und an die muslimische Besucher:innen der entsprechenden Plattformen mit ihren eigenen Erlebnissen und Wahrnehmungen anknüpfen können, wird mit verschwörungstheoretischen Elementen ein pauschales Feindbild der „ungläubigen“ deutschen Gesellschaft und Politik, aber auch „des“ Westens allgemein aufgebaut. GI, RI und MI rufen zwar nicht zu Gewalt auf, polarisieren aber stark zwischen einer „Wir-Gemeinschaft“ und den nicht muslimischen „Anderen“. So mahnten sie wiederholt, sich gegen den Druck der „Assimilationsagenda“ und die „Wertediktatur“ der deutschen Politik durch standhafte Loyalität zu vermeintlich unumstrittenen islamischen Prinzipien zu wehren.

Dabei geben sie nicht nur Tipps zur Wahrung muslimischer Identität durch „richtiges“ islamgemäßes Verhalten wie das Vermeiden außerehelicher sexueller Kontakte, das Tragen des Kopftuchs oder die Schaffung identitätsstiftender Angebote für muslimische Kinder als Alternativen zum Weihnachtsfest (vgl. GI 2022a). Immer wieder wird auch ermahnt, sich an die göttlichen Bestimmungen

zu halten und sich von westlichen Werten wie Selbstbestimmung abzugrenzen (vgl. RI 2022a). Das dogmatische Weltbild und Islamverständnis dieser Organisationen kollidiert dabei mit individuellen freiheitlichen Werten und kann durchaus Druck auf Individuen ausüben, die die entsprechenden Auffassungen nicht teilen. So stellt GI beispielsweise mehrfach heraus, dass es zweifellos eine Pflicht für Mädchen ab der Pubertät sei, ein Kopftuch zu tragen (z. B. GI 2019). In einem Video, das sich an Eltern richtet, deren Tochter kein Kopftuch tragen möchte, wird zwar nicht zur Ausübung von Zwang geraten, aber die Eltern werden auf die Notwendigkeit verwiesen, in ihrer Erziehung für ein „islamisches Umfeld“ im Freundeskreis der Tochter zu sorgen (vgl. GI 2022b). Auch Homosexualität wird regelmäßig als etwas Abscheuliches verunglimpft, das nicht nur gegen den Islam, sondern auch gegen die Natur des Menschen sei. Muslim:innen werden aufgefordert, „Kante zu zeigen“, „sonst werden wir unserer Aufgabe nicht gerecht“ (GI 2021a).

Das Bild von vermeintlich eindeutigen Geschlechterrollen, das GI verbreitet, ist ebenfalls problematisch. Zwar werden Männer angehalten, ihren Ehefrauen im Haushalt auch mal zu „helfen“ (GI 2018a). Frauen werden aber auch ermahnt: „Der Mann, vor allem euer Mann, hat permanenten Respekt verdient“ (GI 2018b). In einem Video von RI geht es um den Vorwurf der Erlaubnis von Vergewaltigung in der Ehe, den die Sprechenden entschieden zurückweisen. Gleichzeitig wird darauf verwiesen, dass bei der Verweigerung des ehelichen Geschlechtsverkehrs die Frau am Jüngsten Tag „zur Rechenschaft gezogen“ werde (vgl. RI 2021), was als Druckmittel dienen kann. Bedenklich sind außerdem Videos, die die Arbeit von Präventionsstellen als islamfeindlich darstellen und dazu aufrufen, der RI Muslim:innen zu nennen, die in der Präventionsarbeit tätig sind, um dabei zu helfen, deren „islamfeindlichen Intrigen aufzudecken“ (RI 2022b).

Zudem finden sich unter den Veröffentlichungen der genannten Organisationen auch antisemitische Inhalte: GI zum Beispiel bezeichnet israelische Sicherheitskräfte als „jüdische Besatzungstruppen“ (GI 2023) und die Staatsgründung Israels als Unrecht, das den Muslimen widerfahren sei. Zur Befreiung der heiligen Stätten von den „Besatzern“ empfiehlt die Organisation die Einheit der Muslim:innen in Form eines Kalifats (vgl. GI 2022c). Jüd:innen werden auch mit Kreuzzüglern gleichgesetzt (vgl. GI 2021b), und die Shoa wird relativiert durch den Slogan „damals Juden, heute Muslime“ (MI 2021a).

Es liegt quasi auf der Hand, dass diese Gruppierungen, die eine ständige Bedrohung muslimischer Identität skizzieren und zur Abgrenzung von westlichen Werten auffordern, auch dafür plädieren, sich von demokratischer Partizipation

zu distanzieren. So stellt GI „menschengemachte Gesetze“ als „Lebensmodell des Westens“ dar, die unweigerlich zu Unrecht führen (vgl. GI 2018c), und präsentiert in einem wiederholt hochgeladenen Video das Kalifat als eindeutiges muslimisches Ziel und „unumstrittenen Konsens“ (vgl. GI 2022d). Die Teilnahme an Wahlen wird ebenfalls kritisiert: Anlässlich der Bundestagswahl 2021 produzierte MI ein aufwendig gestaltetes Kurzvideo, das einen fiktiven Stimmzettel zeigt, der vermeintlich antiislamische Positionen der großen Parteien nacheinander auflistet. Im Video klickt eine Person diese Parteien alle mit „Nein“ weg, bis am Ende das Logo von MI erscheint mit einem „Abonnieren“-Button, der mit einem Mausklick betätigt wird. MI wird so als einzig „richtige“ Wahl und Interessenvertreter für Muslim:innen präsentiert (vgl. MI 2021b).

MI organisierte auch analoge Kundgebungen wie im Jahr 2020 in Berlin gegen die Politik Macrons vor der französischen Botschaft und 2021 in Hamburg nach israelischen Angriffen im Gazastreifen. Anfangs posierten dabei noch wenige und ausschließlich männliche Teilnehmer in schwarzen Hoodies mit dem MI-Logo in martialisch-militärisch anmutenden Reihen mit Schildern und riefen Sprechchöre (vgl. Möller 2022: 102). Bei einer Kundgebung in Hamburg gegen Koranverbrennungen in Schweden und Dänemark konnten sie dann im Februar 2023 circa 35 000 Personen mobilisieren. Diesmal waren dabei auch Frauen zugelassen. Die konkreten Anlässe der Proteste werden stets in den Kontext allgemeiner Islamfeindlichkeit gesetzt: Zum Video ihrer Demonstration gegen Koranverbrennungen erklärte MI zum Beispiel, dass diese „in einem politischen Gesamtkontext“ zu betrachten seien, und zwar dem „von ständigen Verbotsdebatten, Dämonisierung unserer Werte und der [sic!] Aufbau eines Feindbildes gegen den Islam, mit dem Ziel der kompletten Assimilation der Muslime“ (MI 2023).

Anders als bekannte salafistische Prediger produzieren GI, RI und MI keine Videos mit theologischen Inhalten wie Koraninterpretationen, sondern fokussieren auf politische Ereignisse und die Aufdeckung von antimuslimischem Rassismus, sodass Besucher:innen ihrer Seiten sie auch als Nachrichtenkanal wahrnehmen könnten. Da bei ihnen im Vordergrund steht, auf vermeintliche gesellschaftliche Missstände aufmerksam zu machen und die Rechte von Muslim:innen zu schützen, sind islamistische Inhalte, Feindbilder sowie Apelle, sich vom nicht muslimischen Umfeld abzugrenzen, eher subtil in ihre Videos eingebettet, aber gerade dadurch auch wirksam. Zwar rufen GI, RI und MI nicht zur Gewalt auf, durch das Verbreiten ihrer antidemokratischen und exklusivistischen Auffassungen, in denen sie Misstrauen in staatliche Institutionen schüren sowie Feindbilder der nicht muslimischen Umgebung konstruieren,

wirken sie jedoch spaltend und sind dadurch durchaus problematisch für ein friedliches Zusammenleben in einer liberalen Gesellschaft.

Nachdem sich salafistische Prediger ab dem Jahr 2016 zunehmend ins Private zurückgezogen haben, sieht man seit 2021 auch von ihnen wieder verstärkte Online-Aktivitäten. Pierre Vogel veröffentlicht wieder regelmäßig Videos auf seiner Facebook-Seite mit über 320 000 Follower:innen. Auch sein YouTube-Kanal, der länger brach lag, hat wieder über 60 000 Abonnent:innen (Stand März 2023). Auf Plattformen wie „Habibiflo Dawah Produktion“ und auf Kanälen der Deutschsprachigen Muslimischen Gemeinschaft e.V. Braunschweig (nicht zu verwechseln mit der DMG, Deutsche Muslimische Gemeinschaft, die als der Muslimbruderschaft nahestehend gilt) sind ebenfalls wieder bekannte Prediger und neue Gesichter aktiv.

Bekannt für seine große Reichweite ist auch der Account „islamcontent5778“, der auf TikTok über 280 000 Follower:innen (Stand April 2023) aufweisen kann. Ibrahim al-Azzazi antwortet darin mit einem weißen Gewand und einer rot-weißen Kufiya bekleidet⁸ in sehr kurzen, oft nur wenige Sekunden dauernden Videos auf Online-Fragen, in denen es meist darum geht, was nach dem Islam „erlaubt“ oder „verboten“ ist. In den Fragen werden vor allem Dinge des Alltags thematisiert, zum Beispiel ob man Frauen die Hand geben, die Zähne mit Zahnpasta putzen, Judo trainieren, Augenbrauen zupfen oder ein Auto vollkaskoversichern darf. Zudem gibt es viele Fragen zu Speisevorschriften, Medien- und Freizeitverhalten sowie dem Einhalten religiöser Pflichten, zum Beispiel ob Nägelkauen das Fasten bricht. Al-Azzazi beantwortet alles mit einem klaren „Erlaubt“ oder „Verboten“, ohne irgendwelche Belege aus religiösen Quellen zu nennen. Da das meiste als verboten eingestuft wird, wird eine rigide Lebensweise vorgegeben, die den Alltag in einer nicht muslimischen Gesellschaft entscheidend erschweren kann oder sogar den Rückzug aus der Gesellschaft nahelegt. So sei es beispielsweise verboten, Musik zu hören, in der Instrumente gespielt werden (as_siratofficial 2022), als Krankenschwester zu arbeiten, wenn man dort mit Intimbereichen von Männern in Kontakt komme (islamcontent5778 2023a), und bei Aldi an der Kasse zu arbeiten, weil man dort mit Produkten in Kontakt komme, die im Islam verboten seien (Habibiflo Dawah Produktion 2021). Desweiteren weist al-Azzazi darauf hin, dass es nach „vielen Gelehrten“ nicht gestattet sei zu wählen (islamcontent5778 2023b) und es theologisch nicht verboten sei, die Schule zu schwänzen, um zum Freitagsgebet zu kommen (islamcontent5778 2023c). Neugierde wecken bizzare Videoüberschriften, sogenanntes Clickbaiting, wie „Darf man sein Gebet während eines Erdbebens unterbrechen?“ oder „Darf man im Paradies

Nintendo spielen?“, aber auch Titel wie „Mercedes oder BMW?“ und „Ronaldo oder Messi?“, die erst einmal nichts mit dem Islam zu tun haben.

Attraktiv sind die Kanäle für das Zielpublikum wahrscheinlich gerade deshalb, weil sie einfache und schnelle Antworten geben. Anders als in den Videos der meisten salafistischen Prediger, die ihre Aussagen auch zur Inszenierung religiöser Autorität und islamischen Wissens mit arabischen Floskeln und auf Arabisch zitierten Koranversen und Hadithen untermauern, verzichtet al-Azzazi darauf gänzlich. Indem Koran, Hadith oder Aussagen muslimischer Gelehrten überhaupt nicht genannt werden, muss sich sein Publikum mit religiösen Quellen gar nicht erst beschäftigen und könnte den Eindruck erlangen, dies sei auch unwichtig für ein „islamkonformes“ Leben.

Anmerkungen

- 1 Die Bewegung der Milli-Görüş („Nationale Sicht“) entstand Anfang der 1970er-Jahre, maßgeblich geprägt durch den türkischen Politiker Necmettin Erbakan (1926–2011), der 1996 bis 1997 Ministerpräsident der Türkei war. Ziel der Bewegung, die sowohl in der Türkei als auch in Deutschland unter wechselnden Bezeichnungen und verschiedenen Ablegern organisiert war, ist vor allem die Etablierung einer „gerechten Ordnung“ auf islamischer Grundlage. In Deutschland ist heute der bedeutendste Teil der Bewegung die 1995 gegründete Islamische Gemeinschaft Millî Görüş e.V., die von Sicherheitsbehörden zum „legalistischen Islamismus“ gezählt wird, sich von Erbakans Ideologie mittlerweile distanziert und eine Reihe von Reformprozessen durchlaufen hat. Weiterführend dazu Schiffauer 2010; Schmidinger 2020.
- 2 Auch bekannt unter dem Künstlernamen „Deso Dogg“ sowie später dem Kampfnamen „Abu Talha Al-Almani“.
- 3 Hinzu kommt, dass das BfV und die Landesämter für Verfassungsschutz (LfV) ihre Zähl- und Bewertungskriterien öfter geändert haben und die Angaben des BfV sowie verschiedener LfV nicht immer übereinstimmen (vgl. Brost et al. 2022: 17).
- 4 Im Vergleich dazu schätzt das Bundesamt für Verfassungsschutz circa 14.000 rechtsextreme Personen als gewaltbereit ein (BMI 2023: 4).
- 5 Zu den hier genannten Predigern und anderen vgl. detaillierter Wiedl / Becker 2014; Wiedl 2014.
- 6 Das eingeklammerte t ist eine in solchen Kreisen übliche Abkürzung für *Ta’ala* („Erhaben ist Er“) nach der Erwähnung Gottes.
- 7 Sicherheitsbehörden legen keine näheren Informationen über direkte Verbindungen dieser Vereinigungen zur Hizb ut-Tahrir dar, heben aber zahlreiche ideologische Gemeinsamkeiten hervor, die vor allem durch Online-Beiträge der verschiedenen Organisationen zum Vorschein kommen (für die Beziehung zwischen Hizb ut-Tahrir und RI vgl. z. B. Hessisches Ministerium des Innern und für Sport 2022: 207–214). Einzig eine Publikation des RI-Mitglieds Suhaib R. Hoffmann mit dem Titel „Das Leben der Nichtmuslime im islamischen Staat“ findet sich auf der Website kalifat.com als „Leseempfehlung“ (vgl. Möller 2022: 102). Trotz vieler Gemeinsamkeiten gibt es keine gemeinsamen Auftritte von GI, RI und MI oder gegenseitige Bezugnahmen, was jedoch auch strategischer Natur sein kann.
- 8 Auch bekannt als „Palästinensertuch“.

4. Islam und Islamismus in der Demokratie?

Die Frage, ob islamistische Gruppierungen eine Bedrohung für die Demokratie darstellen, ist in westlichen öffentlichen Debatten oft eng verbunden mit der generellen Frage, ob „der“ Islam vereinbar mit Demokratie sei. Darüber und über Einstellungen „der“ Muslim:innen zu demokratischen Werten erschienen in den vergangenen zwei Jahrzehnten viele wissenschaftliche Abhandlungen mit durchaus unterschiedlichen Antworten. Auch in Zeitungen und Talkshows sind diese Fragen immer wieder Thema. Problematisch ist dabei nicht nur, dass oftmals nicht differenziert wird zwischen „dem“ Islam als Religion – mit der Aussprache des Glaubensbekenntnisses und der Ausübung verschiedener Riten und Bräuche – und islamistischen Ideologien, die anstreben, das demokratische System vollständig oder teilweise abzuschaffen. Sogenannte Islamkritiker:innen vermischen ihre Argumente dabei oft mit rassistischen, islam- sowie muslimfeindlichen Vorbehalten.

In den Köpfen vieler Menschen hat sich die Vorstellung festgesetzt, dass die „muslimische Welt“ mehr oder weniger resistent gegen Demokratie sei (vgl. dazu ausführlicher Hidalgo 2018: 283). Es fällt beispielsweise auf, dass in medialen, politischen und auch mitunter wissenschaftlichen Debatten in Deutschland und anderen europäischen Ländern die Demokratiedefizite autokratischer Staaten des Nahen Ostens und Nordafrikas häufig auf den Islam zurückgeführt werden (etwa bei Koopmanns 2020; Orth et al. 2016: 16; Schröter 2022). Als Erklärung für Demokratiedefizite in China oder in manchen afrikanischen Staaten wird hingegen die Religionszugehörigkeit der Mehrheitsbevölkerung so gut wie nie herangezogen und stattdessen auf politische und historische Ursachen verwiesen. Sehr gläubigen Muslim:innen wird häufig auch die Ablehnung von demokratischen Werten und Menschenrechten unterstellt, die oft als „westliche“ Errungenschaften wahrgenommen werden.

Besonders überspitzt zeigt sich dies etwa bei der Partei Alternative für Deutschland (AfD). Neben rassistischen Überfremdungs- und Unterwanderungsszenarien zeichnet sie immer wieder das Bild des angeblich homophoben

und frauenfeindlichen Muslims (vgl. detailliert Bitzl / Kurze 2021). Ein viel bemühter Referenzrahmen ist bei ihr und anderen europäischen rechtspopulistischen Parteien das „christlich-jüdische Abendland“, das in einem vermeintlichen Kulturkampf vor einer drohenden Islamisierung geschützt werden müsse. Die AfD sieht dabei ein Gefahrenpotenzial nicht nur in extremistischen Interpretationen des Islams, sondern auch im Koran. 2018 stellte sie im Deutschen Bundestag einen Antrag mit dem Titel „Unvereinbarkeit von Islam, Scharia und Rechtsstaat“, der bereits die Unvereinbarkeit der Religion Islam mit dem deutschen Rechtsstaat implizierte und in dem sie Maßnahmen forderte, um „die Verbreitung von im Koran enthaltenen gesetzwidrigen Inhalten und Aufrufen zu unterbinden“ (Deutscher Bundestag 2018a). Der Antrag wurde von anderen Abgeordneten unter anderem mit dem Hinweis abgelehnt, dass auch die Tora und die Bibel gewaltbefürwortende, frauenfeindliche und homophobe Passagen enthalten, was nicht dazu führen könne, diese Schriften zu „bereinigen“ (Deutscher Bundestag 2018b). Debatten über die allgemeine Demokratiefeindlichkeit oder -freundlichkeit „des“ Islams oder von anderen Religionen sind nicht zielführend, da sie pauschalisieren und die vom Grundgesetz garantierte Glaubensfreiheit sowie Freiheit der Religionsausübung problematisieren. Stattdessen sollten die Glaubensverständnisse, Aussagen und Handlungen einzelner Gruppierungen und Personen differenzierter betrachtet werden.

Was aber ist mit Demokratiefeindlichkeit überhaupt gemeint? Selbst Islamist:innen sehen sich selbst nicht automatisch als Demokratiegegner. Der indo-pakistanische Denker Abu l-A‘la al-Maududi (1903–1979) zum Beispiel formulierte in den späten 1950er-Jahren ähnlich wie Sayyid Qutb (siehe Kapitel 2.3) zwar den Gedanken, dass Gesetze nach Mehrheitsmeinungen unabhängig von religiösen Geboten die alleinige Souveränität Gottes angreifen und deshalb ein eindeutiges Zeichen von Unglauben seien. Gleichzeitig behauptete er aber, dass eine islamische politische Herrschaft nach der Scharia die „perfekte Form der Demokratie“ (al-Maududi 1979: 7) sei, weil das Volk die Möglichkeit habe, einen Herrscher abzusetzen, wenn dieser gegen die Scharia verstoßende Gesetze erlasse. Dass er unter Demokratie etwas ganz anderes versteht als gängige internationale politikwissenschaftliche Demokratiedefinitionen, liegt jedoch auf der Hand.

Zur Frage der Kompatibilität „des“ Islams mit Demokratie wird aus muslimischer Perspektive oft auch das Konzept der Beratung (arabisch: *schura*) erwähnt, das auf einige Koranverse zurückgeht, die die Gläubigen als eine Gruppe beschreiben, die sich untereinander berät. Dieses Konzept zeichnet sich

jedoch durch eine große Vielfalt an Interpretationsmöglichkeiten aus: von der Vorstellung parlamentarischer Mehrheitsentscheidungen bis hin zur Vorstellung, die Schura sei ein zu etablierender Rat, der parlamentarische Entscheidungen überstimmen kann, wenn diese mit religiösen Normen kollidieren, was wiederum dem Gedanken der Volkssouveränität widerspräche (vgl. detailliert Krämer 1999: 121–145).

Wenn in Deutschland von Demokratie gesprochen wird, werden meist politikwissenschaftliche Definitionen herangezogen, die folgende Merkmale als Minimalkonsens herausstellen: die Legitimation von Mehrheitsentscheidungen durch Wahlen oder Abstimmungen, das Prinzip der Repräsentativität, Gewaltenteilung, der Schutz von Menschenrechten (zum Beispiel Minderheitenschutz) und Rechtsstaatlichkeit (detaillierter dazu Flümman 2017: 10 f.; Hornig 2017).

4.1 Islamistische Positionen in Mehrparteiensystemen

Islamistische Gruppierungen zeigen sehr grob unterteilt drei verschiedene Haltungen zur Demokratie und zum Verhalten in demokratischen Staaten: Dschihadistische Gruppierungen versuchen, gewaltsam eine islamische Ordnung nach ihren Vorstellungen durchzusetzen, und betrachten Demokratie mit „von Menschen gemachten“ Gesetzen als Verstoß gegen eine gottgewollte Ordnung. Sie sind eindeutig eine Gefahr für die Sicherheit und freiheitliche demokratische Rechtsordnungen.

Andere Gruppierungen und Personen wiederum lehnen zwar ebenfalls Demokratie ab, weil „von Menschen gemachte Gesetze“ aus ihrer Sicht die Scharia ersetzen, greifen aber weder selbst zum Mittel der Gewalt noch rufen sie dazu auf. Solange sie auch nicht mit anderen Mitteln versuchen, die freiheitliche demokratische Grundordnung abzuschaffen und Verfassungsgrundsätze außer Kraft zu setzen, ist in Deutschland solch eine ablehnende Einstellung zur Demokratie legal und darf nicht strafrechtlich verfolgt werden. Dies garantieren die Freiheit des religiösen weltanschaulichen Bekenntnisses und das Recht auf freie Meinungsäußerung in den Artikeln 4 und 5 des Grundgesetzes. In gewissen Grenzen werden dadurch auch die „Feinde der Freiheit“ und Meinungsäußerungen vor Strafverfolgung geschützt, die – solange nicht gegen Strafgesetze wie das Verbot der Volksverhetzung verstoßen wird – Kritik an wesentlichen Elementen der Verfassung üben oder Dinge fordern, die dem Grundgesetz zuwiderlaufen, zum Beispiel Einschränkungen in der Garantie der Menschenwürde (detailliert dazu Hong 2020). Gleichzeitig gelten solche

islamistischen Gruppierungen und Personen in Deutschland als extremistisch und werden bei Anhaltspunkten für verfassungsfeindliche Bestrebungen vom Verfassungsschutz beobachtet. Auch können Vereine verboten werden, die nicht gegen Strafgesetze verstoßen, aber „sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung“ richten (Art. 9 GG).

Eine dritte Strömung innerhalb des Islamismus agiert politisch innerhalb demokratischer Systeme, zu denen sie sich bekennt. Dazu zählen islamistische Parteien in Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung, wo sie teilweise auch Regierungsverantwortung übernehmen. In Deutschland, wo es keine islamistischen Parteien gibt, sind dies muslimische Strömungen und Gruppierungen, die aus einer religiösen Motivation heraus versuchen, aktiv und auf legalem Weg politisch und gesellschaftlich Einfluss zu nehmen. Sie werden unter dem umstrittenen Begriff „legalistischer Islamismus“ zusammengefasst, wobei ihnen verdeckte antidemokratische Absichten unterstellt werden, die ihre Relevanz für den Verfassungsschutz begründen.

Phänomene dieser dritten Strömung sollen im Folgenden näher betrachtet werden. Da sich die gesellschaftlichen und politischen Kontexte, in denen sie zum Vorschein kommen, gravierend unterscheiden, werden islamistische Parteien und legalistische islamistische Gruppierungen dabei einzeln skizziert.

4.2 Islamistische Parteien

In vielen arabischen Ländern sind in den vergangenen zwei Jahrzehnten islamistische Parteien zu wichtigen politischen Akteuren geworden, die teils auch beachtliche Wahlerfolge erzielten. Sympathien in der Bevölkerung haben sie dabei oft auch dadurch gewonnen, dass sie im Gegensatz zu den autoritären Regimen, die sich in vielen Ländern der Region ab Mitte der 1950er-Jahre etabliert hatten, häufig im Ruf standen, nicht korrupt zu sein, und karitative Aufgaben übernahmen, die der Staat nicht erfüllen konnte oder wollte.

Wie eine bereits 2007 erschienene Studie der Stiftung Wissenschaft und Politik zu moderaten islamistischen Parteien in verschiedenen Ländern zeigt, vertreten viele von ihnen zwar sozialkonservative Positionen, verfolgen aber eine Reformagenda, die in weiten Teilen auch aus „westlicher“ Perspektive als notwendig für eine politische Öffnung und Demokratisierung gilt. Dazu gehören Forderungen nach Ausweitung der Partizipation, die Einführung von Gewaltenteilung und -kontrolle, Rechtsstaatlichkeit und der Kampf gegen Korruption (vgl. Asseburg 2007: 84). Kritiker:innen dieser Parteien in den

jeweiligen Ländern sowie im Westen bezichtigen sie dennoch, insgeheim ein autoritär-theokratisches System etablieren zu wollen, sobald sie die Macht erlangten.

Wie in der genannten Studie ersichtlich ist und sich auch bei islamistischen Parteien zeigte, die nach dem sogenannten Arabischen Frühling 2011 in vielen Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas große Wahlerfolge erzielten, agieren demokratisch gewählte islamistische Parteien sehr unterschiedlich. Zentral bei einer Beurteilung ihrer Vereinbarkeit mit demokratischen Werten ist die Frage, welche Bedeutung für sie die Scharia als Referenzrahmen gegenüber anderen Rechtsquellen einnimmt. Da die Scharia nicht genau definierbar ist und ein breites Interpretationsspektrum zulässt (siehe Kapitel 1.1), ist entscheidend, wer sie überhaupt mit welchen Methoden deuten soll. Wichtig ist, wie mit parlamentarischen Mehrheitsbeschlüssen umgegangen werden soll, die dem Schariaverständnis einer islamistischen Partei widersprechen. Oft bleibt auch unklar, wie eine politische Ordnung unter islamistischer Federführung überhaupt aussehen soll, weil sich islamistische Parteien bisher nicht langfristig als Mehrheit etablieren konnten. Ausschlaggebend sind folgende Fragen: „Inwieweit wird der politische und gesellschaftliche Pluralismus durch einen islamischen Referenzrahmen eingeschränkt werden? Werden zum Beispiel politische Rechte und Freiheiten auch dann gewährt, wenn diese der vorherrschenden Interpretation des Islams widersprechen? Werden Frauen und religiöse bzw. konfessionelle Minderheiten Gleichbehandlung erfahren?“ (ebd.: 85).

Als politische Kräfte wurden islamistische Akteure im Nahen Osten und Nordafrika häufig unterdrückt. Die ägyptische Muslimbruderschaft zum Beispiel, die ab 1994 für eine Präsidialrepublik, ein pluralistisches Parteiensystem und freie Wahlen eintrat, durfte lange keine Partei gründen und zu Wahlen lediglich unabhängige Kandidaten stellen. Trotz massiver Wahlmanipulationen und staatlicher Repressalien erzielte sie weitreichende Erfolge: In den Parlamentswahlen 2005 wurde sie mit 88 von 444 Sitzen stärkste parlamentarische Opposition. Daraufhin unterband die Regierung ihren Einfluss vor den Parlamentswahlen 2010, indem sie die Möglichkeiten der Personenwahl einschränkte und verbot, sich mit religiösem Referenzrahmen politisch zu betätigen.

Nach dem Sturz des ägyptischen Präsidenten Hosni Mubarak, der fast 30 Jahre im Amt gewesen war, kam es 2011 in der allgemeinen Aufbruchstimmung zu Gründungen von mehr als 150 neuen Parteien. Etwa 20 von ihnen waren islamisch orientiert, unter ihnen auch die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei

(arabisch: *al-Hurriya wa-l-Adala*) der Muslimbruderschaft, die in den Parlamentswahlen 2011 knapp die Hälfte der Mandate gewann. Mit Muhammad Mursi stellte sie den ersten ägyptischen Präsidenten, der auf demokratischem Weg gewählt wurde. Die neu gegründete salafistische Nour-Partei und andere kleinere salafistische Parteien erlangten zusammen fast 25 Prozent der Sitze.

Im Parteiprogramm der Freiheits- und Gerechtigkeitspartei, die vorgab, unabhängig von der Organisation der Muslimbruderschaft zu agieren, hieß es einerseits, dass das „Volk die Quelle der Macht sei“ (Hizb al-Hurriya wa-l-Adala 2011: 7) und dass sie weder „einen Militärstaat noch einen religiösen Staat (Theokratie)“ (ebd.: 14) errichten wolle. Andererseits war auch nicht die Rede von einem demokratischen Staat, sondern recht vage von einem „zivilen Staat mit der islamischen Scharia als Referenzrahmen“ (ebd.). Im Jahr 2007 hatte die Muslimbruderschaft in einem Grundsatzpapier einen Rat von Rechtsgelehrten mit legislativen Befugnissen vorgeschlagen, der die Übereinstimmung der Gesetzgebung mit der Scharia prüfen sollte. Bei „eindeutigen“ Hinweisen in den religiösen Quellen sollte er die Legislative mit absoluter Mehrheit überstimmen (vgl. Brown / Hamzawy 2008), was eindeutig dem Gedanken der Volkssouveränität widerspricht und dementsprechend auch viel kritisiert wurde. Sicherlich auch aufgrund dieser Kritik erwähnte die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei diesen Rat nicht mehr in ihrem Parteiprogramm 2011. Darin hieß es stattdessen: „Die islamische Scharia wird als Referenzrahmen angewandt durch die Auffassung, auf die sich die Gemeinschaft geeinigt hat, und zwar durch die parlamentarische Mehrheit in der gewählten Legislative auf dem Weg freier und unverfälschter Wahlen“ (Hizb al-Hurriya wa-l-Adala 2011: 7).

Dies ist zwar eindeutig eine Öffnung zu demokratischeren Prinzipien, aber der Scharia-Vorbehalt birgt dennoch ein Konfliktpotenzial mit liberalen Werten. So hieß es zum Beispiel im Parteiprogramm auch, dass die Presse keiner Kontrolle unterworfen werden solle, aber gleich dahinter: „außer der Kontrolle durch die Berufsethik, die gesellschaftlichen Werte und das Gesetz“ (ebd.: 89). Diese vagen Hinweise auf Ethik und gesellschaftliche Werte schließen eine Medienzensur keineswegs aus, wie sich auch während der Amtszeit von Präsident Mursi zeigte. Problematisch ist auch, dass das Programm lediglich die Rechte der Angehörigen monotheistischer Religionen, insbesondere von Christ:innen, erwähnte (ebd.: 4), aber andere religiöse Minderheiten ausließ.

Bereits vor 2010 waren politische Forderungen von oppositionellen Abgeordneten, die als unabhängige Kandidaten von den Muslimbrüdern ins Rennen geschickt worden waren, aus europäischer Perspektive recht ambivalent:

Einerseits hatten sie im ägyptischen Parlament für mehr politische Freiheiten plädiert wie für das Ende des fast 30 Jahre andauernden Ausnahmezustands,¹ größere Freiheiten für Gewerkschaften und NGOs, die Ausweitung der Pressefreiheit, eine stärkere Trennung zwischen Judikative und Exekutive und die strafrechtliche Ahndung von Folter in den Gefängnissen. Andererseits hatten sie mit dem Verweis auf die Scharia auch versucht, die Rechte von Frauen und Minderheiten sowie künstlerische Freiheiten einzuschränken. So hatten sie gefordert, Kunst mit offensichtlichen sexuellen Bezügen sowie Konzerte, in denen Frauen die Sängerinnen sind, zu verbieten und einen Gesetzesentwurf zur Verschärfung der Strafen für Ehebruch, Alkoholkonsum und -handel sowie Glücksspiel vorgeschlagen, der auch Auspeitschungen vorsah (vgl. detailliert dazu Hamzawy / Brown 2010).

Die 2011 gegründete Freiheits- und Gerechtigkeitspartei hingegen forderte weder in ihren offiziellen Programmen noch nach ihrem Wahlsieg, die Scharia auch im Strafrecht zu etablieren. Solche Vorschläge kamen nur – erfolglos – von salafistischen Parteien. Nach den Wahlerfolgen der Muslimbrüder und der Salafisten befürchteten liberale Kreise jedoch eine Islamisierung der Gesetzgebung im Hinblick auf Rechte von Frauen und religiösen Minderheiten, Meinungs- und Pressefreiheit sowie die Unabhängigkeit der Judikative. Konflikte zwischen liberalen und säkularen Bevölkerungskreisen einerseits und islamistischen Akteuren andererseits eskalierten, als Präsident Mursi im Winter 2012 Dekrete erließ, die seine Machtbefugnisse ausweiteten. Während Kritiker:innen der Muslimbruderschaft diese Dekrete als unzulässig verurteilten, äußerten Mursi, seine Partei und auch die Muslimbruderschaft wiederholt den Verdacht, dass die darauffolgenden Proteste „Verschwörungen“ von Anhänger:innen des Mubarak-Regimes seien.

Bereits zuvor war es jedoch zu vermehrten Inhaftierungen von Oppositionellen beziehungsweise von Personen gekommen, die der Blasphemie beschuldigt wurden. Es häuften sich auch islamistische Anschläge auf Shiit:innen und Christ:innen, die von der Mursi-Regierung nach Auffassung ihrer Gegner:innen nicht ausreichend strafverfolgt wurden (vgl. detailliert Human Rights Watch 2014). Als Zeichen dafür, dass das Land schrittweise islamisiert werden sollte, betrachtete die Opposition unter anderem eine Erklärung der Muslimbruderschaft im Oktober 2012, nach der die Scharia erst vom Volk akzeptiert werden und dann graduell eingeführt werden solle. Darin hieß es auch, dass nach Artikel 68 der Verfassung Männer und Frauen gleichberechtigt seien, dabei aber nicht gegen Bestimmungen der Scharia verstoßen werden

dürfe. Auch sollten keine internationalen Abkommen unterzeichnet werden, „die dazu aufrufen, in irgendeiner Weise gegen die Scharia zu verstoßen, wie Homosexualität, außerehelichen Geschlechtsverkehr etc. zu legalisieren“ (al-Ikhwan al-Muslimin 2012).

Nach Massendemonstrationen in weiten Teilen des Landes wurde Mursi im Juni 2013 schließlich durch einen Militärputsch seines Amtes enthoben und die Muslimbruderschaft erneut verboten. Mursi sowie über 3 500 Unterstützer:innen der Muslimbruderschaft wurden inhaftiert und mehrere Hundert Todesurteile verhängt. In den Folgemonaten starben durch exzessive Gewaltanwendung der Sicherheitskräfte über 1 300 Personen, die gegen die Absetzung Mursis protestierten. Allein bei zwei Sit-ins der Muslimbruderschaft am 14. August 2013 wurden nach Angaben von Human Rights Watch (2014) bis zu 1 000 Mursi-Anhänger:innen getötet.²

Das Verständnis der politischen Ausrichtung innerhalb der Freiheits- und Gerechtigkeitspartei war während ihrer Regierungszeit keineswegs einheitlich. Es kam zu Generationenkonflikten sowie hitzigen Debatten zwischen konservativen und liberaleren Flügeln. Darüber hinaus musste sich die Partei auch mit Beeinflussungen, Abgrenzungen und Konkurrenzen anderer Gruppierungen innerhalb des religiösen Felds auseinandersetzen und immer wieder neu positionieren. Ein rivalisierendes Verhältnis hatte sie insbesondere zur salafistischen Nour-Partei (arabisch: Hizb al-Nour, „Partei des Lichts“), die auch den Militärputsch und die Absetzung Mursis unterstützte. Die 2011 gegründete Partei ging aus der Da'wa salafiyya („Salafistischer Aufruf [zum Islam]“) hervor, der größten salafistischen Strömung in Ägypten. Vorher hatte die diese stets eine Teilnahme an Wahlen und überhaupt jegliche Partizipation innerhalb demokratischer Systeme als unislamisch abgelehnt. Ihren programmatischen Richtungswechsel nach dem Sturz Mubaraks rechtfertigten Politiker der Partei als Reaktion auf sich ändernde politische Gegebenheiten und mit der Notwendigkeit, die Wiederkehr eines korrupten und repressiven Regimes zu verhindern.

Innerhalb der Nour-Partei waren sich jedoch ebenfalls längst nicht alle einig: Als ein Mitglied öffentlich äußerte, Demokratie im Sinne einer Herrschaft des Volkes sei „Unglaube“, beeilte sich der damalige Vorsitzende zu erklären, die Nour-Partei trete für Demokratie und eine Herrschaft durch den Willen des Volkes ein. Später verließ der Vorsitzende allerdings die Partei und gründete eine eigene. Im Programm der Nour-Partei wiederum ist davon die Rede, „Demokratie im Rahmen der Scharia zu verwirklichen“ (Hizb al-Nour 2011) – was

nicht sonderlich aussagekräftig ist, denn an keiner Stelle wird erläutert, was unter Scharia verstanden wird. Es ließen sich jedoch einige pragmatische Anpassungen an realpolitische Umstände beobachten: Während führende Politiker der Partei vormals strikt gegen die Aufstellung weiblicher Abgeordnete waren, weil diese nach ihrem Islamverständnis keine politischen Führungsrollen innehaben dürften, nominierte die Partei nach den Vorgaben eines neuen Wahlgesetzes auch Frauen und wies auf weibliche Rollenvorbilder hin, die im frühen Islam politisch tätig gewesen seien. Genauso war die Partei lange gegen die Aufnahme von christlichen Parteimitgliedern, stellte dann jedoch 2015 nach einer erneuten Änderung des Wahlgesetzes, das einen bestimmten Prozentsatz an christlichen Kandidat:innen verlangte, auch christliche Abgeordnete.³

Solche Anpassungen und Mäßigungen lassen sich auch bei anderen islamistischen Parteien beobachten. Ein prominentes Beispiel dafür ist die tunesische Ennahda-Partei, die nach dem Sturz des Präsidenten Zine el-Abidine Ben Ali 2011 zur mitgliederstärksten Partei Tunesiens wurde. Während sie anfangs eine starke Stellung des Islams als Staatsreligion und die Scharia als Referenz für die Gesetzgebung wünschte, beschloss sie 2016 auf einem Parteikongress, Predigten von Politik zu trennen und sich primär politischen Inhalten zuzuwenden. Der Vorsitzende Rashid al-Ghannoushi, der die Ennahda bereits lange Jahre vor 2011 geleitet hatte, als sie noch im Untergrund agierte, erklärte dies als natürlichen Prozess durch die Beteiligung am demokratischen Prozess (vgl. Meddeb 2019). Wenngleich die Ennahda stets sehr sozialkonservative Werte vertrat, ließ sie sich im Lauf ihrer Regierungsbeteiligung (2011–2021) zunehmend auf Kompromisse ein. Ursächlich für Proteste in der Bevölkerung 2021 waren daher weniger Befürchtungen einer schleichenden Islamisierung als vielmehr das Unvermögen der Regierung, die zunehmende ökonomische Misere, Korruption und den islamistischen Terrorismus im Land einzudämmen. Der Coup von Präsident Kais Saied im Sommer 2021, durch den er sowohl die Regierung als auch das Parlament entmachtete und sich 2022 durch eine neue Verfassung weitgehend autokratische Macht sicherte, wurde daher zunächst von vielen Tunesier:innen begrüßt. Saied, der als parteiloser Jurist zu den Präsidentschaftswahlen 2019 angetreten und im zweiten Wahlgang mit über 70 Prozent der Stimmen gewählt worden war, galt dabei anfangs als besonders volksnah.

Auch in Marokko konnte sich die islamistische Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung, die nach den Demonstrationen des Arabischen Frühlings 2011 und der Verabschiedung einer neuen Verfassung zehn Jahre lang die Regierung

anführte, nicht länger halten. Für viele Menschen war sie ein Hoffnungsträger, weil sie als die Partei galt, die nicht als verlängerter Arm des Königspalasts agierte und für das Wohl der Bürger:innen eintrat. Jedoch war auch sie in der Folge in einige Korruptionsskandale verwickelt und zeigte sich zunehmend loyal gegenüber politischen Zielen der Monarchie. Dies ging so weit, dass sie entgegen den Erwartungen ihrer Wähler:innen kurz vor den Wahlen 2021 die Anhebung des Renteneintrittsalters, die Legalisierung des Anbaus und Verkaufs von Cannabis zu medizinischen Zwecken und die Normalisierung der Beziehungen zu Israel mittrug. Vor allem durch den Verlust ihrer Glaubwürdigkeit, für Erneuerungen einzutreten und nicht nur der Linie des Königs zu folgen, erlebte sie schließlich bei den Wahlen 2021 eine krachende Niederlage: Während sie vorher mit 125 Sitzen die stärkste Kraft stellte, kam sie nur noch auf 13 Sitze (vgl. Baumann 2021).

Auch wenn islamistische Parteien im Nahen Osten und Nordafrika unterschiedliche Ziele verfolgen, lässt sich feststellen, dass sie insbesondere in Bezug auf Frauenrechte und Sexualmoral häufig mit liberalen Akteur:innen in Konflikt gerieten. So reagierte auch die marokkanische Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung immer wieder ablehnend auf Vorschläge, Homosexualität oder außerehelichen Geschlechtsverkehr zu legalisieren. Anders als die ägyptische Freiheits- und Gerechtigkeitspartei brachte sie dabei weniger religiöse Argumente vor, sondern verwies auf Traditionen des Landes und vermeintlich negative soziale Folgen. Es wäre allerdings zu einfach, islamistische Parteien als Gegner von Frauenrechten und säkulare Organisationen und Parteien als deren Befürworter darzustellen. Nicht zu vergessen ist, dass in Ägypten wie auch in Marokko und anderen Ländern der Region seit deren Unabhängigkeit nicht islamistische Regierungen, sondern säkulare Regime patriarchalische Prinzipien systematisch kodifizieren und frauenfeindliche Gesetzestexte erlassen (vgl. Engelcke 2012: 6 f.). So haben außer Somalia und Sudan zwar mittlerweile alle arabischen Länder das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, CEDAW) ratifiziert, aber meist nicht alle Bestimmungen in nationales Recht aufgenommen (vgl. detailliert Naggar 2022; Salah 2018).

Aber auch in anderen Bereichen stehen die herrschenden säkularen politischen Eliten in der arabischen Welt gewiss nicht immer für politische Teilhabe, pluralistische Partizipation und die Wahrung der Menschenrechte. Darüber hinaus kann eine politische Öffnung hin zu mehr Demokratie und

Rechtstaatlichkeit nur dann effektiv sein kann, wenn diejenigen Kräfte einbezogen werden, die über das größte Mobilisierungspotenzial verfügen (vgl. Asseburg 2007: 84). Wahlsiege religiöser Parteien per se als problematisch zu bezeichnen, ist zudem wenig im Sinne der Demokratie. Vielmehr werden so Vorwürfe von Muslim:innen bestätigt, dass „der“ Westen mit zweierlei Maß messe, wenn er einerseits den fehlenden Demokratisierungsgrad in Ländern des Nahen Ostens, der Maghrebstaaten oder in Zentralasien moniere beziehungsweise dort Demokratien zum Teil gewaltsam installieren wolle, und andererseits aus durchsichtigen Motiven heraus mit Autokratien wie Saudi-Arabien und Ägypten zu kooperiere (vgl. Hidalgo 2018: 301).

Der Komplexität der Wahlsiege islamistischer Parteien wird es jedoch genauso wenig gerecht, unreflektiert eine bedingungslose Einbindung von Islamist:innen in das demokratische System zu fordern. Es lässt sich auch weder die These halten, dass politische Inklusion automatisch zur Ablehnung von Gewalt und zu liberalen Positionen führe, noch umgekehrt, dass Exklusion zwingend Radikalisierung und Gewaltbefürwortung mit sich bringe (vgl. Asseburg 2007: 85). Inwieweit sich islamistische Parteien letztlich an demokratische Spielregeln halten, hängt von einer Vielzahl von Faktoren ab, unter anderem vom Ausmaß des politischen Wettbewerbs im jeweiligen Staat. Die Politikwissenschaftlerin Muriel Asseburg fasst zusammen: „Je konsolidierter und offener das politische System und damit auch je größer der politische Wettbewerb, desto größer der Druck auf und die Möglichkeit von islamistischen Parteien, pragmatisch zu agieren und zu argumentieren und sich als Reformakteure zu profilieren, und desto höher die Chance, dass sie sich relativ liberale Positionen zu eigen machen“ (ebd.: 87). Westliche Staaten, die vor der Herausforderung stehen, wie sie mit islamistischen Akteur:innen umgehen sollen, sollten daher aus ihrer Sicht die Rahmenbedingungen beeinflussen, unter denen sich Islamist:innen – wie andere Akteur:innen – am politischen Prozess beteiligen, also dem demokratischen politischen Wettbewerb mehr Raum verschaffen. Dabei gelte es, einerseits zwischen moderaten islamistischen Parteien mit Regierungsbeteiligung und Islamist:innen zu unterscheiden, die auf der Liste terroristischer Gruppierungen stehen, und andererseits auch mit moderaten Islamist:innen auf der Liste terroristischer Organisationen zumindest im Dialog zu bleiben (vgl. ebd.: 87–91).

4.3 „Wölfe im Schafspelz“? Legalistischer Islamismus in Deutschland

In den vergangenen Jahren wird als Gefahr für die Demokratie oft der von Sicherheitsbehörden geprägte Begriff „legalistischer Islamismus“ genannt. Der ehemalige Präsident des nordrhein-westfälischen Verfassungsschutzes Burkhard Freier äußerte Ende 2019, dass der legalistische Islamismus eine größere Herausforderung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt darstelle als der dschihadistische Terrorismus und damit letztlich gefährlicher sei als dieser (vgl. Stoldt 2020).

Doch was ist mit „legalistischem Islamismus“ überhaupt gemeint? Das Bundesamt für Verfassungsschutz versteht darunter muslimische Organisationen und Dachverbände, die „den Anspruch [erheben], der zentrale Ansprechpartner für alle muslimischen Belange in Deutschland zu sein. Auf diese Weise versuchen sie, langfristig das gesellschaftliche und politische System zugunsten einer islamischen Grund- und Werteordnung mitzugestalten und ihre Agenda in Politik und Gesellschaft zu etablieren“ (BMI 2023: 204). Hier ist die Rede von „mitgestalten“ – an anderer Stelle heißt es: „Dabei zielen sie auf eine langfristige Änderung der Gesellschaft ab und verfolgen dieser Strategie entsprechend eine Durchdringung der Gesellschaft. Ihr Ziel ist die perspektivische Errichtung eines auf der Scharia basierenden gesellschaftlichen und politischen Systems“ (BfV 2022a). Ähnlich nennt der bayerische Verfassungsschutzbericht als Ziel legalistischer islamistischer Organisationen „die Umformung des demokratischen Rechtsstaats in einen islamischen Staat“ (Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Sport und Integration 2022: 43).

Der Blick von Sicherheitsbehörden auf den legalistischen Islamismus ist also von der Vermutung geprägt, dass sich legalistische Islamist:innen zwar legaler Mittel bedienen und innerhalb der Rechtsnormen bewegen, dabei aber mit islamistischen Zielen versuchen, den Staat und die Gesellschaft zu unterwandern, dass es sich sozusagen um „Wölfe in Schafspelzen“ handelt. In Medien und in der Politik wird „legalistischer Islamismus“ manchmal synonym zu „Politischer Islam“ (siehe Kapitel 1.1) gebraucht oder undifferenziert als Bezeichnung für verschiedenste Phänomene verwendet. Grenzen zwischen einem konservativ ausgelegten Islam auf der einen und Islamismus auf der anderen Seite verschwimmen dabei oft. Der Islamwissenschaftlerin Hanna Baron zufolge verwendete zum Beispiel die CDU / CSU das Label „legalistischer Islamismus“ nicht nur für den gewaltverzichtenden Islamismus, sondern

„schlechthin für alles, was am Islam anstößig erscheint“ (Baron 2021b). Dies kommt auch in einem Positionspapier der Unionsparteien zum „Politischen Islamismus“ von 2021 zum Ausdruck. Sie bemängeln darin, dass durch die Fokussierung auf lediglich gewaltbereite islamistische Gruppierungen die nicht gewalttätigen Gruppierungen und die gemeinsame „ideologische Basis“ des „Politischen Islamismus“ aus dem Blick geraten würden. Als dessen Zentrum wird im Positionspapier unter anderem „eine islamistische Genderordnung mit einer umfänglichen Geschlechtertrennung, einem extremen Patriarchalismus und dem partiellen oder vollständigen Ausschluss von Frauen aus der Öffentlichkeit“ (CDU / CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag 2021: 3) ausgemacht.

Hier wird ein pauschales Urteil über verschiedenste Gruppierungen gefällt, ohne ihre jeweiligen Einstellungen und Haltungen differenziert zu betrachten. Problematische Positionen zu Geschlechterrollen – die durchaus bei islamistischen Gruppierungen auftreten – sind jedoch nicht mit terroristischem Agieren gleichzustellen. Geklärt werden muss vielmehr, ab wann bestimmte Haltungen für ein friedliches Zusammenleben in einer liberalen Gesellschaft bedrohlich sind oder anderen schaden und welche unliebsamen Positionen in einer Demokratie nebeneinander auszuhalten sind (vgl. Oehlmann 2022a: 2).

Da „legalistisch“ bedeutet, innerhalb einer bestehenden Rechtsordnung politisch zu handeln, indem man sich an alle Gesetze hält, sagt dies – wie der Politikwissenschaftler Thomas Schmidinger treffend bemerkt – erst einmal nicht viel über die Ideologie entsprechender Personen oder Organisationen aus, sondern nur über die von ihnen angewandten Methoden (vgl. Schmidinger 2020). Es können damit Gruppierungen bezeichnet sein, die nur aus taktischen Gründen (vorübergehend) die politische Ordnung akzeptieren und darauf abzielen, sie bei ausreichender Stärke zu überwinden. Es können aber auch Gruppierungen gemeint sein, die die freiheitliche demokratische Grundordnung grundsätzlich akzeptieren und sich innerhalb dieser für eine Umsetzung möglichst vieler gesellschaftlicher Normen und Werte nach dem eigenen Islamverständnis einsetzen – zum Beispiel in Form einer islamischen Partei ähnlich christlich-sozialer Parteien in Europa (vgl. ebd.). Solange dabei weder gegen Gesetze verstoßen wird, noch versucht wird, den demokratischen Rechtsstaat und das Grundgesetz auszuhebeln, ist politisches Engagement – ob religiös oder nicht religiös motiviert – jedoch legal. Es gilt also aufzupassen, dass durch diesen Begriff nicht jegliches politisches Engagement mit islamisch begründeten Werten und Normen als Referenzrahmen unter

Generalverdacht gestellt wird. Diese müssen nicht zwangsläufig mit demokratischen Werten oder dem Grundgesetz in Konflikt stehen.

Zur Unklarheit bei der Kategorisierung „legalistischer Islamismus“ trägt zudem bei, dass selbst Sicherheitsbehörden – offenbar durch unterschiedliche Definitionen – unterschiedliche Gruppierungen dazu einordnen. Das BfV zählt zum Beispiel die Hizb ut-Tahrir und die ihr nahestehenden Organisationen GI, RI und MI (siehe Kapitel 3.4) nicht zum legalistischen Islamismus, während manche Landesämter für Verfassungsschutz sie dazuzählen (z. B. Hessisches Ministerium des Innern und für Sport 2022: 207). In anderen Publikationen wiederum werden die Hizb ut-Tahrir dem dschihadistischen Spektrum zugeordnet und ihr ideologisch nahestehende Organisationen als ihr Nährboden betrachtet (so etwa bei Wiedl 2021a: 25). Die Eingruppierung der Hizb ut-Tahrir in den legalistischen Islamismus lässt jedoch die ideologische Ausrichtung dieser Organisation außen vor. Anders als zum Beispiel die Deutsche Mulimische Gemeinschaft (DMG, siehe Kapitel 4.4), die sich an politischen und demokratischen Prozessen beteiligt und versucht, innerhalb eines gesetzlich legalen Rahmens ihre Interessen durchzusetzen, lehnt die Hizb ut-Tahrir Demokratie und politische Partizipation am „ungläubigen“ System offen ab (vgl. Möller 2022: 93).

Aber auch bei legalistischen islamistischen Organisationen, die tatsächlich verdeckte verfassungsfeindliche Ziele verfolgen und vorhaben, die freiheitliche demokratische Grundordnung in Deutschland zu unterwandern, ist fraglich, ob sie mit dem strategischen Mittel des Gewaltverzichts und der Einhaltung von Gesetzen in der deutschen Gesellschaft überhaupt einen solchen Einfluss erlangen können. Besteht die Gefahr, dass sie mit dieser Strategie, wie in den oben zitierten BfV-Publikationen geschildert, die Errichtung „eines auf der Scharia basierenden gesellschaftlichen und politischen Systems“ bewirken? Angesichts der Tatsache, dass es sich bei Muslim:innen um eine Minderheit von etwa 6,7 Prozent der deutschen Bevölkerung handelt, von der ein noch wesentlich geringerer Teil islamistische Ideen vertritt, ist es fraglich, wie eine parlamentarische Mehrheit erzielt werden könnte, um das Rechtssystem und Grundgesetz nach ihrem spezifischen Islamverständnis umzuformen (siehe Infokasten „Personenpotenzial legalistischer Islamismus“).

Personenpotenzial legalistischer Islamismus

Genauere Zahlenangaben über Personen, die in Deutschland legalistische islamistische Ziele befürworten, existieren aus verständlichen Gründen genauso wenig wie genaue Zahlenangaben über Personen, die evangelikale, marxistische oder politisch rechte Positionen vertreten oder mit ihnen sympathisieren. Das Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) schätzt (Stand 2022), dass insgesamt 27 480 Menschen zum Personenpotenzial des Islamismus gehören, davon a) als größte Gruppierung circa 11 000 Personen aus dem salafistischen Spektrum; b) dschihadistische Gruppierungen, deren terroristische Agenda international ausgerichtet ist; c) gewaltverherrlichende Gruppierungen, die Deutschland primär als Rückzugsort für terroristische Aktivitäten im Ausland nutzen wie die schiitische libanesische Hisbollah oder die palästinensische Hamas; d) legalistische Gruppierungen (BfV 2022b, BMI 2022: 181). 2022 wurden zehn legalistische islamistische Vereinigungen vom Verfassungsschutz beobachtet, darunter die Deutsche Muslimische Gemeinschaft (DMG), der angelastet wird, der ägyptischen Muslimbruderschaft nahezustehen und die mit etwa 50 islamischen Zentren und Moscheevereinen kooperiert (vgl. Deutscher Bundestag 2022b: 3 f.). Daneben das schiitische Islamische Zentrum Hamburg e.V. (IZH), unterschiedliche Vereinigungen der Milli-Görüş-Bewegung sowie die Furkan-Gemeinschaft. Nach seinem Bericht für das Jahr 2022 schätzt das BfV, dass in Deutschland etwa 1 450 Personen der DMG angehören, 10 000 der Milli-Görüş-Bewegung und ihnen zugeordneten Vereinigungen und etwa 400 weitere der Furkan-Gemeinschaft (BMI 2023: 187). Die Zahl der beobachteten Personen aus dem Bereich des legalistischen Islamismus liegt daher vermutlich zwischen 12 000 und 13 000 Personen innerhalb einer Gesamtbevölkerung von etwas über 84 Millionen Einwohner:innen (ebenfalls Stand 2022; vgl. auch Beres / Röhmel 2021).

Während in Deutschland von dschihadistischen Einzelpersonen oder Gruppierungen sowie solchen, die aus ideologisch-strategischen Gründen nur vorübergehend auf Gewalt verzichten, jederzeit eine Bedrohung für die

Sicherheitslage ausgehen kann (siehe Kapitel 3.2), ist also kaum von einer Gefahr der Umwandlung Deutschlands in einen islamischen Staat durch legalistische islamistische Gruppierungen auszugehen. Durch Organisationen, die legal agieren, kann jedoch Druck auf muslimische Individuen ausgehen, wenn diese ihre zur islamischen Norm deklarierten Vorstellungen von Geschlechterrollen oder anderen Verhaltensweisen ablehnen und sich ihnen entziehen möchten (vgl. Schmidinger 2020). Ähnlich wie in manchen evangelikalischen Organisationen kann diese Art von Druck besonders junge Menschen betreffen, die durch ihre Familien in entsprechende islamistische Organisationen „hineinwachsen“. Hierbei gilt es jedoch ebenso wie bei christlich-evangelikalischen Elternhäusern nicht zu verallgemeinern, da sich individuelle Dynamiken entwickeln können. Wie zum Beispiel die langjährigen ethnografischen Arbeiten von Werner Schiffauer zu Gemeinden der Millî Görüş zeigen, ist die „postislamistische“ Generation der Kinder von Eltern in Millî-Görüş-Gemeinden in religiöser Hinsicht nicht selten strenger als die Elterngeneration, aber gleichzeitig politisch offener eingestellt gegenüber dem säkularen Rechtsstaat und der Demokratie (vgl. Schiffauer 2010: 158–225).

4.4 Kontaktschuld: Zur Konstruktion von Verdachtsfällen

Zu den zentralen Einflussbereichen von Organisationen, die dem legalistischen Islamismus zugerechnet werden, gehören in erster Linie Freizeit- und Bildungsangebote in Form von Seminaren und Vortragsreihen sowie die Entwicklung von Schulungsmaterialien. Da sich die entsprechenden Gruppierungen an bestehende Gesetze halten und in ihren offiziellen Statements keine demokratiefeindlichen Inhalte oder Pläne zur Umwandlung des politischen Systems äußern, ist der Verdacht, dies sei reine Taktik, schwer nachweisbar und zunächst eine reine Unterstellung. Für entsprechende Vermutungen von Sicherheitsbehörden spielt die sogenannte Kontaktschuld eine große Rolle.

Der Ethnologe Werner Schiffauer fasst das Phänomen der Kontaktschuld beim legalistischen Islamismus folgendermaßen zusammen: „Die Konstruktion von Kontaktschuld folgt der Logik von Ansteckungen: Eine Organisation X wird auf Grund ihrer Kontakte zur Organisation Y oder der Person Z der Muslimbruderschaft zugerechnet. In Folge sind auch alle anderen Organisationen, die zu X Kontakt haben oder hatten, belastet. Dies gilt auch rückwirkend“ (Schiffauer 2020: 2). Dabei betrifft der Vorwurf der Kontaktschuld zum einen Organisationen, die irgendwann von Personen gegründet wurden, die aus der

Muslimbruderschaft hervorgingen, aber mittlerweile eigene Entwicklungen verzeichnen. Zum anderen betrifft er unabhängig entstandene Organisationen, die zum Beispiel auf Seminaren oder bei Predigten in Kontakt mit Personen „problematischer“ Organisationen kamen und deshalb als dieser Gruppierung nahestehend eingestuft werden. Als Paradebeispiel für Letzteres nennt Schiffauer eine Moscheegemeinde, die einen bekannten arabischen Prediger auf dessen Deutschlandtournee zu sich einlud. Dieser hielt dort einen Vortrag zum Propheten Hiob, der auch online gestellt wurde und den der Verfassungsschutz nicht als extremistisch einstufte. Der Prediger selbst war jedoch problematisch, weil ihm in anderen Kontexten frauenfeindliche, homophobe und antisemitische Äußerungen nachgewiesen werden konnten. Nach Schiffauer sprach zwar alles dafür, dass die Moscheegemeinde von diesen demokratiefeindlichen Äußerungen des Predigers keine Kenntnis hatte, aber nachdem die Presse die Einladung der Moscheegemeinde aufgriff, konstruierten Sicherheitsbehörden daraus später eine Kontaktschuld der Moscheegemeinde (ebd.: 3).

Kritisch zu sehen beim Vorwurf der Kontaktschuld ist vor allem, dass entsprechende Personen und Organisationen keine Gelegenheit haben zu beweisen, dass sie selbst andere Positionen vertreten als der problematische Kontakt. Kontaktschuld wird in der Regel nur belastend konstruiert, während umgekehrt Kontakte zu weltoffenen, liberalen Personen nicht zur Entlastung von Verdachten führen (vgl. ebd.: 7). Auch im Bereich der Präventionsarbeit ist der Vorwurf der Kontaktschuld kontraproduktiv. Muslimische Vereine, die sich für Demokratieförderung und Islamismusprävention engagieren, gerieten mitunter in die Kritik, weil deren Mitarbeitende mit tatsächlichen oder nur in Verdacht geratenen antidemokratischen Islamist:innen auf einem Podium diskutierten oder zu einem früheren Zeitpunkt Kontakte zu einer als problematisch eingestuften Moscheegemeinde hatten. Beim daraus entstehenden Vorwurf, dass die Träger selbst oder einzelne ihrer Mitarbeitenden „legalistischen“ Organisationen nahestehen würden, geht es konkret oft nicht um deren eigene Aussagen oder Positionierungen, sondern allein um die Tatsache, dass miteinander gesprochen wurde, was eine Differenzierung im Einzelfall äußerst schwierig macht (vgl. Oehlmann 2022b; Rohe 2022: 9).

Der Vorwurf der Kontaktschuld trifft in Deutschland beispielsweise die Deutsche Muslimische Gemeinschaft (DMG) und die ihr zugeordneten Vereine.⁴ Die DMG, die sich vor 2018 „Islamische Gemeinschaft in Deutschland“ (IGD) nannte, gilt mit ihrer Gründung 1958 als eine der ältesten muslimischen Organisationen in Deutschland. Ihre Zuordnung zum legalistischen Islamismus

begründen Verfassungsschutzbehörden und die Bundesregierung damit, dass sie aus der ägyptischen Muslimbruderschaft hervorgegangen sei. Beim Vorwurf der Demokratie- und Verfassungsfeindlichkeit gehen Sicherheitsbehörden jedoch nicht auf konkrete inhaltliche Positionen der DMG ein, sondern führen lediglich allgemein die Muslimbruderschaft an oder verweisen auf die Ideologie ihres Begründers Hassan al-Banna (1906–1949) sowie auch auf Sayyid Qutb (1906–1966) (siehe Kapitel 2.2 und 2.3; Ministerium des Innern, für Digitalisierung und Kommunen Baden-Württemberg 2022: 122; Deutscher Bundestag 2020a: 5–6). Dass Letzterer nie ein führendes Mitglied der Muslimbrüder war und sich die Leitung der Muslimbruderschaft bereits in den 1960er-Jahren von ihm distanziert hatte (Damir-Geilsdorf 2003: 300–334), spielt für die Sicherheitsbehörden dabei keine Rolle. Genauso wenig die Tatsachen, dass die ägyptische Muslimbruderschaft über die Jahrzehnte viele Änderungen durchlief und Organisationen in anderen Ländern, die irgendwann aus ihr oder in Anlehnung an sie hervorgingen, ohnehin ganz eigene Entwicklungen verzeichnen. Stattdessen wird hier Homogenität konstruiert. Schiffauer zieht hierfür einen Vergleich mit der Vielzahl linker Gruppierungen, die im Umkreis größerer Parteien von der KP über die DKP und PDS bis zu Die Linke entstanden. Diese teilen zwar alle ein „linkes Weltbild“, weisen aber so große Unterschiede in ihren ideologischen Ausrichtungen auf, dass sie sich nicht über einen Kamm scheren lassen. Genauso weisen auch die Organisationen in Deutschland, die in der Traditionslinie der Muslimbruderschaft stehen, gravierende Unterschiede auf (Schiffauer 2020: 5).

Mitunter werden als Hinweis auf die Verfassungs- und Demokratiefeindlichkeit der DMG auch problematische Aussagen einzelner Mitglieder oder Bücher von Autoren wie Yusuf al-Qaradawi (1926–2022)⁵ angeführt, die in einzelnen Moscheegemeinden ausliegen (vgl. Breuer 2019). Die DMG selbst veröffentlicht auf ihrer Homepage keine demokratiefeindlichen Inhalte. Sie räumt aber ein, dass sie ungeprüft ein Dokument verteilt hatte, das von einem Mitglied des Bildungsreferats des „Council of European Muslims“ (CEM)⁶ erstellt wurde, aber nicht freigegeben worden war, in dem „mehr als 50 befremdliche Passagen enthalten sind, die im eklatanten Widerspruch zum Islamverständnis, den gesellschaftlichen Vorstellungen und den seit der Gründung bestehenden Positionen des CEM und der DMG stehen“ (DMG 2020). Ihre anfängliche gerichtliche Klage gegen die Erwähnung im Verfassungsschutzbericht ließ die DMG wieder fallen und leitete nach eigener Darstellung einen selbstkritischen Reflexionsprozess ein, um problematische Inhalte, die in der Vergangenheit von ihr oder

ihrem Umfeld veröffentlicht wurden, aufzuarbeiten und die eigenen Positionen oder solche, die sich geändert haben, zu dokumentieren (vgl. DMG 2021).

Tatsächlich hat die DMG etwa in einem Statement das Recht auf freien Religionswechsel, einschließlich dem Recht, aus dem Islam auszutreten, bekräftigt und sowohl Strafmaße für Apostasie als auch die Ausübung von Druck auf Menschen kritisiert, die sich vom Islam abwenden (vgl. DMG o.J. a). Genauso hat sie sich von bestimmten Aussagen al-Qaradawis, etwa dessen Legitimierung von Selbstmordattentaten in Palästina, öffentlich distanziert und – anders als GI, RI und MI (siehe Kapitel 3.4) – erklärt, homophobe oder antisemitische Positionen entschieden abzulehnen (vgl. DMG o.J. b).

Die Stellungnahme der DMG zu Homosexualität zeigt jedoch nur eine begrenzte Toleranz: Sie erklärt zwar einerseits, dass sie nach einer umfangreichen Analyse und Neubewertung der islamischen Quellen und Gelehrtentradition zur Überzeugung gelangt sei, dass es keine ausschlaggebenden islamischen Belege für eine weltliche Bestrafung homosexueller Handlungen gebe und sie auch jegliche Diffamierung, Entmenschlichung und Verfolgung von Homosexuellen entschieden ablehne. Andererseits erklärt sie auch, dass im Islam sexuelle Intimität ausschließlich der Ehe zwischen Mann und Frau vorbehalten sei. Das Ausleben von Homosexualität sei laut den islamischen Primärquellen verboten und werde daher in den tradierten Rechtschulen als große Sünde bezeichnet (vgl. DMG o.J. c). Offen für Homosexuelle ist allerdings auch die katholische Kirche nicht, wie jüngst das Verbot der Segnungen für homosexuelle Paare durch den Vatikan (vgl. Katholische Kirche in Deutschland 2021) sowie die Erklärung des Papstes zeigte, dass homosexuelle Handlungen eine Sünde seien wie auch aller außerehelicher Sex (vgl. Katholische Kirche in Deutschland 2023).

Inhaltliche Argumente für die Erwähnung der DMG in Verfassungsschutzberichten sind also schwer nachvollziehbar. Die mangelnde Transparenz in der Informationspolitik des Verfassungsschutzes und die auch medial stark verbreitete Praxis der Konstruktion von Kontaktschuld fördern vielmehr eine Verdachts- und Misstrauenskultur, die Muslim:innen in zivilgesellschaftlichen Kooperationen auch stigmatisiert. Diese Wirkung entfaltet sich wiederum gerade deshalb, weil unter dem Begriff „Islamismus“ Gruppierungen mit sehr unterschiedlichen ideologischen Ausrichtungen zusammengefasst werden, was deren Homogenität suggeriert.

Ein Beispiel für die Konstruktion einer regelrechten „Ketten-Kontaktschuld“ sind die Debatten um Inssan e. V. Der muslimische Verein hat auch mit staatlichen Förderungen unter anderem ein Netzwerk gegen Diskriminierung

und Islamfeindlichkeit aufgebaut, bietet Workshops zum Abbau von Antisemitismus, Rassismus und Extremismus an und organisiert Begegnungen von Jugendlichen mit Holocaust-Überlebenden. Zwischen 2007 und 2009 war Inssan vorübergehend als „muslimbrudernah“ in den Jahresberichten des Verfassungsschutzes Berlin gelistet, und zwar wegen Kontakten zur DMG (damals noch IGD) im Kontext eines Moscheebauprojekts, ohne dass dabei Vorwürfe bezüglich der inhaltlichen Ausrichtung des Vereins selbst erhoben wurden. Als der ehemalige Geschäftsführer von Inssan und Vorsitzender des Landesverbands Berlin des Zentralrats der Muslime in Deutschland e.V., Mohamad Hajjaj, 2021 vom Berliner Senat in die Expertenkommission zu antimuslimischem Rassismus berufen wurde, griffen die Zeitungen *Die Welt* und *Bild* die vermeintliche Nähe des Vereins Inssan zur Muslimbruderschaft wieder auf und bezeichneten Hajjaj aufgrund seiner vermeintlichen Kontaktschuld als „Islamist“. Auch Politiker:innen reagierten: So forderte beispielweise Burkard Dregger (CDU) die sofortige Auflösung der Kommission, weil darin vermeintlich ein Islamist mit verfassungsfeindlichen Zielen berufen worden sei (vgl. Sammann 2021). Hajjajs eigene Positionen spielten in der Logik der Kontaktschuld keine Rolle.⁷

Ähnlich gestalteten sich Vorwürfe gegen Ferda Ataman, die 2022 im Deutschen Bundestag zur Unabhängigen Bundesbeauftragten für Antidiskriminierung gewählt wurde. Die *Bild*-Zeitung hielt ihr vor, dass die Antidiskriminierungsstelle des Bundes (ADS) Inssan als Beratungsstelle anführte und Ataman vor ihrer Amtszeit an Veranstaltungen, bei denen auch Vertreter:innen von Inssan anwesend waren, teilgenommen beziehungsweise journalistisch über sie berichtet habe (vgl. Riffler 2022).

4.5 Antisemitismus – ein muslimisches Problem?

Neben pauschalen Kernvorwürfen in muslim- beziehungsweise islamfeindlichen Diskussionen wie Frauenfeindlichkeit und Homophobie steht auch der vermeintlich im Islam verankerte Antisemitismus im Zentrum der Debatten. Während die meisten dschihadistischen Gruppierungen und auch Organisationen wie GI, RI und MI offenkundig antisemitische Narrative verbreiten (siehe Kapitel 1.2 sowie 3.4), wird auch Kritik an der israelischen Politik gegenüber Palästinenser:innen aus anderen muslimischen Spektren oft pauschal als jüdenfeindlich bewertet. Dazu tragen sicherlich propalästinensische Kundgebungen und Demonstrationen bei, auf denen es oft zu antiisraelischen und auch zu antisemitischen Vorfällen kommt, wie dem Verbrennen von Israel-Flaggen

oder Sprechchören mit dem Inhalt „Palestine will be free, from the river to the sea“, die als Forderung nach einer vollständigen Auflösung des Staates Israel zu verstehen sind. Vereinzelt wurden dabei auch Flaggen der Hamas gezeigt (vgl. näher dazu BfV 2022c: 83–84). Zu regelmäßigen antisemitischen Vorfällen sowie tätlichen Auseinandersetzungen kam es vor allem bei Demonstrationen in Berlin, die bis 2019 jährlich zum sogenannten Quds-Tag stattfanden. Ursprünglich wurde der Quds-Tag vom iranischen Revolutionsführer Ayatollah Khomeini initiiert, um die muslimische Gemeinschaft an ihre Pflicht zu erinnern, Jerusalem (arabisch: *al-Quds*) von den „zionistischen Besatzern“ zu befreien. An den Demonstrationen in Berlin beteiligten sich regelmäßig auch Aktivist:innen der Hisbollah, die in Deutschland als terroristische Organisation eingestuft und verboten ist. Diese Problematik manifestierte sich auch bei propalästinensischen Demonstrationen nach den brutalen Angriffen der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 sowie den darauf folgenden israelischen Bombardements des Gazastreifens und israelischen Bodenoffensiven. Bei einigen Demonstrationen wurden die terroristischen Angriffe der Hamas als erfolgreicher Befreiungsschlag gegen eine vermeintliche koloniale Besatzungsmacht inszeniert und gefeiert. Deutschlandweit kam es zu vermehrten Anfeindungen gegen jüdische Personen sowie Anschlägen auf jüdische Einrichtungen. Seit dem Krieg zwischen Israel und der Hamas ist jedoch auch eine Zunahme von Diskriminierungen und Übergriffen gegenüber Muslim:innen bzw. als muslimisch wahrgenommenen Menschen, insbesondere Personen arabischer Herkunft, zu verzeichnen sowie ein Anstieg von Drohbriefen und Hassmails an Moscheen und versuchten Anschlägen auf sie (vgl. CLAIM 2023).

Antisemitismusvorwürfe werden von Islamkritiker:innen jedoch oftmals erhoben, um auch nicht extremistische Positionen gegenüber der israelischen Regierung zu delegitimieren. Der Verweis auf die antisemitischen „Anderen“ bietet gerade für die diejenigen, die sich als Angehörige einer „weiß-deutschen“ Mehrheitsgesellschaft betrachten, einen attraktiven Entlastungsmechanismus bezüglich Fragen nach dem eigenen Antisemitismus (vgl. Höbl 2020: 301 f.), der auch in der „Mitte“ der deutschen Gesellschaft anzutreffen ist (vgl. Küpper / Zick 2020). Gleichzeitig kann aber auch nicht ausgeblendet werden, dass verschiedene Umfragen deutlich höhere Zustimmungswerte zu antisemitismusrelevanten Aspekten bei Personen aufweisen, die sich selbst als muslimisch bezeichnen, als bei Personen, die angeben, nicht muslimisch zu sein (vgl. z.B. American Jewish Committee Berlin Lawrence / Lee Ramer Institute 2022: 15). Wie eine Studie des Erziehungswissenschaftlers Stefan Höbl zu Antisemitismus

unter muslimischen Jugendlichen zeigt, können religiöse Bezüge Anschlussstellen für Antisemitismus darstellen, diesem jedoch auch entgegenstehen, weil nach dem Islam sowohl das Juden- als auch Christentum als von Gott geoffenbarte Buchreligionen gelten, denen eine Wertschätzung entgegengebracht wird (vgl. Höbl 2020). Eine zentrale Rolle für antisemitische Äußerungen spielt laut Höbl der Nahostkonflikt und die Solidarität mit Palästinenser:innen als Teil einer so wahrgenommenen muslimischen „Wir“-Gemeinschaft (ebd.: 314).

Die muslimische Solidargemeinschaft spielt vermutlich auch bei unterschiedlichen Wahrnehmungen des Staates Israel innerhalb der deutschen Bevölkerung eine Rolle: Nach einer quantitativen Befragung des Instituts für Demoskopie Allensbach und des American Jewish Committee von 2022 gaben 54 Prozent der nicht muslimischen deutschen Bevölkerung an, ein gutes oder sogar sehr gutes Bild von Israel zu haben, während nur 19 Prozent der muslimischen Bevölkerung in Deutschland ein positives Bild vom Staat Israel hatten, gegenüber 66 Prozent mit sehr schlechtem oder schlechtem Bild (vgl. American Jewish Committee Berlin Lawrence / Lee Ramer Institute 2022: 36).

Hier – wie auch bei propalästinensischen Demonstrationen – geht es allerdings nicht um die Religion Judentum und deren Anhänger:innen, sondern um den israelischen Staat. Ab wann Kritik am Staat Israel als antisemitisch gilt, ist jedoch umstritten. Handlungsleitend in Deutschland ist eine internationale Arbeitsdefinition, die die International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) 2016 verabschiedet hat: „Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Jüdinnen und Juden, die sich als Hass gegenüber Jüdinnen und Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nichtjüdische Einzelpersonen und / oder deren Eigentum sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen“ (IHRA o.J.). Die Bundesregierung verabschiedete außerdem 2017 folgende Erweiterung: „Darüber hinaus kann auch der Staat Israel, der dabei als jüdisches Kollektiv verstanden wird, Ziel solcher Angriffe sein“ (Beauftragter der Bundesregierung für jüdisches Leben und den Kampf gegen Antisemitismus o.J.).

Mit dem Argument, dass die Definition des IHRA zu unklar sei in Bezug auf Kritik am Staat Israel, verfasste eine internationale Gruppe von Wissenschaftler:innen aus dem Bereich der Holocaust- und Antisemitismusforschung 2021 mit der Jerusalemer Erklärung zum Antisemitismus (JDA) eine andere Definition mit 15 angehängten Richtlinien. Darin ist Antisemitismus definiert als „Diskriminierung, Vorurteil, Feindseligkeit oder Gewalt gegen Jüdinnen und Juden als Jüdinnen und Juden (oder jüdische Einrichtungen als jüdische)“.

Besonders umstritten sind Punkt 13 der JDA, nach dem Kritik an rassistischen Diskriminierungen durch den Staat Israel nicht per se antisemitisch sei, und Punkt 14, der Boykott, Desinvestition und Sanktionen (BDS) als gängige, gewaltfreie Formen des politischen Protests gegen Staaten betrachtet und diese im Fall Israels als nicht per se antisemitisch bezeichnet.⁸

Auch im Deutschen Bundestag ist über den deutschen Ableger der internationalen BDS-Bewegung, die zum Boykott von israelischen Waren, Unternehmen, Wissenschaftler:innen, Künstler:innen und Sportler:innen, Desinvestition und Sanktionen gegen Israel aufruft, diskutiert worden. 2019 hat eine Mehrheit der Abgeordneten den gemeinsamen Antrag von CDU / CSU, SPD, FDP und Bündnis 90 / Die Grünen mit dem Titel „Der BDS-Bewegung entschlossen entgegentreten – Antisemitismus bekämpfen“ angenommen, in dem es heißt, „Argumentationsmuster und Methoden der BDS-Bewegung sind antisemitisch“ (Deutscher Bundestag 2019: 2).⁹ Das Bundesamt für Verfassungsschutz ordnet die BDS-Kampagne, die primär von säkularen Palästinenser:innen, aber auch von islamistischen palästinensischen Terrororganisationen und Gruppierungen sowohl aus dem rechts- als auch dem linksextremistischen Spektrum unterstützt wird, als antizionistischen Antisemitismus in ihrem Phänomenbereich des „auslandsbezogenen Extremismus“ ein (vgl. BfV 2022c: 110, 33, 106). Es ist also festzuhalten, dass die BDS-Bewegung kein rein muslimisches Phänomen ist und ihre Einschätzung als antisemitisch (oder nicht) von der zugrunde liegenden Definition von Antisemitismus abhängt.

Antisemitischen und weiteren problematischen Positionen und Einstellungen von islamistischen Organisationen muss begegnet werden, ohne sie pauschal allen legalistischen islamistischen Organisationen zuzuschreiben oder gar allen gläubigen Muslim:innen. Letzteres muss als gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, also als abwertende und ausgrenzende Einstellungen gegenüber Menschen aufgrund deren Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe (vgl. Küpper / Zick 2015), beziehungsweise als antimuslimischer Rassismus bezeichnet werden. Kritik an der israelischen Politik gegenüber Palästinenser:innen, wie sie oftmals von legalistischen Organisationen geübt wird, sollte nicht per se als antisemitisch gebrandmarkt werden.

Anmerkungen

- 1 Der unter Präsident Mubarak eingeführte Ausnahmezustand verschaffte den ägyptischen Sicherheitskräften weitgehende Sondervollmachten, zum Beispiel bei der Festnahme und Überwachung von Verdächtigen. Seine Abschaffung war eine der zentralen Forderungen bei den Massenprotesten 2011, die schließlich zum Sturz Mubaraks führten.
- 2 Die Menschenrechtsbilanz in Ägypten wurde nach dem Militärputsch unter dem neuen Machthaber Abd al-Fattah al-Sisi allerdings keineswegs besser. Zu den massiven Menschenrechtsverletzungen gehören unter anderem die Unterdrückung der Rechte auf Meinungs- und Vereinigungsfreiheit, willkürliche Inhaftierungen von Oppositionellen, Journalist:innen und LGBTQIA+, Diskriminierungen und Verfolgungen religiöser Minderheiten sowie die Taktik des „Verschwindenlassens“ und Folter (detaillierter dazu beispielsweise Amnesty International 2022).
- 3 Zu diesen und anderen pragmatischen Anpassungen und damit einhergehenden internen Konflikten der Nour-Partei vgl. detailliert Lacroix 2016.
- 4 Zu anderen Organisationen, die von deutschen Sicherheitsbehörden dem legalistischen Islamismus zugerechnet werden, vgl. Schmidinger 2020; Bayaral 2021; Schiffauer 2010; Baron 2021b.
- 5 Al-Qaradawi, der aus Ägypten stammte und seit 1961 in Katar lebte, war auch durch seine zahlreichen Auftritte beim Fernsehsender Al-Jazeera und seine Online-Fatwas einer der bekanntesten zeitgenössischen muslimischen Rechtsgelehrten. Während er sich einerseits von dschihadistischen Bewegungen scharf distanzierte und sein Islamverständnis als „Methode der Mitte“ betrachtete, rechtfertigte er andererseits in islamischen Rechtsgutachten palästinensische Selbstmordattentate als legitime Mittel der Verteidigung gegen die Politik Israels.
- 6 Der Council of European Muslims, vormals Federation of Islamic Organizations in Europe (gegründet 1989), gilt als ein Dachverband europäischer muslimischer Organisationen, die der Muslimbruderschaft nahestehen. Er selbst beschreibt als sein Ziel, „den Islam bekannt machen, die Muslime in Europa dazu zu inspirieren und zu unterstützen, die Rituale ihres Glaubens zu praktizieren und im Rahmen eines gemäßigten Verständnisses und eines reformorientierten, innovativen Ansatzes wirksam an den verschiedenen Aspekten des Lebens teilzunehmen“ (vgl. seine Webseite: <https://www.eumuslims.org/en/about-us/>).
- 7 Zu den Vorwürfen gegenüber Hajjaj und seinen Antworten darauf vgl. den Podcast Goldmann (2023).
- 8 Zu Kontroversen um die JDA vgl. bpb (2021). Für einen Überblick über weitere Differenzierungen zu Formen des Antisemitismus vgl. Kiefer 2017, S. 12–19.
- 9 Zu Kontroversen hierzu vgl. Zeit Online 2019.

5. Radikalisierungsprozesse

Zur Frage, wie und warum sich Personen radikalieren, sind in den vergangenen Jahren zahlreiche wissenschaftliche Untersuchungen aus der Politikwissenschaft, der Soziologie, den Erziehungswissenschaften, der Psychologie, der Islamwissenschaft und weiteren Fächern veröffentlicht worden. Einige Wissenschaftler:innen entwickelten theoretische Modelle, die Radikalisierung als einen Prozess in Form von aufeinanderfolgenden Phasen beschreiben.¹ Als Vorteil solcher Modelle gilt insbesondere, dass sie die Möglichkeit bieten, verschiedene Ansätze der Prävention und Präventionsstufen passgerecht auf jeweilige Phasen der Radikalisierung anzuwenden. Es gibt aber auch Kritik an solchen linearen Modellen. Umstritten ist vor allem, dass sie suggerieren, Radikalisierung münde zwangsläufig in Gewaltbereitschaft. In der Forschung wird jedoch meist unterschieden zwischen der Übernahme radikaler Überzeugungen als „kognitive Radikalisierung“ und der Radikalisierung auf der Handlungsebene, die zur Ausübung von Gewalt führt. Die Politikwissenschaftlerin Hande Abay Gaspar (2020) schlägt deshalb vor, grundsätzlich zwischen Radikalisierung ohne Gewalt, Radikalisierung in die Gewalt und weiterer Radikalisierung in der Gewalt zu unterscheiden. Bei einer Bestimmung von Radikalisierung ohne Gewalt kommt erschwerend hinzu, dass es für die Begriffe „radikalisiert“ und „extremistisch“ keine einheitlichen Definitionen gibt. Sie sind auch relativ, weil sie auf eine Abweichung von Werten und Meinungen der Mehrheitsgesellschaft abzielen, die sich durch veränderte soziale und politische Kontexte wandeln können und sich in verschiedenen Gesellschaften unterscheiden.

Selbst wenn Gewalt als Indikator für Radikalisierung gilt, lassen sich Zusammenhänge zwischen allgemeiner Gewaltakzeptanz, Unterstützung von Gewalt und tatsächlicher Bereitschaft, selbst Gewalt auszuüben, empirisch nicht ohne Weiteres nachweisen (vgl. Schuhmacher 2020: 125). In der Forschung ist man sich zwar weitgehend darüber einig, dass Radikalisierung ein Prozess ist. Gegen lineare Phasenmodelle wird jedoch argumentiert, dass Personen zwischen verschiedenen Stufen einer Radikalisierung, die darin beschrieben

sind, auch wechseln können beziehungsweise gar nicht alle Stufen in deren zeitlichen Abfolge durchlaufen müssen (vgl. Wiedl 2021b: 54).

Um zu analysieren, wie sich Personen, die Anschläge verübten, in die Gewalt radikalisierten, liegt es nahe, ihre Biografien zu vergleichen. Es lassen sich jedoch weder bei links- oder rechtsextremistischen noch bei dschihadistischen Attentäter:innen eindeutige Lebenswege und Sozialprofile feststellen. Oft wird hervorgehoben, dass Identitätskrisen, Orientierungslosigkeit und Brüche sowie Wahrnehmungen und Erfahrungen von Ausgrenzung, Unrecht und politischer Ohnmacht eine bedeutende Rolle spielen (vgl. z.B. Pisiou et al. 2020). Dies erklärt allerdings nicht, warum sich einige Personen mit solchen Erfahrungen radikalisierten, andere hingegen mit den gleichen Erfahrungen nicht. Dazu fehlen Forschungen, die Thesen und Theorien zu Radikalisierungsprozessen mit Vergleichsgruppen empirisch belegen, aber kaum durchführbar sind. Fest steht vielmehr, dass Radikalisierung ein komplexer Prozess mit vielen Ursachen ist, in dem sich Faktoren auf individueller, gruppenbezogener und gesellschaftlicher Ebene miteinander verzahnen.

5.1. Zugehörigkeit, Emotionen und Opfernarrative

Für die Öffnung gegenüber islamistischen Ideologien und Gruppierungen spielen Zugehörigkeitsgefühle zum sozialen Umfeld und zur Gesellschaft eine wichtige Rolle, unabhängig davon, ob es sich um eine mehrheitlich muslimische oder nicht muslimische Gesellschaft handelt. Zentral ist dabei die sogenannte relative Deprivation, das heißt die Wahrnehmung von Benachteiligung, Ausgrenzung und Unrecht gegenüber der eigenen Person oder (in einem weiteren Schritt oder gleichzeitig) einer bestimmten Gemeinschaft von empfundenen Gleichgestellten. Extremistische Gruppierungen unterschiedlicher ideologischer Ausrichtung knüpfen in ihrer Propaganda hier mit einfachen Schwarz-Weiß-Bildern an: Sie zeichnen ein Opfernarrativ der eigenen Gruppe gegenüber einem Bedrohungsszenario durch vermeintlich eindeutig identifizierte „Schuldige“ für persönliche und kollektive Problemlagen. „Schuld“ sind dabei zum Beispiel „die Ausländer“, „die Juden“, „die kapitalistische Ausbeutung“ oder im islamistischen Zusammenhang „der Westen“ beziehungsweise „die Ungläubigen“.

Islamistische Narrative schildern eine Bedrohung der Muslim:innen durch eine von den „Anderen“ ausgehende Feindschaft. Die Feindgruppe wird dabei unterschiedlich weit gefasst. Im deutschen Kontext äußerte zum Beispiel der

salafistische Prediger Pierre Vogel, dass es „Millionen von Menschen“ gebe, die bereit seien, „auf die Straße zu gehen und die Muslime platt zu machen“ (Vogel 2011), während Gruppierungen wie GI, RI und MI das Bild einer gezielten Unterdrückung von Muslim:innen durch den deutschen Staat verbreiten (siehe Kapitel 3.4). In der transnationalen dschihadistischen Rhetorik wird wiederum ein globaler Krieg „des“ Westen gegen „den“ Islam propagiert. Indem islamistische Gruppierungen in reduzierten Opfernarrativen als von Ungleichbehandlung, Ungerechtigkeit und Unterdrückung betroffen porträtiert werden, wird an Gerechtigkeitsgefühle und Empathie appelliert. Gefühle von Angst, Mitleid, Ohnmacht oder Empörung und Wut werden für die Ideologie genutzt. Als „Lösung“ werden je nach Ausrichtung der Gruppe verschiedene Handlungswege aufgezeigt, vom Rückzug aus der Gesellschaft bis hin zur Verteidigung der muslimischen Gemeinschaft mit Gewalt. In allen Fällen erfolgt dabei eine klare Unterscheidung zwischen „gut“ und „böse“ sowie „Freund“ und „Feind“, meist durch eine Mischung aus Hinweisen auf reale Missstände und Problemlagen sowie verschwörungstheoretische Elemente, die einfache Deutungen für komplexe Zusammenhänge liefern.

Besonders in dschihadistischer Propaganda wird oft auf Folterskandale durch US-Soldat:innen in den Gefängnissen Abu Ghraib und Guantanamo hingewiesen. In der Anfangsphase des Syrienkriegs, aber auch im emotionalisierten Nahostkonflikt, zeigte und zeigt dschihadistische Propaganda vielfach das Leiden unschuldiger muslimischer Bevölkerung durch Bilder von Gewalt gegen wehrlose Frauen und Kinder, die vom Assad-Regime oder israelischen Sicherheitstruppen angegriffen wurden. Obgleich dabei nicht direkt „der“ Westen als Angreifer und Täter ausgemacht werden kann, wird ihm doch eine Schuldbeteiligung gegeben durch Hinweise auf ausbleibende internationale Interventionen, die als westliche Doppelmoral gedeutet werden, oder durch die Erzählung einer Verbündung der Angreifer mit „dem“ Westen. Als Schuldige für den Nahostkonflikt wird in dschihadistischen Erklärungen zudem häufig das Bild einer „kreuzritterisch-zionistischen Allianz“ gezeichnet.

Für den Einzelnen oder die Einzelne werden schließlich in Prozessen zunehmender Identifikation mit einer bestimmten Gruppe, die mit einem immer stärkeren Rückzug aus dem vorherigen sozialen Umfeld einhergehen, auch Angriffe auf die Gruppe als Ganze oder auf Teile der Gruppe als etwas Selbsterlittenes empfunden (vgl. Meiering et al. 2018: 6). Gefördert wird dies nicht nur durch emotionalisierende Bilder muslimischer Opfer, sondern auch durch das Konzept „Loyalität und Lossagung“ (siehe Kapitel 1.4), das Solidarität

und Verantwortungsgefühl gegenüber den „Brüdern und Schwestern“ hervorgerufen und letztlich dazu motivieren soll, gegen die empfundene Ungerechtigkeit vorzugehen. So mahnt zum Beispiel Denis Cuspert (siehe Kapitel 3.1) in einem Naschid (Sprechgesang): „Unsere Geschwister sterben jeden Tag, sind unsere Herzen wirklich schon so hart? Sie sind gefangen, in den Händen der Kuffar [Ungläubigen]. Hört Ihr nicht ihre Schreie?“ Seine eigene Konsequenz daraus zeigt sich im nächsten Liedvers: „Fürchtet Allah. Ich werde kämpfen bis zum letzten Atemzug und niemand kann mich stoppen, außer Allah“ (vgl. Abu Talha al-Almani 2011) Die Gruppe „Realität Islam“ appelliert an emotionale Verbundenheit mit den „Geschwistern“ als Zeichen für den authentischen Glauben: „Das Leid einer Schwester am entlegensten Ort dieser Welt muss bei dir die gleichen Emotionen hervorrufen, wie das Leid deiner eigenen leiblichen Schwester“ (Shamdin / El-Auwad 2023). Soziale Medien verstärken Gruppendynamiken und wirken auf Meinungsbildungsprozesse ein, indem sie durch Algorithmen immer wieder ähnliche Informationen liefern. Dabei werden „Wir-gegen-Sie“-Gegenüberstellungen, Feind- und Opferbilder immer weiter geschürt, bis sie sich verfestigen.

5.2 Wechselwirkungen zwischen islamistischer Radikalisierung und antimuslimischem Rassismus

In Deutschland entfalten Rechtsextremismus und Islamismus häufig eine Wechselwirkung, die auch als „reziproke Radikalisierung“ bezeichnet wird. Während rechtsradikale und rechtspopulistische Milieus jeden dschihadistischen Anschlag dazu verwenden, um Feindbilder von Muslim:innen zu verschärfen, nutzen extremistische islamistische Gruppierungen rechtsextremistische Anschläge auf Muslim:innen, um das Bild eines insgesamt muslimfeindlichen Westens zu verstärken, sowie als Rekrutierungsargument (vgl. Fielitz et al. 2018). Auf beiden Seiten finden sich ähnliche Muster in Argumentationslinien und Mobilisierungsstrategien wie Opfernarative der Eigengruppe, Verschwörungstheorien und Dämonisierungen der Fremdgruppe (vgl. ebd.). Auch hierbei spielt der gesamtgesellschaftliche Kontext eine Rolle, denn sowohl rechtsextremistische als auch islamistische Gruppierungen knüpfen teils an reale Sorgen und Problemlagen an.

Emotional und pauschalisierend geführte Debatten über „den“ Islam und die Sichtbarkeit von Muslim:innen, die oft verbunden sind mit Diskussionen über Einwanderung und Identität, haben in den vergangenen Jahrzehnten polarisiert

und gespalten. Auf der einen Seite werden abwertende Aussagen über „den“ Islam oder „die“ Muslim:innen oft als intellektuelle „Islamkritik“ gerechtfertigt. Auf der anderen Seite wird Kritik an bestimmten Islamverständnissen und muslimischen religiösen Praktiken häufig pauschal als Islamophobie gebrandmarkt.

Es ist eine Tatsache, dass Islam- und Muslimfeindlichkeit nicht nur in rechts-populistischen und rechtsextremistischen Kreisen, sondern in weiten Teilen der Gesellschaft verbreitet sind. Als muslimisch gelesene Personen werden von ganz verschiedenen Bevölkerungsgruppen über ihre Religionszugehörigkeit als kulturell fremd klassifiziert und mit negativen Eigenschaften in Verbindung gebracht. Die Leipziger Autoritarismus-Studie von 2022 zeigte zum Beispiel, dass rund 38 Prozent der deutschen Bevölkerung der Aussage „Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land“ zustimmen und darüber hinaus etwa 29 Prozent der Forderung nach einem Zuwanderungsverbot für Muslim:innen (Pickel et al. 2022: 194 f.).² Nach einer Umfrage des Religionsmonitors von 2019 vertrauen etwa 40 Prozent der Bevölkerung Muslim:innen wenig bis gar nicht (Pickel 2019: 73) und nach der Mitte-Studie von 2020 / 21 gaben 22,6 Prozent der Befragten ihre selbst eingeschätzte Einstellung gegenüber Muslim:innen als „eher“ oder „sehr“ negativ an (im Vergleich dazu gegenüber schwarzen Menschen 9 Prozent, Juden 8,7 Prozent und Sinti und Roma 30,7 Prozent; Zick / Küpper 2021: A VII), wobei Muslimfeindlichkeit besonders bei Menschen über 61 Jahren zu verzeichnen war (ebd.: A IX).

Zahlreiche Studien belegen, dass Muslim:innen – insbesondere, aber nicht nur Frauen mit Kopftuch – auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt diskriminiert werden (vgl. z.B. Koopmans et al. 2018; Weichselbauer 2016). Sie erleben häufig Misstrauen und Beleidigungen, ebenso sind tätliche Angriffe auf sie oder islamische Einrichtungen in Deutschland keine Seltenheit. Allein im letzten Quartal 2022 wurden 151 antimuslimische oder islamfeindliche Straftaten verübt (vgl. Deutscher Bundestag 2023b). Schockierend war der Mord an Marwa El-Sherbini, die 2009 während einer Strafverhandlung im Dresdner Landesgericht von dem Angeklagten, der sie zuvor rassistisch beleidigt hatte, erstochen wurde. Antimuslimischer Rassismus ist dabei nicht nur eine Einstellung einzelner Individuen in der Gesellschaft, sondern, wie die Medienwissenschaftlerin Sabrina Schmidt zeigt, auch in rassistisch strukturierte Wissensumwelten eingebettet, die antimuslimische Diskurse bereits in Kinderbüchern und Hollywoodfilmen vermitteln, das Framing vieler Medien dominieren und sich mit einer vorverurteilenden Migrations-, Asyl- und Sicherheitspolitik verflechten (Schmidt 2022: 358).

Vermittelte Negativbilder über den Islam, die oftmalige Gleichsetzung von „Muslimsein“ und „Anderssein“ im gesellschaftlichen Diskurs sowie Erfahrungen von Stigmatisierung und Ausgrenzung wirken sich darauf aus, wie eigene gesellschaftliche Zugehörigkeit definiert wird. Sie können gerade bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen maßgeblich zum Gefühl der Nichtzugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft beitragen, „Entfremdung und Selbstethnisierung“ (Foroutan 2012: 88) fördern und die Identifikation mit einer konstruierten „Gemeinschaft der Muslime“ verstärken. Ahmad, ein junger Mann Anfang 20, schildert seine Entfremdung durch ein von ihm so wahrgenommenes permanentes „Islam-Bashing“ und Ausgrenzungserfahrungen folgendermaßen: „Ich bin hier geboren, ich bin deutsch, aber an irgendeinem Punkt glaubst du das selbst [dass du ein Fremder bist]“, und resümiert „irgendwann ghettoisierst du dich selbst in deinem Kopf“ (vgl. Damir-Geilsdorf / Menzfeld 2016: 446 ff).³ Während er früher regelmäßig Zeitungen wie die *Süddeutsche Zeitung* und *Die Zeit* verfolgt habe, traue er der Presse nicht mehr und informiere sich fast nur noch über soziale Medien, die seinen Eindruck einer Bedrohung der Muslim:innen jedoch noch verstärken.

Auf Personen, die antimuslimischen Rassismus erfahren haben, können islamistische Opfernarrative einer muslimfeindlichen Gesellschaft oder eines muslimfeindlichen „Westens“ eine anziehende Wirkung haben, weil sie sich verstanden fühlen und ihre individuellen Erfahrungen in generelle, kollektiv erfahrene Ungerechtigkeiten eingebettet werden (Baehr 2019: 82 f.). In der Forschung werden in diesem Zusammenhang häufig problematische Identitätsfindungsprozesse junger Menschen mit Migrationshintergrund angeführt, die sich weder der Mehrheitsgesellschaft noch dem Herkunftsland ihrer Eltern zugehörig fühlen und dadurch anfällig für religiöse Radikalisierung werden (vgl. z. B. Waldmann 2014: 342).

Identitätskrisen, Erfahrungen von Diskriminierung und Ausgrenzung sowie die Wahrnehmung von Ungleichbehandlung und Unrecht allein machen jedoch Menschen nicht zu Anhänger:innen radikaler dschihadistischer Ideologien. Es wäre völlig falsch, Personen muslimischen Glaubens, die antimuslimischen Rassismus erfahren haben oder diesen kritisieren, pauschal zu „Gefährdeten“ und damit per se zu Präventionsobjekten zu erklären oder sie in einem nächsten Schritt gar unter Extremismusverdacht zu stellen und zu „Gefährdern“ zu deklarieren (vgl. Abay Gaspar / Sold 2022: 9).

5.3 Faktoren der Gruppe

Öffnungen für extremistische Ideologien gehen unter anderem mit einem starken Bedürfnis nach Sinn und Bedeutung sowie ambiguitätsfreien einfachen Antworten einher (vgl. Srowig et al. 2018: 7). Extremistische islamistische Gruppierungen geben nicht nur ein eindeutiges Weltbild, sondern definieren auch Lösungen für Problemlagen und lohnende Ziele, die dem Leben Sinn und Bedeutung beimessen sollen (vgl. Kruglanski et al. 2018). Die Wahrnehmung, im Dienst einer höheren (göttlichen) Sache zu stehen, verleiht eine Aufwertung des Selbst, die in der exklusivistischen Ideologie durch die Abwertung der „Anderen“ noch verstärkt wird. Diese Abwertung der „Anderen“ kann sich auf ein konstruiertes Kollektiv der ungläubigen Feinde, auf die irregeleiteten Muslim:innen mit einem „falschen“ Islamverständnis oder auf die vor dem Höllenfeuer zu rettenden Nichtmuslim:innen beziehen. In allen Fällen wird dadurch eine Überlegenheit erzeugt, zu einer exklusiven Gruppe der „wahren“ Gläubigen zu gehören, die mehr Wissen und Moral besitzt.

Während islamistische Gruppierungen in der Regel sehr exklusivistische Ideologien haben, indem sie vorgeben, allein den „wahren“ Islam zu verstehen und zu befolgen, sind sie meist hochinklusiv gegenüber ihren Anhänger:innen. Sie integrieren sie ungeachtet von Kriterien wie ethnische Herkunft, vorherigen Gesetzesverstößen, Aussehen, Bildungsstand, beruflicher Erfolg et cetera (vgl. Srowig et al. 2018: 12). Erfahrungen sozialen Zusammenhalts und Anerkennung innerhalb der Gruppe verfestigen ideologische „Wir-gegen-Sie“-Gegenüberstellungen und fördern den Rückzug in geschlossene Weltbilder und die ideologischen Inhalte der Gruppe.

„Geschwisterlichkeit“, Verbundenheit und Nähe wird – wie in anderen religiösen Milieus – auch durch Sprache inszeniert, indem sich Personen gegenseitig als „Bruder“ und „Schwester“ ansprechen. In deutschen islamistischen Kreisen erfolgt dies meist mit den entsprechenden arabischen Begriffen, selbst wenn die Personen kein Arabisch sprechen. Besonders in deutschen salafistischen Strömungen werden arabische Wörter zudem für religiöse Bezeichnungen sowie bestimmte Alltagsfloskeln verwendet, was nicht nur ein vermeintlich besonderes Verständnis der religiösen Quellen vermitteln soll, sondern auch ein identitätsstiftender sprachlicher Gruppencode ist, der verbindet und nach außen abgrenzt.

Gemeinschaft wird außerdem erlebt durch gemeinsame Rituale wie das Gebet, Fasten und den Besuch von Islam-Seminaren sowie durch jugendkulturelle Freizeitangebote wie Fußball oder Grillen, die den Bruch mit der

früheren Lebensgestaltung und den Rückzug aus dem bestehenden sozialen Umfeld (Freund:innen, Bekannte und Familie) sozial und emotional abfedern (vgl. Niang / Nordbruch 2022: 148 f.). Gruppenidentität wird zudem über Konsum und Lifestyle hergestellt. In salafistischen Milieus sind eine Reihe von Online-Shops entstanden, die Halal-Produkte und Mode für Männer anbieten, die sich an westlicher stylischer Streetwear aus der Hip-Hop-Kultur orientieren und diese mit religiösen arabischen Sprüchen und Begriffen bedrucken, zum Beispiel Hoodies mit der Aufschrift „Allahu akbar“ („Gott ist der Größte“).

Bei (vermeintlichen) Selbstradikalisierungen von Einzelattentäterinnen und -attentätern sind Bezugsgruppen ebenso zentral. Diese können analog oder digital, real oder nur vorgestellt sein; maßgeblich ist eine extreme Identifizierung mit der Gruppe, über deren Freund-Feind-Codierungen sie eine feindselige Distanz zur Gesellschaft aufbauen (vgl. Freiheit / Zick 2022: 252). Arid Uka, der 2011 den ersten islamistischen Anschlag mit Todesfolgen in Deutschland verübte, war beispielsweise kein Mitglied einer terroristischen Vereinigung, hatte aber lose Kontakte zu verschiedenen islamistischen Organisationen sowie Dschihadist:innen. Er hatte sich auch durch eine Vielzahl dschihadistischer Schriften und Videos radikalisiert, die er im Internet herunterlud, unter anderem von Abdullah Azzam (siehe Kapitel 2.4), sowie durch WikiLeaks-Enthüllungen über gewalttätige US-amerikanische Soldat:innen im Irak (vgl. Ben Slama 2020: 338–343). Nach eigenen Aussagen hatte ihn besonders ein Propagandavideo der Islamischen Bewegung Usbekistan zu seiner Tat veranlasst, das er am Abend zuvor gesehen hatte. Verbunden mit Aufrufen zum Kampf gegen die US-Amerikaner wurden in diesem Video Vergewaltigungen afghanischer Frauen durch US-Soldaten gezeigt. Nicht aufgefallen war ihm offenbar, dass die Vergewaltigungen in dem Video nicht real waren, sondern eine eingespielte Sequenz des US-amerikanischen Thrillers *Redacted*, die in Anlehnung an tatsächliche Ereignisse im irakischen Mahmudiya 2006 die Vergewaltigung eines irakischen Mädchens durch amerikanische GIs zeigt (Steinberg 2012: 7).

Das Internet ist ein radikalierungsverstärkender Faktor: Algorithmen in sozialen Medien vereinfachen die schnelle und niedrigschwellige Verbreitung von Propagandamaterialien und unzählige Möglichkeiten der Vernetzung. Verschiedene wissenschaftliche Studien bestätigen jedoch, dass Radikalisierung weniger durch das Internet, sondern vor allem im Bereich des realen sozialen Umfelds stattfindet, für das persönliche soziale Bindungen in der Gruppe eine zentrale Rolle spielen. Die Analyse der Biografien von 784 Personen, die bis Ende Juni 2016 aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung

Syrien und Irak ausgereist sind, ergab, dass bei den meisten Personen wahrscheinlich Freunde, Kontakte in (einschlägige) Moscheen und Familienmitglieder die Radikalisierung initiierten beziehungsweise förderten (vgl. BKA et al. 2016: 20 ff.). Oft sind es auch Freunde oder Verwandte, über die überhaupt erst der Einstieg in eine Gruppe gefunden wird (vgl. Logvinov 2017a: 65).

Vor allem in dschihadistischen Kreisen kann für die Gruppenbindung ein subkulturelles Milieu bedeutend sein, das eine alternative Identität schafft, die gegen den „Mainstream“ ist (vgl. Webber et al. 2018; Cottee 2011), und gleichzeitig persönliche Aufwertung durch die Wahrnehmung vermittelt, zu einer religiös geläuterten überlegenen Avantgarde zu gehören. Für zusätzliche Attraktivität der Gruppe sorgen in westlichen Gesellschaften auch Elemente des sogenannten Pop-Dschihadismus, die mit Stilmitteln aus der Pop- beziehungsweise Hip-Hop-Kultur in Symbolik und Outfits sowie mit emotionalisierenden Naschids (Sprechgesängen) insbesondere auf Jugendliche und junge Erwachsene anziehend wirken (vgl. Dantschke 2017: 74 f.). Die Identitäten solcher Gruppen werden dabei in der Regel immer wieder neu ausgehandelt und es kann zu Abspaltungen und Gründungen neuer Gruppen kommen, die sich beispielsweise von den ihrer Meinung nach zu „kompromissbereiten“ oder zu „revolutionären“ anderen Anhänger:innen trennen.

Empirische Forschungen haben gezeigt, dass sich Gruppen oft weiter radikalisieren, wenn staatliche Repressionen gegen sie erfolgen. Dies kann dazu genutzt werden, den Staat als ungerecht und unfair darzustellen, Solidaritätsbekundungen des Umfelds anzuziehen und gegebenenfalls auch die Grenze des als legitim verstandenen Gewalthandelns zu verschieben (Meiering et al. 2018: 6). Unterdrückung und Repression werden auch positiv umgedeutet als Zeichen dafür, auf dem „rechten“ Weg zu sein. Dabei berufen sich Dschihadist:innen unter anderem auf einen Ausspruch des Propheten, der gesagt haben soll, dass der Islam als etwas „Fremdes“ begann und genauso „fremd“ am Jüngsten Tag wiederkehren und wahrgenommen werde, woraufhin die wahren Gläubigen ins Paradies gelangen. Daran anknüpfend inszenieren sie sich als Widerstand leistende Gruppe, die Leid und Verfolgung aushält und sich niemandem außer Gott beugt.

5.4 Die Rolle von Religion und Ideologie

Auswertungen der Biografien von dschihadistischen Attentäter:innen zeigen, dass bei den meisten theologisches Wissen nahezu gegen null tendierte (vgl. Fouad 2019: 113). Daher gehen einige Wissenschaftler:innen davon aus, dass

die Religion im Radikalisierungsprozess der meisten Attentäter:innen nur eine geringe Rolle spielt beziehungsweise gerade Religionsferne die unreflektierte Übernahme extremistischer islamistischer Narrative begünstigen kann (vgl. Niang / Nordbruch 2022: 148). Oft werden nur einzelne Fragmente aus Koran und Hadith herausgegriffen und auf eine einzige, meist Hass und Gewalt vermittelnde Interpretation reduziert, die Laien nicht selbst kontextualisieren und vergleichen können. Dem Islamwissenschaftler Michael Kiefer zufolge entdecken Konvertit:innen sowie Muslim:innen aus religionsfernen Milieus in der Religion oft eine Ressource, mit der sie sich neu erfinden können, und konstruieren im Radikalisierungsverlauf ein verzerrtes Islamverständnis, das als eine „wilde Collage verschiedener Elemente (darunter u. a. Internetquellen, Mutmaßungen und Gerüchte)“ (Kiefer 2020: 28) angesehen werden kann. Er weist aber auch darauf hin, dass es insbesondere in nicht westlichen Gesellschaften dschihadistische Akteur:innen aus militanten Milieus gibt, die bereits mit islamistischen Feindbildern aufgewachsen sind und häufig als ideologisch gefestigte und gut geschulte Kaderpersönlichkeiten in Erscheinung treten (ebd.: 29).

Nicht nur bei Ausreisenden nach Syrien handelte es sich in den meisten Fällen um junge Erwachsene (vgl. BKA et al. 2016: 12, 21). Auch andere islamistische Strömungen ziehen viele Jugendliche und junge Erwachsene an (vgl. Frank / Scholz 2023: 18 ff.), weshalb insbesondere beim Salafismus häufig von einem jugendkulturellen Phänomen gesprochen wird. Neben sozialen Beziehungen und der Regelorientierung innerhalb der Gruppe kann besonders in der Phase der Adoleszenz eine islamistische Ideologie bei der religiösen Sinnsuche orientierungsstiftend wirken und als stabilisierend empfunden werden (vgl. ebd.: 182). Das kann verstärkt für junge Menschen in einer Identitätskrise und mit dem Gefühl der kulturellen Zerrissenheit gelten. Der Ethnologe Martijn de Koning (2014: 58) beschreibt dies in Bezug auf niederländische Jugendliche mit einem marokkanischen familiären Hintergrund als Finden eines „authentischen“ Islams, der weder marokkanisch noch niederländisch ist und losgelöst von kulturellen Traditionen auf alle religiösen Fragen vermeintlich klare Antworten durch Belege in Koran und Sunna gibt. Dabei kommen auch Abnabelungs- und Abgrenzungsprozesse von den Eltern zum Tragen, die in religiöser Hinsicht nicht als Vorbilder anerkannt werden. Durch die Sozialisation in einer nicht muslimischen Mehrheitsgesellschaft werden religiöse Rituale und kulturelle Identität nicht mehr von Kindesbeinen an gelernt und es fehlt auch an traditionellen religiösen Autoritäten wie

Imamen in Moscheen. Letztere sind in deutschen Moscheen oft Abgesandte aus Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung. Kinder beziehungsweise Enkelkinder von Migrant:innen verstehen oft gar nicht deren Sprache. Umgekehrt kennen sich solche Imame nicht mit den Herausforderungen für junge Muslim:innen in Deutschland aus.

Für manche junge Menschen sind salafistische Ideologien vor allem deshalb attraktiv, weil sie (vermeintlich) klare Antworten für „richtig“ und „falsch“ geben und dadurch Orientierung bieten. Dies trifft zum Beispiel auf den bereits oben vorgestellten Ahmad (siehe Kapitel 5.2) zu, der sich durch die wahrgenommene Stigmatisierung von Muslim:innen entfremdet fühlt und sich zunehmend aus der Gesellschaft zurückzieht. Ihm geht es um klare Regeln für den Alltag, den er in Gottesgehorsam auszurichten versucht. So versucht er zum Beispiel, die Empfehlungen zur Aussprache von Bittgebeten und Formeln zum Gedenken Gottes bei alltäglichen Handlungen wie An- und Ausziehen, Umdrehen im Bett, Aufstehen, Eintreten in eine Toilette et cetera umzusetzen:

„Erstens ist es schon schön, sich der Religion immer bewusst zu sein, also das halt wirklich auch zu leben, immer. Und zum anderen: Wer weiß, wenn ich am Tag irgendwann vor Gott stehe, ob das nicht genau diese Sache ist, die mich rettet oder die halt dazu führen kann – wenn es dazu kommt, was ich hoffe –, dass ich ins Paradies darf, dass es dann genau dieses Gewicht ist, dass die Waage von guten und schlechten Taten dann dazu führt, dass ich den Zutritt gestattet bekomme. Es gibt zum Beispiel, glaube ich, auch den Hadith, in dem es heißt, dass da jemand war, der einen Ast auf dem Boden gesehen hat und ihn weggeschmissen hat, damit niemand darüber stolpert, und dass genau diese Aktion das war, was ihn ins Paradies gebracht hat. Man versucht natürlich irgendwie, ein guter Muslim zu sein, aber man weiß natürlich nie. Also ich meine, man begeht so viele Sünden am Tag, wer sagt, dass die ganzen guten Taten, die ich begehe, überhaupt angenommen werden oder vielleicht habe ich irgendwas falsch gemacht. Deswegen muss man natürlich versuchen, so viel zu sammeln irgendwie, sage ich jetzt mal, an Punkten, wie man kann, und wenn es nur diese Kleinigkeiten sind wie ‚mit dem rechten Bein anziehen‘. Es erschwert mir ja nicht das Leben, gerade solche banalen Sachen.“⁴

Ahmad lehnt für sich selbst die Bezeichnung „Salafi“ ab wegen ihrer negativen Konnotation in der deutschen Öffentlichkeit und weil er sie als spaltend

gegenüber anderen muslimischen Strömungen empfindet. In seiner Suche nach dem „richtigen“ Verhalten sind für ihn salafistische Argumentationen jedoch meist am überzeugendsten, weil sie „anders als die Wischi-Waschi-Argumente von so genannten liberalen Muslimen genaue Belege in Koran und Hadith bringen“.⁵ Dabei geht es ihm primär um Gottesgehorsam:

„Es geht dabei nicht darum, dass ich recht habe, sondern darum, es richtig zu machen. Das heißt, wenn ausnahmsloser, absoluter Pazifismus der richtige Weg ist, dann halte ich mich daran, solange es mir argumentativ belegt wird. Und wenn gesagt wird, in dem oder dem Punkt ist es erlaubt, sich zu wehren, gegen Unterdrückung beispielsweise, und wenn das auch belegt wird, dann halte ich mich auch daran. Das ist für mich der überzeugende Punkt bei den Salaf, dass bei denen eine enge Bindung an argumentative Überzeugung da ist.“⁶

Die eigenen Gefühle und Überzeugungen sind seiner Ansicht nach gegenüber der so wahrgenommenen göttlichen und objektiven Wahrheit zweitrangig:

„Das ist dann halt das, was mir bei vielen Brüdern zusagt, die sich Salafiyya nennen oder von anderen Salafisten genannt werden: Dass die eben kein Blatt vor den Mund nehmen, weil man manchmal die Dinge auch so aussprechen muss, wie sie halt sind, unabhängig davon, wer einem jetzt gegenübersteht, oder auch unabhängig davon, was man halt subjektiv davon hält. Ich kann mir noch so sehr wünschen, dass die Bäume draußen blau sind, aber die bleiben grün. Ich kann an der Wahrheit nichts ändern.“⁷

Durch diese Einstellung werden eigene rationale Erwägungen sowie Werte komplett zurückgedrängt:

„Für mich geht es nicht länger um ein ‚Warum‘, denn er weiß es besser. An irgendeinem Punkt musst du diese Akzeptanz aufbauen, was nicht immer leicht ist, natürlich. Aber die Frage ‚Warum‘ – ich stelle Gott nicht in Frage. Er weiß besser, was gut für mich ist; besser als ich, denn er kennt mich besser, als ich mich kenne.“⁸

Durch die vollständige Ausrichtung seines Alltags nach religiösen Vorgaben sowie das Zurückstellen eigener Beurteilungskriterien und Werte könnte man meinen, dass Ahmad besonders gefährdet für Radikalisierung und „Hirnwäsche“ durch extremistische Gruppierungen ist. Sein Beispiel zeigt jedoch,

dass das jeweilige Religionsverständnis und die daraus resultierenden Handlungswege ausschlaggebend sind für die Art und Richtung der Radikalisierung. Ahmad vertritt zwar radikale beziehungsweise extremistische Auffassungen, weil er mit religiösen Argumenten zum Beispiel Demokratie, die Teilnahme an Wahlen, Homosexualität und die Vermischung von Geschlechtern am Arbeitsplatz ablehnt, er hat sich aber nicht in die Gewalt radikalisiert. Im Gegenteil: In der Anfangszeit des Syrienkriegs, als der IS sich dort noch nicht etabliert hatte, aber bereits verschiedene islamistische Gruppen dort kämpften, hatte er kurzfristig den Impuls, nach Syrien auszureisen, um die Glaubensgeschwister dort vor den Angriffen des Regimes zu verteidigen. Presseberichte über brutale Hinrichtungen, die diese Gruppierungen in der Zivilbevölkerung vornahmen und die nach seinem Religionsverständnis nicht mit dem Islam zu vereinbaren sind, zweifelte er anfangs an. Religiöse Argumente von salafistischen Predigern aus dem puristischen Spektrum überzeugten ihn jedoch davon, dass eine Ausreise nach Syrien falsch sei. Durch sein Islamverständnis, das weitgehend mit den Lehren puristischer salafistischer Autoritäten übereinstimmt, folgt er deren Auffassung, dass in Deutschland lebende Muslim:innen einen impliziten Schutzvertrag mit dem hiesigen Staat hätten, durch den sie die Gesetze einhalten müssten (vgl. Damir-Geilsdorf et al. 2018: 27). Selbst eine rote Ampel auf einer einsamen Landstraße ohne Autos in Sicht zu übertreten, ist für ihn ein unzulässiger Regelübertritt, bei dem ihn vielleicht nicht die Polizei sehe, aber in jedem Fall Gott.⁹ Daher meint er, könne man sich gar keine gesetzes-treueren Bürger als fromme Muslim:innen wünschen:

„Von daher sollte doch jeder Deutsche hoffen, dass jeder Muslim sich so streng an die Scharia hält wie möglich, weil das garantieren würde, dass er sich an das deutsche Gesetz hält, weil er weiß, Allah sieht mich. Und dann werde ich auch nicht versuchen, Steuern zu hinterziehen. [...] Soweit denkt halt keiner, soweit fragt halt niemand. ‚Oh Gott, Koran steht über dem Grundgesetz‘, ‚Ah Integration ist unwichtig‘ und keine Ahnung was [Leute über Muslime sagen]. Ja, also da muss man auch mal zwei Schritte weiter fragen.“¹⁰

Empirische Ergebnisse aus verschiedenen Ländern deuten darauf hin, dass der Gewalt ablehnende Salafismus eine wichtige Rolle als Gegennarrativ für dschihadistische Narrative spielt (vgl. Blanc 2021: 9–15). Letztlich ist es jedoch immer ein Zusammenspiel verschiedener Faktoren, welcher islamistischen Richtung sich Personen anschließen.

5.5 Wege in die Gewalt

Durch Propaganda allein radikalisiert sich Menschen nicht in die Gewalt (vgl. Neumann et al. 2018: 5), aber sie spielt dennoch eine wichtige Rolle. Dschihadistische Gruppierungen erzeugen über gezielte Propaganda Wut und eine Opferidentität, die aber keine resignative, sondern „wehrhafte“ ist und bewusst eingesetzt wird, um Gewalt zu legitimieren (Dantschke 2017: 67). Bilder von Gräueltaten sollen moralische Empörung auslösen sowie den Impuls, selbst in den Konflikt eingreifen zu müssen (Baehr 2019: 172). In dem vereinfachten Freund-Feind-Weltbild wird dieses „Eingreifen“ zum Kampf des Guten gegen das Böse, und Gewalthandlungen werden – je nach Schwerpunkt der jeweiligen dschihadistischen Gruppe – zur Verteidigungs-, Rache- oder Rettungsaktion tapferer und opferbereiter Kämpfer:innen für eine gute Sache. Erleichtert wird die Ermordung Unschuldiger, indem der Gegner entpersonalisiert und dämonisiert wird. Die Anwendung von Gewalt wird zudem mit sakraler Autorität ausgestattet, indem sie als „Heiliger Kampf“ für Gott deklariert und mit selektiven koranischen Versen untermauert wird. Nach dem Soziologen Mark Juergensmeyer ist religiöse Gewalt besonders brutal und hemmungslos, weil die Täter:innen sie nicht nur als Mittel in einem irdischen politischen Konflikt betrachten, sondern im Szenario eines heiligen Konflikts verorten, in dem das Leben des Einzelnen keine Bedeutung mehr hat (Juergensmeyer 2009: 399 f.).

Dementsprechend geben dschihadistische Gruppierungen auch Selbstmordattentate, die sie in einem Kosten-Nutzen-Kalkül als effektives Mittel des Kampfes schildern, als Martyrium und besonders edle Tat aus. Was Selbstmordattentäter:innen zu ihrer Tat treibt, bleibt wohl immer spekulativ. Die Hamas zum Beispiel veröffentlichte zahlreiche „Abschiedsbotschaften“ von ihren Selbstmordattentäter:innen in Form von Briefen oder Videoansprachen sowie heroisierende Nachrufe auf sie, und auch al-Qaida produzierte Märtyrervideos. Die Authentizität der darin geschilderten Tatmotive ist dennoch nicht gewährleistet, denn die Inhalte sind an die Ideologie der Gruppe angepasst, die sie verbreitet. Es fällt jedoch auf, dass in ihnen die in westlichen Medien viel beschworenen Paradiesjungfrauen so gut wie nie vorkommen. Überhaupt spielen darin Beschreibungen des Paradieses kaum eine Rolle. Es dominieren vielmehr Hinweise auf Rache für Gräueltaten der Gegner:innen und Hervorhebungen der Wiederherstellung von Würde, Ehre und Stärke der Gemeinschaft der Muslim:innen. Als Individuen geben sich die Attentäter:innen offensichtlich auf und opfern ihr Leben der größeren ideologischen Sache beziehungsweise der Gruppe oder

Gemeinschaft der „wahren“ Muslim:innen. Vielleicht fühlen sie sich aber im Moment des Attentats als wirkmächtige und handlungsfähige Individuen.

Terroristischer Gewalt geht es oft weniger um den eigentlichen Zerstörungseffekt als um die Botschaft, die ein Attentat transportiert, das heißt, dass der real stärkere Gegner verletzlich gezeigt und in Angst und Schrecken versetzt wird (vgl. Waldmann 2003: 109). Für den Terrorismus als „Kommunikationsstrategie“ (Barth 2002: 7) sind Medien für die Verbreitung der Botschaft an das eigene Kollektiv und andere nahezu unerlässlich. Maximalen Publizitätseffekt erreichten die Attentate vom 11. September 2001, als der Einsturz der Zwillingstürme des symbolträchtigen World Trade Centers weltweit vor Bildschirmen live verfolgt wurde. Die Gewalt und Macht, die sich in Attentaten zeigt, soll wiederum auch neue Anhängerschaft rekrutieren. Auswertungen der Biografien von dschihadistischen Attentäter:innen in Europa und Ausreisenden in IS-Gebiete zeigen, dass die meisten bereits vorher straffällig waren (vgl. Fouad 2019: 113; Srowig et al. 2018: 6). Für sie kann eine dschihadistische Ideologie auch deshalb attraktiv sein, weil sie schlichtweg eine Möglichkeit bietet, Macht und Gewaltfantasien auszuleben (vgl. Fouad 2019: 115). Dschihadistische Propaganda nutzt deshalb auch bewusst Stilelemente aus gewalthaltigen Computerspielen, Actionfilmen und Gamer-Foren, die dem angesprochenen Zielpublikum von männlichen Jugendlichen und jungen Männern aus deren Lebenswelt bekannt sind und dadurch eine hohe Anziehungskraft haben (vgl. Freiheit / Zick 2022).

Einen weiteren Aspekt von Wegen in die Gewalt zeigt die Auswertung eines viermonatigen Chatverlaufs einer WhatsApp-Gruppe: Unter dem Namen „Ansaar al-Khilafat al-islamiyya“ („Helfer des Islamischen Kalifats“) tauschten sich 2016 zeitweise bis zu zwölf männliche Mitglieder im Alter zwischen 16 und 20 Jahren aus und planten Anschläge. Viele von ihnen hatten ihre schulische Laufbahn beziehungsweise ihren Einstieg in das Berufsleben noch nicht abgeschlossen und beklagten ihre Abhängigkeit vom Elternhaus (vgl. Kiefer / Ceylan 2018: 21). Alle hatten nur rudimentäre theologische Kenntnisse, inklusive dem Leiter der Gruppe, der von den übrigen als Experte für religiöses Wissen anerkannt wurde (vgl. Zick et al. 2018: 70). Sie wählten offenbar willkürlich Abschnitte aus Koran und Hadith sowie Versatzstücke der IS-Propaganda aus dem Internet, die sie mit persönlichen Anliegen kombinierten, und der Leiter der Gruppe erhob diese Mischung dann zum Konsens (vgl. Dziri / Kiefer 2018: 25). In verklärenden Bildern stilisierten sie Syrien zu einem Sehnsuchtsort, an dem sie ein „Zuhause“ finden würden, ein „richtiges Gehalt“ beziehen

und ein islamkonformes respektvolles Leben unter der Flagge des IS führen könnten (vgl. ebd.: 88). Mit dem männlichen Rollenbild der Figur des Kriegers und Löwen, der unter anderem für „das Heroische, das Überlegene und schlechthin für Maskulinität und Potenz steht“ (Zick et al. 2018: 91), strebten die Gruppenmitglieder eine Überwindung ihrer Kindheit und Jugend an, um den Status des ehrenhaften Kämpfers zu erwerben, von dem zumindest nach dem Tod behauptet wird, er sei ein Löwe gewesen (vgl. ebd.).

Das Motiv, sich durch eine Statusaufwertung als IS-Mitglied zum kampfbereiten Löwen zu stilisieren, um Stärke zu beweisen und sich von eigenen negativen Selbstbildern zu befreien, bestätigen auch Interviews mit aus Syrien zurückgekehrten jungen Männern (vgl. Frindte et al. 2016: 27). Das Bild des starken Kriegers wirke zudem attraktiv auf Frauen, die sich einen vermeintlich „tollen Kerl“ wünschten (ebd.). Männlicher Heldenmut, der Geschichte schreibt und Bedeutendes bewirkt, wird in dschihadistischer Propaganda zudem durch zahlreiche glorifizierende Porträts und Nachrufe von Attentätern verbreitet, die Nachahmer motivieren sollen.

5.6 Frauen im Dschihadismus

Dschihadistische Gruppierungen vertreten – wie die meisten islamistischen Gruppierungen – Geschlechterverständnisse, nach denen Männer und Frauen zwar als vor Gott gleichwertig gelten, aber durch vermeintlich gottgegebene biologische Unterschiede und Wesenszüge verschiedene Aufgaben und Rollen haben. „Bewiesen“ werden diese Sichtweisen mit vermeintlich eindeutigen (selektiv gewählten) Textstellen aus Koran und Hadithen. Die komplementären Rollenerwartungen wirken sich nicht nur auf das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, sondern auch auf ihre alltäglichen Aktionsrahmen aus. Während der öffentliche Bereich vor allem Männern zugeordnet wird, die als finanziell verantwortlich für ihre Ehefrauen und Kinder gelten, werden Frauen eher im häuslichen Bereich verortet und als zuständig für die Reproduktion, Kindererziehung und Unterstützung von Männern gesehen. Dementsprechend stellen dschihadistische Gruppierungen Männer vor allem als heroische Krieger dar, Frauen hingegen primär als Mütter des (dschihadistischen) Nachwuchses und Ehefrauen, die ihren kämpfenden Männern Rückhalt geben durch das Führen des Haushalts sowie emotionale und sexuelle Dienste.

Dem IS zum Beispiel war es für den Aufbau seines Kalifats von Anfang an wichtig, auch Frauen in seine Gebiete zu rekrutieren, die neue „junge Löwen“

gebären und das Leben im Kalifat normalisieren sollten. Geworben wurde dabei wie bei Männern mit von Opfer- und Feindbildern untermauerten Appellen, sich dem IS aus religiöser Pflicht anzuschließen, sowie Verheißungen, dann einer auserwählten Gruppe der „wahren“ Gläubigen im Dienst Gottes anzugehören. Auch in Gedichten wurden romantisierende Darstellungen des gottgefälligen Lebens im Kalifat verbreitet. Eine der bekanntesten Dichterinnen, die auch in männlichen IS-Kreisen viel gelobt wird und als eine Art Hofpoetin der Terrororganisation gilt, ist die Syrerin Ahlam al-Nasr.¹¹

Versprochen wurde aber nicht nur Lebenssinn, sondern insbesondere Frauen aus westlichen Ländern auch eine soziale Aufwertung: Anders als in „dem“ Westen, wo sie vermeintlich nur als Sexualobjekte degradiert und Übergriffen von Männern ausgesetzt seien, würden sie dort ihren Platz in der Gesellschaft finden und wichtige Aufgaben übernehmen. Zwischen 2015 und 2016 hatte der IS in seinem englischsprachigen Online-Magazin *Dabiq* eine eigene Sektion für Frauen, in der sich eine aus einem anderen arabischen Land nach Syrien migrierte Frau an potenzielle Rekrutinnen wandte. Neben Argumenten der religiösen Pflicht, ins Kalifat auszuwandern, und romantisierenden Darstellungen des Kalifats warb sie auch mit der Statusaufwertung, die Ehefrau eines IS-Kämpfers, Gefangenen oder Märtyrers zu werden (vgl. Musial 2016: 70). Auch Umm Layth („Mutter von Layth“), eine 20-jährige junge Frau aus Glasgow, erklärt in ihrem englischsprachigen Blog aus dem IS-Gebiet anderen Interessentinnen, dass dort die Kinderzeugung und -erziehung mindestens genauso wichtig wie der Dschihad der Männer sei:

„Unsere Rolle als Frauen im Islam ist noch wichtiger. Wenn wir keine Schwestern mit der richtigen Glaubenslehre und dem richtigen Verständnis haben, die bereit sind, all ihre Wünsche zu opfern und ihre Familien und ihr Leben im Westen aufzugeben, um Hidschra zu machen und Allah zu gefallen, wer wird dann die nächste Generation von Löwen aufziehen? [...] Wie kann man nicht wünschen, Nachkommen zu hinterlassen, die nach dem Willen Allahs Teil der großen islamischen Erweckung sein können? Wallahi [„bei Gott“], Schwestern, unsere Rolle ist wichtiger als jede andere, und selbst die Brüder wissen, dass sie nicht so fähig und so stark sind, wie eine Frau geschaffen wurde, es zu sein“ (Umm Layth 2014).

Der Erfolg dieser Rekrutierungsstrategien des IS zeigte sich besonders im ersten Jahr des Kalifats. Nach einer Studie des Bundeskriminalamts, des Bundesamts für Verfassungsschutz und des Hessischen Informations- und

Kompetenzzentrum gegen Extremismus¹² waren damals 36 Prozent der zum IS ausgereisten Personen Frauen (vgl. BKA et al. 2016: 35). Sie hatten ein Durchschnittsalter von 23,5 Jahren und 13 Prozent von ihnen waren minderjährig (ebd.: 39). Eine Analyse der Social-Media-Profile von Frauen, die aus westlichen Staaten in vom IS kontrollierte Gebiete reisten, zeigt, dass die wichtigsten Push-Faktoren, also Gründe für die Frauen, ihre Heimat zu verlassen, denen von Männern ähnelten. Zentral waren 1) Gefühle der Isolation und Ausgeschlossenheit aus der westlichen Kultur; 2) die Wahrnehmung, dass die muslimische Gemeinschaft weltweit verfolgt wird; 3) Wut, Trauer oder Frustration über einen so empfundenen Mangel an internationalen Maßnahmen gegen diese Verfolgungen (vgl. Saltman / Smith 2015: 9). Ergänzend dazu zeigten Online-Chats mit ausgereisten Frauen aus den Niederlanden und Belgien als überwiegendes Motiv für die Ausreise den Wunsch, als gute Ehefrauen und Mütter unter dem IS zu leben und dabei zu helfen, das Kalifat zu etablieren (vgl. Navest et al. 2016: 23 f.).

Auch wenn vereinzelt dschihadistische Ideologen Frauen zur Beteiligung am bewaffneten Kampf aufriefen (vgl. Cook 2005), lehnen es dschihadistische Gruppierungen insgesamt gesehen eher ab, weibliche Personen für militante Aktionen einzusetzen. Zwar gibt es Hinweise, dass sich Frauen vereinzelt auch im Frühislam an Kämpfen beteiligten (vgl. Ziolkowski 2023: 263 ff.), meist halten dschihadistische Akteure – wie die überwiegende Mehrheit der muslimischen Rechtsgelehrten – aber den bewaffneten Kampf für eine Männerdomäne. In der Regel heißt es, dass der Dschihad für Frauen keine Pflicht sei und diese nur zu den Waffen greifen sollten, wenn sie sich bei einem direkten Angriff verteidigen müssten. Dies gilt auch für die seit 2018 bestehende Frauenbrigade der palästinensischen Gruppe al-Gihad al-islami („Islamischer Dschihad“). Die Pressesprecherin der Frauenorganisation von al-Gihad al-islami erklärte jüngst in einem Interview, dass in der Brigade etwa 300 Frauen an der Waffe ausgebildet werden, um sich vor „zionistischen Angriffen auf ihre Häuser“ zu verteidigen (Safi / Ulyan 2023: 18). Der Ausschluss von Frauen aus Kampfhandlungen hängt unter anderem mit der rigiden Geschlechtertrennung zusammen, die in Trainingscamps und späteren Kampffeldern nicht aufrechterhalten werden könnte. Viele dschihadistische Gruppen sind auch der Überzeugung, dass sich eine Frau gar nicht ohne *mahram* (das heißt ihren Ehemann oder ein männliches Familienmitglied, dessen Verwandtschaftsgrad eine Heirat nicht erlaubt) außerhalb des Hauses in gemischtgeschlechtlicher Umgebung aufhalten sollte (vgl. Khelghat-Doost 2017: 18).

Wenn Frauen für angreifende Kampfhandlungen eingesetzt werden, handelt es sich meist um Selbstmordattentate, was unter anderem taktischen Überlegungen geschuldet ist. Sie können in vielen Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung Sicherheitsbarrieren leichter als Männer umgehen, weil sie dort aus kulturellen und religiösen Gründen sowie wegen fehlendem weiblichen Sicherheitspersonal weniger kontrolliert werden. Die Hamas setzte zum Beispiel während der Zweiten Intifada 2000 bis 2005 vereinzelt Selbstmordattentäterinnen ein,¹³ nachdem dies vorher bereits säkular ausgerichtete palästinensische Gruppierungen getan hatten. Auch für „al-Qaida im Irak“ schritten zwischen 2005 und 2008 (vgl. Eggert 2015) und für Boko Haram in Nigeria ab 2014 (vgl. Pearson 2018) Selbstmordattentäterinnen zur Tat.¹⁴

Bei der Hamas war der Einsatz von Frauen, der zunächst als Durchbrechung herkömmlicher Geschlechterrollen erscheint, wohl auch eine Strategie, um Scham bei Männern auszulösen und dadurch neue Rekruten zu gewinnen. Ihre erste Selbstmordattentäterin im Jahr 2004, Rim al-Riyashi, war eine verheiratete zweifache Mutter, die auf dem von der Hamas verbreiteten „Märtyrerposter“ mit einem Kampfanzug bekleidet, geschultertem Maschinengewehr und ihrem zweijährigen Sohn auf dem Arm abgebildet wurde. Die Hamas-Selbstmordattentäterin Fatima al-Najar, eine 57 Jahre alte Großmutter von 41 Enkelkindern, durchbrach auch das übliche Altersprofil und die Vorstellungen in der palästinensischen Gesellschaft von einem geruh-samen Leben älterer Frauen. In Nachrufen über und Gedenktexten an ihre Selbstmordattentäterinnen pries die Hamas deren Taten zwar als besonders ehrwürdiges altruistisches Opfer für das Kollektiv, wies aber auch wiederholt darauf hin, dass diese Frauen „halben Männern“, die sich vom Dschihad fernhalten, ein „beschämendes Beispiel“ geben würden (vgl. Damir-Geilsdorf 2007: 141). Ein ähnliches Bestreben der Beschämung von kampffähigen jungen Männern hatte wohl auch eine Videoproduktion des IS von 2018, als er nur noch einzelne Dörfer unter seiner Kontrolle hatte. Darin enthaltene Kampfszenen zwischen dem IS und Kurden im Nordosten Syriens zeigen beteiligte Frauen mit Gesichtsschleier und langen weiten Gewänden sowie einen Mann im Rollstuhl, der sich vor seinem Selbstmordattentat von seiner Tochter verabschiedet (vgl. Ziolkowski 2023: 283).

Der IS mobilisierte ab 2016 ebenfalls Frauen für Selbstmordattentate, jedoch in einem deutlich geringeren Umfang als Männer (vgl. Gan et al. 2019). Dabei zeigte sich eine Verschiebung in seiner Ideologie: Während führende IS-Ideologen zunächst argumentierten, dass Frauen freiwillig am Dschihad

teilnehmen sollten, um eine Lücke der Männer zu füllen, riefen sie 2017 in einer Abhandlung Frauen direkt dazu auf, sich am Dschihad zu beteiligen (vgl. Winter / Margolin 2017; Termeer / Duyvesteyn 2022: 473). Schriften des IS zu diesem Thema sind jedoch bis heute kontrovers und die IS-Propaganda inszeniert den Dschihad nach wie vor als männliches Heldentum. Es fehlt auch bislang eine gesicherte Dokumentation darüber, ob sich Frauen tatsächlich auf dem Schlachtfeld des IS beteiligten und wenn ja, wie (vgl. Ziolkowski 2023: 284). Als die Terrororganisation noch große Gebiete in Syrien und im Irak kontrollierte, waren Frauen, die einer außerhäuslichen Tätigkeit nachgingen, vor allem im medizinischen Bereich beschäftigt oder als Lehrerinnen in Mädchenschulen, darunter auch englischsprachigen (vgl. Khelghat-Doost 2017: 22). Auch die Khansaa-Brigaden des IS,¹⁵ eine Art weiblicher Sittenpolizei, agierte nur gegenüber Frauen, die sie wegen „unislamischen“ Verhaltens oder Aussehens verwarnte und auch unter Folter verhörte. Obwohl Frauen im Kalifat weniger als Männer an Dschihad-Fronten kämpften beziehungsweise überhaupt nicht, waren sie trotzdem Täterinnen. Sie beteiligten sich an der Sklavenhaltung jesidischer Frauen und Mädchen und deren Misshandlungen und nahmen neben ihrer Rolle als Mütter und Ehefrauen wichtige Aufgaben für die Propaganda des IS ein.

An der Rekrutierung von Frauen beteiligten sich auch viele Europäerinnen, die in Kalifatsgebieten lebten. Besonders in der Anfangszeit des IS informierten sie Interessierte in Blogs, Foren, auf Facebook, Twitter und YouTube über Details des Grenzübergangs, Checklisten zum Packen und das Leben im Kalifat.¹⁶ Manche ihrer Leserinnen auf Facebook drängelten in Kommentaren, wann endlich die spannende Fortsetzung komme, andere drückten ihre Sehnsüchte aus, ebenfalls dort sein zu können. Eine deutsche Konvertitin beschrieb in ihrem mit arabischen Phrasen (und vielen Rechtschreibfehlern) gespickten Facebook-Blog „Der Weg den Allah uns gewährte II“, ihre Ankunft in Syrien im August 2015 wie ein religiöses Erlebnis:

„Aus der Ferne erblickten wir ein auf uns zukommendes Licht, es war nur einige Minuten nach dem der Fahrer telefonierte. Hoffnungsvoll erwarteten wir das es Brüder sind welche uns abholen und wir die Gesegnete Erde Allahs betreten [...] Wir waren endlich da, endlich im Dawlatul Islamiyya [Islamischen Staat] [...] Wir haben es geschafft alhamdulillah [Gott sei Dank] Ein Gefühl der Freiheit kam auf, vielleicht denkt man ich übertreibe jetzt aber es war tatsächlich so. Es war ein Gefühl sehr ähnlich wie als ich den

Islam annahm. [...] Einige kennen vielleicht das Gefühl der bedrücktheit, es kommt einem vor als ob schwere Steine auf der Brust liegen. Und wie wundervoll es sich anfühlt wen die Steine von einem abfallen. So war dies mein Freies Aufatmen, nachdem abwerfen der Lasten“ (Der Weg den Allah uns gewährte II: 30.8.2015).

Auch ihre Kinder seien ergriffen gewesen: „Allahu Akbar Tränen der Dankbarkeit flossen. Die Kinder sahen zum ersten Mal Mujahedin [Dschihad-Kämpfer] ausgerüstet und auf einmal waren sie hellwach. ‚Ummi, Ummi [Mutter] da ist ein Mujahid, Ummi guck mal er hat eine Waffe‘, sagten meine Jungs voller Freude“ (ebd.). Neben Bildern mit Koranversen und frommen Sprüchen postete sie auch mit lachenden Smileys versehene belanglose Alltagsmitteilungen, die das Bild eines „normalen Lebens“ im IS-Kalifat suggerieren sollten, zum Beispiel dass es als Mittagessen Spiegeleier, Kirikäse und Brot gegeben habe oder dass sie von ihren „Ansary Nachbarn“¹⁷ das Rezept eines Bohnengerichts bekommen habe, bei dem „Fummelarbeiten“ wie das Abtrennen der Bohnenenden „mit vielen Helfer Händen rucky zucky Alhamdulillah [Gott sei Dank]“ erledigt sei (ebd.: 12.7.2015).

Einen großen Raum im Blog der Konvertitin nahmen zudem Heldenromantik und Abenteuer ein. Sie beschrieb gefährliche Situationen des Grenzübergangs, die wie ein „Action Movie“ (ebd.: 29.8.2015) gewesen seien, und Entbehrungen sowie überwältigende Solidarität im Frauenhaus nach der Ankunft (ebd.: 1.9.2015). Schilderungen von Sandstürmen, Strom- und Wasserausfällen und einem stinkenden Plumpsklo, auf das sich ihr ältester Sohn zu gehen weigerte, aber auch die der freudigen Wiedervereinigung mit ihrem Ehemann nach der Zeit im Frauenhaus (ebd.: 19.9.2015) wirken wie Szenen aus einem Abenteuerurlaub fernab gewohnter europäischer Bequemlichkeiten. Die Härten und Entbehrungen im neuen Leben, die auch andere Frauen aus Syrien in sozialen Medien immer wieder als Opfer sowie bestandene Prüfung Gottes beschrieben, scheinen ihre weibliche Version von Heldentum zu sein. So freue sie sich darüber, dass ihre Kinder nun „mit der Liebe zum Dschihad und zum Tod und zum Paradies“ aufwachsen und erklärt: „Für all dies verließen wir unsere Häuser und schickten wir unsere Männer für den Sieg in den Tod, für all das tragen wir die bitteren Verluste welche dieser Weg mit sich bringt“ (ebd.: 1.9.2015). Insbesondere bei den vielen Dankesbekundungen, die Frauen im IS-Kalifat nach dem „Märtyrertod“ ihrer Ehemänner in sozialen Medien verbreiteteten, schien dies mitunter jedoch auch der Selbstbestätigung und Selbstvergewisserung zu dienen.

In dem englischsprachigen Blog „ummkhalifa“ („Mutter des Kalifats“) brachte beispielsweise eine Frau Dankbarkeit nach dem Märtyrertod des Gatten in einer Art und Weise zum Ausdruck, die vor allem zeigt, wie schwer ihr Leben dort war.¹⁸ So sei sie dankbar darüber, dass ihr Mann vor seinem Ableben daran gedacht hatte, einen Vormund über sie zu bestimmen, und ihr „Brüder“ im IS-Kalifat eine Woche vor seinem Tod Geld geschickt hätten, mit dem sie nun alle seine Schulden begleichen könne. Der Verstorbene habe sie nicht „stranden lassen“, sondern ihr einige Schwestern vorgestellt, die sich nun um sie kümmern können. Außerdem habe er einige Tage vor seinem Tod mit ihr zusammen eine Hebamme aufgesucht, wo er „geduldig jedes einzelne Detail“ der bevorstehenden Geburt übersetzte. „Ohne ihn wäre das nicht möglich gewesen, denn niemand, den ich kenne, spricht hier sowohl Arabisch als auch Englisch fließend“, erklärt die dankbare Witwe. Zudem sei sie nach einer langen Zeit in einer weit abgelegenen, schimmelbefallenen Wohnung ohne Strom und Internet froh, dass Gott – sprich der IS, der die Wohnungen der vor ihm geflohenen syrischen Bevölkerung an die Eingereisten verteilte – „eine Woche vor seinem Martyrium eine Wohnung bereitgestellt hat, die komplett mietfrei ist, geräumig, weniger schimmelig, nahe an Geschäften, einem Krankenhaus und Apotheken und auch Internetverbindung, damit ich in diesen wertvollen Momenten mit meiner Familie in Kontakt bleiben kann. Das sind nur ein paar der Gefallen von meinem Herrn, die ich nicht verleugnen kann.“ Sie schließt den Post mit dem Aufruf: „Ich ermutige euch Muslime, die Hidschra zu machen und eure Pflichten gegenüber Allah zu erfüllen. Er wird alles für euch richten!“

Den Frauen blieb auch nicht viel anderes übrig, als das Angebotene dankbar in Kauf zu nehmen, denn einfach zurückzukehren, war meist nicht möglich. Auch nach dem Tod von ihren Ehemännern blieb nach Anweisungen des IS die wichtigste Aufgabe der Witwen, wieder einen Kämpfer zu heiraten, wie auch die bereits oben erwähnte Umm Layth in ihrem Blog ihren Schwestern eindringlich erklärte. Immerhin warnte eine der zum IS ausgewanderten Frauen auf Facebook, dass dorthin kommende ledige Frauen zwar durch die Heirat mit einem IS-Dschihadisten „die besten Männer der heutigen umma [Gemeinschaft der Gläubigen]“ ehelichen würden, aber das bedeute nicht, „dass die Brüder perfekt sind, dass eure Ehe ein romantisches Märchen sein wird und es nicht schwierig wird, die Frau eines Märtyrers oder die Mutter eines Waisenkindes zu werden“ (Umm Layth 2014). Schwierigkeiten in der Ehe, mit der Gesundheit oder andere Probleme sollten jedoch, so appelliert sie an

die Leserinnen, „euch nicht im Geringsten von der Hidschra abhalten“, denn „Allah legt dir diese Prüfungen aus einem bestimmten Grund in den Weg. Wenn dir in deiner Ehe ein kleines Problem widerfährt, solltest du wissen, dass Allah vielleicht deine Aufrichtigkeit prüft. Du hast gesagt, dass deine Hidschra für Allah – gepriesen sei Er – war und nicht, um deinen Mann zu begleiten oder um zu heiraten. Vielleicht ist diese Prüfung deine Chance, es zu beweisen“ (ebd.).

Anmerkungen

- 1 Für einen detaillierteren ersten Überblick über verschiedene lineare Radikalisierungsmodelle, deren Umfang des Formats dieser kurzen Einleitung sprengen würde, vgl. z.B. Wiedl 2021b. Viel zitiert wird zum Beispiel das von Quintan Wiktorowicz (2005) entwickelte Modell, das zunächst eine Phase der kognitiven Öffnung beschreibt, auf die eine religiöse Sinnsuche erfolgt. In einer dritten Phase adaptiert das Individuum zunächst die ideologischen Inhalte der extremistischen Gruppe, die für seine Sinnsuche relevant sind, und in einer vierten Phase übernimmt er deren Ideologie vollständig. In dem von Robert D. Benford und David A. Snow entwickelten Modell aus der Forschung zu Sozialen Bewegungen geht es vor allem um Prozesse der Realitätskonstruktion durch Wahrnehmungsfiler (*frames*), die als „Collective Action Frames“ bezeichnet werden (vgl. Benford / Snow 2000: 614). Sie unterscheiden zwischen 1) einer Identifizierung von Problemen (*diagnostic framing*), 2) dem Bereitstellen von Lösungen dafür (*prognostic framing*) und 3) konkreten Handlungsaufforderungen in Form von Waffengewalt (ebd.: 614–617). Simon Theine, der dieses Modell für Rekrutierungsstrategien des IS erweitert, identifizierte in der ersten Kategorie (*diagnostic framing*) ein Opfer- sowie Fronstellungsframe und in der darauffolgenden Bereitstellung von Lösungen den Dschihadframe (Theine 2016: 39 ff.). In der letzten Phase (*motivational frame*) macht er den Unterstützungsframe aus, der die Unterstützung des IS als religiöse und moralische Pflicht ausgibt sowie den Erfolgsframe, der auf die Erfolge des IS verweist (ebd.: 42–46).
- 2 Die 2020 / 21 durchgeführte Mitte-Studie kommt hingegen bei der gleichen Frage zu dem Ergebnis, dass „nur“ 9,3 Prozent der deutschen Bevölkerung der Forderung nach einem Zuwanderungsverbot für Muslim:innen „völlig“ oder „eher“ zustimmen (vgl. Zick 2021: 189), was die Problematik auch repräsentativer Umfragen zeigt.
- 3 Interview mit der Verfasserin, Oktober 2015. Name wurde geändert.
- 4 Interview mit der Verfasserin, März 2016.
- 5 Ebd.
- 6 Interview mit der Verfasserin, Februar 2016.
- 7 Interview mit der Verfasserin, August 2014.
- 8 Ebd.
- 9 Interview mit der Verfasserin, September 2016.
- 10 Ebd.
- 11 Gedichte von Dschihadist:innen sind keine Seltenheit, da in arabischen Kulturen Dichtung einen hohen Stellenwert einnimmt. Auch Osama Bin Laden und Ayman al-Zawahiri von al-Qaida verfassten viel gelesene Gedichte.

- 12 Die Studie bezieht sich auf insgesamt 784 Fälle, während mittlerweile von 1 150 Personen ausgegangen wird, die aus dschihadistischen Motiven ab 2011 nach Syrien und in den Irak ausreisten (siehe Kapitel 3.1).
- 13 Nach anfänglichen theologischen Kontroversen über frauenspezifische Details bei der Ausübung von Selbstmordattentaten, stimmten in der Zweiten Intifada die meisten Befürworter:innen der Attentate darüber überein, dass Frauen bei dieser „ehrvollen Tat“ auf den sonst üblichen *mahram* sowie vermeintlich notwendige islamische Kleidungs Vorschriften verzichten könnten, wenn dadurch israelische Sicherheitsvorkehrungen leichter zu umgehen seien.
- 14 Eine Ausnahme sind die von tschetschenischen Rebellen eingesetzten Frauen, die nach einigen Darstellungen die Mehrheit der Selbstmordattentate zwischen den Jahren 2000 und 2006 verübten (vgl. Gonzalez-Perez 2008: 109; Speckhard / Akhmedov 2007).
- 15 Zu deren Manifest vgl. Mohaghegi 2015.
- 16 Es ist zwar nicht nachprüfbar, ob diese Postings und Blogs tatsächlich von Frauen aus dem IS-Gebiet stammten, sie wurden jedoch unter weiblichen Namen veröffentlicht und waren ein wichtiges Propagandamittel zur Rekrutierung.
- 17 Nachbarinnen werden hier mit den Ansar verglichen, die die treuen Gefährten des Propheten Mohammed waren, die ihn gegen seine Feinde unterstützten und mit ihm von Medina nach Mekka ausgewandert waren.
- 18 Vgl. <http://ummkhalifa.tumblr.com>, abgerufen im März 2015.

6. Präventionsansätze

In Deutschland sowie anderen Ländern wurde vor allem in den vergangenen fünfzehn Jahren erkannt, dass dschihadistische Radikalisierungen und Anschläge nicht nur durch sicherheitsbehördliche Repressionen abzuwenden sind. Sicherheitsbehörden, Politiker:innen und Wissenschaftler:innen verschiedener Fachrichtungen stellten zunehmend die Wichtigkeit von Präventionsmaßnahmen fest, die insbesondere junge Menschen davon abhalten sollen, sich extremistischen islamistischen Strömungen überhaupt erst zuzuwenden. Präventionsarbeit zur Verhinderung terroristischer Gewalt bezweckt somit die „Förderung eines auf Toleranz und Pluralität von Lebensentwürfen setzenden freiheitlich-rechtsstaatlich verfassten Gesellschaftssystems“ (Kemmesies / Kowalski 2020: 738). Dabei gelten präventive Maßnahmen nicht nur dem islamistischen Extremismus. Sie versuchen, alle Formen des politischen Extremismus abzuwenden, die die Werte des Grundgesetzes und die demokratische Verfassung ablehnen, das heißt unter anderem auch den Rechtsextremismus.

Mittlerweile sind dazu auf kommunaler, Landes- und Bundesebene zahlreiche Präventionsprogramme und -projekte etabliert, die von staatlichen sowie zivilgesellschaftlichen Stellen durchgeführt werden.¹ Allein das seit 2015 existierende Bundesprogramm „Demokratie leben!“, das 2022 mit 165,5 Millionen Euro ausgestattet wurde, fördert in ganz Deutschland mehr als 600 Projekte zur Stärkung von Demokratie, Vielfalt und Extremismusprävention (vgl. BMFSFJ 2022). Auch die vom Bund bereitgestellten Haushaltsmittel für Deradikalisierungsprogramme wurden von 300 000 Euro im Jahr 2015 auf 7,55 Millionen Euro im Jahr 2020 erhöht (vgl. Deutscher Bundestag 2020b). Die vielfältigen Projekt- sowie Forschungsinitiativen im Bereich der Präventionspraxis werden öffentlichkeitswirksam vorgestellt. Das ist einerseits richtig und wichtig, weil staatliches Handeln dadurch transparent gemacht wird; andererseits können dabei aber auch unerwünschte Nebeneffekte auftreten: Die mediale und politische Aufmerksamkeit, die dschihadistisch motivierter Terrorismus zum Beispiel in der Berichterstattung oder auch in Wahlkämpfen erhält, und die enormen finanziellen Ressourcen, die für die Bekämpfung von Terrorismus aufgewendet werden, seien es Forschungsmittel zu Themen rund um den Islamismus für Journalist:innen und Wissenschaftler:innen oder Fördermittel für Trägervereine in der

Präventionsarbeit, können in der Wahrnehmung der Bevölkerung das Bild einer allgegenwärtigen Bedrohung verstärken und eine sachliche Risikoeinschätzung erschweren. Das Risiko, Opfer eines Terroranschlags zu werden, ist jedoch weit geringer als andere Lebensrisiken, zum Beispiel Opfer einer Gewaltstraftat oder eines Haushaltsunfalls zu werden (vgl. Kemmesies / Kowalski 2020: 740). Den in Deutschland insgesamt 19 Todesopfern durch dschihadistische Anschläge zwischen 2001 und 2023 (siehe Kapitel 3.2) stehen allein im Jahr 2021 über 14000 Tote durch Haushaltsunfälle (vgl. destatis 2022) gegenüber. Dennoch sind Ängste vor islamistischem Terror vermutlich stärker verbreitet.

Meist wird zwischen drei verschiedenen Arten der Prävention unterschieden:² 1) Die primäre oder auch universelle Prävention, die die überwiegende Mehrheit der Präventionsmaßnahmen in Deutschland ausmacht, richtet sich an alle Menschen, ohne eine spezifische Gruppe anzusprechen, und zielt auf die Stärkung von demokratischen Werten und Kompetenzen für ein friedliches Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft. Im Fokus stehen besonders junge Menschen, die mit Extremismus jedweder Art in Kontakt kommen könnten. Zur Zielgruppe gehören aber auch Multiplikator:innen und pädagogische Fachkräfte. 2) Die sekundäre beziehungsweise spezifische Prävention gilt Personen, die bereits Kontakte in radikalisierte Szenen haben, aber noch offen für Gespräche sind. 3) Adressat:innen der tertiären beziehungsweise indizierten Prävention wiederum, die oft auch als Ausstiegsarbeit bezeichnet wird, sind Menschen, die sich bereits radikalisiert haben. Hier geht es also um Distanzierung und Deradikalisierung; Prävention ist in diesem Bereich als eine Art Rückfallprophylaxe zu verstehen. Auch in der sekundären und tertiären Prävention bieten entsprechende Stellen für Angehörige sowie Kontakt- und Betreuungspersonen der Zielgruppen Beratungs- oder Fortbildungsangebote an. Diese werden auch als indirekte Prävention bezeichnet, während die Arbeit mit den Betroffenen selbst als direkte Prävention gilt (vgl. Fouad / Taubert 2014: 404 f.).

Präventionsmaßnahmen aller drei Arten richten sich nach Faktoren, die eine Radikalisierung auslösen beziehungsweise fördern. So sind zum Beispiel wichtige Bestandteile von universeller Prävention die Förderung der Persönlichkeitsentwicklung, friedlicher Konfliktlösungsstrategien, gesellschaftlicher Teilhabe sowie Medienkompetenz (vgl. Döring et al. 2020: 2). Aus der Forschung ist bekannt, dass Brüche in der Biografie und Krisenerfahrungen, Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen, persönliche Sinnsuche sowie der Wunsch nach Gruppenzugehörigkeit und Anerkennung

Radikalisierungsprozesse begünstigen (siehe Kapitel 5). Zu fördern sind also neben der Demokratieakzeptanz und Sensibilisierung gegenüber Ideologien der Ungleichheit auch soziale Zugehörigkeit, die Toleranz gegenüber anderen Meinungen und Lebensentwürfen sowie eine Ambiguitätstoleranz, das heißt die Fähigkeit, Vieldeutigkeit und Unsicherheit ertragen zu können. Dies erfolgt durch eine Vielzahl verschiedener Maßnahmen und Ansätze, zu denen Soziale Arbeit, Begegnungs- und Gemeinschaftsprojekte zur Stärkung sozialer Bindungen, politische Bildung, Erlebnis- und Theaterpädagogik sowie pädagogische, psychologische und psychotherapeutische Vorgehensweisen oder auch theologische Zugänge zählen können. Die Vielschichtigkeit der möglichen Ansätze und Maßnahmen entspricht auch den vielschichtigen jeweiligen Ursachen und Hintergründen für eine Radikalisierung und deren Verlauf.

Elemente aus der Sozialen Arbeit sind jedoch auch in der sekundären und tertiären Präventionsarbeit wichtig. Da als zentrale Faktoren der Deradikalisierung nicht nur die Ernüchterung oder Enttäuschung über die tatsächliche Gruppenrealität gelten, sondern auch die Auswirkungen alternativer Loyalitäten und Bindungen außerhalb der extremistischen Gruppe (vgl. Logvinov 2021: 19), geht es darum, Letztere zu stärken. Auch Hilfen zur Stabilisierung der akuten Lebenssituation bei hoher Problembelastung, die Aufarbeitung und Klärung familiärer Konflikte oder Unterstützung bei der Wiedereingliederung in den Wohnungs- und Arbeitsmarkt nach einer Haftentlassung können Bestandteile von Einzelfallbetreuungen im Bereich der sekundären und tertiären Prävention sein. Oft ist dazu eine Zusammenarbeit von Akteur:innen unterschiedlicher Handlungsfelder (wie Schule, Jugendhilfe et cetera) erforderlich, um unterschiedliche Ressourcen und Bewältigungsstrategien für individuelle Lebenslagen zu fördern.

Es hat sich in den vergangenen Jahren nicht nur die Einsicht durchgesetzt, dass Forschungen zu Radikalisierung und Präventionsansätzen interdisziplinär sein sollten, sondern auch jene, dass ein Austausch zwischen Wissenschaft und Praxis unerlässliche Erkenntnisse für alle Beteiligten liefert. Mittlerweile wurde eine Reihe von Netzwerken und Forschungsverbänden gegründet, zum Beispiel BAG RelEx, PrEval, KN:IX, FoPraTex, FNRP und CoRE-NRW. Sie dienen der Vernetzung und dem fachlichen Austausch zwischen zivilgesellschaftlichen und staatlichen Akteur:innen der Präventionslandschaft sowie Wissenschaftler:innen, aber auch der Weiterentwicklung von Standards zur Qualitätssicherung und Evaluation, die bislang erst in Ansätzen vorhanden sind (vgl. detailliert dazu Logvinov 2021).

Insbesondere im Bereich der universellen Prävention ist eine der wichtigsten Voraussetzungen die Vermeidung von Stigmatisierung. Wenn gezielt muslimische Jugendliche adressiert werden, können sie sich aufgrund eines ihnen zugeschriebenen Bedrohungspotenzials zu Recht stigmatisiert und unter eine Art Generalverdacht gestellt fühlen. Dies wiederum würde jedoch den Anspruch von Prävention untergraben, gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe zu vermitteln. Unter Umständen kann Prävention dann auch das Gegenteil bewirken, wenn dadurch Opfernarrative extremistischer islamistischer Gruppierungen, nach denen Muslim:innen in Deutschland systematisch diskriminiert werden, Bestätigung finden (vgl. Döring et al. 2020: 3). Junge Menschen in Präventionsmaßnahmen vor allem als (potenzielle) Problemträger:innen zu identifizieren, kollidiert zudem mit der in der Jugendhilfe bewährten Ressourcenorientierung, die auf positive Entwicklungspotenziale fokussiert statt auf Defizite und abweichendes Verhalten (vgl. detailliert Kiefer 2021: 30). Aus dem gleichen Grund plädieren Döring et al. dafür, Maßnahmen, die auf politische Bildungsarbeit, Persönlichkeitsentwicklung, Empowerment und die Teilhabe von Jugendlichen setzen, nicht als Radikalisierungs- oder Extremismusprävention zu bezeichnen und diese Begriffe nur bei solchen zu verwenden, die einen konkreten Bezug zu gewaltaffinen Extremismen aufweisen (vgl. Döring et al. 2020: 3 f.).

Eine zentrale Herausforderung bei jeder Form von Prävention ist die sogenannte Versicherheitlichung, also eine Problem- und Gefahrenperspektive, die den Blick auf Muslim:innen und den Islam prägt. Dies gilt gesamtgesellschaftlich, in Präventionskontexten aber umso mehr. Zum einen sind sich verschiedene Akteur:innen oft nicht einig darüber, was überhaupt zu verhindern sei beziehungsweise wovon sich abzuwenden sei. Gilt zum Beispiel ein Dschihadist, der der Gewalt abschwört, aber demokratiefeindliche und antipluralistische Einstellungen hat, als deradikalisiert? Oder distanziert er sich nur von gewaltbereiten Gruppen (vgl. Bächlin 2023: 2)? Geht es darum, jegliche Hinwendung zum Salafismus zu verhindern oder nur solche zur Gewaltbefürwortung und -bereitschaft? Unter anderem in Schulen unterscheiden sich Maßstäbe, was als „normal“ und „abweichend“ betrachtet wird, oft stark. Während manche Lehrkräfte bereits einen islamistischen Hintergrund vermuten, wenn muslimische Schüler:innen einen Gebetsraum fordern, ist es für andere ein verständlicher Wunsch, um die Pflichtgebete zu erfüllen (vgl. Kiefer 2021: 36). Aufgrund von Unsicherheiten, ab wann sichtbare Formen muslimischer Religiosität extremistisch sind,³ aber auch weil antimuslimische Diskriminierungen

von Schüler:innen auch durch Lehrer:innen verbreitet sind, adressieren Formate der Extremismusprävention an Schulen nicht nur die Schülerschaft, sondern auch die Lehrkräfte, um Muster gegenseitiger Fehlwahrnehmung und Verdachtslogiken abzubauen (vgl. Behr et al. 2021: 278 f.).⁴

Da es in der Präventionsarbeit auch maßgeblich um Vertrauensbildung geht, spielen die Qualifikation und die Persönlichkeit der Mitarbeitenden eine wichtige Rolle. Während in der Vergangenheit oft Islamwissenschaftler:innen eingestellt wurden, obwohl diese keine Expertise in der Beratungsarbeit haben, bevorzugen viele Trägervereine heute Sozialarbeiter:innen (vgl. ebd.: 270) oder haben Teams aus verschiedenen Berufsgruppen, die sich sinnvoll ergänzen. Entscheidend für die Professionalisierung des Personals sind in erster Linie regelmäßige Fort- und Weiterbildungen der Mitarbeitenden sowie Supervision (vgl. ebd.: 286), was jedoch nicht bei allen Präventionsanbietern erfolgt.

Insbesondere in der Einzelfallberatung wird es oft als Vorteil für den Zugang zur Zielgruppe empfunden, wenn Beratende den gleichen sprachlichen, religiösen und / oder kulturellen Hintergrund haben (vgl. Döring et al. 2020: 16). Muslimische Berater:innen berichten jedoch auch, dass sie oft verdächtigt werden, nicht neutral zu sein (vgl. Koynova 2022: 30). Bei Tagungen und Netzwerktreffen mit anderen, nicht muslimischen Trägern, Wissenschaftler:innen und Behörden wird – in mitunter rassifizierender Weise – häufig nicht nur ihre Objektivität bezweifelt, über „ihre Leute“ sprechen zu können, sondern sogar versucht, ihre Arbeit durch Vorwürfe der Kontaktschuld (siehe Kapitel 4.4) zu delegitimieren, was zu ständigen Zwängen führt, die eigene „Unschuld“ und Distanz von extremistischen Islamauslegungen beweisen zu müssen (vgl. detailliert dazu Martiensen et al. 2022).

Dabei ist die Zusammenarbeit mit muslimischen Trägern positiv zu betrachten: Religiöse Bildung und muslimische Jugendarbeit können als Ressource wirken, die eine Resilienz gegenüber extremistischen Angeboten stärkt. Moscheegemeinden, die in der Jugend- und Bildungsarbeit tätig sind, stehen jedoch vor mehrfachen Herausforderungen: Im Unterschied zu christlichen Bildungsträgern arbeiten sie vielfach auf ehrenamtlicher Basis, weil sie nicht als gemeinnützig oder Träger der freien Jugendhilfe anerkannt werden (vgl. Nordbruch 2022b: 451). Hinzu kommt, dass sie oft Vorbehalten begegnen, sodass ihnen in der Vergangenheit mitunter bereits bewilligte Fördermittel wegen Vorwürfen der realen oder vermeintlichen Nähe zu islamistischen Strömungen entzogen wurden (vgl. ebd.). Manche Moscheevereine fürchten auch, selbst unter Extremismusverdacht zu geraten und vom Verfassungsschutz beobachtet zu

werden, wenn sie mit Trägern aus dem Bereich der Deradikalisierung zusammenarbeiten. Insbesondere in Haftanstalten können gut ausgebildete Imame den Inhaftierten dabei helfen, Krisenerfahrungen zu bewältigen, sowie im Bereich der sekundären und tertiären Prävention wichtige Arbeit leisten. Oft scheitert dies jedoch an bürokratischen Hürden durch lange Sicherheitsüberprüfungen, bevor Imame in Justizvollzugsanstalten tätig sein dürfen (vgl. Neitzert et al. 2021: 16).

Kontrovers diskutiert wird, ob es bei der Deradikalisierung von Personen aus dschihadistischen Milieus sinnvoll ist, mit religiösen Autoritätspersonen wie Predigern und Imamen aus puristischen salafistischen Milieus zu kooperieren. Einerseits können diese Ansprechpartner für theologische Fragen sein und ernster genommen werden, weil sie eine glaubhafte muslimische Identität verkörpern (vgl. Schiffauer 2015: 236 f.). Einige Länder außerhalb Europas haben damit positive Erfahrungen gemacht (vgl. Blanc 2021: 14 f.). Andererseits verurteilen puristische Salafist:innen zwar dschihadistisch motivierte Terroranschläge als unvereinbar mit dem Islam, vertreten aber in anderen Bereichen antidemokratische Einstellungen, sodass die Zusammenarbeit mit ihnen in westlichen Ländern in der Regel abgelehnt wird. Hinzu kommt, dass Dschihadist:innen Imame aus dem puristischen Spektrum des Salafismus in der Regel als „fehlgeleitet“ ablehnen (siehe Kapitel 1.4).

Eine der Hauptschwierigkeiten, auf die Präventionsprojekte und -programme stoßen, besteht jedoch darin, die entsprechenden Zielgruppen überhaupt zu erreichen. Bei bereits radikalisierten Personen erfolgt dies meist über Familie, Freundeskreis oder andere Kontaktpersonen oder durch verordnete Maßnahmen. Aufgrund eines Misstrauens gegenüber staatlichen Behörden können zivilgesellschaftliche Trägervereine beim Beziehungs- und Vertrauensaufbau einen Vorteil gegenüber staatlichen Stellen haben. Staatliche Aussteigerprogramme, die Sicherheitsbehörden angegliedert sind, haben wiederum den Vorteil, dass sie Zugang zu sicherheitsrelevanten Informationen haben, die eine Gefahreinschätzung erleichtern, und weisen zudem eine stärkere strukturelle und personelle Kontinuität auf (vgl. Uden 2023: 174 ff.). Zivilgesellschaftliche Programme hingegen haben oft nur knappe Personal- und Finanzressourcen. Befristete Projektförderungen, die sie immer wieder neu beantragen müssen, führen nicht nur zu einem hohen Verwaltungsaufwand, sondern auch zu Planungs- und Existenzunsicherheiten bei den Fachkräften, die eine – für den Vertrauensaufbau zu den Klient:innen und deren Umfeld wesentlich erscheinende – personelle Kontinuität erschweren (vgl. Neitzert / Röing 2023: 47).

Problematisch für zivilgesellschaftliche Akteur:innen ist insbesondere ihr fehlendes Zeugnisverweigerungsrecht. Obgleich sie bei Einzelfallbetreuungen ein Vertrauensverhältnis aufbauen, in dem Anonymität und Datenschutz garantiert sind, müssen sie – falls sie vor Gericht vorgeladen werden – über ihre Klient:innen aussagen. Mitarbeitenden staatlicher Aussteigerprogramme ist es indes gegebenenfalls möglich, nicht vor Gericht zu erscheinen (vgl. detailliert Uden 2023: 177 ff.). In der Praxis zeigt sich diese Problematik unter anderem bei der Arbeit mit Rückkehrer:innen aus Kriegs- und Krisengebieten. Da das Damoklesschwert einer gerichtlichen Vorladung der Berater:innen zur Zeugenaussage von Beginn an über der Beratungsbeziehung schwebt, ist eine vertrauensvolle Auseinandersetzung mit den eigenen Taten und womöglich den teils traumatischen Erlebnissen oft nur bedingt oder gar nicht möglich (vgl. Meilicke / Schurbohm 2023: 218).

Insgesamt gesehen ist Prävention auch eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, in der es darum geht, ohne beleidigende und pauschalisierende Urteile und ohne Gewalt innergesellschaftliche Konflikte auszutragen sowie Sorgen und Nöte zu äußern (vgl. Sirseldoudi 2017). Dazu gehört auch der Abbau von Vorurteilen und Anfeindungen gegenüber muslimischen oder als muslimisch wahrgenommenen Personen.

Anmerkungen

- 1 Für einen Überblick vgl. den deutschen Extremismuspräventionsatlas, https://www.handbuch-extremismuspraevention.de/HEX/DE/Angebote/Angebote_suchen/angebote_suchen_node.html.
- 2 Für einen detaillierteren Überblick über verschiedene Präventionsansätze vgl. z. B. Ben Slama et al. 2020; Bossong et al. 2022; Kiefer / Ceylan 2018; MAPEX-Forschungsverbund 2021.
- 3 Zur Problematik der Einschätzung (vermeintlich) „konfrontativer Religionsbekundung“ in Schulen vgl. Nordbruch 2022a.
- 4 Wie Jukschat et al. (2020) zeigen, ist auch der Umgang von Bediensteten in Justizvollzugsanstalten mit muslimischen Inhaftierten teilweise durch erhebliche Unwissenheit über den Islam sowie eine Hypersensibilität mit Blick auf eine (vermeintliche) Radikalisierung geprägt.

Literatur

- Abay Gaspar, H. (2020). Abgrenzung von Extremismus, Radikalismus und Radikalisierung. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 11.08.2020. URL: <https://www.bpb.de/lernen/bewegt-bild-und-politische-bildung/reflect-your-past/313920/abgrenzung-von-extremismus-radikalismus-und-radikalisierung> (20.04.2023).
- Abay Gaspar, H. / Sold, M. (2022). Der Ukraine-Krieg in der islamistischen Propaganda. (*Impuls #6*), Berlin: Kompetenznetzwerk Islamistischer Extremismus (KNIX). URL: <https://kn-ix.de/wp-content/uploads/2022/07/221027-KNIX-Impuls-6-BAG-RelEx.pdf> (20.04.2023).
- Abou El Zalaf, A. (2022). The Special Apparatus (al-Niẓam al-Khaṣṣ): The Rise of Nationalist Militancy in the Ranks of the Egyptian Muslim Brotherhood. *Religions*, 13: 77. URL: <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/1/77/pdf?version=1642163102> (20.04.2023).
- Abou-Taam, M. / Bigalke, R. (2006). *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen: Diederichs.
- Abu al-Rashtah, A. B. Kh. (2023a). Das Wort des amir von Hizb-ut-Tahrir anlässlich des 102. Jahrestages der Zerstörung des Kalifats. *kalifat.com*, 03.03.2023. URL: <https://kalifat.com/?p=15078> (20.04.2023).
- Abu al-Rashtah, A. B. Kh. (2023b). Der Rechtsspruch betreffend die Apostaten, deren Kinder und die Kleinkinder der Ungläubigen. *kalifat.com*, 21.01.2023. URL: <https://kalifat.com/?p=14988> (20.04.2023).
- Abu Talha al-Almani (2011). Worauf warten wir noch?, *YouTube*, 04.12.2011, URL: <http://www.youtube.com/watch?v=uGQLATgc3cA> (20.12.2015).
- Adraoui, M.-A. (2020). *Salafism Goes Global. From the Gulf to the French Banlieues*. New York: Oxford University Press.
- Ahmad, A. M. (1995). *Al-Ḥarakat al-islamiyya fi Miṣr wa-qadaya t-tahawwul ad-dimuqrati*. Kairo: Markaz al-Ahram li-t-Targama wa-n-Nashr, Mu'assasat al-Ahram.
- Al-Ashmawi, M. S. (1998). Shari'a: The Codification of Islamic Law. In: C. Kurzmann (Hg.). *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York / Oxford: Oxford University Press, 49–58.
- Al-Banna, H. (1990 [1. Aufl. 1951]). *Mudhakkirat ad-da'wa wa-d-da'iya*. Kairo: o. A.
- Alhusein, E. (2020). An existential crisis. The diminishing influence of religion in New Saudi Arabia. In: S. Akbarzadeh (Hg.). *Routledge Handbook of Political Islam*. Abingdon: Routledge, 220–232.
- Al-Ikhwan al-Muslimin (2012). Bayyan min al-Ikhwan al-Muslimin ḥaula ash-shari'a al-islamiyya wa-huwiyyat al-umma. *ikhwanonline.com*, 31.10.2012. URL: <https://ikhwanonline.com/article/127040> (20.04.2023).
- Al-Maududi, A. (1979). *Human Rights in Islam*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Al-Naba (2022). *Ifriqiya. Ard higrā wa-gihad*. Nr. 343. 16.07.2022. URL: <https://i3l.co.za/105289> (20.04.2023).
- Al-Zawahiri, A. (2001). *Fursan taḥt rayat an-nabi*. o. O.: Minbar at-Tauḥid wa-l-Gihad.
- American Jewish Committee Berlin Lawrence / Lee Ramer Institute (2022). *Antisemitismus in Deutschland. Eine Repräsentativbefragung*. URL: <https://bit.ly/3mnDYLI> (20.04.2023).
- Amnesty International (2022). Ägypten 2021. *Amnesty Report 2021 / 2022*, 29.03.2022. URL: <https://www.amnesty.de/informieren/amnesty-report/aegypten-2021> (20.04.2023).

- Asseburg, M. (2007). Schlussfolgerungen und Empfehlungen. In: M. Asseburg (Hg.). *Moderate Islamisten als Reformakteure. Rahmenbedingungen und programmatischer Wandel*. SWP-Studie 2007 / S 05, 84–91.
- as_siratoofficial (2022). Musik hören ok? *TikTok*, 11.08.2022. URL: <https://bit.ly/41huj90> (20.04.2023).
- Bächlin, F. (2023). Mehr als bloß Worte – Begriffe im Themenfeld Radikalisierungsprävention und ihre Verwendung in der Praxis. In: S. Benz / G. Sotiriadis (Hg.). *Deradikalisierung und Distanzierung auf dem Gebiet des islamistischen Extremismus. Erkenntnisse der Theorie – Erfahrungen aus der Praxis*. Wiesbaden: Springer VS, 11–33.
- Baehr, D. (2019). *Der Weg in den Jihad: Radikalisierungsursachen von Jihadisten in Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS.
- Baehr, D. (2014). Dschihadistischer Salafismus in Deutschland. In: T. G. Schneiders (Hg.). *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: Transcript, 231–250.
- Baehr, D. (2012). Salafistische Propaganda im Internet: Von der reinen Mission bis zum globalen Jihad – Die wesentlichen Unterschiede unter den salafistischen Strömungen in Deutschland. *Magdeburger Journal für Sicherheitsforschung*, Bd. 2, 236–269.
- Bano, M. (Hg.) (2021). *Salafi Social and Political Movements. National and Transnational Contexts*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Baron, H. (2021a). Die Hizb ut-Tahrir in Deutschland. Herausforderungen und Ansätze der Präventionsarbeit. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 21.04.2021. URL: <https://www.bpb.de/themen/infodienst/329054/die-hizb-ut-tahrir-in-deutschland> (19.10.2023).
- Baron, H. (2021b). Subtil zwischen Islam und Islamismus: Legalistischer Islamismus in Deutschland am Beispiel der Furkan-Gemeinschaft und Hizb ut-Tahrir-naher Organisationen. *ufuq.de*, 04.11.2021. URL: <https://www.ufuq.de/aktuelles/subtil-zwischen-islam-und-islamismus-legalistischer-islamismus-in-deutschland-am-beispiel-der-furkan-gemeinschaft-und-hizb-ut-tahrir-naher-organisationen> (20.04.2023).
- Barth, P. (2002). *Internationaler Terrorismus im Zeitalter der Globalisierung*. München: Verlag Studiengesellschaft für Friedensforschung.
- Bauknecht, B. R. (2018). Salafismus – Ideologie der Moderne, *Bundeszentrale für politische Bildung*, Info Aktuell 29 / 2018. URL: https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/BPB_517-15_Info-aktuell29Salafismus_final_Korr20151116.pdf (20.04.2023).
- Baumann, B. (2021). Parlamentswahlen in Marokko und die Niederlage der PJD. Die Entzauberung der Islamisten. *Zenith*, 14.10.2021. URL: <https://magazin.zenith.me/de/politik/parlamentswahlen-marokko-und-die-niederlage-der-pjd> (20.04.2023).
- Bayaral, A. (2021). Die Furkan-Gemeinschaft. Ansätze für Beratung und Prävention. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 27.05.2021. URL: <https://www.bpb.de/themen/infodienst/333779/die-furkan-gemeinschaft> (19.10.2023).
- Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Sport und Integration (2022). *Verfassungsschutzbericht 2021*. München. URL: https://www.verfassungsschutz.bayern.de/mam/anlagen/vsb_2021_barrierefrei_aktuell.pdf (20.4.2023).
- Beauftragter der Bundesregierung für jüdisches Leben und den Kampf gegen Antisemitismus (o.J.). IHRA Definition. URL: <https://www.antisemitismusbeauftragter.de/Webs/BAS/DE/bekaempfung-antisemitismus/ihra-definition/ihra-definition-node.html> (20.04.2023).

- Behr, H. / Kiefer, M. / Sitzer, P. / Waleciak, J. / Wagner, K. / Freiheit, M. / Kulaçatan, M. (2021). Good Practice in der praktischen Arbeit gegen religiös begründeten Extremismus. In: MAPEX-Forschungsverbund (Hg.). *Radikalisierungsprävention in Deutschland: Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung*. Osnabrück / Bielefeld: IIT, Universität Osnabrück / IKG, Universität Bielefeld, 267–292.
- Benford, R. D. / Snow, D. A. (2000). Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*, 26, 611–639.
- Ben Slama, B. (2020). Die psychologische Dimension von Radikalität, Extremismus und Terrorismus. In: B. Ben Slama / U. Brahim / U. Kemmesies (Hg.). *Handbuch Extremismusprävention. Gesamtgesellschaftlich. Phänomenübergreifend*. Wiesbaden: Bundeskriminalamt, 313–349.
- Ben Slama, B. / Brahim, B. / Kemmesies, U. (Hg.) (2020). *Handbuch Extremismusprävention. Gesamtgesellschaftlich. Phänomenübergreifend*. Wiesbaden: Bundeskriminalamt.
- Beres, E. / Röhmel, J. (2021). „Politischer Islam“ in Deutschland. Gefahr oder Panikmache? *SWR 2 Wissen*, 25.08.2021. URL: <https://www.swr.de/swr2/wissen/politischer-islam-in-deutschland-gefahr-oder-panikmache-sw2-wissen-2020-07-22-100.html> (20.04.2023).
- BfV (Bundesamt für Verfassungsschutz) (2022a). *Islamismus und islamistischer Terrorismus. Begriff und Erscheinungsformen*. URL: https://www.verfassungsschutz.de/DE/themen/islamismus-und-islamistischer-terrorismus/begriff-und-erscheinungsformen/begriff-und-erscheinungsformen_artikel.html;jsessionid=A4C2608E9E5C97CD65366631DE091D83.intranet662 (20.04.2023).
- BfV (Bundesamt für Verfassungsschutz) (2022b). *Islamismus und islamistischer Terrorismus. Zahlen und Fakten*. URL: https://www.verfassungsschutz.de/DE/themen/islamismus-und-islamistischer-terrorismus/zahlen-und-fakten/zahlen-und-fakten_node.html#doc678982bodyText1 (19.10.2023).
- BfV (Bundesamt für Verfassungsschutz) (Hg.) (2022c). *Lagebild Antisemitismus 2020 / 21*. Köln. URL: https://www.verfassungsschutz.de/SharedDocs/publikationen/DE/allgemein/2022-04-lagebild-antisemitismus.pdf?__blob=publicationFile&tv=3 (19.10.2023).
- Bitzl, C. / Kurze, M. (2021). Rechtsextreme Muslimhetze: Die Instrumentalisierung von Religion als Vote-Seeking-Strategie der AfD. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 5, 471–502.
- BKA (Bundeskriminalamt) (o.J.). *Abteilung „Islamistisch motivierter Terrorismus / Extremismus“ (TE)*. URL: https://www.bka.de/DE/DasBKA/OrganisationAufbau/Fachabteilungen/IslamistischmotivierterTerrorismusExtremismus/IslamistischmotivierterTerrorismusExtremismus_node.html (20.04.2023).
- BKA / BfV / HKE (Bundeskriminalamt / Bundesamt für Verfassungsschutz / Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus) (2016). *Analyse der Radikalisierungshintergründe und -verläufe der Personen, die aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien und Irak ausgereist sind*. Fortschreibung 2016. URL: https://hke.hessen.de/sites/hke.hessen.de/files/2022-06/analyse_der_radikalisierungshintergruende_fortschreibung_2016.pdf (20.04.2023).
- Blanc, T. (2021). Introduction: Salafism, Challenged by radicalization? Violence, Politics, and the Advent of Post-Salafism. In: T. Blanc / O. Roy (Hg.). *Salafism, Challenged by radicalization? Violence, Politics, and the Advent of Post-Salafism*. Publications Office of the European Union. URL: <https://data.europa.eu/doi/10.2870/309942> (20.04.2023).
- BMFSJ (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend) (2022). *Bundesprogramm „Demokratie leben!“*, 20.09.2022. URL: <https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/themen/engagement-und-gesellschaft/bundesprogramm-demokratie-leben--73948> (13.07.2023).

- BMI (Bundesministerium des Innern und für Heimat) (Hg.) (2023). *Verfassungsschutzbericht 2022*. Berlin. URL: https://www.verfassungsschutz.de/SharedDocs/publikationen/DE/verfassungsschutzberichte/2023-06-20-verfassungsschutzbericht-2022.pdf?__blob=publicationFile&tv=7 (31.08.2023).
- BMI (Bundesministerium des Innern und für Heimat) (Hg.) (2022). *Verfassungsschutzbericht 2021*. Berlin. URL: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/sicherheit/vsb-2021-gesamt.pdf?__blob=publicationFile&tv=4 (20.04.2023).
- Bobzin, H. (2017). *Der Koran*. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin (2., überarbeitete Auflage). München: C. H. Beck.
- Bossong, C. / Dipçin, D. / Marquardt, P. / Schellenberg, F. / Drerup, J. (Hg.) (2022). *Islamismusprävention in pädagogischen Handlungsfeldern. Rassismuskritische Perspektiven*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- bpb (Bundeszentrale für politische Bildung) (2021). *Antisemitismus – definitiv!? Online-Debatte über Hintergründe und Auswirkungen verschiedener Antisemitismus-Definitionen*. 25.10.2021. URL: <https://www.bpb.de/themen/antisemitismus/339707/antisemitismus-definitiv> (20.04.2023).
- Breuer, R. (2019). Die Muslimbruderschaft in Deutschland. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 02.05.2019. URL: <https://www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/290422/die-muslimbruderschaft-in-deutschland> (20.04.2023).
- Brost, L. / Kahl, M. / Morgenstern, T. / Sold, M. (2022). Islamismus und islamistischer Terrorismus in Deutschland seit 2001. Aktivitäten – Strukturen – Merkmale. *Research Report*, #011. Hamburg: Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik. URL: <https://bit.ly/3ZJ10dK> (23.10.2023).
- Brown, N. J. / Hamzawy, A. (2008). The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray Into Political Integration or Retreat Into Old Positions? *Carnegie Endowment for International Peace. Middle East Series*, 89 / 2008. URL: https://carnegieendowment.org/files/cp89_muslim_brothers_final.pdf (20.04.2023).
- Bundesgerichtshof (2010). *Lebenslange Haft gegen einen der „Kofferbomber von Köln“ rechtskräftig*. Nr. 013 / 2010. Karlsruhe. URL: <https://www.bundesgerichtshof.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2010/2010013.html> (20.04.2023).
- Bundesrat (Hg.) (2011). *Lagebild zur Verfassungsfeindlichkeit salafistischer Bestrebungen. Sitzung der Innenministerkonferenz*, Frankfurt / M. URL: <http://bit.ly/1P1IYZI> (20.04.2023).
- Calvert, J. (2010). *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islam*. London: Hurst & Company.
- CDU / CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag (2021). *Die freiheitliche Gesellschaft bewahren, den gesellschaftlichen Zusammenhalt fördern, den Politischen Islamismus bekämpfen*. Positionspapier der CDU / CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag. Beschluss vom 20. April 2021. Berlin. URL: <https://www.cducusu.de/sites/default/files/2021-04/PP%20Politischer%20Islamismus.pdf> (20.04.2023).
- CLAIM (2023). CLAIM warnt vor einer Zunahme von antimuslimischem Rassismus: Aktuell drei antimuslimische Vorfälle pro Tag in Deutschland. 02.11.2023. URL: <https://www.claim-allianz.de/aktuelles/news/pressemitteilung-claim-warnt-vor-einer-zunahme-von-antimuslimischem-rassismus-aktuell-drei-antimuslimische-vorfaelle-pro-tag-in-deutschland/> (15.11.2023).
- Cohen, M. R. (2005). *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*. München: C. H. Beck.
- Commins, D. (2006). *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: Tauris.
- Cook, D. (2005). Women Fighting in Jihad? *Studies in Conflict & Terrorism*, 28 (5), 375–384.
- Cook, M. (2000). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Cottee, S. (2011). Jihadism as a Subcultural Response to Social Strain: Extending Marc Sageman's „Bunch of Guys“ Thesis. *Terrorism and Political Violence*, 23 / 5, 730–751.
- Dajjal.TV (2010). Von Desodogg zu Abou Maleeq. *Dajjal Television – Das Endzeit Magazin* (Oktober 2010). URL: <https://www.yumpu.com/de/document/read/28188272/deso-dogg-abou-maleeq-dajjaltpdf-adaalade> (20.04.2023).
- Damir-Geilsdorf, S. (2018). Sayyid Qutb, Ma'alim fi t-tariq (1964). In: M. Brocker (Hg.). *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 412–427.
- Damir-Geilsdorf, S. (2007). Palästinensische Selbstmordattentäterinnen: Von Opfern zu Heldinnen? Konstruktionen von Geschlecht in medialen (Selbst-)Inszenierungen. In: E. Rohr / U. Wagner-Rau / M. M. Jansen (Hg.). *Die halbierte Emanzipation? Fundamentalismus und Geschlecht*. Königstein / Taunus: Ulrike Helmer Verlag, 129–143.
- Damir-Geilsdorf, S. (2003). *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption*. Würzburg: Ergon.
- Damir-Geilsdorf, S. / Franke, L. (2015). Narrative Reconfigurations of Islamic Eschatological Signs: The Portents of the „Hour“ in Grey Literature and on the Internet. *Special Issue of Archiv Orientalni: Death, Graves and the Hereafter in Islam: Muslim perception of the last things in the Middle Ages and today*, 83 (3), 411–437.
- Damir-Geilsdorf, S. / Hedider, Y. / Menzfeld, M. (2018). *Salafistische Kontroversen um die Auslegung des Glaubens und Alltagspraktiken: Pierre Vogel und andere Akteure in Deutschland* (CoRE Report 2). Bielefeld: Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung. URL: https://www.bicc.de/fileadmin/Dateien/Publications/CoRE_Publications/CoRE_Report_2_Damir-Geilsdorf__Hedider__Menzfel_Salafistische_Kontroversen.pdf (20.04.2023).
- Damir-Geilsdorf, S. / Menzfeld, M. (2017). Who are „the“ Salafis? Insights into lifeworlds of persons connected to Salafis(m) in North Rhine–Westphalia, Germany. *Journal of Muslims in Europe*, 6 (1), 22–51.
- Damir-Geilsdorf, S. / Menzfeld, M. (2016). „Looking at the life of the prophet and how he dealt with all these issues.“ Self-positioning, demarcations and belongingness of German salafis from an emic perspective. *Contemporary Islam. Dynamics of Muslim Life*, Juni 2016. DOI: 10.1007/s11562-016-0361-7.
- Dantschke, C. (2017). Attraktivität, Anziehungskraft und Akteure des politischen und militanten Salafismus in Deutschland. In: A. Toprak / G. Weitzel (Hg.). *Salafismus in Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS, 61–76.
- Dantschke, C. (2014). „Da hab ich was gesehen, was mir einen Sinn gibt.“ Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken? In: B. T. Said / H. Fouad (Hg.). *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg: Herder, 474–502.
- De Koning, M. (2014). How should I live as a „true“ Muslim: Regimes of living among Dutch Muslims in the Salafi Movement. *Ethnofoor. The Netherlands Now*, 25 (2), 53–72.
- Der Weg den Allah uns gewährte II (2015). [Facebook-Beiträge auf dem Profil im Zeitraum vom 12.07. bis 19.09.2015]. URL: <https://www.facebook.com/Der-Weg-den-Allah-uns-gew%C3%A4hrte-II-789874311128465/timeline> (12.12.2015).
- DeSilver, D. / Masci, D. (2017). World's Muslim population more widespread than you might think. *Pew Research Center*, 31.01.2017. URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/01/31/worlds-muslim-population-more-widespread-than-you-might-think> (20.04.2023).
- Destatis (2022). *Sterbefälle nach Unfallkategorien 2021*. URL: <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Gesundheit/Todesursachen/Tabellen/sterbefaelle-unfaelle.html> (13.07.2023).

- Deutscher Bundestag (2023a). *Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Stephan Brandner, Martin Hess und der Fraktion der AfD (Drucksache 20 / 5344)*. Drucksache 20 / 5589, 07.02.2023. URL: <https://dserver.bundestag.de/btd/20/055/2005589.pdf> (20.04.2023).
- Deutscher Bundestag (2023b). *Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Petra Pau, Nicole Gohlke, Clara Bünger, weiterer Abgeordneter und der Fraktion DIE LINKE (Drucksache 20 / 5503)*. Drucksache 20 / 5771, 22.02.2023. URL: <https://dserver.bundestag.de/btd/20/057/2005771.pdf> (20.04.2023).
- Deutscher Bundestag (2022a). *Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Martin Hess, Dr. Bernd Baumann, Dr. Gottfried Curio, weiterer Abgeordneter und der Fraktion der AfD (Drucksache 20 / 2127)*. Drucksache 20 / 2311, 17.06.2022. URL: <https://dserver.bundestag.de/btd/20/023/2002311.pdf> (20.04.2023).
- Deutscher Bundestag (2022b). *Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Fraktion CDU / CSU (Drucksache 20 / 1962)*. Drucksache 20 / 2224, 08.06.2022. URL: <https://dserver.bundestag.de/btd/20/022/2002224.pdf> (20.04.2023).
- Deutscher Bundestag (2021). *Kleine Anfrage der Abgeordneten Stephan Brandner, Martin Hess und der Fraktion der AfD Detailfragen zum Verfassungsschutzbericht 2019 (Nachfrage zur Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage auf Bundestagsdrucksache 19 / 28235)*. Drucksache 19 / 32336, 08.09.2021. URL: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/323/1932336.pdf> (20.04.2023).
- Deutscher Bundestag (2020a). *Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Stephan Thomae, Renata Alt, Nicole Bauer, weiterer Abgeordneter und der Fraktion der FDP (Drucksache 19 / 23025)*. Drucksache 19 / 23641, 26.10.2020. URL: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/236/1923641.pdf> (20.04.2023).
- Deutscher Bundestag (2020b). *Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage d der Abgeordneten Benjamin Strasser, Stephan Thomae, Grigorios Aggelidis, weiterer Abgeordneter und der Fraktion der FDP (Drucksache 19 / 22753)*. Drucksache 19 / 23540, 21.10.2020. URL: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/235/1923540.pdf> (13.07.2023).
- Deutscher Bundestag (2019). *Antrag der Fraktionen CDU / CSU, SPD, FDP und BÜNDNIS 90 / DIE GRÜNEN. Der BDS-Bewegung entschlossen entgegenzutreten – Antisemitismus bekämpfen*. Drucksache 19 / 10191. URL: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/101/1910191.pdf> (20.04.2023).
- Deutscher Bundestag (2018a). *Antrag Deutscher Bundestag. Antrag Unvereinbarkeit von Islam, Scharia und Rechtsstaat – Der Radikalisierung den Boden entziehen, keine Verbreitung gesetzwidriger Lehren*. Drucksache 19 / 4840, 10.10.2018. URL: <https://dserver.bundestag.de/btd/19/048/1904840.pdf> (20.04.2023).
- Deutscher Bundestag (2018b). *Plenarprotokoll 19 / 55*. 11.10.2018. URL: <https://dserver.bundestag.de/btp/19/19055.pdf#P.5893> (20.04.2023).
- DMG (Deutsche Muslimische Gemeinschaft e.V.) (2021). *DMG verzichtet auf Weiterführung der Klage gegen das Innenministerium*. 01.09.2021. URL: <https://www.dmgonline.de/medien/artikel/dmg-verzichtet-auf-weiterfuehrung-der-klage-gegen-das-innenministerium> (20.04.2023).
- DMG (Deutsche Muslimische Gemeinschaft e.V.) (2020). *CEM und DMG räumen schwere Versäumnisse ein*. 05.08.2020. URL: <https://www.dmgonline.de/medien/artikel/cem-und-dmg-raeumen-schwere-versaemnisse-ein> (20.04.2023).
- DMG (Deutsche Muslimische Gemeinschaft e.V.) (o.J. a). *Das Recht auf Religionswechsel*. URL: <https://www.dmgonline.de/positionen/gesellschaft-und-politik/apostasie> (20.04.2023).

- DMG (Deutsche Muslimische Gemeinschaft e.V.) (o.J. b). *Al-Qaradawi und Andere: Zeit zu reflektieren*. URL: <https://www.dmgonline.de/dmg/positionen/al-qaradawi> (20.04.2023).
- DMG (Deutsche Muslimische Gemeinschaft e.V.) (o.J. c). *Umgang mit Homosexualität im Islam*. URL: <https://www.dmgonline.de/positionen/gesellschaft-und-politik/homosexualitaet> (20.04.2023).
- Diyab, A. H. (2022). Zaugat az-Zawahiri ath-thalaṭa. *Honna.Elwatannews*, 02.08.2022. URL: <https://honna.elwatannews.com/news/details/2149315> (20.04.2023).
- Dokumentationsstelle Politischer Islam in Zusammenarbeit mit Mouhanad Khorchide, Lorenzo Vidino (2020). *Der Politische Islam als Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen und am Beispiel der Muslimbruderschaft. Grundlagenpapier der Dokumentationsstelle Politischer Islam*. URL: <https://bit.ly/3nTYNyY> (20.04.2023).
- Döring, M. / Neitzert, A. / Röing, T. / von Boemcken, M. (2020). *Prävention extremistischer Radikalisierung in NRW: Keine Vereinnahmung Sozialer Arbeit durch Sicherheitslogik!* BICC Policy Brief, 2 / 2020. URL: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoa-68124-7> (13.07.2023).
- Dziri, B. / Kiefer, M. (2018). Baqiyya im Lego-Islam. In: M. Kiefer / J. Hüttermann / B. Dziri / R. Ceylan / V. Roth / F. Srowig / A. Zick (Hg.). *„Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*. Wiesbaden: Springer VS, 23–57.
- Eggert, J. P. (2015). Women Fighters in the „Islamic State“ and Al-Qaida in Iraq: A Comparative Analysis. *Die Friedens-Warte*, 90 (3 / 4), 363–380.
- El-Wereny, M. (2020). *Radikalisierung im Cyberspace: Die virtuelle Welt des Salafismus im deutschsprachigen Raum – ein Weg zur islamistischen Radikalisierung?*, Bielefeld: Transcript.
- Engelcke, D. (2012). Konflikte des Familienrechts in Marokko und Ägypten. *GIGA Fokus*, 5 / 2012. URL: https://pure.giga-hamburg.de/ws/files/24504973/gf_nahost_1205.pdf (20.04.2023).
- Fielitz, M. / Ebner, J. / Guhl, J. / Quent, M. (2018). *Hassliebe: Muslimfeindlichkeit, Islamismus und die Spirale gesellschaftlicher Polarisierung*. Jena: Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft.
- Fishman, B. (2021). The History of the Islamic State. From Abu Musab al-Zarqawi to Abu Bakr al-Baghdadi. In: M.A. Sheehan / E. Marquardt / L. Collins (Hg.). *Routledge Handbook of U.S. Counterterrorism and Irregular Warfare Operations*. London: Routledge, 54–70.
- Flümman, G. (2017). Einleitung. Umkämpfte Begriffe – Deutungen zwischen Demokratie und Extremismus. In: G. Flümman (Hg.). *Umkämpfte Begriffe – Deutungen zwischen Demokratie und Extremismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 9–14.
- Fouad, H. (2019). *Zeitgenössische muslimische Kritik am Salafismus. Eine Untersuchung ausgewählter Dokumente*. Würzburg: Ergon.
- Fouad, H. / Said, B. (2020). Islamismus, Salafismus, Dschihadismus. Hintergründe zur Historie und Begriffsbestimmung. In: S. E. Höbl / L. Jamal / F. Schellenberg (Hg.). *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 74–98.
- Fouad, H. / Taubert, A. (2014). Salafismusprävention zwischen Sicherheitsbehörden und zivilgesellschaftlichen Trägern. In: T. Schneiders (Hg.). *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: Transcript, 403–413.
- Foroutan, N. (2012). Workshop 1: Deradikalisierung – eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe? In: Landespolizeischule Rheinland-Pfalz / Landeskriminalamt Rheinland-Pfalz (Hg.). *Radikalisierungsmechanismen und Deradikalisierungsstrategien bei der Bekämpfung des islamistischen Terrorismus im europäischen Vergleich*, Hilden: Verlag Deutsche Polizeiliteratur, 77–92.

- Frank, A. / Scholz, A. F. (2023). *Islamismus in der Jugendphase. Eine rekonstruktive Studie zu Radikalisierungsprozessen*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- Freiheit, M. / Zick, A. (2022). Die Rolle von islamistischen Gruppen und Milieus in der Hinwendung und Radikalisierung von jungen Menschen. In: B. Milbradt / F. A. Greuel / M. Herding (Hg.). *Handbuch Radikalisierung im Jugendalter. Phänomene, Herausforderungen, Prävention*. Opladen: Verlag Barbara Budrich: 247–262.
- Frindte, W. / Ben Slama, B. / Dietrich, N. / Pisiou, D. / Uhlmann, M. / Kausch, M. (2016). *Wege in die Gewalt. Motivationen und Karrieren salafistischer Jihadisten*, HSFK-Report Nr. 3 / 2016, Frankfurt / M.: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.
- Gadah, A. Y. (2014). Besiege them! *Resurgence*, 1 (19.10.2014), 47–55. URL: <https://scholarship.tricolib.brynmawr.edu/bitstream/handle/10066/18607/AAM20141019.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (20.04.2023).
- Gan, R. / Seng Neo, L. / Chin, J. / Khader, M. (2019). Change Is the Only Constant: The Evolving Role of Women in the Islamic State in Iraq and Syria (ISIS). *Women & Criminal Justice*, 29 (4–5), 204–220.
- GI (Generation Islam) (2023). Seit Jahresbeginn wurden bereit 14 Palästinenser von den Besatzungstruppen ermordet. *Instagram*, 17.01.2023. URL: <https://www.instagram.com/p/CniA2JhsSPH> (20.04.2023).
- GI (Generation Islam) (2022a). Nakba. Die Vertreibung der Palästinenser aus dem heiligen Land am 15.05.1948. *Instagram*, 16.05.2022. URL: <https://www.instagram.com/p/Cdndoe2sP7o> (20.04.2023).
- GI (Generation Islam) (2022b). STRASSENINTERVIEW: Möchtest du das KALIFAT zurück? *YouTube*, 27.03.2022. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ocelqFK4a9k> (20.04.2023).
- GI (Generation Islam) (2022c). Weihnachten Sollen wir gratulieren? *YouTube*, 24.12.2022. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=OffHwiZY7yE> (20.04.2023).
- GI (Generation Islam) (2022b). Meine TOCHTER möchte NICHT den Hijab tragen | Ramadan deine Chance. *YouTube*, 28.04.2022. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=yPKFKITE2wo> (20.04.2023).
- GI (Generation Islam) (2021a). Aboutrika, LGBTQ und das Volk von Lot (as). *YouTube*, 19.12.2021. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2pg-wUXjPjs> (20.04.2023).
- GI (Generation Islam) (2021b). Kreuzzügler und Zionisten – Quds übersteht alle Listen. *Instagram*, 06.06.2021. URL: <https://www.instagram.com/p/CPyj1Z3FK12> (20.04.2023).
- GI (Generation Islam) (2019). Ist das Kopftuch wirklich Pflicht? *YouTube*, 15.12.2019. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ulWrJqbT558> (20.04.2023).
- GI (Generation Islam) (2018a). Säulen einer harmonischen Ehe. *YouTube*, 29.12.2018. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=VyUcpll3gDU> (20.04.2023).
- GI (Generation Islam) (2018b). Dieser Vortrag kann deine Ehe retten! – Das musst du unbedingt über deinen Ehepartner wissen. *YouTube*, 01.06.2018. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=imL0aL-loVI> (20.04.2023).
- GI (Generation Islam) (2018c). Menschengemachte Gesetze vs. Allahs Gesetze. *YouTube*, 24.11.2018. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ehuMnMbMa3E> (20.04.2023).
- Goldmann, F. (2023). #5 Mohamad Hajjaj – Wie unmöglich ist muslimische Interessenvertretung? [Audio-Podcast]. *Schantall und die Scharia*, 05.02.2023. URL: <https://www.schantall-und-scharia.de/mohamadhajjaj> (20.04.2023).
- Gonzalez-Perez, M. (2008). *Women and Terrorism. Female activity in domestic and international terror groups*. London: Routledge.

- Günther, C. / Ourghi, M. / Schröter, S. / Wiedl, N. (2016). *Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und mögliche Gegennarrative*. HSFK-Report Nr. 4 / 2016. Frankfurt / M.: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.
- Habibiflo Dawah Produktion (2021). Ibrahim Al-Azzazi – Darf man bei Aldi arbeiten? *YouTub*, 23.12.2021. URL: <https://bit.ly/43HPrH5> (20.04.2023).
- Hafez, M. M. (1992). Jihad after Iraq: Lessons from the Arab Afghans. *Studies in Conflict & Terrorism*, 32 / 2, 73–94.
- Hamming, T. (2022). *Jihadi Politics. The Global Jihadi Civil War 2014–2019*. London: Hurst & Company.
- Hamming, T. (2021). Fratricidal Jihadism Revisited: The Complex Nature of Intra-Jihadi Conflict. In: M. Bano (Hg.). *Salafi Social and Political Movements. National and Transnational Contexts*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 188–221.
- Hamming, T. (2019). Global Jihadism after the Syria War. *Perspectives on Terrorism*, 13 (3), 1–16.
- Hamzawy, A. / Brown, N. J. (2010). The Egyptian Muslim Brotherhood: Islamist Participation in a Closing Political Environment. *Carnegie Endowment for International Peace. Carnegie Middle East Center*, 19 / 2010. URL: https://carnegieendowment.org/files/muslim_bros_participation.pdf (20.04.2023).
- Hassan, I. (2022). *A rebel governance? A literature review of Boko Haram and the Islamic State in West Africa Province*. Norwegian Institute of International Affairs. Working Paper – 897 / 2022.
- Hegghammer, T. (2020). *The Caravan. Abdallah Azzam and the Rise of Global Jihad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hessisches Ministerium des Innern und für Sport (Hg.). (2022). *Verfassungsschutz in Hessen. Bericht 2021*. Wiesbaden. URL: https://verfassungsschutz.hessen.de/sites/verfassungsschutz.hessen.de/files/2022-12/lfv_bericht21_final310822_screen3.pdf (20.04.2023).
- Hidalgo, O. (2018). *Politische Theologie. Beiträge zum untrennbaren Zusammenhang zwischen Religion und Politik*. Wiesbaden: Springer.
- Hizb al-Hurriya wa-l-Adala (2011). *Barnamig Hizb al-Hurriya wa-l-Adala*. Kairo: o. A.
- Hizb al-Nour (2011). *Al-Barnamig as-Siyasi*. Kairo: o. A.
- Hizb ut-Tahrir (2023). Die LGBTQ-Agenda und ihre Verfechter sind nichts als faule Auswüchse der böserartigen säkularen Ideologie. *Kalifat.com*, 28.02.2023. URL: <https://kalifat.com/?p=15073> (20.04.2023).
- Hong, M. (2020). Meinungsfreiheit und ihre Grenzen. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 13.03.2020. URL: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/306444/meinungsfreiheit-und-ihre-grenzen> (20.04.2023).
- Hornig, E.-C. (2017). Drei Entwicklungspfade zu einem Grundbegriff von Demokratie. In: G. Flümann (Hg.). *Umkämpfte Begriffe – Deutungen zwischen Demokratie und Extremismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 15–34.
- Höbl, S. E. (2020). Antisemitismus unter „Musliminnen und Muslimen“. Verhältnisbestimmungen im Spannungsfeld von Tabuisierungen. In: S. E. Höbl / L. Jamal / F. Schellenberg (Hg.). *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 301–322.
- Höbl, S. E. / L. Jamal / Schellenberg, F. (2020). Einleitung. In: S. E. Höbl / L. Jamal / F. Schellenberg (Hg.). *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 12–16.
- Human Rights Watch (2014). *World Report 2014: Egypt*. URL: <https://www.hrw.org/world-report/2014/country-chapters/egypt> (20.04.2023).

- Hummel, K. / Rieck, A. (2020). Salafismus, Islamismus und islamistischer Terrorismus. In: B. Ben Slama / U. Kemmesies (Hg.). *Handbuch Extremismusprävention: Gesamtgesellschaftlich. Phänomenübergreifend*. Wiesbaden: Bundeskriminalamt, 87–112.
- Hummel, K. / Kamp, M. / Spielhaus, R. (2016). *Herausforderungen der empirischen Forschung zu Salafismus. Bestandsaufnahme und kritische Kommentierung der Datenlage*. HSFK-Report Nr. 1 / 2016. Frankfurt / M.: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. URL: <https://bit.ly/40QqfvW> (20.04.2023).
- IHRA (International Holocaust Remembrance Alliance) (o.J.). [Arbeitsdefinition Antisemitismus des IHRA-Plenums in Budapest aus dem Jahr 2016]. URL: <https://www.holocaustremembrance.com/de/resources/working-definitions-charters/arbeitsdefinition-von-antisemitismus> (20.04.2023).
- islamcontent5778 (2023a). Darf man Krankenschwester werden? *TikTok*, 14.04.2023. URL: <https://bit.ly/41dGMul> (20.04.2023).
- islamcontent5778 (2023b). Darf man die AFD wählen? *TikTok*, 20.02.2023. URL: <https://bit.ly/43QOvjN> (20.04.2023).
- islamcontent5778 (2023c). Darf man die Schule schwänzen um zum Freitagsgebet zu gehen? *TikTok*, 16.04.2023. URL: <https://bit.ly/40etQ63> (20.04.2023).
- Islamic State (2014). The Revival of Slavery before the hour. *Dabiq*, 4 (1435), 14–17. URL: <https://archive.org/details/TheRevivalOfSlaveryBeforeTheHour/mode/2up> (15.09.2015).
- Juergensmeyer, M. (2009). *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Jukschat, N. / Jakob, M / Herding, M. (2020) „Was ist denn, wenn einer sagt ‚Allahu Akbar?‘“ – Wie Islam in Fortbildungen für JVA-Bedienstete verhandelt wird. In: J. Langner / M. Herding / S. Hohnstein / B. Milbradt (Hg.). *Religion in der pädagogischen Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus*. Halle / S.: Deutsches Jugendinstitut, 186–209.
- Katholische Kirche in Deutschland (2021). Glaubenskongregation: Nein zur Segnung homosexueller Paare. *Katholisch.de*, 15.03.2021. URL: <https://www.katholisch.de/artikel/29093-glaubenskongregation-nein-zur-segnung-homosexueller-paare> (20.04.2023).
- Katholische Kirche in Deutschland (2023). Franziskus: Homosexuelle Handlungen Sünde wie jeder auBereheliche Sex. *Katholisch.de*, 28.01.2023. URL: <https://katholisch.de/artikel/43324-franziskus-homosexuelle-handlungen-suende-wie-jeder-aussereheliche-sex> (20.04.2023).
- Kemmesies, U. / Kowalski, M. (2020). Ethische Dilemmata in der Extremismusprävention – Co-Terrorismus, theoretische Notizen und praktische Ansätze. In: B. Ben Slama / U. Kemmesies (Hg.). *Handbuch Extremismusprävention*. Wiesbaden: Bundeskriminalamt, 737–749.
- Kepel, G. (2002). *Jihad. The Trail of Political Islam*. Translated by Anthony F. Roberts. Cambridge / Mass.: Harvard University Press.
- Khan, M. (2011). Al Qaeda leader Al Zawahiri vows to continue Bin Laden's jihad in a new video message. *Al Arabiya*, 08.06.2011. URL: <https://english.alarabiya.net/articles/2011%2F06%2F08%2F152475> (20.04.2023).
- Khelghat-Doost, H. (2017). Women of the Caliphate: The Mechanism for Women's Incorporation into the Islamic State (IS). *Perspectives on Terrorism*, 11 (1), 17–25.
- Kiefer, M. (2021). Radikalisierungsprävention in Deutschland – Ein Problemaufriss. In: MAPEX-Forschungsverbund (Hg.). *Radikalisierungsprävention in Deutschland. Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung*. Osnabrück / Bielefeld, 29–48.

- Kiefer, M. (2020). Religion in der Radikalisierung. In: Forschungsnetzwerk Radikalisierung und Prävention (Hg.). *Aspekte von Radikalisierungsprozessen. Fallgestützte Studien*, 15–34. URL: https://osnadocs.ub.uni-osnabrueck.de/bitstream/urn:nbn:de:gbv:700-202001092485/8/FNRP_Radikalisierung_und_Pr%C3%A4vention_2020.pdf (13.07.2023).
- Kiefer, M. (2017). *Antisemitismus und Migration*. Berlin: Aktion Courage e.V. (Baustein, 5).
- Kiefer, M. / Ceylan, R. (2018). Zur Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstands. In: M. Kiefer / J. Hüttermann / B. Dziri / R. Ceylan / V. Roth / F. Srowig / A. Zick (Hg.). *„Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*. Wiesbaden: Springer VS, 9–22.
- Knight, B. (2017). Wie gefährlich sind Gefährder? *Deutsche Welle*, 19.12.2017. URL: <https://www.dw.com/de/wie-gef%C3%A4hrlich-sind-gef%C3%A4hrder/a-41862131> (20.04.2023).
- Knysh, A. (2017). *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Koopmanns, R. (2020). *Das verfallene Haus des Islam*. München: C. H. Beck.
- Koopmanns, R. / Veit, S. / Yemane, R. (2018). *Ethnische Hierarchien in der Bewerberauswahl: Ein Feldexperiment zu den Ursachen von Arbeitsmarktdiskriminierung*. Discussion Paper SP VI 2018 – 104. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. URL: <https://econpapers.repec.org/paper/zbwzbmit/spvi2018104.htm> (20.04.2023).
- Koynova, S. (2022). Erhebung. In: Kompetenznetzwerk „Islamistischer Extremismus“ (KN:IX). *Herausforderungen, Bedarfe und Trends im Themenfeld*. Report 2022, 11–25.
- Krämer, G. (2022). *Der Architekt des Islamismus. Hasan al-Banna und die Muslimbrüder*. München: C. H. Beck.
- Krämer, G. (1999). *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.
- Kretschmann, A. (2017). Soziale Tatsachen. Eine wissenssoziologische Perspektive auf den „Gefährder“. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 04.08.2017. URL: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/253601/soziale-tatsachen-eine-wissenssoziologische-perspektive-auf-den-gefaehrder> (20.04.2023).
- Kruglanski, A. / Jasko, K. / Webber, D. / Chernikova, M. / Molinario, E. (2018). The making of violent extremists. *Review of General Psychology*, 22 (1), 107–120.
- Küpper, B. / Zick, A. (2020). Antisemitische Einstellungsmuster in der Mitte der Gesellschaft. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 15.12.2020. URL: <https://www.bpb.de/themen/antisemitismus/dossier-antisemitismus/322899/antisemitische-einstellungsmuster-in-der-mitte-der-gesellschaft> (20.04.2023).
- Küpper, B. / Zick, A. (2015). Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 20.10.2015. URL: <https://www.bpb.de/themen/rechtsextremismus/dossier-rechtsextremismus/214192/gruppenbezogene-menschenfeindlichkeit> (20.04.2023).
- Lacroix, S. (2016). Egypt's Pragmatic Salafis. The Politics of Hizb al-Nour. *Carnegie Endowment for International Peace*, 01.11.2016. URL: <https://carnegieendowment.org/2016/11/01/egypt-s-pragmatic-salafis-politics-of-hizb-al-nour-pub-64902> (20.04.2023).
- Lacroix, S. (2011). *Awakening Islam. The politics of religious dissent in contemporary Saudi Arabia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lacroix, S. (2006). Einführung: Ayman al-Zawahiri, der Veteran des Dschihad. In: Kepel, G. / Milelli, J.-P. (Hg.). *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, Zürich: Piper, 271–296.

- Lauzière, H. (2016). *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press.
- Lewis, B. (1987). *Die Juden in der islamischen Welt*. München: C. H. Beck.
- Logvinov, M. (2021). Deradikalisierungsforschung: Kritische Bilanz und Implikationen. In: C. Emser / A. Kreienbrink / N. M. Müller / T. Rupp / A. Wielopolski-Kasaku (Hg.). *SCHNITT:STELLEN – Erkenntnisse aus Forschung und Beratungspraxis im Phänomenbereich islamistischer Extremismus*. Beiträge zu Migration und Integration 8, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 12–33.
- Logvinov, M. (2017a). *Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze, Befunde, Kritik*. Wiesbaden: Springer VS.
- Logvinov, M. (2017b). Ist der Salafismus tatsächlich ein „ideologisches Fundament des Islamischen Staates“? *Totalitarismus und Demokratie*, 14 (2), 291–308.
- Lohlker, R. (2017). *Die Salafisten. Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: C. H. Beck.
- MAPEX-Forschungsverbund (Hg.) (2021). *Radikalisierungsprävention in Deutschland: Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung*. Osnabrück, Bielefeld: IIT, Universität Osnabrück / IKG, Universität Bielefeld.
- Martensen, S. / Sarıçam, S. / Schmidt, M. (2022). Teil des Problems oder Teil der Lösung? Muslimische Praxiserfahrungen in der Islamismusprävention. In: C. Bossong / D. Dipçin / P. Marquardt / F. Schellenberg / J. Drerup (Hg.). *Islamismusprävention in pädagogischen Handlungsfeldern. Rassismus-kritische Perspektiven*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 211–234.
- Meddeb, H. (2019). Ennahda's Uneasy Exit From Political Islam. *Carnegie Middle East Center*, 05.09.2019. URL: <https://carnegie-mec.org/2019/09/05/ennahda-s-uneasy-exit-from-political-islam-pub-79789> (20.04.2023).
- Meier, C. (2021). Was ist eigentlich unter politischem Islam zu verstehen? *Bundeszentrale für politische Bildung*, 21.01.2021. URL: <https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/326260/was-ist-eigentlich-unter-politischem-islam-zu-verstehen> (20.04.2023).
- Meiering, D. / Dziri, A. / Foroutan, N. / Teune, S. / Lehnert, E. / Abou Taam, M. (2018). *Brückennarrative – Verbindende Elemente für die Radikalisierung von Gruppen*, PRIF Report 7 / 2018, Frankfurt / M.: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.
- Meijer, R. (2009). Commanding right and forbidding wrong as a principle of social action: the case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya. In: R. Meijer (Hg.). *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company, 198–220.
- Meilicke, T. / Schurbohm, A. (2023). Zusammenarbeit zwischen Zivilgesellschaft und Sicherheitsbehörden aus einer zivilgesellschaftlichen Perspektive. In: S. Benz / G. Sotiriadis (Hg.). *Deradikalisierung und Distanzierung auf dem Gebiet des islamistischen Extremismus. Erkenntnisse der Theorie – Erfahrungen aus der Praxis*. Wiesbaden: Springer VS, 209–225.
- MI (Muslim Interaktiv) (2023). Muslim Interaktiv setzt Zeichen. *YouTube*, 07.02.2023. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=c5yDt3SiQdU> (20.04.2023).
- MI (Muslim Interaktiv) (2021a). DAMALS JUDEN, HEUTE MUSLIME? Sebastian Kurz will Gedanken von Muslimen unter Strafe stellen. *TikTok*, 28.02.2021. URL: <https://www.tiktok.com/@musliminteraktiv/video/6934364263590956293> (20.04.2023).
- MI (Muslim Interaktiv) (2021b). Wen wir wählen. Bundestagswahl 2021. *YouTube*, 23.09.2021. URL: <https://www.youtube.com/shorts/7GcMn08bJYQ> (20.04.2023).

- Ministerium des Innern, für Digitalisierung und Kommunen Baden-Württemberg (Hg.) (2022). *Verfassungsschutzbericht 2021*. Stuttgart. URL: https://www.verfassungsschutz-bw.de/site/pbs-bw-1fv-root/get/documents_E467342853/IV.Dachmandant/LFV_Datenquelle_neu/Publikationen/Jahresberichte/Verfassungsschutzbericht%20Baden-W%3%BCrttemberg%202021.pdf (20.04.2023).
- Mitchell, R. P. (1969). *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press.
- Mohaghegi, H. (2015). *Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen*. Freiburg u. a.: Herder.
- Möller, P. (2022). Hizb ut-Tahrir – Comeback einer verbotenen Organisation. In: R. Ceylan / M. Kiefer (Hg.). *Der islamische Fundamentalismus im 21. Jahrhundert. Islam in der Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer VS, 85–115.
- Motzki, H. (1998). Die Entstehung des Rechts. In: A. Noth / J. Paul (Hg.). *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*. Würzburg: Ergon, 151–172.
- Musial, J. (2016). „My Muslim sister, indeed you are a mujahidah“ – Narratives in the propaganda of the Islamic State to address and radicalize Western Women. An Exemplary analysis of the online magazine Dabiq. *Journal for Deradicalization*, 9, 39–100.
- Naggari, M. (2022). Frauen-Emanzipation in der MENA-Region. Das Patriarchat bröckelt. *Qantara.de*, 22.06.2022. URL: <https://de.qantara.de/inhalt/frauen-emanzipation-in-der-mena-region-das-patriarchat-broeckelt> (20.04.2023).
- Naveed, A. / de Koning, M. / Moors, A. (2016). Chatting about marriage with female migrants to Syria. *Anthropology Today*, 32 (2), 22–25.
- Nedza, J. (2020). *Takfir im militanten Salafismus. Der Staat als Feind*. Leiden / Boston: Brill.
- Neitzert, A. / Röing, T. (2023). Die Landschaft der Distanzierungs- und Deradikalisierungsarbeit auf dem Gebiet des islamistischen Extremismus in Deutschland. In: S. Benz / G. Sotiriadis (Hg.). *Deradikalisierung und Distanzierung auf dem Gebiet des islamistischen Extremismus. Erkenntnisse der Theorie – Erfahrungen aus der Praxis*. Wiesbaden: Springer VS, 33–51.
- Neitzert, A. / Döring, M. / Röing, T. / von Boemcken, M. (2021). *Haftanstalten als Orte der Radikalisierungsprävention? Herausforderungen und Bedarfe der Präventionsarbeit in Justizvollzugsanstalten Nordrhein-Westfalens*. BICC Working Paper 5 / 2021.
- Neumann, P. R. / Winter, C. / Meleagrou-Hitchens, A. / Ranstorp, M. / Vidino, L. (2018). *Die Rolle des Internets und sozialer Medien für Radikalisierung und Deradikalisierung*. PRIF Report 10 / 2018. Frankfurt / M.: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung. URL: https://www.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk_publicationen/prif1018.pdf (20.04.2023).
- Niang, A. / Nordbruch, G. (2022). Lebensweltliche Hintergründe und jugendkulturelle Ausdrucksformen von Islamismus im Jugendalter. In: B. Milbradt / F. A. Greuel / M. Herding (Hg.). *Handbuch Radikalisierung im Jugendalter. Phänomene, Herausforderungen, Prävention*. Opladen: Verlag Barbara Budrich, 141–153.
- Nordbruch, G. (2022a). „Konfrontative Religionsbekundung“?! Konjunktur eines Begriffs und Möglichkeiten der pädagogischen Bearbeitung. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 04.07.2022. URL: <https://www.bpb.de/themen/infodienst/509856/konfrontative-religionsbekundung> (20.04.2023).
- Nordbruch, G. (2022b). „Kann man mit denen zusammenarbeiten?“ Zur Zusammenarbeit mit muslimischen Trägern in der universellen Islamismusprävention im Spannungsfeld von antimuslimischen Rassismus und Islamismusprävention. In: U. Kemmesies / P. Wetzels / B. Austin / C. Büscher / A. Dessecker / E. Grande / D. Rieger (Hg.). *MOTRA-Monitor 2021*, 450–458.

- Oberlandesgericht Celle (2021). *Begründung des Urteils in dem Staatsschutzverfahren gegen Abul Walaa u. a.* Celle. URL: <https://oberlandesgericht-celle.niedersachsen.de/startseite/aktuelles/presseinformationen/begrundung-des-urteils-in-dem-staatsschutzverfahren-gegen-abu-walaa-u-a-197719.html> (20.04.2023).
- Oberlandesgericht Düsseldorf (2010). *Urteil vom 04.03.2010* (AZ: III-6 StS 11 / 08 u. III-6 StS 15 / 08). Düsseldorf. URL: https://www.justiz.nrw.de/nrwe/olgs/duesseldorf/j2010/III_6_StS_11_08_u_III_6_StS_15_08_Urteil_20100304.html (20.04.2023).
- Oehlmann, J. (2022a). *Stellungnahme zur öffentlichen Anhörung des Innenausschusses am 19. September 2022. Stellungnahme zum Antrag der Fraktion der CDU / CSU „Finanzierung des politischen Islamismus in Deutschland offenlegen und unterbinden“*. Drucksache 20 / 1012, 15.03.2022. URL: <https://www.bundestag.de/resource/blob/910572/4048a5999ed5a2382e3e39325c0b69/20-4-103-J-data.pdf> (20.04.2023).
- Oehlmann, J. (2022b). „Legalistischer Islamismus“ und „Politischer Islam“: Herausforderungen für die Präventionspraxis. *BAG RelEx*, 12.09.2022. URL: <https://www.bag-relex.de/politischer-islam-herausforderungen> (20.04.2023).
- Orth, S. / Khorchide, M. / Abdel-Salam, H. (2016). *Zur Freiheit gehört, den Koran zu kritisieren. Ein Streitgespräch*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Pearson, E. (2018). Wilayat Shahidat. Boko Haram, the Islamic State and the Question of Female Suicide Bombers. In: J. Zenn (Hg.). *Boko Haram Beyond the Headlines: Analyses of Africa's Enduring Insurgency*. Combatting Terrorism Center at Westpoint, 33–52.
- Peskes, E. (2016). *Wahhabism. Doctrine and Development*. 2 Bände (Critical Surveys in Islamic Denominations). Berlin: Gerlach Press.
- Pfahl-Traugber, A. (2015). Salafismus – was ist das überhaupt? Definitionen – Ideologiemerkmale – Typologisierungen. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 09.09.2015. URL: <https://www.bpb.de/themen/infodienst/211830/salafismus-was-ist-das-ueberhaupt> (20.04.2023).
- Pfündel, K. / Stichs, A. / Tanis, K. (2021). *Muslimisches Leben in Deutschland 2020 – Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Forschungsbericht 38 des Forschungszentrums des BAMF. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Pickel, G. (2019). *Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Pluralität auf die politische Kultur auswirkt*, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Pickel, S. / Pickel, G. / Gittner, N. / Celik, K. / Kiess, J. (2022). Demokratie und politische Kultur. In: O. Decker / J. Kiess / A. Heller / E. Brähler (Hg.). *Leipziger Autoritarismus Studie. Autoritäre Dynamiken in unsicheren Zeiten: neue Herausforderungen – alte Reaktionen?* Gießen: Psycho-Sozialverlag, 185–207.
- Piper, I. / Dykes, J. (2021). Tens of thousands of civilians likely killed by US in ‚Forever Wars‘. *Airwars.org*, 21.09.2021. URL: <https://airwars.org/investigations/tens-of-thousands-of-civilians-likely-killed-by-us-in-forever-wars> (20.04.2023).
- Pisoiu, D. / Zick, A. / Srowig, F. / Roth, V. / Seewald, K. (2020). Factors of Individual Radicalization into Extremism, Violence and Terror – the German Contribution in a Context. *International Journal of Conflict and Violence*, 14 (2), 1–12.
- Qutb, S. (1973 [1. Aufl. 1964]). *Maǧālim fī ṭ-ṭariq* [Wegzeichen]. Kairo: o. A.
- Reissner, J. (1980). *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib as-Sisakli 1952*. Freiburg: Schwarz.

- Reynié, D. (Hg.) (2021). Islamist Terrorist Attacks in the World, 1979–2021. *Fondation pour L'Innovation Politique*, 09 / 2021. URL: <https://www.fondapol.org/en/study/islamist-terrorist-attacks-in-the-world-1979-2021> (20.04.22023).
- RI (Realität Islam) (2022a). Kopftuch = Selbstbestimmung. *YouTube*, 26.10.2022. URL: <https://www.youtube.com/shorts/TsiaBdWnQSM> (20.04.22023).
- RI (Realität Islam) (2022b). Assalamu alaikum werte Geschwister, kennt ihr Muslime, die bereits mit Präventionsarbeitern zutun hatten? *Instagram*, 07.09.2022. URL: <https://www.instagram.com/p/CiNbbxENFFI> (20.04.22023).
- RI (Realität Islam) (2021). Wie Hadithe verdreht werden! – Live Session. *YouTube*, 30.04.2021. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=KJfrTk99RKE> (20.04.22023).
- Riffler, Z. (2022). Anti-Hass-Stelle empfiehlt Islamisten-Beratung. FDP-Vize Kubicki fordert klare Kante von Ataman. *BILD*, 06.12.2022. URL: <https://www.bild.de/politik/inland/politik-inland/neuer-eklatum-ataman-anti-hass-stelle-empfehl-islamisten-beratung-82157464.bild.html> (20.04.2023).
- Rizq, H. (1999). Al-A'idun min Albaniya wa-masir al-Banshiri. *Al-Wasat*, 03.05.1999.
- Rohe, M. (2022). *Sachverständigenstellungnahme zur öffentlichen Anhörung im Innenausschuss des Deutschen Bundestages am 19. September zum Antrag der Fraktion der CDU / CSU „Finanzierung des politischen Islamismus in Deutschland offenlegen und unterbinden“*, BT-Drucksache 20 / 1012. Erlangen. URL: <https://www.bundestag.de/resource/blob/910184/546ce6164fa8af176bc9f1180fad9a9e/20-4-103-A-data.pdf> (20.04.2023).
- Rohe, M. (2018). *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*. München: C. H. Beck.
- Rosiny, S. (2008). Von der „Islamischen Revolution“ zum „Islamischen Widerstand“. Gewaltlegitimationen schiitischer Religionsgelehrter im Umfeld der Hizb Allah. *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History*, 5 (2008), 62–86.
- Russell, N. (2021). Between Da'wa and Politics: The Changing Dynamics of Egypt's Ansar al-Sunna, 2011–13. In: M. Bano (Hg.). *Salafi Social and Political Movements. National and Transnational Contexts*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 114–139.
- Safi, Kh. M. / Ulyan, H. A. (2023). Mauqif harakat al-gihad al-islami fi Filastin min daur al-mar'a al-askari wal-siyasi wal-igtima'i. In: *Magallat Gami'at al-Aqsa li-l-ulum al-insaniya*, 27 (1), 1–29.
- Salah, H. (2018). Partizipation und Repräsentation von Frauen in arabischen Ländern. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 12.10.2018. URL: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/277341/partizipation-und-representation-von-frauen-in-arabischen-laendern> (20.04.2023).
- Saltman, E. M. / Smith, M. (2015). *Till Martyrdom Do Us Part. Gender and the ISIS Phenomenon*. London: Institute for Strategic Dialogue. URL: https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2016/02/Till_Martyrdom_Do_Us_Part_Gender_and_the_ISIS_Phenomenon.pdf (20.04.22023).
- Sammann, L. (2021). Mutmaßliche Nähe zu Islamismus. Vorwürfe an Berliner Expertenkommission. *Deutschlandfunk*, 26.04.2021. URL: <https://www.deutschlandfunk.de/mutmassliche-naehe-zu-islamismus-vorwuerfe-an-berliner-100.html> (20.04.2023).
- Schiffauer, W. (2020). *Warum das Konzept der Kontaktschuld problematisch ist. Eine Expertise für den Mediendienst Integration*. URL: https://mediendienstintegration.de/fileadmin/Expertise_Kontaktschuld.pdf (20.04.2023).
- Schiffauer, W. (2015). Sicherheitswissen und Deradikalisierung. In: D. Molthagen (Hg.). *Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, 217–243.

- Schiffauer, W. (2010). *Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş; eine Ethnographie*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Schmidinger, T. (2021). Zwischen Analyse, Instrumentalisierung und Praxistauglichkeit. Zur Begriffsdebatte um „Islamismus“, „islamistischen Separatismus“ und „Politischen Islam“. *Ufuq.de*, 29.01.2021. URL: <https://www.ufuq.de/aktuelles/zwischen-analyse-instrumentalisierung-und-praxistauglichkeit-zur-begriffsdebatte-um-islamismus-islamistischen-separatismus-und-politischen-islam> (20.04.2023).
- Schmidinger, T. (2020). „Legalistischer Islamismus“ als Herausforderung für die Prävention. Was tun, wenn Gewalt nicht das Problem ist? *Bundeszentrale für politische Bildung*, 17.12.2020. URL: www.bpb.de/themen/infodienst/322922/legalistischer-islamismus-als-herausforderung-fuer-die-praevention (20.04.2023).
- Schmidinger, T. (2008). Zur Islamisierung des Antisemitismus. In: Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (Hg.). *Jahrbuch 2008*. Wien u. a., 103–139.
- Schmidt, S. (2022). *Grauzonen des Alltagsrassismus: Zum kommunikativen Umgang mit antimuslimisches „Wissen“*. Bielefeld: Transcript.
- Schneckener, U. (2022). Einzeltäter als Modus operandi: Zur Gewaltstrategie des Islamischen Staates in Westeuropa. In: R. Ceylan / M. Kiefer (Hg.). *Der islamische Fundamentalismus im 21. Jahrhundert. Analyse extremistischer Gruppen in westlichen Gesellschaften*. Wiesbaden: Springer VS: 133–156.
- Schröter, S. (2022). Iran: Nichts mit Religion zu tun? *EMMA*, 03.11.2022. URL: <https://www.emma.de/artikel/baerbock-nichts-mit-religion-zu-tun-339811> (20.04.2023).
- Schuhmacher, N. (2020). „Islamismus“ und „Radikalisierung“ – Was wir wissen (können). In S. E. Höbl / L. Jamal / F. Schellenberg (Hg.). *Politische Bildung im Kontext von Islam und Islamismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 119–141.
- Seesemann, R. (2015). Dschihad zwischen Frieden und Gewalt. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 18.05.2015. URL: <https://www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/210988/dschihad-zwischen-frieden-und-gewalt> (20.04.2023).
- Seidensticker, T. (2014). *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*. München: C. H. Beck.
- Shamdin, Y. / El-Auwad, H. (2023). Islamistische Stimmungsmache in den Sozialen Medien. Wie Islamist:innen internationale Konflikte instrumentalisieren. *Bundeszentrale für politische Bildung*, 22.03.2023. URL: <https://www.bpb.de/themen/infodienst/519310/islamistische-stimmungsmache-in-den-sozialen-medien> (20.04.2023).
- Sirriya, S. (1991). Risalat al-Iman. In: R. S. Aḥmad (Hg.). *An-Nabi al-musallah (1). Ar-rafidun*. London: Riad El-Rayyes, 31–52.
- Sirseloudi, M. (2017). Gewalt als Gegenwehr? *Bundeszentrale für politische Bildung*, 06.04.2017. <https://www.bpb.de/themen/infodienst/245921/gewalt-als-gegenwehr> (13.07.2023).
- Speckhard, A. / Akhmedov, K. (2007). Black widows and beyond: understanding the motivations and life trajectories of Chechen female terrorists. In: C. D. Ness (Hg.). *Female terrorism and militancy: agency, utility, and organization*. London: Routledge, 100–121.
- Srowig F. / Roth, V. / Pisiou, D. / Seewald, K. / Zick, A. (2018). *Radikalisierung von Individuen: ein Überblick über mögliche Erklärungsansätze*. PRIF Report 6 / 2018. Frankfurt / M.: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.
- Steinberg, G. (2012). Jihadismus und Internet. Eine Einführung. In: G. Steinberg (Hg.). *Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive*. SWP-Studie S 23. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, 7–22. URL: https://www.swpberlin.org/publications/products/studien/2012_S23_sbg.pdf (20.04.2023).

- Steinberg, G. / Albrecht, A. (2022). Terror gegen die Taliban. Der Islamische Staat zeigt in Afghanistan neue Stärke. *SWP-Aktuell*, 2022 / A 08, 01.02.2022.
- Stoldt, T.-R. (2020). Politische, extreme oder rechte Islamisten – wie soll man sie bloß nennen? *Die Welt*, 11.11.2020. URL: <https://www.welt.de/regionales/nrw/article219894100/Politischer-extremer-oder-rechter-Islamismus.html> (20.04.2023).
- Tagesschau (2023). *Bundeskriminalamt: Mehr als 600 Menschen gelten als Gefährder*, 23.02.2023. URL: <https://www.tagesschau.de/inland/bka-gefaehrder-101.html> (20.04.2023).
- Tellenbach, S. (2006). *Die Apostasie im islamischen Recht* (Original: L'apostasie nel diritto islamico, Daimon – Annuario di diritto comparato delle religioni, 1 / 2001, 53–70). URL: http://www.gair.de/pdf/publikationen/tellenbach_apostasie.pdf (20.04.2023).
- Termeer, A. / Duyvesteyn, I. (2022). The inclusion of women in jihad: gendered practices of legitimation in Islamic State recruitment propaganda. *Critical Studies on Terrorism*, 15 (2), 463–483.
- Theine, S. (2016). *Die Rekrutierungsstrategie des IS: welcher Inhalte und Techniken sich der Islamische Staat im Internet bedient*. Marburg: Tectum Verlag.
- Uden, D. (2023). Deradikalisierungsarbeit – besser staatlich oder besser zivilgesellschaftlich? In: S. Benz / G. Sotiriadis (Hg.). *Deradikalisierung und Distanzierung auf dem Gebiet des islamistischen Extremismus. Erkenntnisse der Theorie – Erfahrungen aus der Praxis*. Wiesbaden: Springer VS, 169–189.
- Umm Layth (2014). Diary of a Muhajirah. *Tumblr*, 09.04.2014. URL: <http://fa-tubalilghuraba.tumblr.com> (20.09.2014).
- UN (United Nations) (2013). Demanding that Lord's Resistance Army End All Attacks. Security Council Calls for Full Implementation of Regional Strategy in Central Africa. *United Nations – Meetings Coverage and Press Releases*, 29.05.2013. URL: <https://press.un.org/en/2013/sc11018.doc.htm> (20.04.2023).
- Vale, G. (2022). „You are no longer cubs, you are now lions“: examining the constructed masculinities of Islamic State child executioners and their victims. *Critical Studies on Terrorism*, 15 (4), 823–845.
- Vogel, P. (2011). Statement nach den Festnahmen am 29.04.2011 in Düsseldorf. *YouTube*, 02.05.2011. URL: http://www.youtube.com/watch?v=7vBW4BE_pHg (15.01.2014).
- Wagemakers, J. (2018). Jihadi-Salafism in Jordan and the Syrian Conflict: Divisions Overcome Unity. *Studies in Conflict and Terrorism*, 41 (3), 191–212.
- Wagemakers, J. (2017). Revisiting Wiktorowicz: Categorising and Defining the Branches of Salafism. In: F. Cavatorta / F. Merone (Hg.). *Salafism after the Arab Awakening – Contending with People's Power*. London: Hurst & Company, 7–24.
- Wagemakers, J. (2014). Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l-bara' (Loyalität und Lossagung). In: B. T. Said / H. Fouad (Hg.). *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg: Herder, 55–79.
- Wagemakers, J. (2012a). „Seceders“ and „Postponers“? An Analysis of the „Khawarij“ and „Murji'a“ labels in Polemic Debates between Quietists and Jihadi-Salafis. In: J. Deol / Z. Kazmi (Hg.). *Contextualising Jihadi Thought*. London: Oxford University Press, 145–164.
- Wagemakers, J. (2012b). *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad Al-Maqdisi*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Waldmann, P. K. (2014). Entfremdet und gewaltbereit. Wie sich Muslime in der Diaspora radikalisieren. In: T. G. Schneiders (Hg.). *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamistisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: Transcript, 333–354.
- Waldmann, P. K. (2003). Das terroristische Kalkül und seine Erfolgsaussichten. In: W. Schluchter (Hg.). *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*. Göttingen: Velbrück, 87–109.
- Warner, J. / O'Farell, R. / Nsaibia, H. / Cummings, R. (2021). *The Islamic State in Africa: The Emergence, Evolution, and Future of the Next Jihadist Battlefield*. London: Hurst & Company.
- Webber, D. / Babush, M. / Schori-Eyal, N. / Vazeou-Nieuwenhuis, A. / Hettiarachchi, M. / Bélanger J. / Moyano, M. / Trujill, H. M. / Gunaratna, R. / Kruglanski, A. W. / Gelfand, M. J. (2018). The road to extremism: Field and experimental evidence that significance loss-induced need for closure fosters radicalization. *Journal of Personality and Social Psychology*, 114 (2), 270–285.
- Weichselbaumer, D. (2016). *Discrimination against Female Migrants wearing Headscarves*. Discussion Paper No. 20217. Bonn: Forschungsinstitut zur Zukunft der Arbeit GmbH (IZA).
- Wiedl, N. (2021a). Geschichte des Dschihadismus in Deutschland. In: A. El Difaroui / C. Trautmann / N. Wiedl (Hg.). *Deradikalisierungs- und Distanzierungsarbeit. Begleitbuch zum Qualifizierungslehrgang (Umfeld-)Beratung im Phänomenbereich islamistisch begründeter Extremismus*. Beiträge zu Migration und Integration, Bd. 9, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 20–25.
- Wiedl, N. (2021b). Radikalisierungstheorien und -modelle. In: A. El Difaroui / C. Trautmann / N. Wiedl (Hg.). *Deradikalisierungs- und Distanzierungsarbeit. Begleitbuch zum Qualifizierungslehrgang (Umfeld-)Beratung im Phänomenbereich islamistisch begründeter Extremismus*. Beiträge zu Migration und Integration, Bd. 9, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 48–56. URL: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Beitragsreihe/beitrag-band-9-deradikalisierungs-distanzierungsarbeit.pdf?__blob=publicationFile&t=8 (20.04.2023).
- Wiedl, N. (2014). Geschichte des Salafismus in Deutschland. In: B. T. Said / H. Fouad (Hg.). *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg: Herder, 411–441.
- Wiedl, N. / Becker, C. (2014). Populäre Prediger im deutschen Salafismus. Hassan Dabbagh, Pierre Vogel, Sven Lau und Ibrahim Abou Nagie, in: T. G. Schneiders (Hg.). *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: Transcript, 187–215.
- Wiktowicz, Q. (2006). Anatomy of the Salafi Movement. *Studies in Conflict & Terrorism*, 29 (3), 207–239.
- Wiktowicz, Q. (2005). *Radical islam rising: Muslim extremism in the west*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Winter, C. / Margolin, D. (2017). The Mujadidat Dilemma. Female Combatants and the Islamic State. *CTS Sentinel*, 10 / 17, 23–28.
- Zeit Online (2021). *Seehofer spricht von 23 verhinderten Anschlägen*, 11.09.2021. URL: <https://www.zeit.de/politik/2021-09/terrorismus-horst-seehofer-anschlag-verfassungsschutz> (20.04.2023).
- Zeit Online (2019). *Israel-Boykott: Im Kampf gegen Antisemitismus hilft das nicht*, 04.06.2019. URL: <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-06/israel-boykott-bds-antisemitismus-meinungsfreiheit-bundesregierung/komplettansicht> (20.04.2023).
- Zick, A. (2021) Herabwürdigungen und Respekt gegenüber Gruppen in der Mitte. In: A. Zick / B. Küpper (Hg.). *Die geforderte Mitte – Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland*, Bonn: Dietz, 181–212.
- Zick, A. / Küpper, B. (Hg.) (2021). *Die geforderte Mitte – Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland*. Dietz: Bonn.

- Zick, A. / Roth, V. / Srowig, F. (2018). Zum Löwe werden. Radikalisierung als jugendkulturelles Phänomen. In: M. Kiefer / J. Hüttermann / B. Dziri / R. Ceylan / V. Roth / F. Srowig / A. Zick (Hg.). *„Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“: Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*. Wiesbaden: Springer VS, 59–94.
- Ziolkowski, B. (2023). „Wie weit seid ihr doch entfernt von diesem gesegneten Dschihad?“ – Der IS und die Beteiligung von Frauen am bewaffneten Kampf. In: J. Jost / J. Krause (Hg.). *Jahrbuch Terrorismus 2019–2021*. Opladen u.a.: Verlag Barbara Budrich, 263–288.

