



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Aspekte der Gender- und Identitätskonstruktionen in der
salafistischen Bewegung“

verfasst von / submitted by

Almasa Kenjar BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 676

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Arabische Welt: Sprache und
Gesellschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohker

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Und wir haben dich nur als Barmherzigkeit für die Geschöpfe der Welten gesandt

..meinen Eltern...meinen Kindern.....

1. Einleitung	8
1.1 Forschungsstand und Problematik	8
1.2 Methoden und zentrale Begriffe	9
2. Salafismus	10
2.1 As-salaf as-sālih - die frommen Altvorderen	12
2.2 Gruppierungen innerhalb des Salafismus	12
2.2.1 Puristischer Salafismus	13
2.2.2 Politischer Salafismus	16
2.2.3 Dschihadistischer Salafismus	19
2.3 Ideologische Wurzeln und Geschichte des Salafismus	22
2.3.1 Gegenbewegung zum Mainstream-Islam	22
2.3.2 Ibn Taimīya	23
2.3.3 Selbstverständnis salafistischer Strömungen	24
2.4 Theologie des Salafismus - Begriffe und Begriffskonstrukte	25
2.4.1 Manḥağ - Methode	25
2.4.2 Bid‘a - Neuerung	28
2.4.3 Tauḥīd - Einheit	29
2.4.4 Al-walā’ wa’l-barā’ - Loyalität und Lossagung	30
2.4.5 Takfīr - Jemanden für ungläubig Erklären	32
3. Praktiken der Anwerbung	34
3.1 Da‘wa - Missionierung	34
3.1.1 Gemeinschaftsgefühl	36
3.1.2 Lieben - Hassen um Gottes willen	40
3.2 Mediale Gegenwelten	41
3.2.1 Salafistische Predigerinnen	42
4. Gender und Identität	43
4.1 Gender - und Identitätskonstrukte	43
4.1.1 Identität	45
4.1.2 Identitätskonstrukte	46
4.2 „Normative Muslima“ - salafistische Hermeneutik	47
4.2.1 Männlichkeit und Weiblichkeit	47
4.2.2 Kayd an-nisā’ - Frauenlist	48
4.2.3 Fitna - Versuchung	49
4.2.4 Iḥtilāṭ - Mischung und Vermengung im Alltag	51
4.3 Eheliche Rechte und Pflichten	52
4.3.1 Familiärer Rahmen	53
4.3.2 Religiöse Bekleidungspraxen	53
4.4 „Normative Muslima“ in der Öffentlichkeit	54
4.4.1 ‘Awra - ḥiğāb oder niqāb?	55

4.4.2	Voluntarismus manhağ	57
4.4.3	Textueller Segmentalismus manhağ	60
<u>4.5</u>	<u>Charakterzüge und Persönlichkeitsmerkmale</u>	<u>62</u>
4.5.1	Schwesterschaft	63
4.5.2	Frames und symbolische Repräsentationen	63
<u>4.6</u>	<u>Vom Pluralismus zum Exklusivismus im historischen Kontext</u>	<u>65</u>
4.6.1	Religiöse Selbst - religiös Andere im historischen Kontext	67
4.6.2	Manhağ zum exklusivistischen Konstrukt des religiösen Selbst	70
4.6.3	Sozialpolitische Auswirkung des Exklusivismus	74
<u>4.7</u>	<u>Männlichkeitsvorstellung bei Salafisten</u>	<u>77</u>
4.7.1	Religiöse Gelehrsamkeit	77
4.7.2	Ehre und homosoziale Gemeinschaftlichkeit	78
4.7.3	Salafismus und das Alltägliche	78
5.	Exkurs - Dschihadismus: Radikalisierung als Aspekt der Identitätsfindung	81
<u>5.1</u>	<u>Ğihād - ein multidimensionaler Begriff</u>	<u>81</u>
5.1.1	Dschihadistische Salafisten	82
5.1.2	Prozess der Radikalisierung	84
5.1.3	Kampfgruppen und einsame Wölfe	86
<u>5.2</u>	<u>Motivationen zur Ausreise in das IS-Gebiet</u>	<u>87</u>
5.2.1	Motivation und Mitwirkung von Frauen	88
5.2.2	Psychologischer Aspekt	89
<u>5.3</u>	<u>Push-Faktoren</u>	<u>91</u>
5.3.1	Gefühl der Isolation innerhalb der westlichen Kultur	91
5.3.2	Gemeinschaft und das Gefühl der weltweiten Verfolgung	92
5.3.3	Ärger und Frustration über die Internationale Untätigkeit	93
<u>5.4</u>	<u>Pull-Faktoren</u>	<u>94</u>
5.4.1	Religiöse Pflicht und der Aufbau einer Utopie	94
5.4.2	Zugehörigkeit und Schwesterschaft	95
5.4.3	Romantisierung des Abenteuers	96
<u>5.5</u>	<u>Salafistisch jihadistische Gendernarrative</u>	<u>97</u>
5.5.1	Fürsorge und Zärtlichkeit	98
5.5.2	Frauenspezifische IS Propaganda - verzerrter Feminismus	99
5.5.3	Realitäten im IS Territorium	100
5.5.4	Gegenstimmen, Gegenarrative und ihre Nutzbarkeit	102
<u>5.6</u>	<u>Islamische Gegenstimmen</u>	<u>103</u>
6.	Resümee	105
<u>6.1</u>	<u>Abstract-Deutsch</u>	<u>111</u>
<u>6.2</u>	<u>Abstract-English</u>	<u>112</u>
7.	Literaturverzeichnis und Quellenangabe	113

1. Einleitung

1.1 Forschungsstand und Problematik

Ungefähr seit der Jahrtausendwende beschäftigt man sich in der akademischen Islamwissenschaft mit dem Phänomen des Salafismus. Die erste Klassifizierung der salafistischen Unterströmungen erschien 2006 als ein Artikel von Quintan Wiktorowicz mit dem Titel „*Anatomy of the Salafi Movement*“.¹ Seine Dreiteilung der Strömung in eine puristische, politische und dschihadistische, wird inzwischen von verschiedenen Autoren in eine Vielzahl an Strömungen unterteilt, die im Salafismus unterschiedliche Elemente erkannten und somit seine facettenreichen Ausprägungen in verschiedenen Ländern hervorhoben.² Einen akademischen Anspruch verschafft das erste Sammelband von Roel Meijer 2009 mit dem Titel *Global Salafism* indem das Phänomen aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet wird.

Der österreichische Professor Rüdiger Lohlker lenkt den Blick weg von der dschihadistischen Strömung hin zu anderen nicht-militanten Richtungen des Salafismus, da diese überwiegen und die Akteure im dschihadistischen Spektrum des Salafismus lediglich eine Minderheit bilden. Die Konstruktion eines neuen Feindbildes, des Salafismus, findet im öffentlichen Diskurs statt. Lohlker betont dabei die Heterogenität der globalen „Bewegung“, dabei soll das Phänomen nicht ausschließlich unter sicherheitspolitischen Aspekten betrachtet werden.³

In dieser Hinsicht wird auch Kritik von anderen Experten laut.⁴ Viele Forscher würden ihre Schwerpunkte auf das Verhältnis von Salafismus und Dschihad legen. Selbiges gilt auch für das Internet: Bei einer Suche nach dem Begriff „*Salafism*“ werden hauptsächlich dschihadbezogene Artikel angezeigt. Salafismus und Dschihad weisen zwar eine enge Verbindung zueinander auf, jedoch Jedoch sollte auch die Einseitigkeit der Debatte hervorgehoben werden, in der viele Aspekte des Salafismus untergehen. Etwa die interne Heterogenität und die auch von salafistischen Akteuren geäußerte Kritik an Al-Qaida.⁵

In einer Gegenwart, in der alleine schon die Begriffe „Islam und „Muslime“ die Gemüter vieler erhitzen und nicht selten zu negativen Assoziationen auf Terror, Gewalt, Radikalisierung,

¹ Vgl. Said/ Fouad 2014: S. 25.

² Vgl. Farschid 2014: S. 163.

³ Vgl. Öhler/ Thielmann 2013: S. 2.

⁴ Vgl. Richard Gauvain 2013.

⁵ Vgl. Gauvain 2013: S. 11f.

Islamismus oder Fundamentalismus führen, ist in unserer zeitgenössischen Gesellschaft der Begriff „*Salafismus*“ wie eine Fusion all dieser negativen Assoziationen.⁶ Häufig werden im öffentlichen Diskurs Brücken vom Salafismus zum Dschihadismus oder zum Terrorismus geschlagen.⁷ So werden auch Anhänger des Salafismus wegen ihrer Bekleidungspraxis, ihrem islamischen Kleidungsstil mit negativen Assoziationen konnotiert, sie werden als gewaltbereite, mit Terrorismus in Verbindung stehende Akteure verunglimpft, was auch zu sozialpolitischen Auswirkungen in der Gesellschaft führt.

1.2 Methoden und zentrale Begriffe

Neben der Betonung zur differenzierten Betrachtung des Salafismus, beinhaltet der Hauptteil dieser Arbeit Konstruktionen von Gender und Identitäten der salafistischen Akteure. Dabei ist eine Auseinandersetzung mit der traditionellen und salafistischen Hermeneutik und das Eruiere der Gewährsmänner, auf die eben diese theologischen Ansichten zurückgehen, notwendig. Die Ermittlung einiger Merkmale einer salafistisch codierten Ideenwelt, sowie der Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, Elemente eines religiösen Selbstbildes sind Teil der vorliegenden Arbeit. Die Vorstellung des idealen salafistischen Lebens zwischen den Geschlechtern in der Theorie und der Praxis sind weitere Elemente dieser Arbeit. Modelle zur „*normativen Muslima*“ und zum „*idealen Gläubigen*“ werden mit dem Alltag und der Praxis verglichen.

Das Material der vorliegenden Arbeit begründet sich hauptsächlich aus Primär- und Sekundärquellen. Ausgewählte Literatur bildet dabei die Basis und die Forschungsgrundlage. Gleichzeitig findet eine Präsentation des bisherigen Forschungsstandes zum Gegenstand des Salafismus, seiner Akteure, Mobilisierungsmechanismen, relevanten Begriffe, Schlüsselfiguren, sowie Gender- und Identitätskonstruktionen statt.

Die methodische Vorgehensweise liegt demzufolge in der Analyse, dem Vergleich und der kritischen Betrachtung relevanter Literatur zum Salafismus und seiner Anhänger. Zudem sollen Hermeneutik sowie verschiedene theologische Theorien, Konzepte und deren Ansätzen thematisiert werden.

Für die Beantwortung der Forschungsfragen ist auch eine Auseinandersetzung mit theoretischen Überlegungen und Modellen der Gender und Identitätskonstruktionen notwendig. Da diese Forschungsarbeit einen komplexen Themenbereich umfasst, welcher einer transdisziplinäre

⁶ Eigene Beobachtung

⁷ Vgl. Friedrich/ Schultes 2012: S. 2.

Herangehensweise erfordert, werden jene theoretischen und methodischen Überlegungen dargelegt, die für diese Forschung signifikant sind. Die Kombination einzelner Elemente aus diesen Theorien und Konzepten ermöglicht einen breiten und differenzierten Blick auf den Forschungsgegenstand.

2. Salafismus

In den vergangenen Jahren ist der Begriff Salafismus eine Komponente des öffentlichen Diskurses geworden. Dabei wird er oft undifferenziert oder unkontrolliert übertrieben verwendet und wird somit in den Kontext von Gewalt, Extremismus und Terrorismus verschoben. Dieses entspricht nicht der Heterogenität der salafistischen Bewegung. Die Bewegung lässt sich grob in zwei Strömungen einteilen: Die traditionelle oder puristische und die politische. Die traditionelle oder puristische Strömung orientiert sich weniger an der Anwendung physischer oder militärischer Gewalt. Die politische Strömung dagegen ist in der Quintessenz gespalten, ob die Praxis politischer Gewalt legitim sei. Die Strömung, die zur Anwendung militärischer Gewalt bereit ist und diese als ein zentrales Element ihrer Identität versteht, ist die der Dschihadisten.⁸

Salafismus wird als ein gegenwärtiges, religiös geformtes Phänomen verstanden, das sein Engagement auf soziale und pädagogische Faktoren richtet. Er neigt dazu sich den regierenden Strukturen anzupassen. Der „gewaltlose“ Salafismus ist eine fundamentalistische Bewegung, so wie sie in jedem Symbolsystem vorhanden, zu finden ist. Dahingehend stellt der Salafismus grundsätzlich keine Gefährdung für die Sicherheit oder ein Ausgangspunkt zur Radikalisierung für den Dschihadismus dar.⁹ Der Salafismus ist als ein holistisches Konzept, der Glaube, Recht, Sitten, ethisch-moralische Konventionen und politische Ordnungsvorstellungen, zu verstehen. Er ist ein Phänomen des 20. Jahrhunderts, das als Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne entstand und in seiner gegenwärtigen Form nicht in der Frühzeit des Islams zu lokalisieren ist. Ein vorherrschendes Faktum ist, dass es im Laufe der Geschichte des Islams mehrfach Autoritäten und Bewegungen gab, die eine prägende Rolle im zeitgenössischen Salafismus einnehmen und auch eine gewisse Affinität in ihrem Verständnis des Islams aufweisen. Um eine fiktiv unversehrte, ideologische Gerade bis zur Zeit des Propheten Muhammad aufzustellen, versuchen zeitgenössische Akteure dieses Spektrums sich in deren Traditionen zu stellen. In ihren theologischen Betrachtungsweisen berufen sie sich auf Gewährsmänner des Mittelalters, jedoch wurden diese unverkennbar modifiziert. In Hinsicht auf die Rechtsauslegung wurde von den Salafisten eine

⁸ Vgl. Abou Taam 2016: S. I

⁹ Vgl. Lohlker [et al.] 2016: S. 2. Dschihadismus ist dem Großbereich des Salafismus untergeordnet, jedoch sind beide Phänomene von einander spaltbar.

eigene Methode des Umgangs mit den islamischen Textquellen konstruiert, die als die einzig mögliche Form präsentiert wird.¹⁰

Da sich die Anhänger des Salafismus gezielt von der Mehrheitsgesellschaft zurückziehen und isolieren, kann dieses Handeln als ein Hindernis der Integration angesehen werden.¹¹ Trotz (Voll)Verschleierung bei weiblichen-, traditionellen arabischen Gewändern und Bart bei männlichen Anhängern, ist der Salafismus, ein Werk der Moderne. Als Bewegung modern in seinem Ausdruck starker Individualität und gleichzeitig anti-traditionalistisch. Die Bestrebung der Salafisten ist demzufolge das Extrahieren des Islams aus den vielfältigen und breitgefächerten Kulturen, in die er eingebettet ist und ihn somit zu einer Religion umzuformen, die sich von vorislamischen oder anderen nichtislamischen Traditionen abgrenzt.¹²

Die Mission und Verbreitung der Botschaft in verschiedene Gesellschaften weltweit sind die Kernaufgaben der Gemeinde. Der Salafismus ist also auch eine religiöse Missionierungsbewegung, die ständig auf der Suche nach neuen Anhängern ist.¹³ Als Phänomen ist Salafismus enorm komplex und vielfältig. Seine Ambiguität und Splitterungen zu definieren ist daher kaum möglich, da er nicht homogen ist und sich zu einer Bewegung formierte, die sogar mit widersprüchlichen Elementen aus verschiedenen Regionen und Gesellschaften, koexistiert.¹⁴

Der Ausdruck „Salafismus“ agiert als ein Oberbegriff für eine komplexe und heterogene Strömung, welche sich auf die Quellen der Religion besinnen möchte, und diese von allem „reinigen“ möchte, was nachträglich als „fälschlich“ implementiert angesehen wird. Mitglieder der salafistischen Bewegung vertreten eine politische Weltanschauung, die in vielen Segmenten als extremistisch beschrieben werden kann, dennoch ist der größte Sektor an Salafisten gewaltfrei.¹⁵ Der Begriff Salafismus geht auf das arabische *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*¹⁶ zurück.

¹⁰ Vgl. Said/ Fouad 2014: S. 29f.

¹¹ Vgl. Lohlker [et al.] 2016: S. 2.

¹² Vgl. Said/Fouad 2014: S. 38f.

¹³ Vgl. Lohlker [et al.] 2016: S. 6.

¹⁴ Vgl. Meijer 2009: S. 3.

¹⁵ Vgl. Said/Fouad 2014: S. 26f.

¹⁶ Vgl. Seidensticker 2015: S. 24. Wird für gewöhnlich mit „Rechtschaffene Altvordere“ übersetzt und bezeichnet die ersten drei Generationen von frommen Muslimen. Dabei deckt eine Generation bis zu achtzig Jahre, also nur gerade noch berührende Generationen von Menschen.

2.1. *As-salaf aṣ-ṣāliḥ* - die frommen Altvorderen

Viele Muslime beanspruchen für sich, sich am Vorbild des Propheten Muhammad und der ihm nachfolgenden Gefährten zu orientieren. Salafisten jedoch behaupten, nur sie hätten die Nachfolge authentisch angetreten und sind somit die einzigen „wahren Muslime“¹⁷. Dadurch wird ein Anspruch auf Exklusivität erhoben. Hier liegt der Unterschied zu anderen Muslimen und Musliminnen, welche die ersten Generationen¹⁸ verehren, jedoch keinen alleinigen Anspruch auf sie erheben.¹⁹ Der konservative Salafismus ist ablehnend gegenüber der islamischen Ordensmystik²⁰, den Rechtsschulen²¹ und der Moderne. In der Praxis wird eine strenge Vorstellung von Islam ausgeübt. Für die Vertreter dieser Strömung ist die Idee der Rückkehr zur heilvollen Frühzeit des Islams, deren Lehren -so die Vertreter- im Laufe der Zeit beinahe verloren gingen, kennzeichnend.²²

2.2 Gruppierungen innerhalb des Salafismus

Die verschiedenen konzeptuellen Lesarten haben drei große Fraktionen in der salafistischen Gemeinde hervorgebracht. Es sind die Akteure des puristischen, des politischen und des dschihadistischen Spektrums. Die Puristen betonen dabei den Fokus auf gewaltlose Methoden der Mission, Reinigung und Bildung. Sie betrachten die Politik als Ablenkung, die die Abweichung fördert. Akteure des politischen Flügels hingegen betonen die Anwendung des salafistischen

¹⁷ Vgl. Lohlker 2017a: S. 9. Weitere alternative Bezeichnungen: *ahl as-sunna wa 'l-dschamā'a* - die Anhänger der Sunna und der Gemeinschaft; *ahl al- hadīth* - die Gefolgsleute der Überlieferung des Propheten; *al-firqa an-nādschiya* - die gerettete Gruppe; *at-tā'ifa al-manṣūra* -die siegreiche Gruppe; *al-umma al-wasat* - die Gemeinschaft der Mitte.

¹⁸ Vgl. Shahin 1995: S. 463. Die idealisierten ersten drei Generationen der frühen Muslime, diese standen entweder in unmittelbarem Kontakt mit dem Propheten Muhammad und waren dessen „Gefährten und Begleiter“ (arab. *ṣaḥāba*), oder sie kannten seine Nachfolger; wer wiederum die Nachfolger kannte, gehörte zur dritten Generation.

¹⁹ Vgl. Lohlker 2017a: S. 11f.

²⁰ Vgl. Abu-Hamdeh 2020: Wien Diss. Anti-Sufismus im Spiegel von YouTube

²¹ Vgl. Nedza 2014: S. 87. Üblicherweise werden im islamischen Recht vier Quellen (arab. *uṣūl*), 1.Koran, 2.Sunna, 3.der Konsens der Rechtsgelehrten (arab. *iǧmā'*) und 4.der Analogieschluss (arab. *qiyās*) der Rechtsfindung anerkannt und von den vier kanonischen Rechtsschulen im sunnitischen Islam unterschiedlich gewichtet. Für die Anhänger des Salafismus sind allerdings ausschließlich Koran und Sunna vor vermeintlich später eingeführten, illegitimen religiösen Neuerungen (arab. *bid'a*) sicher und garantieren somit authentische Bezugspunkte für die Rechtsfindung. Der Zugehörigkeit zu einer der Rechtsschulen stehen sie kritisch bis ablehnend gegenüber, da die kritiklose Übernahme ihrer Lehrsätze (arab. *taqlīd*) aus menschlicher Fehlbarkeit Missverständnisse übernehmen könnte und sie so kontinuierlich reproduzieren und somit internalisieren würde.

²² Vgl. Berger 2010: S. 146f.

Glaubens auf die politische Arena, die sie als besonders wichtig ansehen, weil sie die soziale Gerechtigkeit und das Recht Gottes allein zur Gesetzgebung drastisch beeinflusst.

Dschihadisten nehmen eine militante Position ein und argumentieren, dass der gegenwärtige Kontext Gewalt und Revolution fordert. Alle drei Fraktionen teilen sich ein gemeinsames Glaubensbekenntnis, bieten aber unterschiedliche Erklärungen der zeitgenössischen Welt und ihrer damit verbundenen Probleme und schlagen somit verschiedene Lösungen vor. Die Spaltungen ergaben sich aus der Kontextanalyse, nicht aus dem Glauben.²³

2.2.1 Puristischer Salafismus

Wie der Name bereits suggeriert ist diese Sektion der Salafisten um die Aufrechterhaltung der Reinheit des Islams bestrebt so wie er im Koran, der Sunna und dem Konsens der Gefährten skizziert wurde. Sie glauben, dass der primäre Schwerpunkt der Bewegung auf der Förderung und dem Vorantreiben der salafistischen Überzeugungen liegt sowie auf der Bekämpfung abweichender Praktiken. Solange diese abweichenden Handlungen geschehen wird jede politische Handlung zur Korruption und Ungerechtigkeit führen, da die Gesellschaft die Grundsätze des Glaubens noch nicht ganz verstanden hat. Die geeigneten Methoden für die Implementierung der Überzeugungen geschieht demnach durch die Verbreitung *da'wa*, Reinigung *tazkīya* und religiöse Bildung *tarbīya*. Puristen betrachten sich selbst nicht als eine politische Bewegung, tatsächlich lehnen sie den Begriff Bewegung (arab. *ḥarakāt*) ab, da dieser politisch konnotiert sei. Sie sehen sich selbst als Vorreiter oder Pioniere, deren Absicht es ist den *tauḥīd* sowie die Reinheit des Islams von verderblichen Einflüssen²⁴ zu schützen.²⁵

Da sie sich physisch von Nicht-Muslimen abgrenzen ist ein Engagement im interreligiösen Dialogen nicht existent. Diese Strategie des Isolierens gilt auch gegenüber anderen Muslimen und Gruppierungen, die der puristischen Interpretation des Islams nicht folgen. Demnach gibt es

²³ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 208.

²⁴ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 218. „For the purists, Christians, Jews, and the West more generally are seen as eternal enemies determined to destroy Islam by polluting it with their concepts and values. This is derived, in part, from Qur'an 3:118: “The Jews and Christians will never be pleased with you until you change your religion.” This creates a conspiratorial view of non-Muslims as arch enemies driven by a desire to pull Muslims away from their beliefs. Although all Salafis believe that the West intends to destroy Islam, purists transform this suspicion into an active ideological program to prevent any usage of Western values, behaviors, or systems of logic to discuss religion. This even applies to the use of concepts and categories of analysis—if they were not used by the Prophet and his companions, they are an innovation, most likely derived from non-Muslims.“ Ebd.

²⁵ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 218.

ebenfalls kaum intrareligiösen Austausch. Laut Puristen sind die Gefahren des korrosiven westlichen und abweichenden Einflusses in den Strategien der rivalisierenden salafistischen Fraktionen verkörpert. Obwohl die politische als auch die dschihadistische Fraktion die salafistischen Überzeugungen annehmen, erachten die Puristen ihre Methoden als nicht richtig. So unterscheiden die Puristen zwischen der salafistischen Glaubenslehre *'aqīda* und der salafistischen Umsetzungsmethode *manḥağ*. Die Grundlage des Glaubens ist das Glaubensbekenntnis welches das „Wissen um den *tauḥīd*“ umfasst. Andererseits ist die Methode die Handlung und kennzeichnet das prophetische Modell der Glaubenspraxis. Laut Puristen muss ein Muslim sowohl an den richtigen Glauben, als auch an der richtigen Methode festhalten, um ein Salafist zu sein. Puristen lehnen die gegensätzliche und oft auch gewalttätige Methode der politischen und dschihadistischen Fraktion als religiöse Innovation, ohne einen Präzedenzfall im prophetischen Modell und ohne Konsens der Gefährten, ab. Sie argumentieren, dass der Prophet niemals Demonstrationen, Sitzstreiks, Besetzungen oder Revolutionen initiierte, um sich den Herrschern zu widersetzen. Stattdessen propagierte er die Glaubenslehre und gab den Anführern privat Ratschläge und beriet sich mit ihnen.

Die streitsüchtige Politik der politischen und dschihadistischen Strömung wird als ein Produkt des Westens angesehen, wo Massenproteste und öffentliche Oppositionen gegen Regierungsführer allgegenwärtig sind. Auch das friedliche politische Engagement durch politische Parteien oder Organisationen wird als eine, aus dem westlichen Modell der Parteipolitik und der Demokratie abgeleitete Innovation, gesehen. Aus einer puristischen Perspektive hebt die Adaptierung von westlichen Parteien die Gefahren der ausländischen Einflüsse auf die Methode hervor: Parteien folgen ihrer eigenen Logik der politischen Macht und führen zu Parteilichkeit (arab. *ḥizbīya*). Sie drängen somit Aktivisten, die Interessen der Partei und die politische Macht über Gott zu stellen und über die Notwendigkeit den *tauḥīd* zu schützen. Diese Gefahr wird durch die integrative Natur politischer Parteien verschärft, sie stellen oftmals Dachorganisationen dar welche abweichende Sekten und sogar Ungläubige einbeziehen können, wodurch die Reinheit des *tauḥīd* weiter zerstört wird. Was die Verwendung nicht-islamischer Methoden zur Förderung des Glaubensbekenntnisses betrifft, so stellen die Puristen zwei Anklagepunkte gegen die politischen und dschihadistischen Salafisten. Erstens, Puristen glauben, dass die rivalisierenden Fraktionen *irğā'* begangen haben - die Trennung vom Glauben und Handeln- indem sie damit brachen aus ihrer Überzeugungen heraus zu handeln. Sie mögen zwar das salafistische Glaubensbekenntnis angenommen haben, aber sie haben es versäumt, dem prophetischen Modell zu folgen. Das ist eine schwere Anklage, weil es dschihadistische und politische Salafisten als moderne *murğī'a* (die, die Glauben und Handeln

trennen), eine klassische Sekte bezeichnet, welche von allen Fraktionen der salafistischen Bewegung verschmäht wird. Zweitens, Puristen stellen politische und dschihadistische Salafisten als Rationalisten dar, die von menschlichem Verlangen angetrieben werden. In ihrem Wunsch, religiösen und politischen Wandel zu fördern, haben die oppositionellen Salafisten, den Puristen nach, eine Neigung demonstriert, Strategien nach Eigennutzen anstatt nach den Quellen des Islam zu übernehmen.²⁶ Zuerst wählen sie die effektivsten Strategien und selektieren danach religiöse Beweise, um ihre Entscheidung zu unterstützen. Das charakterisiert den politischen und dschihadistischen Flügel, welcher im wesentlichen angetrieben durch die menschliche Beurteilung der strategischen Wirksamkeit im Gegensatz zu den Regeln, welche im Koran und Sunna umrissen werden, agiert. Folglich sind sie mit der *Mu'tazila*, *Māturīdīya* und *Aš'arīya* gleichzusetzen, rationale Schulen, welche von der gesamten salafistischen Gemeinde abgelehnt werden.

Die größten Bedenken sind in Bezug auf die Strategie der anderen Fraktionen und nicht im Glauben zu verorten. Alle Fraktionen sind gleichartig im Geiste, die durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis verbunden sind. Trotz der Anerkennung einer gemeinsamen religiösen Orientierung sehen die Puristen die Dschihadisten und die politisch agierenden Salafisten als zwei der gefährlichsten Bedrohungen der Reinheit des Islam an. Aus diesem Grund setzten die Puristen eine Politik des Boykotts (arab. *ḥağr*)²⁷ ihrer rivalisierenden salafistischen Gruppen in Gang. Man betrachtete dies als eine Möglichkeit zur Begrenzung der Fähigkeit der politischen und dschihadistischen Akteure, um die Reinheit des Islam zu erhalten. Puristen empfehlen ihren Anhängern, Bücher von den rivalisierenden Fraktionen nicht zu lesen, damit sie nicht in Versuchung der Abweichung verfallen.

Das Verbot spiegelt die puristische Strategie zur Förderung des salafistischen Glaubens, welcher sich auf die Reinigung und das mekkanische Modell konzentriert. Sie folgen damit der nicht oppositionellen Methode, da sie den zeitgenössischen Kontext entsprechend dem ersten Teil der Mission des Propheten Muhammad interpretieren, als er die unumstrittene Propagierung betonte und nicht das politische Handeln. Diese Perspektive entsprang aus ihrer Kontextanalyse, nicht aus dem Glaubensbekenntnis allein.²⁸

²⁶ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 220.

²⁷ arab. *ḥağr* - Eindämmung, Hemmung, Beschränkung, Verbot, Untersagung, Entmündigung

²⁸ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 220f.

2.2.2 Politischer Salafismus

Die Spaltungen innerhalb der salafistischen Gemeinschaft stellen zum Teil einen Generationskampf um die heilige Autorität dar, genauer genommen das Recht den Islam im Namen der muslimischen Gemeinde zu interpretieren. Ältere Gelehrte dominieren die puristische Fraktion und versuchen, die religiöse Autorität zu monopolisieren, indem sie argumentieren, dass sie allein die Tiefe der religiösen Ausbildung, des Wissens und der Erfahrung haben, um Urteile über komplexe Fragen fällen zu können. Da die Puristen die staatliche religiöse Institution in Saudi-Arabien, einschließlich des Rates der höchsten Religionsgelehrten, kontrollieren, genießen sie einen erheblichen Einfluss auf die Regierungspolitik und haben ihre Positionen zur Förderung puristischer Interpretationen des Islam genutzt. In den 1980er und 1990er Jahren wurde ihre Autorität jedoch von einer Gruppe junger, politisch gesinnter, salafistischer Gelehrten der politischen Fraktion, herausgefordert.

Sie argumentierten, dass sie ein besseres Verständnis der zeitgenössischen Fragen haben und deshalb besser geeignet wären, um das salafistische Glaubensbekenntnis auf den modernen Kontext anzuwenden. Sie sind sehr kritisch gegenüber etablierten Regimen und obwohl der politische Flügel weniger Ressourcen und Vermögenswerte kontrolliert, haben sie den puristischen Griff über die islamische Interpretation deutlich erschüttert und die ältere Generation von Gelehrten in die Defensive gestellt. Für eine lange Zeit war die salafistische Bewegung relativ homogen. Sie waren in erster Linie in Saudi-Arabien lokalisiert und eher konservativ in ihrer Orientierung.

Das Reich entkam der Erfahrung des Kolonialismus und den Nachwirkungen konkurrierender ideologischer Bewegungen und Machtkämpfen, welche den islamischen Diskurs in einem Großteil der muslimischen Welt politisierten. Infolgedessen waren die Gelehrten des salafistischen Spektrums von Saudi-Arabien nicht gezwungen, politische Fragen im Zusammenhang mit aktuellen Angelegenheiten und internationalen Beziehungen anzusprechen. Es schien, als ob die Gelehrten in der Tat wenig Rücksicht auf die Politik und die Welt außerhalb des Reiches nahmen, welches wiederum als eine Domäne potenzieller Korruption gesehen wurde. Unpolitisch und lokalorientiert zu agieren war ihr primäres Anliegen, sie versuchten abweichende religiöse Praktiken zu bewältigen, den *tauḥīd* und die Reinheit des Islam in Saudi-Arabien zu schützen.

Politik war etwas, was man am Besten dem Herrscher überließ. Kurz gesagt, die Salafi-Gemeinde war puristisch in der Natur. Die relative Einheit der salafistischen Gemeinde begann sich jedoch in den 1960er Jahren aufzulösen. Die Angehörigen der Muslimbruderschaft kamen in Saudi-Arabien an, nachdem sie vor den Repressionen Gamal Nassers aus Ägypten geflohen waren. Die gut ausgebildeten Mitglieder der Muslimbruderschaft wurden von der saudischen Regierung

willkommen heißen. Während der 1970er Jahre bekamen viele Lehrstühle und andere Positionen und wurden so auch einflussreich auf den Universitäten. Daneben waren sie auch sehr erfolgreich im Vertrieb ihrer Bücher im Reich. Die Muslimbrüder brachten ein politisch orientiertes Programm und ein Bewusstsein für den überwiegend puristischen saudischen Kontext.

Sie konnten auf eine lange Geschichte des politischen Engagements zurückgreifen und genossen somit ein ausgeklügeltes Verständnis von politischen Ereignissen, internationalen Angelegenheiten und der Welt außerhalb Saudi-Arabiens. Ihre Ankunft in die saudische Szene barg eine Anziehungskraft für junge Studenten, die mehr über die moderne Welt erfahren wollten.²⁹ Obwohl die Bruderschaft dazu neigte dem rationalistischen Denken zu folgen, eine Perspektive die für den Salafi-Ansatz von Natur aus unnachahmlich ist und daher in Saudi-Arabien nicht viel Fuß fassen konnte, gelang es der Bewegung, ihren politisierten Islam im Königreich in die salafistisch orientierte Fraktion zu verbreiten, die von Sayyid Quṭb und seinen Schülern hervorgebracht wurde. Quṭb wurde stark von Ibn Taimīya und ‘Abd al-Wahhāb beeinflusst und reflektierte damit das salafistische Glaubensbekenntnis wieder.

Obwohl Salafisten bis in die heutigen Tage darüber diskutieren, ob Quṭb ein “Salafist“ war, hielt er mindestens eine Reihe von salafistischen Vorschriften ein. Die konstruierten politischen Argumente eingerahmt vom salafistischen Glaubensbekenntnis und seinen verschiedenen Prinzipien, erleichterte seine Einführung in die überwiegend puristische Umgebung, auch durch den Einsatz lokal akzeptabler religiöser Diskurse. Ehemalige Muslimbrüder fuhren fort, viele Studenten zu unterrichten, die später die nächste Generation von politisch aktiven Gelehrten in Saudi-Arabien wurden. Die neue Generation glaubte anders als ihre puristischen Vorfahren, dass sie eine moralische Verantwortung hätten, Politik zu diskutieren und Kritik an unislamischen Herrschern und Praktiken auszuüben. Sie strebten danach den salafistischen Überzeugungen treu zu bleiben, während sie ihren Einflussbereich, neben den Fragen der Rituale und der Bekämpfung der Abweichung, in der Gesellschaft ausweiteten. Sie akzeptierten immer noch, dass der Schutz der Reinheit des Islam unerlässlich ist, doch sie glaubten, dass dieser auch politische Fragen inkludieren müsse. Andernfalls könnten die Herrscher den *tauḥīd* und den Islam zerstören. Die Akteure der politischen Sektion waren ihren puristischen Ältesten weitgehend ehrerbietig geblieben.

Dies änderte sich dramatisch, nachdem die älteren Puristen ein Rechtsgutachten (arab. *fatwā*) ausgestellt hatten, welcher amerikanische Truppen in Saudi-Arabien erlaubte. Obwohl einige der Puristen zunächst gegen die Erteilung der *fatwā* protestierten, hat das Regime sie erfolgreich

²⁹ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 221f.

vereinigt und hinter die Entscheidung gebracht. Dieses Ereignis schockierte die salafistische Gemeinschaft und war der wichtigste Faktor bei der Beschleunigung seiner Fraktionierung. Man argumentierte, dass das Regime und die puristischen Gelehrten die amerikanischen Absichten falsch gedeutet hätten und dass die Ankunft der amerikanischen Truppen nur der Anfang einer Strategie wäre, die muslimische Welt zu beherrschen. Für den politischen Flügel war die Einladung an die amerikanischen Truppen nicht einfach ein Ansuchen um Hilfe sondern eine Einladung zu kolonisieren.

Diese sogenannte „*Golfkrieg - fatwā*“, brachte viele jüngere Gelehrte zu der Frage, ob die älteren Puristen die politische Welt, in der sie lebten, wirklich verstanden haben. Schließlich hatten die Puristen die Politik bewusst vermieden und hatten wenig bis gar keine Ausbildung im Zusammenhang mit internationalen Angelegenheiten erhalten. Die Puristen wuchsen in einer anderen Zeit, isoliert von der Politik und dem Rest der Welt. Ihnen fehlten also die Fähigkeiten, die politische Klugheit und die Kenntnis der gegenwärtigen Angelegenheiten, um informierte Rechtsgutachten über politische Fragen zu machen.³⁰ Die politische Fraktion war besser ausgerüstet und konnte sich den politische Themen wie den Golfkrieg stellen. Die anfängliche Kritik gegenüber den Puristen war eher höflich: Akteure der politischen Strömung zollten den Puristen weiterhin Achtung gegenüber den Puristen, während sie gleichzeitig ihre Autorität in Frage stellten, indem sie ihnen begrenztes Verständnis der Zusammenhänge vorwarfen. Für die politische Fraktion gab es dringendere Angelegenheiten auf lokaler und internationaler Ebene als der kurzsichtige Fokus der Puristen. Sie pochten auf die Bekämpfung von *širk*, das Vorantreiben von *tauḥīd* und das Purifizieren.

Während die Puristen darauf bestanden über den jüngsten Tag zu predigen, über Gebetsregeln und die Ketzerei der Heiligenverehrung sowie andere Elemente³¹ zu diskutieren, gab es auf der

³⁰ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 223. Ein häufig zitiertes Beispiel dafür ist die *fatwā* des Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī über die Palästinenser. Er begründete da Israel die Territorien besetzte, so war es nicht mehr *dār al-Islām*, das Gebiet des Islam. Das bedeutete, dass die Palästinenser in ein muslimisches Land auswandern mussten. Sogar seine Anhänger waren über seine Ignoranz über die Situation überrascht. Vgl. Al-Buti 1997. <https://ahmadtrini.wordpress.com/2009/07/06/a-note-on-the-absurd-fatwa-of-al-albani-regarding-palestine/> [letzter Aufruf 04.11.2020]

³¹ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 223. “Frustrated by the purist scholars’ insistence on remaining outside politics, some of the politicians coined a number of colorful pejoratives to deride the purist focus on rituals, including the “scholars of trivialities,” “the scholars of menstruation” (referring to purist fatwas about the permissibility of sexual relations during menstruation), and the “scholars of toilet manners.” Ebd.

politischen Ebene weltweit Krisen, in welche die muslimische Bevölkerung involviert war.³² Die politische Herausforderung löste eine Debatte darüber aus, welche als “Jurisprudenz der gegenwärtigen Angelegenheiten“ bekannt wurde.

Die Puristen beharrten darauf, dass der Fokus auf aktuelle Angelegenheiten emotionale Reaktionen hervorgerufen hatte, was zu abweichenden Praktiken führte und so eine Bedrohung für den *tauḥīd* darstellte. Dies war besonders gefährlich, weil es die Muslime drängte sich in der Politik zu engagieren, bevor sie tatsächlich die Grundlagen von *tauḥīd* verinnerlichten. Dadurch erhöhte sich das Potenzial, dass sie aufgrund ihrer Wünsche und des vernünftigen, menschlichen Denkens agieren würden.

Die politischen Salafisten dagegen argumentierten, dass die Puristen die modernen Zusammenhänge einfach nicht erfasst und verstanden hätten und somit nicht in der Lage seien, sich in der Jurisprudenz der aktuellen Angelegenheiten zu engagieren. Dagegen wäre ihr Sinn für Autorität und Legitimität in ihrer politischen Analyse verwurzelt. Die Kontextanalyse ist der Eckpfeiler der politischen Kritik und die Verwerfungslinie des Fraktionsstreits mit den Puristen. Es geht nicht um das Glaubensbekenntnis selbst. Akteure der politischen Fraktion sind in erster Linie beunruhigt darüber, dass die älteren Puristen für Muslime weitgehend irrelevant geworden sind. Sie wurden als realitätsfremd mit den Anliegen der Menschen charakterisiert und seien uninformiert über die Welt, in der sie leben. Die politische Fraktion gilt dagegen als sachkundig über aktuelle Angelegenheiten und seien daher besser geeignet, den Kontext zu interpretieren.³³

2.2.3 Dschihadistischer Salafismus

Die dschihadistische Fraktion, diejenigen die den Einsatz von Gewalt zur Etablierung islamischer Staaten unterstützt, trat während des Krieges in Afghanistan gegen die Sowjetunion hervor.³⁴ In diesem Konflikt wurden nicht nur saudischen Salafisten den radikalen und politisierten Lehren der ägyptischen Muslimbruderschaft und der damit zugehörigen Splittergruppen im Zuge der militärischen Ausbildung und des Krieges ausgesetzt. Die Dschihadisten erhielten ihre politische Ausbildung direkt auf dem Schlachtfeld. Infolgedessen war ihre politische Annäherung durchtränkt

³² „[...] corrupt regimes in the Muslim world repressed their people, the Israelis continued to occupy Islamic land, the Americans launched an international campaign to control the Muslim world, the Russians suppressed separatist aspirations in Chechnya and Dagestan, and the Indians slaughtered Kashmiri Muslims. The world was burning while the purists continued to advise people to pray for the very leaders who facilitated its destruction.“ Ebd.

³³ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 224f.

³⁴ 1979 - 1989

von der Idee, Krieg sei Politik, etwas, was sie später wieder in ihre eigenen Länder zurückbrachten. In den frühen 1990er Jahren waren die Dschihadisten marginal an den intra-salafistischen-Debatten beteiligt. Es schien, als ob sie allgemein das politische Argument teilten, dass die Puristen einen eher beschränkten Zugang zu aktuellen Angelegenheiten haben. Zu diesem Zeitpunkt waren die Grenzen zwischen der politischen und der dschihadistischen Fraktionen noch undeutlicher: Die Dschihadisten übernahmen ihre Hinweise von politischen Oppositionellen und mussten sich der saudischen Regierung noch nicht widersetzen. Zu dieser Zeit war Bin Lādin³⁵ tatsächlich „politisch im Herzen“.³⁶

Gegen Mitte der 1990er Jahre unterdrückte das saudische Regime jedoch stark politische Regimekritiker und hinterließ ein kritisches Vakuum, welches schließlich von den Dschihadisten gefüllt wurde. Nach der Gründung des Ausschusses für die Verteidigung der legitimen Rechte³⁷, begann das Regime eine breite Niederschlagung mit angelegten Razzien gegen Akteure der politischen Fraktion. Einige von ihnen flüchteten nach London, die anderen wurden verhaftet. 1994 wurden zwei der wichtigsten Kritikstimmen³⁸ zum Stillschweigen gebracht. Laut den Puristen trat das Regime an den Ausschuss der älteren Gelehrten mit der Bitte um Überprüfung einiger Kassetten und Publikationen von al-Hawālī und al-‘Awda. Nach dieser Überprüfung entschied der Ausschuss in Gegenwart zweier Gelehrter, sie mit Nachdruck Buße tun zu lassen. Bin Bāz³⁹ warnte, falls sie ablehnen würden, so sollen sie daran gehindert werden Vorträge, Seminare, Predigten, öffentliche Lesungen und Kassetten aufzuzeichnen, um so die Gesellschaft vor ihren Fehlern zu schützen. Ob Bin Bāz und die anderen Ausschussmitglieder die Gefangenschaft von al-Hawālī und al-‘Awda sanktioniert haben, ist unklar, aber die Kritiker der Puristen betrachteten sie als Teilnehmer des Regimes welche „ehrliche“ Gelehrte unterdrückten. Die Gefangenschaft der politischen Gelehrten und die daran angebliche puristische Partizipation veranlasste die dschihadistische Fraktion, die hochrangige klerikale Einrichtung in Saudi-Arabien anzuprangern. Ihr Streitpunkt war nicht auf Unterschiede über das Glaubensbekenntnis oder auf das Niveau der religiösen Kenntnisse der Puristen bezogen. Ganz im Gegenteil; Die Dschihadisten glaubten, dass die Puristen über den Islam wissensreich waren. Jedoch, so argumentierten sie, waren die Puristen entweder unwissend über die

³⁵ Vgl. Seidensticker 2015: S. 93. Bin Lādin (1957/58 - 2011); Vgl. Kazim 2011: o. S.

³⁶ Vgl. ICG Middle East Report 2004: S. 5f.

³⁷ Committee for the Defence of Legitimate Rights, CDLR

³⁸ Vgl. Lav 2012: S. 86. Safar bin ‘Abdul-Rahman al-Hawālī Alġāmdī (geb. 1950); Vgl. Alshamsi 2011: S.118.; Vgl. Fandy 1998: S. 5ff. Salmān bin Fahd bin ‘Abdullah al-‘Awda (geb. 1956)

³⁹ Vgl. Lacroix 2011: S. 78. ‘Abd al-‘Azīz ibn Bāz (1910-1999)

Umstände oder verheimlichten dem Volk bewusst die Wahrheit über die Zusammenhänge. Während der Mitte und Ende der 1990er Jahre schwankte die Kritik an den Puristen zwischen den Anklagen der Unwissenheit und der Behauptung, dass sie absichtlich irreführende Menschen seien.⁴⁰ Für die Dschihadisten repräsentieren die Puristen *al-‘ulamā’ as-sulṭa* die “Gelehrten der Macht“. Der Begriff ist negativ konnotiert⁴¹, was eine heimtückische Beziehung zu Regimen und den Autoritätsstrukturen bedeutet, die die Unabhängigkeit und die Legitimität der islamischen Interpretation untergraben. Dschihadisten verknüpfen diese Gelehrten direkt mit dem Innenministerium in Saudi-Arabien, welches für die Erhaltung der inneren Sicherheit verantwortlich ist :

“Manchmal sind Beamte aus dem Innenministerium, die auch Hochschulabsolventen der Scharia sind, gebunden indem sie die Nation und die Ummah irreführen und verwirren (durch falsche Fatwas) und falsche Informationen über die Bewegung verteilen [Al Qaida und Jihadis].“⁴²

Dies steht im Gegensatz zu politischen und dschihadistischen Gelehrten, die als “ehrlich“ gelten und bereit sind, sich für die Sache aufzuopfern. Ihre Aufrichtigkeit wird durch ihre oppositionelle Haltung und die daraus folgende Gefangenschaft durch saudische Behörden hervorgehoben. Diese Oppositionellen sind als die echte ‘ulamā’ erhaben, die einzigen, die in der Lage sind, den Islam korruptionsfrei zu interpretieren und den Massen die Wahrheit zu enthüllen. Sie sind festgelegt als die Vorreiter, die den Islam interpretieren und unislamische Regimes und ihre autoritären Gelehrten konfrontieren können.

Die dschihadistische Kritik beruht auf Urteilen über die Unfähigkeit und den Widerwillen der Puristen die Wahrheit zu enthüllen. Denn, wenn die Puristen bereit wären weiterzukommen und die Wahrheit über das Regime zu verkünden, würde man erkennen, dass gewisse oppositionelle Handlungen wirksam wären. Der Glaube wird nicht kritisiert, sondern die Unwilligkeit der Puristen indem die Ungerechtigkeit des Regimes angesprochen wird.⁴³

⁴⁰ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 225f.

⁴¹ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 227. Es ist typischerweise von abgegriffenen Redewendungen und anderen abschätzigen Begriffen umgeben, wie “Palast-Lakaien“, “die korrupten Gelehrten“ und „die Gelehrten, die denjenigen an der Macht schmeicheln“ Ebd.

⁴² Vgl. Bin Laden 1996.

⁴³ Vgl. Wiktorowicz 2006: S. 227f.

2.3 Ideologische Wurzeln und Geschichte des Salafismus

2.3.1 Gegenbewegung zum Mainstream-Islam

Durch die Konsolidierung eines islamischen Einflussbereiches, welcher sich von Westafrika bis Südostasien und vom Balkan bis in den Süden Afrikas erstreckte, gingen islamische Großreiche wie das der Osmanen⁴⁴, das Reich der Safawiden im Iran und das Moghulreich in Südasien, hervor. In diesem Großgebiet gefestigter, muslimischer Mächte, waren religiöse Vorstellungen, die von Gelehrtenkreisen und sufischen Gemeinschaften getragen wurden, vorherrschend. Es war eine Volkskultur mit einer vielgestaltigen Heiligen- und Prophetenverehrung. In vielen Teilen dieser religiösen Sphäre entstand ein Netzwerk von Gelehrten und Studenten, welches sich auch gewaltsam gegen den etablierten Islam der Gelehrten, gegen den Sufismus, gegen die Heiligenverehrung und gegen das Feiern des Prophetengeburtstages wandten. Ein moralisches Subjekt in einer neuen religiösen Gemeinschaft sollte erschaffen werden, das die direkte „einfältige“ Verbindung zu Gott suchen konnte, die nicht mehr vom Gedankenkomplex der Theologen oder mystischen Lehrer gehemmt werden sollte.⁴⁵ Seit dem 17. Jahrhundert gab es immer wieder Reformbewegungen, welche sich gegen den etablierten Islam wandten. Den überkommenen, religiösen Vorstellungen, welche durch Gelehrtenkreise und sufische Gemeinschaften getragen wurden, sollte die Legitimität entzogen werden. Die Basis dieses „Volksglauben“ war eine Volkskultur mit einer vielseitigen Heiligen- und Prophetenverehrung.⁴⁶ Einen Schnittpunkt dieser Bewegungen bildeten die Städte Mekka und Medina. Durch die Pilgerfahrt bedingt, hielten sich dort-für mehr oder weniger lange Zeit- islamische Gelehrte auf. In vielen Teilen der islamischen Welt bildeten sich Netzwerke aus diesen Gelehrten und Studenten, welche dem Sufismus und der Heiligenverehrung ablehnend gegenüber standen. Der Zweck dieser ablehnenden Haltung war eine Erneuerung des Islams aus seinen Quellen⁴⁷ heraus, um ein neues moralisches Element in einer neuen gläubigen Gemeinschaft zu erschaffen. Die Gläubigen konnten somit eine direkte Verbindung zu Gott suchen und sollten nicht mehr durch die komplexen Gedanken der Theologen oder mystischen Lehrer gestört werden. Zu diesen Reformbewegungen

⁴⁴ Vgl. Lohlker 2017a: S. 16. Das Großreich der Osmanen erstreckte sich von Nordafrika über den syrisch-irakischen Raum und Teile der Arabischen Halbinsel bis nach Anatolien und auf den Balkan.

⁴⁵ Vgl. Lohlker 2017a: S. 17.

⁴⁶ Vgl. Lohlker 2008: S. 173. Vgl. Lohlker 2017a: S. 17.

⁴⁷ Vgl. Lohlker 2017a: S. 17. Für sunnitische Muslime sind dies der Koran und die Hadithe, die Überlieferungen des Propheten.

der „reinen Lehre“ zählt auch die von Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb⁴⁸ begründete. Im 19. Jahrhundert kamen zu den Bewegungen weitere Modernisierungsbestrebungen hinzu, welche sich im 20. Jahrhundert mit dem saudischen Wahhabismus verbanden und in den heutigen Salafismus mündeten.⁴⁹

2.3.2 Ibn Taimīya

Gegen die kultische Verehrung von lebenden und toten Heiligen fand auch Ibn Taimīya⁵⁰ Anstoß, obwohl er zu den Freunden der Mystik unter den Hanbaliten zählte. Er bestritt nicht, dass es von Gott mit Wundern begnadete Menschen, Gottesfreunde (arab. *walī*)⁵¹ gebe, doch der Heiligenkult, insbesondere an Gräbern, erschien ihm als getarnter Polytheismus, welcher unbedingt bekämpft werden sollte. Die östliche islamische Welt war im 13. Jahrhundert geprägt von der mongolischen Eroberung. Für die Muslime traumatisch, weil das Vorgehen gegen die Zivilbevölkerung und die Kampfmethoden der Mongolen auch den Zeitgenossen als ungewöhnlich brutal erschienen. Bei der Einnahme Bagdads 1258 wurde der abbasidische Kalif al-Musta‘ṣim, Sinnbild der Einheit der sunnitischen Welt, hingerichtet. Es galt nicht mehr das islamische Recht, die Scharia, sondern das mongolische Recht. Auch nachdem die mongolischen Herrscher Ende des 13. Jahrhunderts zum Islam übergetreten waren. Diese Entwicklungen waren für Ibn Taimīya nicht bedeutungslos, beharrlich predigte er den Dschihad gegen die Mongolen und ihre Verbündeten. Ein von ihm erlassenes Rechtsgutachten (arab. *fatwā*), wonach ein Herrscher, der sich zum Islam bekennt, in seinem Herrschaftsbereich allerdings ein anderes Gesetz als die Scharia anwendet, als Ungläubiger zu bekämpfen sei, ist für den Islam im 20. Jahrhundert von großer Bedeutung. Diese *fatwā* wurde im 20. Jahrhundert zu einer Legitimationsgrundlage um das Vorgehen gewaltbereiter Gruppen des politischen Islams gegen Regierungen und auch gegen die Bevölkerung zahlreicher islamischer Länder zu rechtfertigen. Aus seiner Sicht sollte sich die Theologie auf die deutlich klaren Aussagen von Koran und Überlieferung begrenzen und alles Unklare nicht weiter hinterfragen. Nach dieser Methode hat Ibn Taimīya eine Glaubenslehre konzipiert, in der er die Positionen eines so aufgefassten Sunnitentums als die Mittelposition gegenüber den in allen anderen Lehren und

⁴⁸ Vgl. Berger 2010. S. 112f. Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb gest. 1792. Inspirationsquelle der Lehren des Ibn ‘Abd al-Wahhāb war Ibn Taimīya, diesem ähnlich war die Vorstellung des Ibn ‘Abd al-Wahhāb des Islams eine Rückkehr zu den Verhältnissen der Prophetenzeit, auch in rechtlicher Hinsicht.

⁴⁹ Vgl. Lohlker 2017a: S. 18

⁵⁰ Vgl. Berger 2010: S. 107. Er lebte zur Zeit der Mongolenstürme (1263-1328)

⁵¹ arab. Pl. *auliyā*

Religionen vertretenen Extremen, hochhält. Somit nimmt Ibn Taimīya für seinen Glaubenssatz das in Anspruch, was Muslime prinzipiell für einen der vornehmsten Wesenszüge ihrer Religion ansehen, nämlich die Religion der Mitte zu sein, welche jede Über- und Untertreibung meidet. Laut Ibn Taimīya findet diese Religion der Mitte ihre reinste Verwirklichung in der Religiosität der islamischen Urgemeinde. Der einzige Maßstab soll das Leben und Denken der frommen Altvordenen sein.⁵² Besonders attraktiv für salafistische Strömungen ist das Engagement Ibn Taimīyas in der Verteidigung der rechten sunnitischen Lehre gegen Neuerungen (arab. *bid'a*) während der mongolischen Herrschaft. Diese nahmen zwar den Islam an, doch wurde ihr Islam seitens Ibn Taimīya als unislamisch und antisunnitisch wahrgenommen. Unter diesen Umständen fertigte er eine Theologie der Abgrenzung ab. Sie richtete sich gegen islamische Minderheiten und besonders gegen Schiiten, welchen er eine Kollaboration mit den Mongolen unterstellte. Der Gelehrte Ibn Taimīya wurde zu einem Exempel der Verteidigung um die wahre Lehre erster muslimischen Generationen gegen Neuerungen. Zu einem Vordenker des Salafismus wurde er jedoch erst später durch eine sehr selektive Rezeption seiner Texte und Werke.⁵³

2.3.3 Selbstverständnis salafistischer Strömungen

Salafisten betiteln sich selbst nicht als solche, sie ziehen es vor Bezeichnungen wie Salafis, Salafiyya, Leute der Prophetenüberlieferung (arab. *ahl al-ḥadīth*) , Leute der Prophetentradition und der Gemeinschaft (arab. *ahl as-sunna wal-ḡamā'a*), Leute die sich auf die überlieferten Berichte aus der Frühzeit des Islams berufen (arab. *aṭarīs*)⁵⁴, oder auch schlicht den Begriff „Muslime“ zu verwenden.⁵⁵ Nach Ansicht der Salafisten ist die kompromisslose Orientierung an dem Leitbild der *salaf*, für die religiöse Praxis als auch für die Gesellschaftsordnung erforderlich, da der Koran als unmittelbares Wort Gottes und die Sunna als einziges Vorbild für ein gottgefälliges Leben gilt. Alle im Lauf der islamischen Geschichte anzutreffenden rationalen, philosophischen oder allegorischen Lesarten des Koran werden als Häresie (arab. *zandaqa*) gebrandmarkt, da sie, laut ihrer Auffassung, eine menschliche Verunglimpfung auf die Heiligkeit des Textes implizieren.⁵⁶ Generell gehören zu den Feindbildern der Salafisten auch die schiitischen Muslime, die aufgrund ihrer Ablehnung

⁵² Vgl. Berger 2010: S. 107ff.

⁵³ Vgl. Lohlker 2017a: S. 19ff.

⁵⁴ arab. *āṭār*, Tradition , Überlieferter Bericht

⁵⁵ Vgl. Said/ Fouad 2014: S. 29.

⁵⁶ Vgl. 'Imāra 1994: S. 23.

einiger Gefährten des Propheten (arab. *ṣaḥāba*) als „die Ablehnenden“ (arab. *ar-rafiḍa*) bezeichnet und des Unglaubens (arab. *kufr*) bezichtigt werden. So auch die mystischen Sufi-Orden, welche aufgrund der kultischen Verehrung von Heiligen der Vielgötterei (arab. *širk*), beschuldigt werden. Salafisten lehnen ebenso die Praxis islamischer Grundsätze als Formalität, ohne sie glaubwürdig zu verinnerlichen, ab. Sie schmähen dies als Heuchelei (arab. *nifāq*). Die innerislamische Missionierung richtet sich gegen die etablierten Islam-Verbände. Sie stellt den Anspruch den Islam glaubwürdig und nicht nur rituell zu praktizieren, was dazu dient, die Kluft zu der nicht-muslimischen Umgebung zu vergrößern.⁵⁷ Die Strömungen zielen auf öffentliche Sichtbarkeit, dabei soll der Eindruck einer elitären Gemeinschaft vermittelt werden, eine Gemeinschaft, die es nicht nötig hat, sich zu verstecken weil sie die Wahrheit auf ihrer Seite weiß. Diese Wahrheit duldet keinen Widerspruch und basiert auf einem strikten Freund-Feind-Denken.⁵⁸ Das Ziel der salafistischen Bewegung ist die Schaffung einer reinen Gemeinschaft und die Ausgrenzung und Verurteilung von jedem, der nicht rein ist. Salafisten versuchen, ihre Ideen an die Anhänger zu bringen und ihnen einen Verhaltenskodex zu geben, der in heutigen Gesellschaften als Schutz gegen individuelle und soziale Anomie hilfreich sein kann. Die Mehrheit der Salafisten versucht, ihre Botschaft und ihren Verhaltenskodex durch Propaganda zu verbreiten: auf den Straßen, im Internet oder über saudisch finanziertes Satellitenfernsehen.⁵⁹

2.4 Theologie des Salafismus - Begriffe und Begriffskonstrukte

2.4.1 Manḥağ - Methode

Die Gemeinschaft der Muslime wurde nach dem Tode des Propheten mit der Herausforderung der unversehrten Erhaltung nicht nur der heiligen Schrift, dem Koran, sondern auch des Vermächtnisses und Erbes des Propheten des Islams, auch bekannt als Sunna, konfrontiert. Diese gilt als die autoritativste Ausführung, Ausarbeitung und Klarstellung der Schrift. In den ersten drei Jahrhunderten fand die Erstellung des Konzepts der Sunna statt. Anerkannte islamisch -religiöse Normen und akzeptierte Standards des Handelns und Verhaltens wurden von religiösen und ethischen Prinzipien, die vom Propheten eingeführt wurden, gefördert. Es waren eher mehrdeutige, generelle nicht systematisch definierte Verhaltensregelungen und Verhaltensmaßnahmen einer

⁵⁷ Vgl. De Koning 2012: S. 163f.

⁵⁸ Vgl. Abou Taam 2016: S. 7.

⁵⁹ Vgl. Lohlker 2017b: S. 269.

Praxis der frühen muslimischen Gemeinschaft, welche mündlich aufrechterhalten und übertragen wurde. Dieses Sunna-Konzept war unabhängig von jeder geschriebenen Aufzeichnung. Kurz vor dem Ende des ersten Jahrhunderts des islamischen Kalenders fand eine Wende statt. Aus verschiedenen politischen und religiösen Motiven, ging ein Anstoß in Richtung des systematischen Sammelns. Ereignisse und Begebenheiten, welche das Leben des Propheten umgaben, wurden in einer geschriebenen Form der Traditionen, dokumentiert. Es erfolgte das Phänomen „Hadithifizierung der Sunna“. Der niedergeschriebene Hadithkorpus des Wissensstandes und der Erkenntnisse wurde zum einzigem Träger der sunnitischen Ausführung und Überlieferung.⁶⁰

Die Bezeichnung der *ahl al-ḥadīth*, der „Hadithspezialisten“ ist auf Gelehrte zurückzuführen, deren Arbeit schon in der Umayyadenzeit begann und die sich für eine lange Zeitdauer ohne Bezug mit den Vertretern der frühen Rechtsschulen entwickelte. Diese Gelehrte gingen dem Sammeln der Überlieferungen des Propheten, der *sunna*, nach. Sie versuchten außerdem, Normen zu erstellen, die den Lebensalltag der Muslime und Musliminnen regulieren sollte. Allerdings lehnten sie es ab, dem menschlichen Urteil eine wesentliche Rolle in der Entwicklung dieser Normen zuzumessen. Der wichtigste Unterschied zwischen den Hadithspezialisten und den frühen Rechtsschulen war die Beurteilung der Überlieferung dieser *sunna*, nicht die Frage nach einer prinzipiellen Wertigkeit. Die frühen Rechtsschulen hatten während der Umayyadenzeit die Überzeugung entwickelt, dass ihre Schuldoktrin in authentischer Hinsicht die *sunna* darstellt. Dagegen sahen die Hadithspezialisten das narrative Material (i.e. die Hadithe) welches sie sammelten, als einzig authentisches Charakteristikum der *sunna* an. Während des Prozesses der Rechtsentwicklung konnte sich die Idee, dass die Hadithe eine unumgängliche Grundlage der Rechtsfindung seien, immer mehr durchsetzen. Seit Ende des 8. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung, seit der frühen Abassidenzeit, wird in den Rechtstexten immer öfter Bezug auf Hadithe zu einer Begründung von Rechtsauffassungen genommen.⁶¹ Charakteristisch für *ahl al- ḥadīth* ist die Orientierung an eine philologisch-zentrierte Interpretation der Schrift. Eine feste und fixe Bedeutung des Korantextes haust in den Gedanken seines Urhebers und marginalisiert dabei den Offenbarungshintergrund. Sie entwarfen ihre Herangehensweise der Auslegung (arab. *manḥağ*), basierend auf Koran und Sunna, die primären und autoritativsten Quellen der islamischen Tradition.⁶² Im Sinne von *ahl al- ḥadīth* ist *manḥağ* von einer Erkenntnistheorie gekennzeichnet, welche die Legitimität moderner hermeneutischen

⁶⁰ Vgl. Duderija 2011: S. 315.

⁶¹ Vgl. Lohlker 2008: S. 64f.

⁶² Vgl. Duderija 2011: S. 314.

Methoden verneint.⁶³ Anhänger des Salafismus bemühen sich, die Handlungsweisen des Propheten Muhammad und der frommen Altvordenen nachzuahmen und damit die „wahre“ Glaubenslehre richtig in die Praxis umzusetzen. Aus den autoritativen Texten des Islams hingegen, ziehen sie verschiedene Schlussfolgerungen und leiten daher unterschiedliche Handlungen ab. Dabei spielt die Verflechtung der Anhänger des Salafismus in die jeweiligen politischen und sozialen Realitäten sowie deren Wahrnehmung und Interpretationsverständnis eine wichtige Rolle. Alle Anhänger des Salafismus teilen die Überzeugung, dass Gemeinschaft, Glaube und Ritus von jeglichen unerlaubten Neuerungen gereinigt werden müssen. Diese gelten als nach der Ära der *salaf aṣ-ṣāliḥ* entstanden und seien damit als unislamisch zu verurteilen. Abhängig von der Beurteilung des sie umgebenden gesellschaftlichen Kontexts, propagieren sie unterschiedliche Strategien zu religiösen Reinigung und Veränderung des politischen *status quo*.⁶⁴ Die Behauptung, der Salafismus verfüge über seine eigene „Methode“, impliziert, dass er sich auf dem gleichen Level anderer „Methoden“ bewegt und auf der gleichen Ebene der modernen Wissenschaften konkurriert. Jedoch gibt es für die Salafisten eine Vielzahl von „Methoden“, aber trotz dieser Tatsache wird Salafismus als homogen betrachtet, weil die Bejahung und Akzeptanz einer zeitgenössischen Pluralität bedeuten würde, ihr identitäres und homogenes Selbstbild zu zerstören. Die Akzeptanz der Vielfältigkeit kann auch eine Vielfalt in der Vergangenheit bedeuten, was für eine Bewegung, die sich selbst als den einzigen Erben der frühen islamischen Zeit versteht, inakzeptabel ist. Dieser *manḥağ* basiert auf einem homogenen Glaubensbekenntnis (arab. *‘aqīda*), das auf die ersten drei Generationen von Muslimen und ihr Verständnis des Islam zurückgeht.⁶⁵ Die Interpretation des Korans ist demnach statisch, überall und jederzeit anwendbar. Dieser Auslegung ist buchstabengetreu zu folgen, unabhängig von Zeit und Ort, und dies ist von allen nachfolgenden muslimischen Generationen nachzuahmen. Diese Ideen stützen sich auf einen wörtlichen und von historischen Zusammenhang losgelöstem Verständnis des Korans und der Sunna, welches primär in einer wortwörtlichen Hadith-Lektüre zu finden ist.⁶⁶ Eine Hermeneutik, die sich perfekt auf die Aufgabe konzentriert, die Lehren des Salafismus gegen Veränderungen zu immunisieren und sie somit als vorgefertigte Elemente zu verwenden.⁶⁷

⁶³ Vgl. Duderija 2011: S. 319.

⁶⁴ Vgl. Nedza 2014: S. 88.

⁶⁵ Vgl. Lohlker 2017b: S. 268.

⁶⁶ Vgl. Lohlker 2017a: S. 115. Vgl. Duderija 2010: S. 76.

⁶⁷ Vgl. Lohlker 2017b: S. 268.

2.4.2 Bid‘a - Neuerung

Der Begriff *sunna*, bezeichnete zunächst einfach die guten Sitten der Vorväter. Danach wurde er reduziert auf das Maßstab setzende Handeln des Propheten und zunächst auch seiner bedeutendsten Anhänger. Was mit diesem harmonisierte, galt als richtig, alles andere wurde als verwerfliche Neuerung - *bid‘a* - abgelehnt.⁶⁸ Für die traditionell-salafistische Denkschule ist *bid‘a* das Antonym der Sunna, dadurch ist es als ketzerische Innovation in der Religion, ohne irgendeinen Präzedenzfall in der „authentischen“ Hadith Literatur, definiert. Der Zugang der klassischen Denkschulen zum Konzept der *bid‘a* ist differenzierter und unterscheidet dabei schlechte und gute *bid‘a*, basierend auf einem Bericht über den Kalif ‘Umar⁶⁹ und der Meinungen der *madhab* Gelehrten.⁷⁰

Durch die salafistische Hermeneutik ist die Gestalt an elementaren Texten akzeptabler Autoren genau definiert, alles was außerhalb dessen ist, ist inakzeptabel, unabhängig davon ob es sich um religiöse Handlungen oder religiöse Lehren handelt. So wurde ein universal einsetzbares Hilfsmittel geschaffen, um die Grenzen des salafistischen Raumes festzulegen. Als unstatthafte Neuerungen gelten hier Wallfahrten zu Gräbern von Sufi-Scheichs und schiitischen Imamen, das Feiern des Prophetengeburtstages sowie Musik und vieles mehr.⁷¹ Die Erschaffung einer Innovation ist illegal und bedeutete einen Angriff auf die Homogenität der Gemeinschaft der Salafisten. Diese Gefahr führt zu einer besonderen Betonung des Glaubens an die Einheit Gottes (arab. *tauḥīd*) und des salafistischen Anspruchs, die einzige Gemeinschaft zu sein, die den wahren Glauben an diese Einheit verwirklicht. Jede Abspaltung von dieser einen und einzigen Gemeinschaft bedeutet, Gott anzugreifen und den Glauben an seine Einheit zu negieren. Jeder, der dies tut, ist von der wahren Gemeinschaft ausgeschlossen. Mit diesem theologischen Element greifen die Salafisten den gemeinsamen islamischen Glauben am Islam als dem einzig wahren Monotheismus an.⁷²

⁶⁸ Vgl. Berger 2010: S. 60f.

⁶⁹ Vgl. Abdullāh ibn Abd (Al-Qâri) berichtet: „Eines Nachts im Ramadân ging ich mit Umar ibn Al-Chattâb zur Moschee. Dort gab es verteilt Menschen, der eine betete für sich, der andere betet und mit ihm eine Gruppe von Menschen. Da sagte Umar: „Wenn ich sie hinter einem Leser (Vorbeter) vereinen würde, wäre es sicherlich besser.“ Er nahm es sich vor und so vereinte er sie alle hinter Ubai ibn Ka‘b. Alsdann ging ich mit ihm eine andere Nacht hinaus, und die Menschen beteten hinter ihrem Leser. Da sagte Umar: „Was für eine gute Erneuerung dies doch ist. Doch der (Teil), in dem sie schlafen, ist besser als der, in dem sie beten.“ Er meinte damit den letzten Teil der Nacht, da die Menschen den ersten Teil der Nacht zu beten pflegten.“ Überliefert von Al-Buchârî, Mâlik, Abdurrazzâq und Ibn Abû Schaiba. <http://islamweb.net/grn/index.php?page=articles&id=159836> [letzter Aufruf 04.11.2020]

⁷⁰ Vgl. Duderija 2011: S. 59.

⁷¹ Vgl. Lohlker 2017a: S. 115f.

⁷² Vgl. Lohlker 2017b: S. 268.

Der Terminus *bid'a* kennzeichnet eine unzulässige religiöse Neuerung. Im Laufe der Geschichte wurde er auf unterschiedliche Dinge bezogen, die Koran, Sunna und den Konsensschluss (arab. *iğmā'*) der Gelehrten widersprachen. Spätestens mit dem von den Wahhabiten erhobenen Vorwurf, dass das Leben von Muslimen unter der Herrschaft des 1924 abgeschafften osmanischen Kalifats wie auch das Kalifat selbst unzulässige *bid'a* seien, bekam der Begriff eine politische Konnotation. Für Wahhabiten und auch späteren Salafisten diente der Terminus zur Purifizierung des Glaubens und seiner Praktiken. Für diese wurde *bid'a* ein Element in der Forderung nach Aufrechterhaltung des *tauḥīd* und Vermeidung von *širk*.⁷³ *Bid'a* fungiert, bezogen auf politische Systeme, als ein Negativbegriff zur Abgrenzung der eigenen Ordnungsvorstellungen. Das Konzept der *bid'a* diente unter anderem als Ablehnung zur Demokratie und ihren Institutionen bis zum Arabischen Frühling 2011. Politische Parteien wie auch der Einsatz darin stellen eine Parallelinstanz zu Gott dar und Loyalität gegenüber politischen Führern gelte als unerlaubte *bid'a*, behaupteten Salafisten.⁷⁴

2.4.3 Tauḥīd - Einheit

Im ersten Teil des Glaubensbekenntnisses (arab. *šahāda*) ist die Vorstellung der Einheit Gottes enthalten. Sie ist allen Muslimen gemeinsam und nicht spezifisch salafistisch. Die Unterstreichung dieses Gedankens und der Anspruch, als einzige islamische Strömung diesen Grundgedanken zu vertreten, ist spezifisch salafistisch. Die Einheit duldet keine Hinzufügungen im Sinne von Neuerungen und grenzt sich nachdrücklich von der Vielheit, dem Polytheismus (arab. *širk*), ab. Die Vertreter des Polytheismus müssen abgelehnt werden.⁷⁵

Durch Ibn Taimiyya wurde eine Dreiteilung des *tauḥīd* vorgenommen: *tauḥīd ar-rubūbiyya*, *tauḥīd al-'ulūhiyya* und *tauḥīd al-asmā' wa'ṣ-ṣifāt*.

tauḥīd ar-rubūbiyya - Einheit der Herrschaft Gottes, lässt sich mit Monotheismus übersetzen, einzig dem Erhabenen, das Schöpfen, Versorgen, leben und sterben lassen und alle anderen Handlungen zuzuschreiben.

tauḥīd al-'ulūhiyya - Einheit der Anbetung, einzig Gott die Verehrung zu widmen, Bittgebete richtet man nur an Gott und nur bei Gott sucht man Hilfe und Beistand.

tauḥīd al-asmā' wa'ṣ-ṣifāt - Einheit der Namen und Eigenschaften, bedeutet Gott so zu beschreiben, „wie Er sich selbst oder Sein Gesandter Ihn beschrieben hat und Ihn so zu nennen, wie Er sich

⁷³ Vgl. Moussalli 2009: S. 5,12, 19.

⁷⁴ Vgl. Mousalli 2009: S. 15 Vgl. Farschid 2014: S.170f.

⁷⁵ Vgl. Lohlker 2017a: S. 116.

selbst oder Sein Gesandter Ihn genannt hat“ ohne Vergleich, Assimilation, Verfälschung und ohne die Bedeutung zu leugnen.⁷⁶

In der buchstabengetreuen Ausführung der Anweisungen zum rituellen Handeln liegt die Gewährleistung der richtigen Verehrung Gottes.⁷⁷ Der Begriff des *tauḥīd* umfasst auch die Umsetzung einer scharia-rechtlichen Ordnung. Nach salafistischem Verständnis bedeutet dies jedoch auch, dass ein islamisches Leben nur in Übereinstimmung mit scharia-rechtlichen Regelungen zu führen sei. Aus dschihadistischem Standpunkt können keine Herrschaftssysteme akzeptiert werden, die nicht auf der Scharia basieren. Dies gilt insbesondere für säkulare Formen der Herrschaft, da hier von Menschen gemachte Gesetze über die von Gott erlassenen gestellt würden.⁷⁸

Der dschihadistische Theoretiker, Abū Muḥammad al-Maḡdisī⁷⁹ beurteilt in seinem ins Deutsche übertragene Werk „Die Religion der Demokratie“ (arab. *ad-Dīmuqrāṭiyya dīn*), die demokratische Staatsform als gefährliche Bedrohung für den *tauḥīd*. Die Demokratie erachtet er als eine „falsche Religion“, deren Akzeptanz mit der Ablehnung der islamischen Gesetzgebung und somit der Negation Gottes einhergehe. Die Anhänger der Demokratie seien dementsprechend als Feinde zu bekämpfen.⁸⁰

2.4.4 Al-walā' wa-l-barā' - Loyalität und Lossagung

In engem Zusammenhang mit dem Begriff des *tauḥīd* und seinem Verständnis seitens der dschihadistisch - salafistischer Akteure steht das Verhalten, welches gegenüber allen Nichtgläubigen, die nicht an die dschihadistische Lesart des Islams glauben, an den Tag gelegt werden sollte. Dabei beziehen sie sich auf das Konzept von *al-walā' wa-l-barā'* was Loyalität und Lossagung bedeutet. Das Konzept wurzelt bereits in der vorislamischen, tribalen Gesellschaftsordnung der Arabischen Halbinsel. Freundschaft, Wohlwollen, Hilfe, Unterstützung, Treue, Ergebenheit, Loyalität, Schutzverhältnis - wörtlich *walā'* - bedeutete die Angliederung an einen anderen Stamm per Vereinbarung und damit die Gleichrangigkeit mit dessen Angehörigen.

⁷⁶ Vgl. Al-Yassini 1985: S. 21-32.; Vgl. Gharaibeh 2014: S. 110.

⁷⁷ Vgl. Lohlker 2017a: S. 117.

⁷⁸ Vgl. Brachman 2008: S. 44f.; Lohlker 2009: S. 65.

⁷⁹ Vgl. Elmaz 2012: S. 15. (Abū Muḥammad al-Maḡdisī geb.1959)

⁸⁰ Vgl. al-Maḡdisī o.J.: S. 8, 26.

Die Lossagung von einer Person, welches deren Ausschluss aus einem Stamm und somit den Verlust des Schutzes bewirkte, bezeichnet das Antonym *barāʿ*. Mit dem Aufkommen des Islams wurde *walāʿ* umgeformt und diente als Konzept des Zusammenhalts der islamischen Gemeinschaft sowie, durch den Gegenpol *barāʿ* zugleich ihrer Abgrenzung nach außen.⁸¹ Das Dogma von *al-walāʿ wa-l-barāʿ* spielte für die sunnitische Mehrheit lange keine besondere Rolle. Erst mit dem Einfall der Mongolen wurde es von Ibn Taimīya⁸² wiederbelebt. Er selbst verwendet den Begriff nicht, war aber mit dem Konzept vertraut. Laut ihm könnten die Muslime, wenn sie zu große Nähe und Zuneigung zu Juden und Christen entwickeln, auf Abwege geraten. So wird das Konzept von Ibn Taimīya zu einem Hilfsmittel, Muslime von Nichtmuslimen zu trennen und somit ihre religiöse Integrität sicherzustellen. Über wahhabitische Denker⁸³ setzt dann eine Entwicklungslinie ein, bei welcher die Doktrin *al-walāʿ wa-l-barāʿ* zu einem Kampfmittel gegen den Unglauben radikalisiert wird und zu einem Teil des Glaubenskerns wird. Anschließend wurde die Doktrin *al-walāʿ wa-l-barāʿ* mit dem zentralen Glaubenssatz der Einheit Gottes - *tauḥīd*- verbunden, da nur derjenige ein wahrer Muslim sein könne, der Nichtmuslimen gegenüber Feindseligkeit zeige.⁸⁴ In den Werken des erwähnten Theoretikers al-Maqdisī kommt das Konzept besonders zum Tragen, vor allem in seiner bekanntesten Schrift *Millat Ibrāhīm*⁸⁵, welche in deutscher Übersetzung⁸⁶ auf dschihadistischen Plattformen kursiert. Al-Maqdisī stellt darin eine Verbindung zwischen *al-walāʿ wa-l-barāʿ* und *takfīr*⁸⁷ her. Laut al-Maqdisī sei es nicht ausreichend sich von den Regenten, die *širk*⁸⁸ praktizierten, einfach zu distanzieren, sondern sie seien Ungläubige, gegen die Dschihad zu führen sei.⁸⁹ Demnach besteht für dschihadistische Akteure die logische Konsequenz aus *barāʿ* nicht nur in gesellschaftlicher Segregation oder der Ablehnung politischer Allianzen, sondern in der Aufnahme des militanten Dschihad.⁹⁰ Treffender ist die Substanz des dschihadistischen Konzepts

⁸¹ Vgl. Wagemakers 2009: S. 83.; 2014: S. 64.

⁸² Vgl. Rapaport/ Shahab 2010: Ibn Taimīya (1263-1328)

⁸³ Vgl. Lohlker 2017a: S. 40. wie Sulaymān Ibn ʿAbdallāh Āl aš-Šayḥ gest. 1818; Ḥamad ibn ʿAlī ibn ʿAtīq gest. 1883.

⁸⁴ Vgl. Lohlker 2017a: S. 40.

⁸⁵ Vgl. Wagemakers 2009: S. 85-92, 2014: S. 66-68, S. 72.

⁸⁶ Vgl. Abu-Hamdeh 2016: S. 109-119. Übersetzungen jihadistischer Literatur ins Deutsche wurden vor allem durch die GIMF (Globale Islamische Medienfront) vorangetrieben.

⁸⁷ dt. Jemanden zu einem Ungläubigen erklären.

⁸⁸ Wörtl. „Beigesellung“ im Sinne von Polytheismus, bei Salafisten der Begriff für das Akzeptieren von nicht-scharia-rechtlichen Ordnungen.

⁸⁹ Vgl. al-Maqdisī 2013: S. 81.

⁹⁰ Vgl. Wagemakers 2009: S. 93-95.

al-walā' wa-l-barā' formuliert als „Lieben und Hassen um Gottes willen“. *Al-walā'* - der erste Teil des Begriffes verweist nicht nur auf die Glaubenslehren und Lebenspraxis, denn hier sind auch die Personen, mit denen ein Muslim Umgang haben kann, gemeint. Sind sie „wahre“ Muslime im dschihadistischen Sinne, ist die Loyalität, Liebe und ein guter Umgang ihnen gegenüber verpflichtend. *Al-barā'* - der zweite Teil des Begriffes verweist insbesondere auf Personen die ein „wahrer“ Muslim meiden sollte. Mit denen sollte kein Umgang gepflegt werden und keine Freundschaften geschlossen werden. Zu meiden sind alle Nichtgläubigen, die nicht an die dschihadistische Lesart des Islams glauben und andere Religionen oder säkulare Ideologien begrüßen. Auch von den Muslimen, die sich durch nichtmuslimische Werte beeinflusst zeigen, zählen zur Fraktion, von der man sich lossagen muss.⁹¹ Mit dem Konzept *al-walā' wa-l-barā'* wurde ein weiteres wirksames, theoretisches Instrument geschaffen, um die dschihadistische Bewegung von anderen Bewegungen einzugrenzen und abzugrenzen.⁹² *Al-walā' wa-l-barā'* ist das fundamentale Prinzip des Exklusivismus. Das Dogma bedeutet, sich nur mit anderen wahren Gläubigen der salafistischen Strömung zu verbinden und sich von Ungläubigen zu distanzieren, seien sie formal Muslime oder nicht. Dies gilt als Beweis, ein wahrer Gläubiger zu sein. Die extremste Version dieses Dogmas betont die Notwendigkeit, jeden, der kein wahrer Gläubiger ist, vom Angesicht der Erde auszulöschen. Das prominenteste Beispiel dieser Version des Dogmas ist IS. Das Dogma wurde zuerst vom Enkel des Begründers des Wahhabismus, Muhammad b. Abdalwahhab, Sulayman kreiert danach verstärkt modifiziert, bis es zu seiner tatsächlichen Form im Salafismus oder Dschihadismus kulminierte.⁹³

2.4.5 Takfīr - Jemanden für ungläubig Erklären

Jemanden zum Abtrünnigen vom Glauben zu erklären bedeutet *takfīr*. Ein historisches Beispiel für diese Praxis ist die Gruppe der Ḥariğiten.

Nach dem Tod des Propheten kam es in der frühen Gemeinschaft der Muslime zur Spaltung, die im ersten Bürgerkrieg (arab. *fitna*) entstand.⁹⁴ Dabei ging es um die Legitimation der Herrschaft des Kalifen 'Alī. Gedrängt von einigen seiner Anhänger ließ sich 'Alī auf ein Schiedsgerichtsverfahren ein. Doch die Schiedsleute stellten sich nicht eindeutig auf seine Seite und somit verlor seine

⁹¹ Vgl. Brachman 2008: S. 48.

⁹² Vgl. Lohlker 2009: S. 63.

⁹³ Vgl. Lohlker 2017b: S. 268.

⁹⁴ Vgl. Cook 2012: EI III, *fitna* (pl. *fitan*) Prüfung, Versuchung, Ablenkung vom Glauben, Rebellion Bürgerkrieg.; weiterführende Literatur „Fitna in early Islamic history“ David B. Cook 2012.

Herrschaft an Legitimation. Angehörige seiner Anhängerschaft erhoben den Vorwurf, er hätte das Urteil in seiner Sache, das Gott alleine zusteht, in die Hände von Menschen gelegt.⁹⁵ Dabei ging die Einheit der Gemeinschaft verloren. Die meisten Muslime hielten sich an kollektive Erfahrungen wie zum Beispiel das Verrichten des öffentlichen Gebets, andere wiederum versuchten in kleinen sozialen Gruppen das Ideal des Islams zu verwirklichen. Eine dieser Gruppen, die der Ḥariğiten, ließ die Masse der bisherigen Glaubensgenossen als Ungläubige hinter sich und betrachtete diesen Rückzug für sich selbst als eine zweite Auswanderung (arab. *hiğra*).⁹⁶ Als Gläubigen bezeichneten die frühen Ḥariğiten diejenigen, der zu ihrer Gemeinde gehört. Dieses Vorrecht, zur Gemeinschaft der Heiligen zu gehören, verliert man durch eine schwere Sünde.⁹⁷ Sie rebellierten immer wieder mit militärischen Mitteln gegen die Herrschaft der Kalifen und ihrer Gouverneure. Ihren Vorstellungen nach, hatte ein Führer eher eine moderierende als eine herrschende Funktion und die Gemeinschaft der Muslime sollte organisatorisch so konstruiert sein wie die der nordarabischen Stammesgesellschaften. Zum obersten Maßstab galt es sich ihrem, rechtem Koranverständnis zu unterwerfen und somit auch sich der Gruppe der Ḥariğiten⁹⁸ anzuschließen. Wer dies nicht wollte, machte sich aus ihrer Sicht einer schweren Sünde schuldig - die Ḥariğiten sprachen diesen Menschen den Glauben ab. In der radikalen Position galt es alle Anhänger des Islams, die sich nicht zu der Bewegung der Ḥariğiten bekennen und mit ihnen kämpfen wollten, als Ungläubige zu töten. Diese radikale Formulierung ihrer Lehre konnte sich auf Dauer nicht durchsetzen.⁹⁹ Im Gedächtnis blieb diese extreme Haltung, was dazu führte, moderne dschihadistische Gruppen als Ḥariğiten zu denunzieren.¹⁰⁰ Die sunnitische Mehrheit vermeidet es, einen Muslim zum Ungläubigen zu erklären. Aufgrund dessen ist das Konzept des *takfīr* für die Dschihadisten heikel. So versuchen dschihadistische Theoretiker bei Gläubigen, die die Vorschriften im dschihadistischen Sinne nicht befolgen differenzierter zu argumentieren. Erst nach einer genauen Überprüfung der Person und ihrer Handlungen, welche als ungläubig angesehen werden, soll entschieden werden ob *takfīr* angewendet werden soll. Dem Aussprechen von *barāʾ* statt *takfīr* auszuüben wird Vorrang gegeben.¹⁰¹ *Takfīr* ist ein weiteres entscheidendes Element des Exklusivismus. Erklärungen von

⁹⁵ Vgl. Berger 2010: S. 57 ff.

⁹⁶ Vgl. Van Ess 1991: Bd. I. S. 8.

⁹⁷ Vgl. Van Ess 1991: Bd. I. S. 17.

⁹⁸ Vgl. Berger 2010: S. 57f; 63f.

⁹⁹ Vgl. Berger 2010: S. 64.

¹⁰⁰ Vgl. Lohlker 2008: S. 137.

¹⁰¹ Vgl. Lohlker 2009: S. 63f.

Unglauben werden oft in salafistischen Kreisen diskutiert. Unter den Wahhabiten ist es leicht, andere islamische Gruppen als Ungläubige zu denunzieren, ein Beispiel wären die Schiiten. Anti-Schia ist Teil der theologischen Grundlagen des hier diskutierten Milieus. Antisemitismus ist eine weitere vorherrschende Idee. Für Dschihadisten kann *takfir* dazu führen, diese “Ungläubigen“ zu töten, doch Salafisten und Wahhabiten haben keinen theologischen Sicherheitsschalter dagegen. Ein Ungläubiger wird zu einem Aufenthalt in der Hölle verdammt werden und jeder Salafist, Dschihadist oder Wahhabit, der die oben beschriebenen Konzepte nicht befolgt, wird sich bedroht fühlen, sich in der Hölle wiederzufinden, wenn er die Regeln nicht befolgt.¹⁰²

3. Praktiken der Anwerbung

3.1 *Da‘wa* - Missionierung

Da‘wa bedeutet Einladung bzw. Aufruf und wird im Laufe der Geschichte als eine allgemeine Anwerbung für die Religion verstanden. Eine organisierte Missionstätigkeit gab es nach dem Ende der islamischen Expansionsphase nicht mehr. Von heterodoxen Strömungen wie der *ismailiyya*¹⁰³ wurde sie noch betrieben.¹⁰⁴ *Da‘wa* wird als religiöse Pflicht und eine Mission angesehen die in der Anbetung Gottes zum Ausdruck komme. Es sei Gottes Wille, dass die Menschen für ihre Rechte kämpfen. Die Mission sei es, mittels Verbreitung der islamischen Lehre und Ethik die Gesellschaft nachhaltig zu verändern sowie auf die Einhaltung der Gebote und Verbote Gottes zu achten, wovon die Gesellschaft insgesamt profitiere.¹⁰⁵ Um Anhänger für die Etablierung einer „besseren Ordnung“ zu mobilisieren versucht die salafistische Szene Muslime „zurück auf den richtigen Weg“ zu führen und Nicht-Muslime zur Konversion salafistischer Ausrichtung zu bewegen. Hierfür werden persönliche Ansprachen, Straßenmissionen, Infostände, Seminare und diverse weitere Aktivitäten organisiert. Dabei beziehen sich salafistische Akteure auf einen Hadith, demzufolge ihre Religion „als Fremde kam und als Fremde wiederkommen werde“. Darauf basierend entwickeln sie

¹⁰² Vgl. Lohlker 2107b: S. 268f.

¹⁰³ Vgl. Daftary 2018. Die Ismailiten repräsentieren eine wichtige schiitische muslimische Gemeinschaft mit reichen intellektuellen und literarischen Traditionen. Die komplexe Geschichte der Ismailis reicht bis ins 2. n.H./8. chr.Z. Jahrhundert zurück, als sie sich unter der Führung ihrer eigenen Imame von anderen schiitischen Gruppen trennten. Bald darauf organisierten die Ismailiten eine dynamische, revolutionäre Bewegung, bekannt als *Da‘wa* oder Mission, um das sunnitische Regime der Abbasiden zu entwurzeln und ein neues schiitisches Kalifat unter der Leitung des ismailitischen Imams zu errichten. Bis zum Ende des 3.n.H./9.chr.Z. Jahrhunderts waren die ismailitischen Verkünder ar. *du‘at*, die heimlich für die Bewegung tätig waren, in fast allen Regionen der muslimischen Welt aktiv, von Zentralasien und Persien bis zum Jemen, Ägypten und den Maghrib.

¹⁰⁴ Vgl. Heine 1991: S. 527.

¹⁰⁵ Vgl. Salah 2020: S. 61.

eine Empathie für das Fremdsein.¹⁰⁶ Das Konzept des Fremdseins ist ein weiterer Propagandapunkt um die Anhänger trotz Ausgrenzung und Repression auf dem „richtigen Weg“ zu halten. Jede Ausgrenzungserfahrung und jede Repression wird als eine Anerkennung wahrgenommen und als ein Beweis, den richtigen Weg zu folgen und zur auserwählten Elite zu gehören. Jugendliche mit Diskriminierungs- und/oder Ausgrenzungserfahrung lernen nun eine positive Umkehr dieser Benachteiligung kennen, die in eine Selbstaufwertung und dem Gefühl der Überlegenheit mündet.¹⁰⁷ Vertreter des politisch-salafistischen Spektrums präsentieren sich in der deutschen Öffentlichkeit meist als sogenannte Verkünder (arab. Sg. *da‘i*, Pl. *du‘at*) eines aus ihrer Sicht reinen und wahren Islams. Zu ihrer Strategie der Missionierung *da‘wa* gehören spezielle salafistisch geprägte Islam-Seminare, die Einbindung von Konvertiten, Aktionen in der Öffentlichkeit und medienwirksame Auftritte.¹⁰⁸ Zu den Aspekten der salafistischen Aktivitäten gehören neben Praktiken der Anwerbung und Praktiken der Verstärkung des Gruppenbewusstseins auch die Praktiken des Kampfes. Dabei sind Praktiken des Kampfes nicht unbedingt gewalttätig sondern umfassen viel mehr alle Aktivitäten, die der Mehrheitsgesellschaft gegenüber eine offensive Haltung aufweisen. Einige dieser Praktiken besitzen einen doppelten Charakter. So dienen Gewaltvideos sowohl der Anwerbung, indem sie zur Aggression aufstacheln, als auch als Instrument des Kampfes, da sie Andersgläubige irritieren sollen. Diesen Doppelcharakter hat auch die *da‘wa*: Neben der Anwerbung signalisiert sie auch ein dominantes Auftreten in der Öffentlichkeit und stellt damit ebenfalls eine Kampfform dar. Den Einsatz von politischer Gewalt legitimiert eine Minderheit des politisch-missionarischen Spektrums. Diese wäre angemessen und notwendig wenn „der Islam oder die Muslime angegriffen oder unterdrückt“ werden. Den Definitionsanspruch beanspruchen sie für sich, wann und wo ein solcher Angriff vorliegt.¹⁰⁹ Im Gegensatz zu *da‘wa*- Kampagnen der etablierten islamischen Organisation und Vereine, die meist

¹⁰⁶ Vgl. Abou Taam 2016: S. 8ff. In der salafistischen Propaganda wird das unter anderem auch durch das Anhängen des Zusatzes (arab. Sg. *al-ġarīb* Pl. *ġurabā’*) dt. der Fremde/ die Fremden, an den Szenenamen veranschaulicht, auch die maßlose Verwendung des *našīd* dt. religiöses a-cappella Gesang findet statt; Das Konzept von *al-ġarīb* oder *ġurabā’*, das Fremdsein, ist ein zentraler Bestandteile der Rekrutierungspropaganda für dschihadistische Gruppen in Syrien. Sie appellieren an Jugendliche sowohl männliche als auch weibliche die Auswanderung (arab. *hiġra*) in das „Islamische Kalifat“ zu vollziehen. Dabei betrachten sie die Situation der Musliminnen und Muslime in Deutschland und Europa als dieselbe Situation des Propheten und seiner Gefährten in Mekka: Minderheitenstatus, Diskriminierung und Ausgrenzung. Das „Kalifat“ des „Islamischen Staates“ in Teilen Iraks und Syrien symbolisiert in dieser Betrachtung das spätere Medina in das der Prophet ausgewandert ist. Genauso wie der Prophet seinerzeit siegreich nach Mekka zurückgekehrt ist, so werden auch, entsprechend dieser dschihadistischen Propaganda, diese Jugendlichen eines Tages mit dem IS und dem „Kalifat“ als Sieger nach Europa zurückkehren.

¹⁰⁷ Vgl. Abou Taam 2016: S. 9.

¹⁰⁸ Vgl. Steinberg 2012: S. 7.; Vgl. Farschid 2016: S. 165.

¹⁰⁹ Vgl. Horst 2011: S. 26.

beabsichtigen durch Informationen über den Islam Vorurteile abzubauen und ihre Jugendarbeit sich hauptsächlich an junge Muslime richtet, ist der Zweck salafistischer Prediger den Islam mit Hilfe von *da'wa* zur Religion Nummer Eins zu machen. Dabei definieren sie *da'wa* als eine individuelle religiöse Pflicht (arab. *farḍ 'ayn*) und sie müsse sich gleichermaßen sowohl an Muslime als auch an Nicht-Muslime richten. Im Internet sowie in Moscheen stellen Prediger kostenlose Trainingskurse für zukünftige *du'at* bereit. Dabei lehren sie Argumente und ausgeklügelte Konzepte der *da'wa* für spezielle Zielgruppen, so unter anderem auch für Atheisten, Christen und Muslime, welche die Sunna nicht als bindende Rechtsquelle anerkennen. Die Mitarbeit an *da'wa* Projekten besitzt auch wichtige soziale Funktion. Sie bindet die Salafisten an das Diesseits und an die Gemeinschaft.¹¹⁰

3.1.1 Gemeinschaftsgefühl

Auch die Gemeinschaft spielt für die salafistische Propaganda eine große Rolle. Die Entindividualisierung findet innerhalb der salafistischen Gruppe statt. Diese Gruppe entzieht sich damit jeglichen Korrektiv von Außen wobei Fehleinschätzungen oder Fehlreaktionen der Individuen zurechtgerückt oder ausgeglichen werden. Die treibende Kraft ist die Einstellung, dass kein wahrhaft Gläubiger im vermeintlichen Konflikt zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen abseits stehen könne, sondern sich Überall auf der Welt für die Gemeinschaft einzusetzen habe.¹¹¹ Die Angeworbenen werden zu erheblichem Verzicht auf weltliche Genüsse ermutigt - ein islamisches Armutsideal spielt ihnen diesen Habitus in die Hände.¹¹² Die Purifizierung (arab. *taṣfīya*) richtet sich gegen unerlaubte Neuerungen der Religion und generell gegen alles, was der Auffassung von einem, strikt am Propheten orientierten, Islam widerspricht; die Erziehung (arab. *tarbīya*) wiederum soll die Erkenntnis für den wahren Islam wecken. Ihre Methoden sind Predigten und eine eigene „Politik der Lebensstile“.¹¹³ An die Neuankömmlinge wird von ihrem jeweiligen salafistischen Milieu appelliert sich an die Ideale der Gruppe anzupassen. Dazu gehören eine spezifische Art sich zu kleiden, die genaue Einhaltung der Gebetszeiten, manchmal auch unterstützt durch entsprechende Smartphone-Apps, und das Einhalten sorgfältiger Regeln beim Umgang mit dem anderen Geschlecht. Der Außenwelt gegenüber wird der Kontakt funktionalisiert, Prioritäten

¹¹⁰ Vgl. Wiedel 2016: S.421f.

¹¹¹ Vgl. Olesen 2009: S. 27.

¹¹² Vgl. Boukhars 2009: S. 302.; Cook 2014: S. 180.

¹¹³ Vgl. Amghar 2007: S. 43.

werden neu gesetzt, so dass der Mittelpunkt stärker auf das Leben in der Gruppe gerichtet wird.¹¹⁴ Diese Strategien ist auch ein Signal an die anderen Muslime und Musliminnen, welche die salafistische Auffassung des Koran nicht teilen. Durch das explizite Praktizieren vermeintlich korrekter Praktiken sollen sie zu einem wahrhaft gläubigen Leben angeleitet werden. Der salafistische Lebensstil schließt die ganze Person ein und zielt dabei, sich von der Mehrheitsgesellschaft in allen Aspekten abzugrenzen.¹¹⁵ Die Phrase *at-tasfīya wa-t-tarbīya* richtet sich implizit gegen die kulturelle Moderne und die Globalisierung, so wie auch die salafistische Weltanschauung antiliberal, antiwestlich und antidemokratisch ist.¹¹⁶ Laut dem albano-syrischen Gelehrten Nāṣir ad-Dīn al-Albānī ist *at-tasfīya wa-t-tarbīya* als ein Aufruf, sich von weltlicher Politik überhaupt fernzuhalten, zu verstehen. Parallel dazu sind die Salafisten aufgefordert, Stellung zu nehmen, wenn eigene Handlungsweisen den Widerstand der Mehrheitsgesellschaft erregen.¹¹⁷ Empfänglich ist die salafistische Weltsicht für ihre Vorstellung eines gravierenden Konfliktes zwischen dem Islam und dem Westen, der in eine strikte Opfer-Täter-Dichotomie mündet. Durch „moral shocks“¹¹⁸ kann sich diese Vorstellung in Aktivismus umwandeln.¹¹⁹ Für den Aufbau einer deutschlandweiten Salafisten-Bewegung nehmen sogenannte Islam-Seminare eine wichtige Funktion ein. Zu den ein- bis dreitägigen Treffen, welche kostenlos oder zu einen symbolischen Preis angeboten werden, reisen Muslime aus ganz Deutschland an. In Gemeinschaft Gleichgesinnter werden Vorträge bekannter Prediger angehört, gemeinsam gebetet und gegessen. Auf diesen Islam-Seminaren und bei gemeinsamen Freizeitaktivitäten wird eine Ritualisierung des Alltagslebens zusammen mit anderen Mitgliedern praktiziert. Dabei entsteht ein Gemeinschaftsgefühl der für einige von ihnen als ein grundlegender Teil der Anziehungskraft des Islams betrachtet wird.¹²⁰ Salafistische Prediger preisen den „authentischen Islam“ als Heilmittel gegen Rassismus. Die Religion gebietet Muslimen, Menschen nur aufgrund ihrer Gottesfürchtigkeit zu beurteilen. Sie

¹¹⁴ Vgl. De Koning 2012: S. 163ff.

¹¹⁵ Vgl. De Koning 2012: S. 166f.; Olesen 2009: S. 14.

¹¹⁶ Vgl. Boukhars 2009: S. 306.; Horst 2011: S. 4.

¹¹⁷ Vgl. Amghar 2007: S. 43.; De Koning 2012: S. 168.

¹¹⁸ Vgl. Olesen 2009: S. 26.; Vgl. Jasper/Paulson 1995: S. 498. „Moral shocks are events and situations that inspire people to engage in activism. What is interesting in Jasper and Paulson’s perspective is that moral shocks can recruit people to activism who do not already have existing network ties to an organization; in other words, the concept indicates a different route to activism than as proposed in the section on organizational and network explanations.“ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. Olesen 2009: S. 24ff.

¹²⁰ Vgl. Wiedel 2016: S. 423.

erklären stolz, ihre Bewegung würde Muslime unterschiedlichster ethnischer Herkunft vereinen.¹²¹ Jede Person, nicht nur Migrantinnen und Migranten mit muslimischem Hintergrund, die bereit ist, sich vollständig der Norm zu unterwerfen, findet in den salafistischen Gruppen das Zugehörigkeits- und Gemeinschaftsgefühl. Zwei Aspekte sind dafür entscheidend, diese Gruppen kennzeichnet eine sehr flache Hierarchie und die vollständige und gleichberechtigte Akzeptanz jedes in der Gruppe eintretenden Individuums ist alleinig von dessen Verhalten abhängig. Bei der Frage der Akzeptanz spielt der nationale, religiöse oder kulturelle Hintergrund sowie der Status der Familie in der Gesellschaft oder Community gar keine Rolle. Somit sind die salafistischen Gruppen sehr multikulturell zusammengesetzt. Jede Person, muslimischer oder nicht-muslimischer Herkunft, konvertiert mit dem Eintritt in die salafistische Community hinein in eine neue Identität. Es ist die Identität des „wahren Muslims“ so die salafistische Auffassung. Anerkennung und Zugehörigkeit schafft die Annahme dieser neuen Identität. Daneben wird jedes Mitglied aufgrund des Exklusivitätsanspruches gegenüber allen anderen Muslimen aufgewertet und abgegrenzt von seiner nicht-muslimischen Umwelt, inklusive der eigenen Familie, falls sich diese gegen die Ausrichtung der Gruppe wendet. Gestärkt und gefestigt wird das Gemeinschaftsgefühl dadurch, dass es nach Außen selbstbewußt demonstriert wird.¹²² Die Aufnahme in eine muslimische Gemeinschaft ist für Konvertiten nicht länger mit der Forderung gekoppelt, die Landessprache eines bestimmten muslimischen Landes zu erlernen oder die Kultur eines bestimmten muslimischen Landes anzunehmen oder sich Verbänden deutscher Muslime anzuschließen. Für die in der zweiten oder dritten Generation geborenen Muslimen bietet sich die Gelegenheit, ethnische, nationale und sprachliche Barrieren zu bewältigen und sich als gebundene Community, getragen von der globalen islamischen Identität ihrer Mitglieder, wahrzunehmen.¹²³ Der Boykott, die Kritik und das Anzweifeln der Jugendlichen zum traditionell „ererbten“ Islam ihrer Eltern, erzeugt ein Vakuum, welches Salafisten auszufüllen wissen.¹²⁴ Ein Weiteres beabsichtigtes Vorhaben ist es Nicht-Muslime von der Konversion zum Islam zu überzeugen. Aus diesem Grund veranlassten einige Prediger des Mainstreams, die Revision von Rechtsgutachten salafistischer religiöser Autoritäten aus arabischen Ländern und - ohne ihre Gültigkeit für muslimische Länder zu verleugnen - moderatere Interpretationen für den deutschen Kontext zu entwickeln. Beispielsweise erklärte ein

¹²¹ Vgl. Ceylan 2010: S. 9.

¹²² Vgl. Abou Taam 2016: S. 11f.

¹²³ Vgl. Wiedl 2014: S. 424.

¹²⁴ Vgl. Said/Fouad 2014: S. 38f.

Prediger, dass die Teilnahme von Frauen als Redner auf öffentlichen Kundgebungen in Deutschland eine Erfordernis bzw. ein Bedarf (arab. *ḥāḡa*) sei. Hierbei handelt es sich um das Verbot der Vermischung der Geschlechter (arab. *iḥtilaṭ*), das Ehebruch und Unzucht (arab. *zinā*) verhindern soll. Ein weiterer Prediger vermittelte, dass Muslime Christen zum Weihnachtsfest gratulieren dürften, wenn dieses für das *da'wa* Projekt notwendig ist. Diese liberale und äußerst pragmatische Haltung ist für salafistische Verhältnisse auch unter Mainstream Salafisten umstritten.¹²⁵ Neben den Glaubensinhalten bezieht sich die Nachahmung der *salaf* insbesondere auf rituelle Merkmale, welche äußerlich sichtbar den Propheten nachahmen sollen, knöchellanges Gewand und langer Kinn- und backenbart. Dieser Rückgriff auf die ersten Generationen bedeutet keinesfalls auch die Weigerung zu technischen Entwicklungen, die nach dieser Zeit stattgefunden haben. Gewisse Erzeugnisse, die als Mittel zum Zweck dienen können (arab. *wasā'il*), wie etwa moderne Kommunikationsmittel fallen nicht unter die Kategorie der unveränderlichen Elemente der Religion (arab. *tawqīfiyya*), wozu die rituellen Handlungen (arab. *'ibāda*), die Glaubenslehren (arab. *'aqā'id*) und die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenlebens (arab. *qawā'id al-mu'āmalāt*) gehören. Irreführend wäre es daher von einem „Steinzeit-Islam“ zu berichten, wie es mehrfach bezüglich des Salafismus getan wird. Eine Methode und ein Grund für die hohe Popularität des Salafismus unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist der gezielte Einsatz der vielfältigen Ressourcen des Internet zur Verbreitung der salafistischen Lehre. Was den europäischen Raum betrifft so nimmt der Salafismus eine Ausformung der Jugendkultur an. Dabei bietet er eine spirituelle Heimat, neben den Konvertiten, vorrangig den in Europa aufgewachsenen oder geborenen Kindern von Einwanderern aus muslimischen Gesellschaften. Die Gemeinschaft der Salafisten ist auch aus diesem Grund anziehend, da sie ihnen eine Art Ersatzfamilie bietet.¹²⁶ Für eine Außenperspektive wirkt der Salafismus oft als ein Mosaik von Geboten und Verboten, geknüpft mit einer ungewohnten Art des Kleidungsstils. Jedoch ist häufig auch die soziale Komponente, die Brüderlichkeit und die Schwesternschaft, die tatsächlich auch so gelebt wird, faszinierend. Jugendliche erhalten zudem auch das Angebot einer eindeutigen Identität, was gerade für junge Menschen, die sich oft über die eigene Identität nicht im Klaren sind, interessant sein kann. Solange der Glaube nach salafistischer Lesart praktiziert wird, sind Glaubensbrüder und Glaubensschwestern aller Nationen und Hautfarben gleichermaßen willkommen. Für junge Menschen, unabhängig ihrer Abstammung, die im Alltag oftmals Diskriminierungen erleben, wird der Salafismus dadurch attraktiv. Im Unterschied zu den Verbandsimamen sind die Salafisten oft

¹²⁵ Vgl. Wiedl 2014: S. 425.

¹²⁶ Vgl. Said/ Fouad 2014: S. 32f.

jünger und hier aufgewachsen oder im jungen Alter eingereist - manche von ihnen sind auch deutschstämmig. Es gibt keine Sprachbarriere, eine Kenntnis des alltäglichen Lebens in Europa ist Vorhanden und sie wissen, was die Jugendlichen beschäftigt. Demzufolge ist ein Diskreditieren der großen Islamverbände als hierarchische Altherrenvereine oder das Absprechen der Bemühungen um die Vermittlung des „reinen Islams“ ein Leichtes. Die charismatischen Prediger bedienen sich auch in ihren Predigten, Unterrichtseinheiten oder Seminaren einer geeigneten Bildsprache, um den Menschen religiöse Werte zu vermitteln. Komplexe Themen werden einfach auf den Punkt gebracht. Ein weiteres wichtiges Element ist der „Mitmach-“ Faktor. Der Salafismus ist eine aktive Form der Religionsausübung und vor allem der Religionsbekundung. Dabei suchen die Anhänger aktiv nach der reinsten Form des Islams¹²⁷

3.1.2 Lieben - Hassen um Gottes willen

Merkmale und Prinzipien, welche Muslime verbinden und einfache Feindbilder, die zur Abgrenzung dienen, werden für die salafistische Anwerbung angewendet. Die von Menschen geschaffenen Organe der Legislative, Judikative und Exekutive werten Salafisten und Salafistinnen als institutionalisierte Formen der Beigesellung (arab. *širk*) ab.¹²⁸ Falls ein weltlicher Herrscher nicht ausschließlich nach dem salafistischen Verständnis von Koran und Sunna regiert, so wird er als jemand der Grenzen überschreitet (arab. *tāgūt*) bezeichnet. Demnach ist die Unterwerfung unter seine Herrschaft beziehungsweise Rechtsordnung als Götzendienst (arab. *‘ibādat aṭ-ṭāgūt*) anzusehen. Aussetzung von göttlichen Bestimmungen, deren Veränderung, zeitgemäße Anpassung oder Ergänzungen werden als Übertretungen gegen die Einheit Gottes (arab. *tauḥīd ar-rubūbiyya*) gesehen und von Akteuren des Salafismus als ein Faktum der Beigesellung zu Gott (arab. *širk ar-rubūbiyya*) betrachtet.¹²⁹ Die Herrschaft (arab. *ḥākimiyya*) und Unterwürfigkeit (arab. *‘ubūdiyya*) gebühren nur dem einen Gott, dem absolut Souveränen. Aus salafistischer Weltanschauung ist es nicht annehmbar, dass die Geschöpfe an der Herrschaft des Schöpfers beteiligt werden.¹³⁰ Ihren Ausdruck finden diese verbindenden Merkmale im hervorstechenden, äußeren Erscheinungsbild sowie in der Kleidung und Barttracht, in der Zurückweisung von Neuerungen (arab. *bid‘a*), in den

¹²⁷ Vgl. Said/Fouad 2014: S. 34ff.

¹²⁸ Vgl. Abou Taam 2016: S. 14. „Hier ist anzumerken, dass Salafisten zwischen jenen von Menschen gemachten Gesetzen unterscheiden, die der Regelung der Angelegenheiten der Menschen untereinander dienen (z.B. die Straßenverkehrsordnung), ohne dabei Gottes Geboten zu widersprechen und denen, deren Anwendung Ungehorsam gegenüber Koran und Sunna nach sich ziehen (z.B. das Lebenspartnerschaftsgesetz).“ Ebd.

¹²⁹ Vgl. Ibn al-‘Uṭaimīn 1993: S. 142.

¹³⁰ Vgl. Al-Fauzān o. J.: S. 48f.

Bereichen der rituellen Pflichthandlungen und im religiös festgelegten Umgang der Menschen untereinander. Dies impliziert auch den Eifer zur *da‘wa*, die Verleumdung jeder Abweichung vom eigenen *tauḥīd*-Verständnis als Vielgötterei, welche eine Exkommunikation (arab. *takfīr*), Verdammung von nicht-salafistischen Musliminnen und Muslimen und im Prinzip von *al-walā‘ wa-l-barā‘* nach sich zieht. Dieses Konzept der „Loyalität und Lossagung für Allah“ vermittelt, dass Loyalität nur gegenüber Gott und seinen Gesetzen erlaubt ist. Lossagen müssen sich gläubige Muslime und Musliminnen von allem, was nicht mit seinen Geboten übereinstimmt. Radikale Strömungen interpretieren dieses Konzept nicht nur als Ablehnung und Abgrenzung, sondern auch als Hass auf alles „Nicht-Islamische“, inklusive jener Menschen, die dies verkörpern.¹³¹

3.2 Mediale Gegenwelten

Zur salafistischen Propaganda gehören auch Botschaften und Mitteilungen von Personen, die zu Gott gefunden haben. Salafisten haben eine Vorliebe für Medien und sind ambitioniert, die Kontrolle über die verbreiteten Inhalte zu behalten. Sie gründen eigene Informationsplattformen, die sie zur Selbstdarstellung und für die *da‘wa* anwenden, sowie zur Richtigstellung unzutreffender Lügen und Verzerrungen salafistischer Praxis durch die Medien der Mehrheitsgesellschaft. Verschiedenartige Medienaktivitäten bilden die Stütze für die Anwerbungspraktiken. Im Internet finden Jugendliche weiterführende Informationen über den Islam nach salafistischem Verständnis beziehungsweise einen ersten Zugang zu Salafisten über Webseiten und Chaträume. Die neuesten Kommunikationsmittel werden eifrig für ihre Zwecke genutzt.¹³² Kritische Berichterstattung stellen sie als ein Beleg für die Wahrheit ihrer These hin, dass eine „Verschwörung gegen den Islam“ besteht und als ein Zeichen dafür „auf dem richtigen Weg“ zu sein. Denn laut ihrer Auffassung wurden auch die Propheten und die ersten Generationen der Muslime stets wegen ihrer Religion verfolgt.¹³³ Soziale Medien werden auch als Mittel der Kommunikation, der Vernetzung und des Informationsaustausches genutzt. Für die Mitglieder sind die sozialen Medien eine der wichtigsten Plattformen, um an junge Menschen heranzukommen und ihre Aktivitäten, Projekte und ideologisch-dogmatische Vorstellungen zu bewerben und zu verbreiten. Das Internet fungiert als ein Medium des religiösen Austausches, der religiösen Weiterbildung und der Wissensaneignung. Es

¹³¹ Vgl. Abou Taam 2016. S. 14.

¹³² Vgl. Abou Taam 2016: S. 22.

¹³³ Vgl. Said/ Fouad 2014: S. 36.

dient der Vernetzung und ist grundsätzlich eine wichtige Werbeplattform für die radikal-religiöse Szene.¹³⁴

3.2.1 Salafistische Predigerinnen

Weibliche Autoritäten sind für patriarchale Bewegungen hilfreich. Sie können ihre Identität als Frau einsetzen und überzeugende Argumente hervorbringen, um das Patriarchat zu unterstützen. Diese Identitätsautorität ist für patriarchalische, soziale Bewegungen nützlich, weil es die Normen der Geschlechter in der Bewegung rechtfertigen und neue Zielgruppen anziehen kann. Eine pragmatische Strategie ist das Zuweisen aktivistischer Rollen an weibliche Anhänger.¹³⁵ Diese salafistische Predigerin muss „vertrauenswürdig sein“, um offizielle Nachrichten zu unterstützen und darf niemals die Entscheidungen über Frauen von ihren männlichen Kollegen in Frage stellen“.¹³⁶ Die Gendersegregation beim salafistischen Publikum ist streng. Die Predigerinnen treten in die öffentlichen Sphäre nur als Frauen die anderen Frauen predigen, ein. Dadurch entsteht ein paralleler, aber strukturell minderwertiger Raum für Frauen, um die allgemeine männliche Dominanz zu bewahren.¹³⁷ Die weiblichen Salafi-Prediger sind nicht religiös innovativ sondern versuchen loyal die Botschaften ihrer männlichen Kollegen an Frauen zu vermitteln. Sie spielen eine besondere Rolle in der Durchsetzung der Entscheidungen religiöser Männer. Frauen streben danach die Kontrolle der Männer in Bereichen zu erweitern, welche sie selbst nicht erreichen können.¹³⁸ Sie sprechen ausschließlich mit Frauen und fordern sie auf, sich an Entscheidungen männlicher Geistlicher über eine Vielzahl von sogenannten Frauenproblemen zu halten.¹³⁹

Oft ist das Ziel der Anführer die Bewegung zu vergrößern, was vor allem durch die Gewinnung neuer Unterstützer möglich wird. Potentielle weitere Unterstützer müssen aus der breiten Gesellschaft kommen. Hier bieten Frauen einen Zugang zu neuen Zielgruppen und sind bewandert mit Argumentationsstilen die viele Männer in gewisser Weise nicht beherrschen. Frauen überzeugen, da sie - im Gegensatz zu Männern - in bestimmten Formen argumentieren können. Ein Beispiel wäre: „Als Frau lehne ich den Feminismus ab“. Dieses Argument hat gerade wegen der Identität des Sprechers bei einer neuen Zielgruppe Gewicht. Es ist das Phänomen der

¹³⁴ Vgl. Akkuş [et.al.] 2020: S. 91ff.

¹³⁵ Vgl. Nielsen 2020: S. 54 f.

¹³⁶ Vgl. Al- Rasheed 2013: S. 258.

¹³⁷ Vgl. Al- Rasheed 2013: S. 248.

¹³⁸ Vgl. Al- Rasheed 2013: S. 247f.

¹³⁹ Vgl. Nielsen 2020: S. 55.

Identitätsautorität. In patriarchalischen sozialen Bewegungen fungieren Frauen als lebende Symbole der Moralgrundlage und Tugend. Diese Symbolik dreht sich um die Rolle der Frau als Mutter. Wenn Frauen ihre Argumente in der Sprache der Mutterschaft formulieren, so wirken ihre Argumente beim Publikum überzeugender- sowohl innerhalb als auch ausserhalb der sozialen Bewegung. Diese Mutterschaftsrhetorik in patriarchalischen Bewegungen könnte auch ein zweiseitiges Schwert sein. Einerseits beabsichtigt diese Rhetorik klar die Autorität von Frauen auf einer Inneren, häuslichen Sphäre zu beschränken. In diesem Fall jedoch setzen die Frauen ihre häusliche Identität ein, um in der öffentlichen Arena zu sprechen.¹⁴⁰ Da sich die Öffentlichkeit ins Internet verlagert, können sich die Frauen nun eine größere Anhängerschaft aufbauen, denn die strikte Trennung von Mann und Frau verschmilzt im digitalen Raum. Die Predigerinnen äußern sich nicht bloß zu Nischenthemen, sondern nehmen an großen religiösen Debatten und Fragen von Krieg und Frieden teil. Ihre Mitteilungen werden von Männern wie von Frauen gleichermaßen rezipiert, kommentiert und verbreitet.¹⁴¹

4. Gender und Identität

4.1 Gender - und Identitätskonstrukte

Biologische Unterschiede zwischen Männern und Frauen beinhaltet der Begriff „Sex“, im Gegensatz dazu umfasst der Begriff „gender“ alle kulturellen Vorstellungen und Erwartungen über Verhaltensweisen und Wesensmerkmale, die als „angemessen“ für Männer oder Frauen angesehen werden.¹⁴² Eine deutsche Übersetzung des Begriffes „gender“ wird am ehestendurch den umschreibenden Begriff „Geschlechterrolle“ erfasst. Geschlechterrollen sind komplexe, gesellschaftliche Erwartungen an das Rollenverhalten und an Rollenattribute von Männern und Frauen. Hierbei werden zwei Ebenen unterschieden: ein System von Aufgaben und Verhaltensregeln in der Familie sowie in der Gesellschaft, also das Rollenverhalten, sowie normative Erwartungen an psychologische Charakteristika, also die Rollenattribute. Diese Erwartungen knüpfen am biologischen Geschlecht an, sind jedoch gesellschaftliche Konstruktionen,

¹⁴⁰ Vgl. Nielsen 2020: S. 56.

¹⁴¹ Vgl. Haenes 2017. 28.12.2017, <https://www.neues-deutschland.de/artikel/1074640.salafismus-in-deutschland-die-salafisten-gruenden-das-matriarchat.html> [letzter Aufruf 28.09.2020]

¹⁴² Vgl. Deaux 1998: S. 288f.

Zuschreibungen, die historischen und kulturellen Wandlungen unterworfen sind.¹⁴³ Genderkonstruktion entspricht der gesellschaftlich-kulturellen Herstellung spezifischer Rollen, Rollenbildern und Funktionen von Frauen und Männern. Produziert werden dabei bestimmte Bedeutungen und Klassifikationen sowie bestimmte Zuordnungen und Zuweisungen der Geschlechter „Mann und Frau“ und die Bestimmung ihres Verhältnisses. Diese Konstruktion ist in bestimmte Kontexte eingebunden und verwirklicht sich unter der Einwirkung aller öffentlichen Einrichtungen wie Wissenschaft, Politik, Kirche, Medien, Kunst und Staat. Das Erlernen des Genders ist ein Teil der Sozialisation. Im klassischen Sinne werden Mädchen und Jungen zur Verinnerlichung unterschiedlicher Verhaltensmuster angehalten. Die Bezeichnung „geschlechterspezifische Sozialisation“ verdeutlicht, dass für Jungen und Männer eine „männliche“ und für Mädchen und Frauen eine „weibliche“ Sozialisation stattfindet. Die Sozialisation von Jungen tendiert zumeist auf eine Hemmung der Gefühle sowie auf den Erwerb von Selbstständigkeit und Durchsetzungsfähigkeit, bei Mädchen wird teilweise eine entgegengesetzte Verhaltensweise gefördert. Die geschlechtsspezifische Erziehung unterstützt die Rollenvorstellung der Gesellschaft.¹⁴⁴ Dieser Prozess hängt mit dem *doing gender* zusammen. Geschlechterrollen werden beispielsweise über Sprache, Handlungen, Mimik und Gestik, Auftreten, Kleidungsstil, die eigene Wahrnehmung und den eigenen Umgang mit anderen geschaffen und erhalten.¹⁴⁵ Die anachronistischen Geschlechterbilder, die von Salafisten praktiziert werden, haben sowohl in der Mehrheitsgesellschaft, als auch unter progressiven Muslimen und Musliminnen längst ausgedient. Die stereotypen Geschlechterrollen, in denen der Frau Haushalt und Kindererziehung und dem Mann Erwerbstätigkeit und die Versorgerrolle zugewiesen werden, schienen überwunden zu sein. Jedoch finden einige Mädchen und junge Frauen gerade diese überwunden geglaubten Geschlechterrollen besonders attraktiv, was vor allem daran liegt, dass dieses Modell eine klare Orientierung bietet und kein Gegenteil zulässt. Die Geschlechterrollen werden simpel dargestellt und vorgegeben, wodurch dem Individuum der langwierige Prozess seiner Rollensuche in der Gesellschaft und in der eigenen sozialen Gruppe erspart bleibt. Die salafistische Ideologie macht beiden Geschlechtern rigide Vorschriften.¹⁴⁶

¹⁴³ Vgl. Deaux 1998: S. 292.

¹⁴⁴ Vgl. Czollek 2009: S. 21f.

¹⁴⁵ Vgl. Czollek 2009: S. 21f.; West/Zimmerman 1987: S. 125ff.

¹⁴⁶ Vgl. Akkuş [et.al.] 2020: S. 21.

4.1.1 Identität

Identitäten werden in einer Epoche, die vom gesellschaftlichen Wandel gekennzeichnet ist, je nach Situation und biographischen Erfordernissen transformiert. Dabei wird die Identitätsbildung eines Individuums nie vollendet, sondern ist ein lebenslanger Prozess, in welchem Identitäten permanent konstruiert, erweitert und modifiziert werden. Für diese Form spätmoderner Identitätskonstruktion, die ohne traditionelle Garantie und Schutz auskommen muss, ist eine hohe pragmatische Kompetenz beim Bewältigen problematischer Konstellationen und Verhältnisse erforderlich.¹⁴⁷ Dies entspricht nicht der Tatsache, dass sich Individuen im Prozess der Identitätsbildung nicht an traditionelle Wertvorstellungen, Identitätsmodellen und Lebensarten orientieren würden. Doch im Zeitalter der Globalisierung verlieren Traditionen „ihren Schein des Selbstverständlichen und Natürlichen“.¹⁴⁸ In einem widersprüchlichem und pluralisiertem Alltagsleben sind Individuen mit einer Palette an möglichen Orientierung und Bezugssystemen, heterogenen und komplexen Strukturen, Milieus und Teilkulturen konfrontiert. In ihrem Lebensverlauf werden sie kontinuierlich herausgefordert die unterschiedlichen, zum Teil widersprüchlichen Zeit-, Sinn- und Orientierungsfragmente zu einem Sinnganzen zu verknüpfen. Für die Individuen rotieren berufliche, familiäre und kulturelle Lebenswelten und die damit gekoppelten sozialen Rollen, was zur alltäglichen Identitätsarbeit wird. Im Verlauf eines Lebens ist die Bildung des Selbst ein kreativer und reflexiver Prozess, der kontinuierlich präsent ist.¹⁴⁹ Vor allem in der Etappe der Adoleszenz sind junge Erwachsene auf der Suche nach Orientierung und Freundschaften. Dabei scheint die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder einem bestimmten Freundeskreis eine zentrale Rolle zu spielen. Den Peers¹⁵⁰, Peergruppen¹⁵¹ oder Freundeskreisen wird auch deswegen starke Einwirkung auf Sozialisations- und Bildungsprozessen beigemessen, da es nachvollziehbar erscheint, dass Gleichaltrige die eigene Wahrnehmung, Bewertung und Deutungen besser nachvollziehen können als Erwachsene. Durch den emotionalen Rückhalt der sozialen Gruppe wird eine Möglichkeit geboten eine Distanz zu Institutionen herzustellen.¹⁵² Der Prozess der

¹⁴⁷ Vgl. Eickelpasch/Rademacher 2004: S. 14.

¹⁴⁸ Eickelpasch/Rademacher 2004: S. 8.

¹⁴⁹ Vgl. Eickelpasch/Rademacher 2004: S. 21f.

¹⁵⁰ Vgl. Köhler 2016a: S. 11. der Begriff „Peer“ bezeichnet eine gleichgestellte Person.

¹⁵¹ Vgl. Köhler 2016b: S. 89. der Begriff „Peergroup“ bezeichnet im Allgemeinen eine soziale Gruppe von gleichaltrigen oder gleichgesinnten Personen. Es stellt somit einen wichtigen Erfahrungsraum von Kindern und Jugendlichen dar, in dem Lern-, Bildungs-, und Sozialisationsprozesse stattfinden.

¹⁵² Vgl. Scherr 2010: S. 82.

Gruppenbildung trifft bei Jugendlichen mit Migrationshintergrund verstärkt und früher auf, da zur gesellschaftlichen Umorientierung eine kulturelle hinzukommt. Die Widersprüche der eigenen Situation wie beispielsweise Arbeitslosigkeit, schlechte Voraussetzungen für das Berufsleben sowie Diskriminierungserfahrungen werden vehementer und intensiver erlebt. Eltern sind oft nicht in der Lage, Identifikationsmöglichkeiten für eine angemessene Lebensweise und Zukunftsorientierung zu bieten. Hinzu kommt die Komplexität gesellschaftlicher Bedingungen, die zunehmend unübersichtlicher werden, weswegen den Jugendlichen in der Orientierungsphase einfache und klare Antworten verlockend erscheinen.¹⁵³

4.1.2 Identitätskonstrukte

In Relation zu den verschiedenen kulturellen Strukturen, die uns umgeben, wird Identität kontinuierlich gebildet und verändert. Verschiedene Identitäten können in unterschiedlichen zeitlichen, räumlichen und sozialen Kontexten angenommen werden. In ihrer Lebensdauer werden Individuen mit einer großen Anzahl an möglichen Identitäten konfrontiert, mit welchen sie sich, auch nur zeitweilig, identifizieren können. Dieser Identifikationswechsel und der Bestand von zum Teil konträren Identitäten stellen Individuen im Kontext des Identitätsbildungsprozesses vor große Herausforderungen.¹⁵⁴ In diesem Kontext wird in postmodernen Theoriekonzepten zunehmend von der De-Zentralisierung beziehungsweise Fragmentierung des Subjekts gesprochen.¹⁵⁵ Die Widersprüchlichkeit und Diversifikation der postmodernen Identität entspricht der Pluralisierung der Gesellschaft und der vielfältigen Lebenswelten, in welchen sich Individuen bewegen. Vor diesem Hintergrund ist der Prozess der Identitätsentwicklung ein durchgehender, offener und komplexer Prozess, in welchem Elemente aus den vielgestaltigen Lebensbereichen eines Individuums und den vielfältigen Erfahrungen kontinuierlich kombiniert und koordiniert werden. Diese unterschiedlichen Elemente können aufgrund ihrer Vielfältigkeit und zum Teil auch Widersprüchlichkeit zu inneren Konflikten führen. Identitätskonstruktion ist insofern auch immer ein Prozess der Aushandlung von Differenzen zwischen widersprüchlichen Inhalten und Anforderungen.¹⁵⁶ Sie finden in Form sozialer Praxen statt und lassen sich anhand von Differenzierungskategorien identifizieren.¹⁵⁷ Es werden verschiedene spezifische soziale Praktiken

¹⁵³ Vgl. Akkuş [et al]. 2020: S. 19.

¹⁵⁴ Vgl. Hall 1994: S. 182f.

¹⁵⁵ Vgl. Müller 2011: S. 14.

¹⁵⁶ Vgl. Hein 2006: S. 64f.

¹⁵⁷ Vgl. Winker und Regele 2009: S. 81.

verwendet um Herausforderungen zu begegnen und religiöse Überzeugungen in den Alltag zu übertragen. Differenzierungen gegenüber anderen sind Hilfsmittel, um Identitätskategorien sichtbar zu machen.¹⁵⁸ Widersprüchliche Positionierungen werden nicht als Rarität betrachtet, denn Identitäten sind Konstrukte aus unterschiedlichen, ineinandergreifenden, auch antagonistischen Diskursen, Praktiken und Positionen - sie sind beständig im Prozess der Veränderung und Transformation.¹⁵⁹ Einige Kategorien, die für die Identitätskonstruktion bedeutend sind, beziehen sich auf die Verschiedenheit von Frau und Mann, die Persönlichkeitsmerkmale, den familiären Rahmen, das äußere Erscheinungsbild und die Bedeutung der Gemeinschaft.¹⁶⁰

4.2 „Normative Muslima“ - salafistische Hermeneutik

Die normativen Grundpfeiler der islamischen Tradition sind der Koran und die Sunna. Diese Quellen sind auch für eine religiöse Repräsentation des “normativen“ Muslima-Konstruktes bestimmend. Aus der traditionell salafistischen Sicht beinhaltet dieses normative Konstrukt folgende Ebenen: das Wesen des weiblichen und damit auch des männlichen Geschlechts, die Stellung der Muslima in der breiteren Gesellschaft beziehungsweise Öffentlichkeit, insbesondere der Zweck und die Funktion der Geschlechtertrennung und der Kopfbedeckung¹⁶¹ für Frauen, ehelichen Rechte und Pflichten und Zweck der Ehe.¹⁶²

4.2.1 Männlichkeit und Weiblichkeit

Um die traditionell-salafistische Konstruktion eines normativen Muslima-Bildes zu verstehen, ist es wichtig, zuerst das klassisch - traditionelle Verständnis des Konzepts der weiblichen und damit der männlichen Sexualität zu verstehen, das größtenteils von der traditionellen Salafiyya übernommen wurde. Die erste Annahme, die traditionell-salafistische sowie die klassische Sicht der weiblichen und männlichen Sexualität bestimmt, ist ihr wesentlicher Unterschied,¹⁶³ was der ausschlaggebende

¹⁵⁸ *doing difference* Ansatz, eine Auseinandersetzung findet sich bei West und Fenstermaker (1995)

¹⁵⁹ Vgl. Hall 2004: S. 170.

¹⁶⁰ Vgl. Gomm 2017: S. 29.

¹⁶¹ arab. *ḥiğāb* / *niqāb*

¹⁶² Vgl. Duderija 2008: S. 413.

¹⁶³ Vgl. Barlas 2002: S. 7. Vgl. Duderija 2008: S. 413./ Hawwa S. 296.

Punkt in der Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit ist.¹⁶⁴ Die sexuellen Unterschiede beruhen auf biologischen und mentalen Funktionen und Fähigkeiten, die die Geschlechter unterscheiden. Dieser *gender* Dualismus betrachtet die weibliche Natur als von dem Männlichen abgeleitet, dessen Überlegenheit sowohl ontologisch als auch sozialmoralisch ist. Der weibliche Körper wird darüber hinaus als sexuell korrumpierend betrachtet. Als Konsequenz darauf wird die männliche sexuelle Natur als „gegen die Regel verstoßend und abwegig“¹⁶⁵ gesehen.¹⁶⁶ Über dieses Verständnis der weiblichen sexuellen Natur, geht auf der Grundlage der klassischen muslimischen Literatur hervor, dass die muslimische Zivilisation im Gegensatz zu der modernen westlichen, ein aktives Konzept der weiblichen Sexualität entwickelt, das den weiblichen Sexualtrieb durch „externe Vorsichtsmaßnahmen“ wie Verschleierung, Abgeschiedenheit, Geschlechtertrennung und ständige Überwachung reguliert.

4.2.2 *Kayd an-nisā* ' - Frauenlist

Was die oben genannte Sichtweise untermauert, ist die implizierte Theorie, die auf der Vorstellung von der Macht der Frau (arab. *kayd*)¹⁶⁷ beruht. Das bedeutet eine Macht, Männer zu täuschen und zu besiegen, nicht durch Gewalt, sondern durch List und Intrigen.¹⁶⁸ Diese Theorie geht davon aus, dass durch die Art der weiblichen Aggression der Frau sexuell zu sein, „die muslimische Frau“ mit einer fatalen Anziehungskraft ausgestattet ist, die den Willen des Mannes, ihr zu widerstehen, untergräbt und ihn in eine passiv-lenkbare, fügsame Rolle reduziert.¹⁶⁹ Als solche sind Frauen eine Bedrohung für eine gesunde soziale Ordnung.¹⁷⁰ Es gibt keine Koranverse, die die beschriebene klassische Sicht der weiblichen Sexualität untermauern würde.¹⁷¹ Allerdings verwenden Gelehrte

¹⁶⁴ Vgl. Ali 2010: S. 26.

¹⁶⁵ Vgl. Berlas 2002: S. 182.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ arab. *kayd an-nisā* ' - Frauenlist, Weibermacht

¹⁶⁸ Vgl. Mernissi 1982: S. 183-193.

¹⁶⁹ Vgl. Mernissi 1975: S. 15.

¹⁷⁰ Vgl. Duderija 2007: S. 297.

¹⁷¹ Vgl. Duderija 2011: S. 104.

der traditionell-salafistischen Denkschule einige Verse, um solch eine Ansicht zu konstruieren.¹⁷² Dies soll Beweisen, dass der Koran auf die Gefahr der Verlockung durch Frauen hingewiesen hat.¹⁷³

4.2.3 *Fitna* - Versuchung

Eine Anzahl an Hadithen, obwohl sie selbst nach den klassischen Hadith-Kritikstandards nicht von höchster Authentizität sind, verbindet Frauen direkt mit dem Konzept der *fitna*. Diese Traditionen legen den Grundstein für die meisten Bestimmungen, die das Auftreten und Verhalten einer Frau regeln und werden so zum Träger der Symbolik, die Frauen in die Rolle des Mißtrauischen oder Verräterischen versetzt und sie mit dem Konstrukt einer Bedrohung verbindet, die zurückgehalten werden muss.¹⁷⁴ Primär erfolgt dieses wegen der traditionell-salafistischen und auch klassischen Hadithe und auf diesen basierende Sunna *usūl al-fiqh*¹⁷⁵ welches konzeptionell die beiden in Bezug auf Sunna als erkenntnistheoretisch und methodisch von Hadithen abhängig macht.¹⁷⁶ Einige Hadithe werden für die rechtmäßige Verwendung als nicht authentisch betrachtet, dennoch werden sie als beweiskräftig für Aspekte in Belange wie Sittlichkeit, Moral, Ethik und Theologie

¹⁷² Siehe Q 3:14

زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ

zuyyina li-n-nāsi ḥubbu š-šahawāti mina n-nisā 'i wa-l-banīna wa-l-qanāṭiri l- muqanṭarati mina d-dahabi wa-l-fiddati wa-l-ḥayli l-musawwamati wa-l- 'an āmi wa-l-ḥarṭi dālika matā 'u l-ḥayāti d-dunyā wa-llāhu 'indahū ḥusnu l- ma 'ābi
„Den Menschen erscheint es herrlich, (all das) zu lieben, wonach man Lust hat: Frauen, Söhne, (ganze) Zentner (l-qanāṭiri l- muqanṭarati) von Gold und Silber, markierte Pferde, Vieh und Saatfelder. Das ist der Genuß des diesseitigen Lebens. Doch bei Allah gibt es (dereinst) eine schöne Einkehr.“. Paret 2007

Siehe Q 64:14

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
yā- 'ayyuhā llaḏīna 'āmanū 'inna min 'azwāḡikum wa- 'awlādikum 'aduwwan lakum fa-ḥḏarūhum wa- 'in ta'fū wa-taṣfaḥū wa-taḡfirū fa- 'inna llāha ḡafūrun raḥīmūn

„Ihr Gläubigen! Unter euren Gattinnen und Kindern gibt es welche, die euch feind sind. Nehmt euch vor ihnen in acht! Aber (laßt doch auch Milde gegen sie walten!) Wenn ihr verzeiht, Nachsicht übt und vergebt (folgt ihr damit dem Beispiel Allahs.) Allah ist barmherzig und bereit zu vergeben.“ Paret 2007

Siehe Q 12:28

فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ
fa-lammā ra 'ā qamiṣahū qudda min duburin qāla 'innahū min kaydikunna 'inna kaydakunna 'aẓīmūn
„Als er nun sah, daß sein Hemd hinten zerrissen war, sagte er: „Das ist (wieder einmal) eine List von euch (Weibern). Ihr seid voller List und Tücke.“. Paret 2007

¹⁷³ Vgl. Ibn Ismail 2009: S. 24f.; S. 30.

¹⁷⁴ Vgl. El-Fadl 2003: S. 236.

¹⁷⁵ So wird die Disziplin bezeichnet, die sich mit den Quellen und methodischen Grundlagen der Normenfindung *fiqh* befasst

¹⁷⁶ Vgl. Duderija 2011: S. 104.

angesehen.¹⁷⁷ Ibn Bāz führt einen Hadith des ‘Abd Allāh b. ‘Umar an, um die Männer vorzuwarnen im Alleinsein nicht neben Frauen zu sitzen, sie zu besuchen oder mit ihnen zu reisen, ohne dass ein männlichen Begleiter anwesend ist, da dieses zur Unmoral und zur Versuchung führen würde.¹⁷⁸ Es überrascht nicht, dass in klassischen Kommentare bezüglich solchen oder ähnlichen Überlieferungen folgende Sprache verwendet wird:

„Since God has made men desire women, and desire looking at them, and enjoy them, women are like the devil in that they seclude men towards the commission of evil, while making evil look attractive [to men]. We deduct from this that women should not go out in the midst of men except for a necessity, and that men should not look at their cloth and should stay away from women altogether.“¹⁷⁹

Demzufolge wurde das religiöse Ideal der Identität einer Muslima, so wie oben argumentiert, im Sinne der völligen Unsichtbarkeit im öffentlichen Bereich der Männer konstruiert.¹⁸⁰

Basierend auf dem Argument, Frauen wären die Quelle der *fitna*, betrachten Gelehrte der traditionell-salafistischen Denkschule weiters, dass es rechtswidrig sei, wenn Frauen Auto fahren, alleine reisen oder in Radio- oder Fernsehsendern arbeiten.¹⁸¹ Weitere Gelehrte verbieten, auf der Grundlage des Arguments der Versuchung, jede Art der Korrespondenz zwischen den Geschlechtern inklusive Briefwechsel, das Betrachten von Personen die nicht *mahram*¹⁸² sind, gleich ob Männer oder Frauen, auch im Fernsehen und das Sprechen über das Telefon, weil eben die Korrespondenz

¹⁷⁷ Vgl. Duderija 2011: S. 104. „Abd Allah b. Masood erzählte dass der Prophet sagte, die ganze Frau ist ‘awra [dt. Scham, A.K.] und wenn sie hinausgeht, so macht sie der Teufel zur Quelle der Verführung.“ oder „Abd Allah b. Umar erzählte dass der Prophet sagte, Ich habe in meinem Volk keine fitna hinterlassen, die für Männer schädlicher ist als Frauen.“ Ebd.

¹⁷⁸ Vgl. Ibn Baz 2003: S. 22.

¹⁷⁹ Vgl. Duderija 2011: S. 105; Vgl. El-Fadl 2003: S. 237. Vgl. Al-Nawawi, Sharh Sahih Muslim 9/10, 181

„Da Gott die Männer dazu gebracht hat, Frauen zu begehren, und sich danach sehnt, sie zu betrachten und sie zu genießen, sind Frauen wie der Teufel, indem sie die Männer zum Auftrag des Bösen zurückziehen/absondern, während sie das Böse attraktiv erscheinen lassen. Wir ziehen daraus den Schluß, daß Frauen nicht inmitten der Männer gehen sollten, ausser bei Unumgänglichkeit und daß die Männer nicht auf ihre Kleidung schauen sollten und sich von den Frauen überhaupt fernhalten sollten.“ Ebd.

¹⁸⁰ Vgl. Duderija 2011: S. 105.

¹⁸¹ Vgl. Maymanī 2000/ 1421H: S. 22.;32.;50.

¹⁸² Vgl. Esposito 2003. Im islamischen Recht bedeutet *mahram* einen Zustand der Blutsverwandtschaft, der eine Ehe ausschließt. Der Plural *maharim* bezieht sich auf die nahen weiblichen Verwandten eines Mannes.

zwischen den Geschlechtern eine große Versuchung darstellt und etwas was möglichst vermieden werden sollte.¹⁸³

4.2.4 Ih̥tilāṭ - Mischung und Vermengung im Alltag

Die Praxis einer Geschlechtersegregation ist charakteristisch für salafistische Lebensführung. Die Realisierung koranischer Gebote im Bezug auf das Verhältnis zwischen Frauen und Männern sowie ihres Umgangs miteinander ist jedoch eine alltägliche Herausforderung. Diese ist stark verknüpft mit der Anwendung und Perfektionierung ihrer salafistischen Identitäten. Die Selbstbetrachtung von Frauen versteht sich als von Männern getrennte- und jede Interaktion mit ihnen umgehende Individuen. Außerdem findet eine klare Abgrenzung gegenüber Frauen, die mit nicht-verwandten, männlichen Personen verkehren oder mit ihnen romantische Bindungen eingehen, statt. Die Struktur der eigenen Reinheit wird durch die Minderung solcher Frauen als sündhaft und unislamisch verstärkt. Allerdings kann im Alltag keine vollkommene Realisierung geschlechtsgetrennter Sphären stattfinden. Immer wieder sind Frauen, insbesondere abseits einer religiösen Umgebung, mit Herausforderungen konfrontiert und bemühen sich mit kreativen Ausführungen im Alltag ihren Kontakt mit Männern zu verringern.¹⁸⁴ Verbunden mit dem Wunsch einer möglichst ausgeprägten Trennung der Geschlechter, ist die Selbstidentifikation der Frauen als männliche Lust auslösende Individuen, womit sie sündhaftes Verhalten hervorrufen. Parallel dazu sehen sie sich auch als von männlicher Lust bedroht und dementsprechend betrachten sie einen Rückzug und Verschleierung als notwendigen Schutz. Die empfundene Immanenz von Sündhaftigkeit *-fitna-* in ihrer Feminität, die dem weiblichen Wesen eine allseitige Verführungskraft zuerkennt zeigt sich am Beispiel der Teilnahme von Männern an Vorträgen weiblicher Vortragender. Diese Teilnahme ist verwerflich, da sie von der Stimme der weiblichen Vortragenden verführt werden könnten. Im Verhältnis zu der eher negativen Konstruktion ihrer selbst als Risiko für Männer, identifizieren sich einige Frauen auch in positiver Hinsicht als für Männer anziehend und konkretisieren dies mit ihrer religiösen Aura. Ein weiterer Teilaspekt, die Differenz zwischen Mann und Frau betreffender Identitätskonstruktionen, resultiert aus der Unterordnung gegenüber Männern. Besonders ihrem zukünftigen Ehemann gegenüber seien sie zu Gehorsam verpflichtet und ihre Aktivitäten größtenteils abhängig von dessen Zustimmung. Bereits verheiratete Frauen erwähnen eine solche Unterordnung nicht. Sie unterstreichen dagegen vielmehr die Harmonie

¹⁸³ Vgl. Al-Musnad 1996: S. 181f; 209.

¹⁸⁴ Vgl. Gomm. 2017: S. 32f.

innerhalb ihrer Verbundenheit. Im Widerspruch dazu sehen die unverheirateten Frauen ihre weibliche Identität mit konkret festgelegten Aufgabenbereichen verbunden.¹⁸⁵

4.3 Eheliche Rechte und Pflichten

Zu den Rechten und Pflichten der Ehepartner und zum Zweck der Ehe entwickelte die klassisch islamische Rechtsprechung, welche auch die traditionalistisch-salafistische Denkschule umfasst, ein System klar voneinander abgegrenzter und voneinander abhängiger geschlechtsspezifischer, ehelicher Rechte und Pflichten. Der historische Kontext, in dem sich dieses System entwickelte, spielte eine wichtige Rolle, in der die Beziehungen zwischen den Ehegatten durch die klassische islamische Rechtslehre bestimmt wurden, die von traditionell-salafistischer Denkschule geerbt wurde.¹⁸⁶ Insbesondere das Patriarchat, soziale Schichtung und Sklaverei hatten große Einwirkungen auf die Rolle und den Status der Ehefrau und des Ehemannes in der Ehe. Nach der klassischen islamischen Rechtsprechung wurde die Ehe im Wesentlichen als eine Art von Besitz oder Habe (arab. *milk*) gesehen¹⁸⁷, die auf einem Vertrag zwischen den Parteien beruhte, welcher zu voneinander abhängigen Rechten und Pflichten auf Geschlechterbasis führte. Basierend auf diesem Konzept der Ehe resultierte die ständige Verpflichtung der Frau, ihrem Ehemann zur Verfügung zu stehen. Dazu zählt auch dem Ehemann die totale Kontrolle über die Mobilität seiner Frau zu gewähren, so dass er sie daran hindern könnte, in die Moschee zu gehen, ihre Eltern zu besuchen oder im extremen Fall sogar von der Beerdigung ihrer unmittelbaren Familie, einschließlich ihrer Eltern und Kinder, abhalten könnte.¹⁸⁸ Diese Sicht der Ehe führte neben anderen Scheidungs- und Sorgerechtsgesetzen und den damit verbundenen, streng geschlechtsdifferenzierten ehelichen Rechten und Pflichten, zur Schaffung einer hierarchischen, autoritären Ehebeziehung und kreierte eine klassische islamische Tradition. Diese wurde wiederum weitgehend von der traditionell-salafistischen Denkschule übernommen.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Vgl. Gomm 2017: S. 34.

¹⁸⁶ Vgl. Ahmed 1992: S. 45f.

¹⁸⁷ Vgl. Ali 2003: S. 169f. Ali argumentiert, dass „im Grunde [klassische] Juristen eine Ansicht über die Ehe teilten, in der die Übertragung auf den Ehemann als Gegenleistung für die Zahlung einer Mitgift betrachtet wurde, eine Art von Besitz über seine Frau.“ Ebd.

¹⁸⁸ Vgl. Ali 2003: S. 169f.

¹⁸⁹ Vgl. Duderija 2007: S. 299.

4.3.1 Familiärer Rahmen

Von großer Bedeutung ist die Verehrung der Mutter in islamischen Texten. Auch die Mutterschaft ist bei den Frauen fest verankert. Die Nachkommenschaft besitzt eine symbolische Macht, welche die Identität von Frauen generell umgestalten oder sie als Personen überhaupt erst komplettieren kann.¹⁹⁰ Die Reproduktionsfähigkeit stellt für Mütter und ledige Frauen eine wesentliche Identitätskategorie dar. Diese ist in ihrer geschlechtlichen Rolle verwurzelt und bringt eine weitreichende Responsibilität mit sich. Ein weiterer, zahlreich an Pflichten enthaltender Aspekt, der zum Konstrukt der weiblichen Identität beiträgt, stellt die bereits eingenommene oder zukünftige Rolle als Ehefrau dar. Diese erfordert, den Bedürfnissen des Mannes, der als Oberhaupt der Familie angesehen wird, nachzukommen und als seine unterstützende Weggefährtin zu agieren.¹⁹¹ Von den Frauen wird diese Aufgabenverteilung als göttlich gegeben und damit als nicht hinterfragbar wahrgenommen. Mit diesem Partnerschaftsverständnis gehen Pflichten einher, die einer sehr strikten Rollenverteilung in der Haushaltsführung entsprechen. Für Frauen sei es vorteilhafter zu Hause zu bleiben und dort ihre Pflichten zu erfüllen. Im Kontrast dazu ist die Funktion des Ehemanns, durch Erwerbstätigkeit den Unterhalt der Familie zu sichern und sie zu leiten. Im Gegensatz dazu soll die Frau an einem Familienleben mitwirken, der nach islamischen Regeln gelebt wird. Wesentlich flexibler beurteilen bereits verheiratete Frauen diese strikte Trennung der Aufgabengebiete von Mann und Frau. Dabei liegt die Betonung auf einer harmonischen Interaktion der beiden Ehepartner, ein situationsbedingtes Übereinkommen über die Aufgaben und Pflichten im Haushalt sowie auf einem Beitrag der Frauen zur Erwerbsarbeit.¹⁹²

4.3.2 Religiöse Bekleidungspraxen

Zum identitätsformenden Medium gehört die Kleidung, welche die Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Gruppen definieren kann. Sie gestattet dem Menschen in unterschiedliche Rollen zu schlüpfen und fungiert als „Membran“¹⁹³ zwischen dem Körper und seiner Umgebung“.¹⁹⁴ Als Ausdrucksmittel sozialer Identitäten ist Kleidung deshalb geeignet, weil sie diese sichtbar macht

¹⁹⁰ Vgl. Oh 2010: S. 651.

¹⁹¹ Vgl. Adeney- Risakotta 2016: S. 9.

¹⁹² Vgl. Gomm 2017 : S. 40.

¹⁹³ Holenstein [et al.] 2010: S. 8.

¹⁹⁴ Ebd.

und gleichzeitig über materielle Dinge definiert.¹⁹⁵ Zum Kleidungsstil salafistischer Frauen gehört ein weites intransparentes Gewand, welches die Konturen des weiblichen Körpers verdeckt. Ein *hiğāb*, das neben Haaren und Dekolleté den gesamten Oberkörper bedeckt, komplettiert die Bekleidung. Eine Gesichtverschleierung (arab. *niqāb*) wird nicht als obligatorisch gewertet sondern als göttliche Empfehlung und funktioniert mithilfe eines separat angebrachten oder im Kopftuch enthaltenen Stoffes. Im Prozess der Wandlung hin zu einer salafistischen Lebensweise ist die allmähliche Umgestaltung des äußeren Erscheinungsbildes für die Frauen ein wichtiger Aspekt ihrer neuen Identität. Ein Gesichtsschleier wird, zusätzlich zu einem langen *hiğāb*, nicht von allen getragen. Dies erfordert ein weitreichendes Wissen in Bezug auf islamische Texte, viel Mut und Hingabe. Die Frauen betonen ihre Frömmigkeit, Gottesfurcht und Reinheit mit dem Anlegen eines langen *hiğāb* und werden auf sichtbare Weise Teil der salafistischen Gemeinschaft. Zu weiteren Beweggründen zählt außerdem die Absicht, Männer vor der eigenen Attraktivität zu schützen. Die Situation der Ablehnung, die den Frauen von ihren Familien entgegengebracht wird, wenn ihr religiöser Wandel öffentlich sichtbar ist, ist besonders herausfordernd. Als Konsequenz haben einige deshalb noch immer ein gebrochenes Verhältnis zu ihrer Verwandtschaft, andere tragen aus diesem Grund keinen *hiğāb*.¹⁹⁶

4.4 „Normative Muslima“ in der Öffentlichkeit

Gender - Dualismus beruht auf dem entscheidenden Unterschied in der sexuellen Natur zwischen den Geschlechtern. Durch diesen ist die Frau sowohl im öffentlichen, als auch im privaten Bereich mit einer Vielzahl an Einschränkungen konfrontiert. Entsprechend der aktiven weiblichen Sexualität werden Frauen als Quellen und Ursachen von *fitna* oder sozialem und moralischem Chaos betrachtet. Frauen werden als wandelnde, atmende Bündel von *fitna* gesehen. Weiblichkeit wird künstlich in die Verkörperung der Verführung konstruiert.¹⁹⁷ Als Ergebnis dieser Sicht der weiblichen Sexualität werden Frauen zu Symbolen der *fitna* und gelten als nicht gottbegnadet. Sie werden so zu gesellschaftsfeindlichen Kräften. Als solche sollen Frauen kontrolliert werden, um zu verhindern, dass Männer von ihren sozialen und religiösen Pflichten abgelenkt werden, indem sie Institutionen schaffen, die männliche Dominanz durch sexuelle Trennung fördern. Der Zweck und die Funktion von *hiğāb* und *niqāb* hat eine ähnliche Funktion wie die Geschlechtertrennung und

¹⁹⁵ Vgl. Mentges 2010: S. 18.

¹⁹⁶ Vgl. Gomm 2017: S. 37f.

¹⁹⁷ Vgl. El-Fadl 2001: S. 245.; Vgl. Duderija 2007: S. 297.

basiert auf dem gleichen Verständnis der weiblichen und männlichen Sexualitäten. Laut Mernissi ist Verschleierung tatsächlich ein Symbol der sexuellen Trennung. Dies liegt daran, dass das klassische Verständnis muslimischer Sexualität auch territorial in einem Sinne ist. Seine Regulationsmechanismen bestehen hauptsächlich in einer strikten Raumzuweisung für jedes Geschlecht. Die öffentliche Sphäre gehört ausschließlich den Männern und die häusliche Sphäre, die Sphäre der Sexualität, dem Weiblichen.¹⁹⁸

4.4.1 *‘Awra - ḥiğāb oder niqāb?*

Primär bezeichnet der Begriff *‘awra* jene Körperteile eines Erwachsenen, die schicklicherweise vor keinem, außer der Ehefrau oder dem Ehemann oder im Krankheitsfall dem Arzt, entblößt werden sollten. Im übertragenen Sinn wird der Begriff auch für spirituelle „Blöße“ gebraucht, wie auch Situationen und Umstände, in denen ein Mensch Anspruch auf absolute Privatsphäre hat.¹⁹⁹

Die Meinungen von frühklassischen Gelehrten zur Definition und zum Begriff von *‘awra* ist hauptsächlich im Zusammenhang mit Diskussionen von Juristen über Körperpartien, welche während der Gebete (arab. *ṣalāt*) abgedeckt werden müssen und nicht in Bezug darauf, was außerhalb des Gebets sein sollte, so wie es heute die gängige Ansicht ist.²⁰⁰

Die traditionell-salafistische Sicht zur weiblichen Identität im öffentlichen Raum führt zu einer Anzahl an Vorschriften für die Frauen in Bezug auf ihr soziales Umfeld. Dies schließt die religiöse Pflicht zum *ḥiğāb* oder *niqāb* mit ein. Die Zurückgezogenheit der Frauen und die Segregation der

¹⁹⁸ Vgl. Mernissi 1975: S. 16. Vgl. Duderija 2007: S. 298.

¹⁹⁹ Vgl. Asad 2015: S. 685. No. 81.

²⁰⁰ Vgl. El-Fadl 2003: S. 255-258.

Geschlechter werden aufgrund von Belegen aus Quran und Hadith vorausgesetzt.²⁰¹ Ibn Bāz beispielsweise zitiert in Bezug darauf Koranverse²⁰², um zu argumentieren, dass der Koran allen gläubigen Frauen - und nicht nur den Frauen des Propheten - befiehlt, in ihren Häusern zu bleiben. Er verbietet ihnen unanständige Freilegung so wie es die Frauen in der Zeit der Unwissenheit (arab. *ḡāhiliyya*) taten und definiert zudem unsittliche Entblößung von gläubigen Frauen, welche den Kopf, das Gesicht, den Nacken, den Hals, den Brustkorb, Unterarme, das Schienbein usw. beinhaltet. Die Entblößung dieser Körperpartien bei Frauen wird als gewaltiges Unheil überwältigender Versuchung und als Aufstachelung der männlichen Herzen betrachtet, was wiederum zu Unzucht führen kann.²⁰³ Al-Madhalī, ein weiterer Gelehrter unterstützt seine Sicht, durch folgenden Hadith:

²⁰¹ Vgl. Duderija 2011: S. 105.

Siehe Q 33:32

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا

yā-nisā'a n-nabiyyi lastunna ka-'ahadin mina n-nisā'i 'ini ttaqaytunna fa-lā taḥḍa'na bi-l-qawli fa-yaṭma'a llaḏī fi qalbiḥi maraḍun wa-qulna qawlan ma'rūfan

„Ihr Frauen des Propheten! Ihr seid nicht wie (sonst) jemand von den Frauen. Wenn ihr gottesfürchtig sein wollt, dann seid nicht unterwürfig im Reden (mit fremden Männern), damit nicht (etwa) einer, der in seinem Herzen eine Krankheit hat, (nach euch) Verlangen bekommt! Sagt (vielmehr nur), was sich geziemt!“ Paret 2007

Siehe Q 33:33

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَ تَطْهِيرًا

wa-qarna fi buyūtikunna wa-lā tabarraḡna tabarruḡa l-ḡāhiliyyati l-ūlā wa-'aqimna ṣ-ṣalāta wa-'āṭina z-zakāta wa-'aṭi'na llāha wa-rasūlahū 'innamā yurīdu llāhu li-yuḏhiba 'ankumu r-riḡsa 'ahla l-bayti wa-yuṭahhirakum taḥḥiran

„Und bleibt in eurem Haus, putzt euch nicht heraus, wie man das früher im Heidentum zu tun pflegte, verrichtet das Gebet (ṣ-ṣalāta), gebt die Almosensteuer (zakāta) und gehorcht Allah und seinem Gesandten! Allah will (damit, daß er solche Gebote und Verbote erläßt) die (heidnische) Unreinheit (riḡs) von euch entfernen, ihr Leute des Hauses, und euch wirklich rein machen.“ Paret 2007

²⁰² Siehe Q 33:53

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْسِينَ لِحَدِيثٍ ۚ إِن دَلَّكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ ۚ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ ۚ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ۚ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ۚ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُتَكَبَّرُوا أَرْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا ۚ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا

yā-'ayyuhā llaḏīna 'āmanū lā tadḡulū buyūta n-nabiyyi 'illā 'an yu'dana lakum 'ilā ṭa'āmin ḡayra nāzirīna 'ināhu wa-lākin 'iḏā du'itum fa-dḡulū fa- iḏā ṭa'itum fa-ntaširū wa-lā musta nisīna li-ḡaḏīṭin inna ḡālikum kāna yu ḡī n-nabiyya fa-yastahyī minkum wa-llāhu lā yastahyī mina l-ḡaqqi wa-'iḏā sa'altumūhunna matā'an fa-s'alūhunna min warā'i ḡiḡābin ḡālikum 'aḡharu li-qulūbikum wa-qulūbihinna wa-mā kāna lakum 'an tu'dū rasūla llāhi wa-lā 'an tankiḡhū 'azwāḡahū min ba'diḥi 'abadan 'inna ḡālikum kāna 'inda llāhi 'aḡīman

„Ihr Gläubigen! Betretet nicht die Häuser des Propheten, ohne daß man euch (wenn ihr) zu einem Essen (eingeladen seid) Erlaubnis erteilt (einzutreten), und ohne (schon vor der Zeit) zu warten, bis es so weit ist, daß man essen kann (ḡayra nāzirīna 'ināhu)! Tretet vielmehr (erst) ein, wenn ihr (herein) gerufen werdet! Und geht wieder eurer Wege, wenn ihr gegessen habt, ohne zum Zweck der Unterhaltung auf Geselligkeit aus zu sein (wa-lā musta nisīna li-ḡaḏīṭin) (und sitzen zu bleiben)! Damit fällt ihr dem Propheten (immer wieder) lästig. Er schämt sich aber vor euch (und sagt nichts). Doch Allah schämt sich nicht, (euch hiermit) die Wahrheit zu sagen. Und wenn ihr sie (die Gattinnen des Propheten) um (irgend) etwas bittet, das ihr benötigt (matā'a), dann tut das hinter einem Vorhang! Auf diese Weise bleibt euer Herz und ihr Herz eher rein. Und ihr dürft den Gesandten Allahs nicht belästigen und seine Gattinnen, wenn er (einmal) nicht mehr da ist, in alle Zukunft nicht heiraten. Das (zaalikum) würde bei Allah schwer wiegen.“ Paret 2007

²⁰³ Vgl. Ibn Baz 2003: S. 9-11.

„Abd Allah b. Masood erzählte dass der Prophet sagte, die ganze Frau ist *‘awra* und wenn sie hinausgeht, so macht sie der Teufel zur Quelle der Verführung“.

Es wird interpretiert, dass Frauen alle Partien ihres Körpers, einschließlich Gesicht und Hände, verhüllen sollten, da diese von Männern begehrt werden und sie Reizregionen der Frauen sind.²⁰⁴

Beweise die von anderen Rechtsschulen verwendet werden, um die nicht obligatorische Art der Bedeckung von Gesicht, Händen und Füßen zu rechtfertigen, werden hauptsächlich in Form von Hadithen der Gelehrten der traditionell-salafistischen Denkschule widerlegt.²⁰⁵

4.4.2 Voluntarismus manhağ

Der Voluntarismus, der sich auch in einem großen Teil des muslimischen Denkens zeigt, impliziert einen legalistischen Ausdruck des Willen Gottes. Diese Methode fördert die Philologie gegenüber allen anderen hermeneutischen Wissenschaften.²⁰⁶ Das Konzept des Voluntarismus, hat wichtige Auswirkungen im Konstrukt eines normativen Muslima-Bildes. Zum Beispiel wurde die koranische

²⁰⁴ Vgl. Ibn Baz 2003: S. 69.

²⁰⁵ Vgl. Ibn Baz 2003: S. 52 -59. Vgl. Duderija 2011: S. 109.

²⁰⁶ Vgl. Duderija 2011: S. 111.

Vorschrift²⁰⁷, die sich auf die Kleidung von Frauen und Männern bezieht, vielmehr als eine rechtliche Instruktion und weniger als eine ethisch-moralische Ermahnung interpretiert, die vom „islamischen Staat“ durchgesetzt werden muss, um Frauen keine Wahl in dieser Angelegenheit zu geben. Daher beinhaltet das normative Konstrukt eines Frauenbildes, dessen *‘awra*, als anders als das der Männer betrachtet und nach der Mehrheitsansicht der klassischen Rechtswissenschaft interpretiert wurde, die Bedeckung des ganzen Körpers mit Ausnahme von Gesicht und Händen *hiḡāb/ ḥimār/ ḡilbāb*.²⁰⁸ In einigen Fällen einschließlich des Gesichtes *‘abāya*²⁰⁹ und *niqāb*.²¹⁰

Diese Interpretation wird als die einzig legitime Möglichkeit angesehen, die sich aus Koran und Hadith ergeben können.²¹¹ Als Beispiel werden Verse des Korans, die sich mit der Frage der Beziehung zwischen Ehemännern und Ehefrauen befassen, so ausgelegt, dass sie den Männern eine vom Gott gegebene Überlegenheit über Frauen verleihen, deren einzige Pflicht es ist, ihrem

²⁰⁷ Siehe Q 24:30

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

qul li-l-mu'minīna yaḡuḍḍū min 'abṣārihim wa-yahfaẓū furūḡahum ḡālika 'azkā lahum 'inna llāha ḡabīrun bi-mā yaṣna'ūna

„Sag den gläubigen Männern, sie sollen (statt jemandes anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und ihre Keuschheit bewahren. So halten sie sich am ehesten sittlich (und rein). Allah ist wohl darüber unterrichtet, was sie tun.“

Paret 2007

Siehe Q 24:31

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ خُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۚ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۖ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

wa-qul li-l-mu'mināti yaḡḡuḡḡna min 'abṣārihinna wa-yahfaẓna furūḡahunna wa-lā yubḡḡna zīnatahunna 'illā mā ḡahara minhā wa-l-yadribna bi- ḡumurihinna 'alā ḡuyūbihinna wa-lā yubḡḡna zīnatahunna 'illā li- bu'ūlatihinna 'aw 'ābā'ihinna 'aw 'ābā' i bu'ūlatihinna 'aw 'abnā'ihinna 'aw 'abnā' i bu'ūlatihinna 'aw 'iḡwānihinna 'aw banī 'iḡwānihinna 'aw banī 'aḡawātihinna 'aw nisā'ihinna 'aw mā malakat 'aymānuhunna 'awi t-tābi'īna ḡayri 'ulī l-'irbati mina r-riḡālī 'awi ḡ-ḡifli llaḡīna lam yaḡharū 'alā 'awrāti n- nisā' i wa-lā yaḡribna bi-'arḡūlihinna li-yu'lama mā yuḡḡfina min zīnatihinna wa-tūbū 'ilā llāhi ḡamī'an 'ayyuhā l-mu'minūna la'allakum tuḡḡliḡūna

„Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen (statt jemanden anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und ihre Keuschheit bewahren, den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, nicht offen zeigen, soweit er nicht (normalerweise) sichtbar ist, ihren Schal sich über den (vom Halsausschnitt nach vorne heruntergehenden) Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, niemandem offen zeigen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, ihrem Schwiegervater, ihren Söhnen, ihren Stiefsöhnen, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihrer Schwestern, ihren Frauen, ihren Sklavinnen, den männlichen Bediensteten, die keinen Geschlechtstrieb (mehr) haben, und den Kindern, die noch nichts von weiblichen Geschlechtsteilen wissen. Und sie sollen nicht mit ihren Beinen aneinanderschlagen und damit auf den Schmuck aufmerksam machen, den sie (durch die Kleidung) verborgen (an ihnen) tragen. Und wendet euch allesamt (reumütig) wieder Allah zu, ihr Gläubigen Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen.“Paret 2007

²⁰⁸ *ḥimār*-Mantelartiger Schleier, welcher bis zur Taille reicht.; *ḡilbāb*- Ein genähtes den Körper einkleidendes Gewand

²⁰⁹ *‘abāya*- eine Art Überkleid, welches von Frauen über der normalen Kleidung getragen wird, wenn diese das Haus verlassen

²¹⁰ Vgl. Duderija 2007: S. 303.

²¹¹ Vgl. Duderija 2007: S. 304.

Ehemann zu gehorchen.²¹² Als Beispiel zitiert Shooman, ein zeitgenössischer Befürworter der traditioneller Salafiyya, die Interpretation von As-Sa'di, einem saudi-arabischen *fiqh* Gelehrten, der folgende Gedanken vertritt:

„Das liegt an der Vortrefflichkeit des Mannes gegenüber Frauen und an der Erhöhung, die ihnen über sie gegeben wurde. Die Überlegenheit eines Mannes über eine Frau ist verschiedenartig: Führungspositionen zu halten und Autorität auszuüben, ist für die Männer bestimmt, ebenso das Prophetentum und Gesandtschaft[. . .] Auch aufgrund der Eigenschaften, die ihnen von Allah gegeben wurden, welche die Frauen nicht besitzen, wie fundierten Intellekt, Selbstbeherrschung, Geduld und Ausdauer[. . .] Aus all dem ist bekannt, dass der Mann wie ein Herr und Meister für seine Frau ist, und sie ist wie ein Gefangener für ihn. Die Rolle des Ehemannes besteht darin, sich um das zu kümmern, wofür er von Allah verantwortlich gemacht wurde, und ihre Rolle besteht darin, ihrem Herrn zu gehorchen und ihrem Ehemann zu gehorchen.“²¹³

Und aḏ-Ḍahabī²¹⁴ der sich in seinem Werk al-Kabā'ir, im Bezug zum Konzept der rechtschaffenen Frau wie folgt äußert:

„What is obligatory upon the women is that she seeks the pleasure of her husband, and avoids angering him, and does not refuse him whenever he wants her. The woman must also know that she is like a slave to her husband, so she should not do anything affecting herself or her husband's wealth except with his permission. She should give precedence to his rights over her rights, and the

²¹² Siehe Q 2:228

وَالْمُطَلَّاقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكُنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ
wa-l-muṭallaqātu yatarabbaṣna bi- 'anfusihinna ṭalāṭata qurū 'in wa-lā yaḥillu lahunna 'an yaktumna mā ḥalaqa llāhu fī 'arḥāmihinna 'in kunna yu'minna bi-llāhi wa-l-yawmi l- 'āḥiri wa-bu'ūlatuhunna 'aḥaqqu bi-raddihinna fī dālīka 'in 'arādū 'iṣlāḥan wa-lahunna miṭlu llaḏī 'alayhinna bi-l-ma'rūfī wa-li-r-riḡāli 'alayhinna daraḡatun wa-llāhu 'azīzun ḥakīmun

„Die Frauen, die entlassen sind, sollen ihrerseits drei Perioden abwarten. Und es ist ihnen nicht erlaubt, zu verheimlichen, was (etwa) Allah (als Frucht der vorausgegangenen Ehe) in ihrem Schoß geschaffen hat, wenn (anders) sie an Allah und den jüngsten Tag glauben. Und ihren Gatten steht es am ehesten (von allen Männern) zu, sie darin zurückzunehmen, wenn sie eine Aussöhnung herbeiführen wollen. Die Frauen haben (in der Behandlung von Seiten der Männer) dasselbe zu beanspruchen, wozu sie (ihrerseits den Männern gegenüber) verpflichtet sind, (wobei) in rechtlicher Weise (zu verfahren ist). Und die Männer stehen (bei alledem) eine Stufe über ihnen. Allah ist mächtig und weise.“ Paret 2007

²¹³ Al-Sa'di, zitiert nach Shooman 1996: S. 10.

²¹⁴ Vgl. Bori 2016: EI III, „al-Dhahabī“, aḏ-Ḍahabī (1274-1348) ein Historiker und Hadith Experte - auch als „der Traditionalist seiner Zeit“ titulierte, dessen wissenschaftliche Produktion sich auf Biographien, Geschichte und Tradition konzentriert. Daneben ist er auch Autor von kleineren theologischen, moralistischen, didaktischen und polemischen Werken, die im allgemeinen unzureichend untersucht sind und die seine frühe Tätigkeit als Prediger und seine Arbeit als Lehrer beleuchten. Er produzierte auch eine beeindruckende Anzahl an Abkürzungen von Werken früherer Gelehrter oder seiner eigenen sowie Selektionen und Kommentare von Hadithen zu bestimmten Themen oder Auswahl von Traditionen aus einer einzigen Sammlung. Ebd.

rights of his relatives over the rights over relatives, and she should keep herself clean and be ready for him to enjoy her. She should not boast at his expense of her beauty, nor rebuke him for any ugliness found in him. The women must also be always modest and reserved in the presence of her husband, lower her eyes in front of him, obey his commands, remain silent when he speaks, keep far away from everything which angers him, avoid treachery in his absence, with regard to his bed, his wealth and his house.²¹⁵

4.4.3 Textueller Segmentalismus *manhağ*

Eine weiteres Merkmal des traditionell-salafistischen *manhağ* ist der textuelle Segmentalismus, der Vers für Vers, Sure für Sure, linear und segmentweise die Erläuterungen des koranischen Textes analysiert und dabei die koranische Thematik und die strukturellen Kohärenz vernachlässigt. Dieser Zugang zur Interpretation des Korans übersieht nicht nur die grundlegenden Hauptthemen und seine Kernaussagen, sondern fördert auch keine Entwicklung eines holistischen Zuganges zur koranischen Hermeneutik.²¹⁶ Die Auswirkungen im Bezug des religiösen Ideals einer

²¹⁵ Vgl. ad-Ḍahabī J.o: S. 174f.

²¹⁶ Vgl. Duderija 2011: S: 78f.

„muslimischen Frau“ ist die hermeneutische Nichtanerkennung der geschlechtsegalitären Verse, die im Koran vorhanden sind.²¹⁷

Diese Verse halten die ontologische Ebenbürtigkeit der Geschlechter aufrecht und die essenzielle Gleichwertigkeit der gesamten Menschheit ungeachtet ihrer Unterschiede im Ausdruck der Sprache, Hautfarbe, oder Volkszugehörigkeit.²¹⁸ Die traditionell-salafistische Methode legt den Fokus auf einige Verse um die männliche Dominanz über den Egalitarismus der Geschlechter hervorzuheben.²¹⁹ Die Befürworter führen bewusst voreingenommene Interpretation des Korans

²¹⁷ Vgl. Duderija 2011: S. 115.

Siehe Q 4:1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

yā- 'ayyuhā n-nāsu ttaqū rabbakumu llaḏī ḥalaqakum min nafsīn wāḥidatin wa-ḥalaqa minhā zawğahā wa-batta minhumā riğālan kaṭīran wa-nisā 'an wa-ttaqū llāha llaḏī tasā 'alūna biḥī wa-l- 'arḥāma 'inna llāha kāna 'alaykum raqīban

„Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen geschaffen hat, und aus ihm das ihm entsprechende andere Wesen, und der aus ihnen beiden viele Männer und Frauen hat (hervorgehen und) sich (über die Erde) ausbreiten lassen! Fürchtet Allah, in dessen Namen ihr einander zu bitten pflegt, und die Blutsverwandtschaft! Allah paßt auf euch auf.“. Paret 2007

Siehe Q 7:189

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَتَتْهُ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

huwa llaḏī ḥalaqakum min nafsīn wāḥidatin wa-ğā ala minhā zawğahā li- yaskuna ilayhā fa-lammā tağāššāhā ḥamalat ḥamlan ḥafiḡan fa-marrat biḥī fa-lammā 'atqalat da 'awā llāha rabbahumā la- 'in 'ātaytanā ṣāliḡan la- nakūnanna mina š-šākirīna

„Er ist es, der euch aus einem einzigen Wesen geschaffen und aus ihm das ihm entsprechende andere Wesen (als seine Gattin) gemacht hat, damit er bei ihr ruhe. Als er ihr dann beigewohnt hatte, war sie mit einer leichten Last schwanger und ging mit ihr umher. Als sie dann hochschwanger war, beteten die beiden zu Allah, ihrem Herrn (indem sie gelobten): “Wenn du uns einen gesunden (Jungen) gibst, werden wir bestimmt dankbar sein (und dir allein die Ehre geben).“Paret 2007

Siehe Q 24:26

الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

al-ḡabiṭātu li-l-ḡabiṭīna wa-l-ḡabiṭūna li-l-ḡabiṭāti wa-t-tayyibātu li-t-tayyibīna wa-t-tayyibūna li-t-tayyibāti 'ulā 'ika mubarra 'ūna mimmā yaqūlūna lahum mağfiratun wa-rizqun karīmun

„Schlechte Frauen gehören zu schlechten Männern, und schlechte Männer zu schlechten Frauen. Und gute Frauen gehören zu guten Männern, und gute Männer zu guten Frauen. Und diese werden von den Verdächtigungen, die man (über sie) äußert, freigesprochen. Und sie haben (bei ihrem Herrn) Vergebung und vortrefflichen Unterhalt (rizqun karīmun) (zu erwarten).“Paret 2007

Siehe Q 49:13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

yā- 'ayyuhā n-nāsu 'innā ḥalaqnākum min ḡakarīn wa- 'unṡā wa-ğā 'alnākum šu 'ūban wa-qabā 'ila li-ta 'ārafū 'inna 'akramakum 'inda llāhi 'atqākum 'inna llāha 'ālīmun ḡabīrun

„Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden (šu 'ūban) und Stämmen (wa-qabā 'ila) gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt. (Bildet euch aber auf eure vornehme Abstammung nicht zu viel ein!) Als der Vornehmste gilt bei Allah derjenige von euch, der am frömmsten ist. Allah weiß Bescheid und ist (über alles) wohl unterrichtet. Paret 2007

²¹⁸ Vgl. Duderija 2011: S. 221.

²¹⁹ Vgl. Duderija 2011: S. 115.

und Hadithe, mit der Hervorhebung einiger weniger Verse und Hadithe, welche abwertend interpretiert werden können, vor, während gleichzeitig jene Verse unbeachtet bleiben, die die Ebenbürtigkeit der Geschlechter betonen.²²⁰ Andere kontextualistische Lesungen werden abgelehnt und als illegitim oder „unkoranisch“ betrachtet.²²¹ Die konzeptuelle, erkenntnistheoretische und methodologische Verschmelzung des Konzepts von Sunna und Hadith ist durchzogen von patriarchalischen und den Frauen gegenüber abgeneigten Elementen in Form gewisser Hadithe welche die Sunna verkörpern sollen. Auf deren Grundlage wurde ein normatives Muslima-Bild in Bezug auf das einer Untertanin, einer demütigen und gehorsamen Ehefrau, deren primäre religiöse Pflicht darin besteht, Bedürfnisse ihres Mannes zu stillen, konstruiert.²²²

4.5 Charakterzüge und Persönlichkeitsmerkmale

Auf personale und soziale Identitäten lassen sich die Identitätskonstruktionen eines Menschen zurückführen. Einerseits sind sie durch die individuell hergestellten Kombinationen von Persönlichkeitsmerkmalen determiniert und formen sich andererseits über Erwartungen und Zuschreibungen der Umwelt.²²³ Mit dem sozialen Umfeld werden Persönlichkeitsmerkmale wie Einstellungen, Charakterattribute oder Ausstrahlung ausgehandelt und immer wieder neu entworfen. Dabei variiert ein Persönlichkeitsentwurf in unterschiedlichen Kontexten entsprechend der InteraktionspartnerInnen.²²⁴ In sozialen Praktiken ausgedrückte Persönlichkeitsmerkmale der Frauen²²⁵ sind Fleiß und Bescheidenheit. Die *akhlāq*, verstanden als besondere moralische Tugend, werden durch Anstrengung um islamisches Verhalten und Disziplin erlangt. Es steht für die Frauen in engem Zusammenhang mit Erwartungen an ihre Feminität. Auch Wesensmerkmale wie Frömmigkeit und bedingungsloses Gottvertrauen, deren Relevanz besonders in herausfordernden Situationen wie Arbeits- oder Partnersuche sichtbar wird, gehören hier dazu.²²⁶

²²⁰ Vgl. Shehadeh 2003: S. 248.

²²¹ Vgl. Duderija 2007: S. 305.

²²² Vgl. Duderija 2008: S. 415. Für eine feministische Perspektive der Koraninterpretation siehe Selim 2007.

²²³ Vgl. Haller und Müller 2006: S. 13.

²²⁴ Vgl. Fuchs 2015: S. 111.

²²⁵ Vgl. Gomm 2017: S.14f. Angehörige der Organisation Wahdah Islamiyah. Ihr Hauptsitz befindet sich in Makassar, seit 2002 ist sie eine Massenorganisation. Ihre zentralen Punkte sind, da'wa, Bildung und Soziales, seit 2005 werden die Frauen der Wahdah Islamiyah offiziell durch den Frauenflügel Lembaga Muslimah vertreten. Ebd. S. 15.

²²⁶ Vgl. Gomm 2017: S. 34f.

4.5.1 Schwesternschaft

Die Beziehung gleichgesinnter Frauen wird durch religiöse Verbundenheit in emotionalen und spirituellen Aspekten intensiviert. Dies führt zu einem Gefühl der Schwesternschaft und der Existenz einer genuin weiblichen Ummah.²²⁷ Sichtbar wird dieser Gemeinschaftssinn durch die gegenseitige Anrede mit der arabischen Bezeichnung *‘uḥṭī*.²²⁸ Das Zugehörigkeitsgefühl entsteht zudem auch durch ähnliche Bekleidungsformen oder eine spezifisch salafistische Umgangsform, wie die Verwendung arabischer Grußformeln und Begriffe. Diese Zugehörigkeit zu einem Kreis salafistischer Musliminnen ist für die Frauen von großer Wichtigkeit, weil sie von ihren Familien und Freundinnen außerhalb dieser Gruppe zum großen Teil Zurückweisungen erfahren. Inmitten der Gemeinschaft besteht kein Zwang die eigene Position konstant zu rechtfertigen, sondern sie bietet Schutz vor Frustrationen welche durch Ausgrenzungstendenzen der übrig bleibenden Gesellschaft verursacht werden. Im Kontext dieser beiden Aspekte ist es nachvollziehbar, dass die Frauen, innerhalb des salafistischen Zirkels, Freundschaften als stabiler wahrnehmen und gegenüber den unbeständigen Beziehungen zu Frauen mit nicht-religiösem Hintergrund vorziehen. Verantwortlich für das starke Band zwischen den Schwestern ist der geteilte Glaube an *Allāh*. Eingebunden sehen sich die Frauen, abgesehen von der örtlichen salafistischen Gemeinschaft, in die globale islamische Ummah. Dabei grenzen sie sich von Menschen ab, die den Glauben auf eine andere Art und Weise praktizieren. Hierbei wird eine Identitätskonstruktion, die mit größeren sozialen Strukturen verknüpft ist, sichtbar. Das illustrierte Wir-Gefühl trägt sowohl innerhalb der lokalen, wie auch der globalen Ummah zu einer kollektiven Identität bei. Es manifestiert sich in einer „Innen- Außen-Differenz“²²⁹ und wird durch fortlaufende Interaktion untereinander geformt. Das Kollektivbewusstsein der Frauen wird in sozialen Praktiken der Aufopferung für die Gemeinschaft demonstriert.²³⁰

4.5.2 Frames und symbolische Repräsentationen

Neben wesentlichen Kategorien der Identitätskonstruktionen geben Aspekte der sozialen Praktiken Erklärungen über Werte und Normen, also symbolische Repräsentationen, auf die sich die Frauen beziehen. Diese Werte und Normen werden dabei in ihre Praxis integriert, welches eine Basis für

²²⁷ Vgl. Piela 2012: S. 199.

²²⁸ dt. meine Schwester

²²⁹ Vgl. Rucht 1995: S. 10.

²³⁰ Vgl. Gomm 2017: S. 36f.

die Entwicklung ihrer Überzeugungen stellt. Wegweisend sind hierfür die in der Gesellschaft wirksamen Normen und Werte und die symbolischen Repräsentationen ihrer Organisation mit den darin existierenden und vermittelten Glaubenssystemen und Ideologien. Zu den gesellschaftlichen Wertvorstellungen gibt es, unter anderem eine signifikante Beimessung zum Motiv der anständigen Frau. Es bezieht sich auf die Ablehnung vorehelicher intimer Beziehungen sowie der Last, die auf der Heiratsthematik lastet. Um nicht als „wertlos“ oder „unverkäuflich“ zu gelten, darf das heiratsfähige Alter noch nicht zu weit fortgeschritten sein. Für einige Frauen der salafistischen Strömung verstärkt sich der Druck dadurch, dass ihre Familien die eigene „Verkäuflichkeit“ durch ihre Bekleidungspraxis als vermindert erachten, denn durch die Anpassung an islamische Kleidungsstile werden die Frauen mit negativen Assoziationen verbunden. Sie werden als gewaltbereite, mit Terrorismus in Verbindung stehende Frauen verunglimpft. Des Weiteren fordern gesellschaftliche Normen, den Eltern Wertschätzung und Würdigung zu erweisen, wozu das Akzeptieren einer Mitbestimmung auf der Ebene der persönlichen Entscheidungen zählt. Bildung und beruflicher Erfolg sind weitere, für die Frauen wichtige gesellschaftliche Werte.²³¹ Vor diesem Hintergrund spricht man von Frames²³². Es sind rahmengebundene Bedeutungssysteme, die definiert sind und unter anderem in Vorträgen, Workshops und Tarbiya-Kursen²³³ reproduziert, vertieft und internalisiert werden. Als kognitives Muster oder Schema der Interpretation wirken sie mit Handlungen und Ereignissen einen Sinn zu geben und ruft unter bestimmten Gegebenheiten verschiedene Aktionen hervor. Exemplarisch ist das unverzügliche Bedecken des Gesichts, wenn Männer auftauchen. Rahmengebundene Bedeutungssysteme oder Frames werden kontinuierlich produziert und größtenteils über die Sprache verbreitet oder modifiziert. Sie formen die Identitäten und Wahrnehmungen von Individuen.²³⁴ Die „respektvolle Frau“ ist eine solche symbolische Repräsentation. Sie hängt mit der Norm zusammen, sich dem Mann gegenüber unterzuordnen und häusliche Pflichten vor allem anderen zu präferieren. Dieser Umstand wird von den Frauen akzeptiert und reproduziert, allerdings in der Intensität seiner Umsetzung auch kontextbedingt angepasst. Adaptiert werden auch Normvorstellungen hinsichtlich weiblicher Sexualität. Fatwas mahnen Frauen vor sexuellen Beziehungen vor der Ehe und unterstreichen die Bedeutsamkeit,

²³¹ Vgl. Gomm 2017: S. 41.

²³² Vgl. Benford/Snow 2000: S. 614.

²³³ Vgl. Amghar 2007: S. 43. Die Erziehung arab. *tarbiya* soll die Erkenntnis für den wahren Islam wecken. Die Methoden sind Predigten und eine eigene „Politik der Lebensstile“. Ebd. Vgl. auch Kapitel 2.2.1 S. 13. und Kapitel 3.1.1 S. 36. dieser Arbeit

²³⁴ Vgl. Benford/Snow 2000: S. 628.

weibliche Sexualität zu kontrollieren. Sie sollen keine öffentliche Aufmerksamkeit hervorrufen und ihr Gesicht nicht auf Fotos zur Schau stellen. Eine weitere Norm ist das aktive Lernen in islamischen Disziplinen sowie *da'wa* Engagement. Diese von den Frauen adaptierten, reproduzierten und modifizierten Frames bieten ihnen Hilfestellung im Alltag, um Ereignisse deuten und angemessen handeln zu können. Parallel dazu lösen sie jedoch auch Konflikte aus, wenn sie mit gesellschaftlichen Werten und Normen zusammentreffen.²³⁵

4.6 Vom Pluralismus zum Exklusivismus im historischen Kontext

Vor dem Auftreten des Propheten Muhammad lebte die Bevölkerung der Arabischen Halbinsel in Beziehung mit ihrer Umwelt. Ganz besonders mit ihrer aramäischen, jüdischen, christlichen, aber auch mit ihrer heidnisch- arabischen Umgebung. Auch iranische Religionen waren in Arabien gegenwärtig. Durch die sassanidische Militärpräsenz in Südarabien und am persischen Golf und andere wirtschaftliche und politische Verbindungen war der Zoroastrismus bekannt. Den jüdischen Einfluss in Arabien zeigt am besten die Existenz jüdischer Stämme in Medina. Es ist die Stadt in die sich der Prophet nach seinem Auszug aus Mekka begeben sollte.²³⁶

Auf die Frage nach der Identität des Selbst und des Anderen, ist es notwendig die Umgebung und die Ereignisse im historischen Kontext in der die Offenbarungen und die Verkörperung des Propheten stattfanden, zu betrachten. Vor allem ist die medinensische Periode relevant, da in Medina hauptsächlich die Botschaft von Mohammed und somit die muslimische Identität selbstbewusster wurde. Das medinensische Modell der prophetischen und muslimischen Gemeinschaft wird von vielen Muslimen als eines betrachtet, das in vielen Aspekten so weit wie möglich nachgebildet werden soll. Das schliesst die Beziehung zum (religiös) Anderen mit ein.²³⁷ Der Rahmen und die Dynamik hinter der Beziehung zwischen Muslimen, ihrer normativen Tradition und Nicht- Muslimen, insbesondere den Leuten des Buches²³⁸ (arab. *ahl al-kitāb*), wurde auf folgende Weise beschrieben:

„Die wachsende Vertrautheit der Bewohner der Arabischen Halbinsel mit den Ideen, Institutionen und Gemeinschaften der umgebenden Monotheismen, gefolgt von den ersten und zunehmend

²³⁵ Vgl. Gomm 2017: S. 42.

²³⁶ Vgl. Lohlker 2008: S. 13.

²³⁷ Vgl. Duderija 2010: S. 79.

²³⁸ Vgl. Kimball 2019: S. 189. Zu den Leuten des Buches zählen Angehörige der Religionsgemeinschaften, welche Offenbarungen Gottes in Form einer Schrift oder eines Buches besitzen, traditionell sind diese Gemeinschaften Juden, Christen, Sabier und im geringen Maße Zoroastrier.

intensiven Begegnungen der entstehenden muslimischen Ummah mit dem selben, brachte eine komplexen Mischung von Einstellungen zu Judentum, Christentum und Zoroastrismus hervor welches durch die klassische Literatur des Glaubens erkennbar sei. Die grundlegenden Texte und Gattungen - Koran, Hadith, Tafsir, Sharh und Fiqh - zeigen eine facettenreiche und pendelnde Haltung gegenüber dem religiös-kulturellen Anderen, das mehr von Dialektik als von Dogma lebt.“²³⁹

Im siebten Jahrhundert war der Kontext hinter der Entstehung der Botschaft des Propheten so, dass es neben anderen bereits etablierten religiösen Gemeinschaften, von denen die Wichtigsten, das Judentum, Ḥanīfiyya²⁴⁰ und das Christentum waren. Das Wesen und die Natur der Botschaft, die im Quran verkörpert sind, schildern deutlich viele der Handlungen und Einstellungen der muslimischen Gemeinschaft²⁴¹ gegenüber dem nicht-muslimischen Anderen²⁴² und umgekehrt. Die koranische Haltung, und Mohammeds Praxis gegenüber dem nicht-muslimischen Anderen ist stark kontextuell und daher ambivalent oder kontextabhängig.²⁴³ Darüber hinaus herrschte für einen großen Teil der prägenden Periode in Medina ein Klima, durchflutet von Konflikten, Spannungen und Feindseligkeiten zwischen Muslimen, Götzendienern²⁴⁴, großen jüdischen Stämmen, Christen²⁴⁵ und religiösen Heuchlern,²⁴⁶ inzwischen denen Muslime ständig um das bloße Überleben ihrer Gemeinschaft besorgt waren. Dieses drückte sich oft in einer reaktionären, antagonistischen Art aus, sich in Relation zum religiösen Anderen zu identifizieren.

²³⁹ Vgl. Duderija 2018: S: 93. zit. nach Donner 2002– 2003.

²⁴⁰ Vgl. Van Ess 1991: S. 444. Bd. II “*al-ḥanīfiyya/ die ḥunafāʾ*” waren nach der Auffassung Mohammeds die „Verehrer des einen und wahren Gottes, dessen hervorstechendster Repräsentant gerade Abraham gewesen war“ Ebd.

²⁴¹ Vgl. Schöck 2010: EI III, arab. *muʾminūn* - Gläubige

²⁴² Vgl. Donner 2002-2003. S. 9. Zu den nicht-muslimischen Anderen gehören: arab. *mušrikūn* - Polytheisten; arab. *munāfiqūn* - Heuchler; arab. *ahl al-kitāb* -Leute des Buches. Vgl. auch Maghen, Ze’ev. 2003. „The interaction between Islamic law and non-Muslims.“ für eine weitere Darstellung zu dieser Thematik.

²⁴³ Vgl. Maghen 2003: S. 268.

²⁴⁴ Vgl. Schöck 2010: EI III, arab. *mušrikūn*. Polytheisten/ Götzendiener. Im Allgemeinen verstand man zur Zeit des Propheten Mohammed unter *širk* den Götzekult der Araber auf der arabischen Halbinsel, der sich in der Anbetung von Steinen, Bäumen und anderen Naturerscheinungen manifestierte. Vgl. Uri 2008.

²⁴⁵ Vgl. Mc Auliffe 1991; „There were relatively few Christians in Medina and their economic influence was limited. Thus, the Qurʾān’s complaints about Christians pertain primarily to the domain of dogma“ Ebd.

²⁴⁶ Vgl. Griffel 2007: EI III, arab. *munāfiqūn*. Eine Gruppe von Menschen in Medina die Muslime wurden, standen aber in Wirklichkeit auf der Seite der Feinde der muslimischen Gemeinschaft. Sie wurden *munāfiqūn* oder die religiösen Heuchler genannt.

4.6.1 Religiöse Selbst - religiös Andere im historischen Kontext

Neben den gesellschaftspolitischen Faktoren spielten auch religiöse Vorstellungen eine wichtige Rolle, da die schrittweise fortschreitende Konsolidierung der islamischen religiösen Identität untrennbar mit der religiösen Identität anderer, insbesondere Juden und Christen, verbunden war. Die Aspekte der religiösen Identitätskontinuität und Gemeinsamkeit mit anderen Glaubensrichtungen im Koran sind mit jenen verknüpft, die die Unterscheidbarkeit und Einzigartigkeit der muslimischen Identität betonen.²⁴⁷ Religiöse Aspekte und Interaktionen zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften im koranischen Milieu führten zur Entstehung der Konstruktion religiöser Identität von Muslimen und spielten eine sehr wichtige Rolle bei deren Aufbau.²⁴⁸ Im frühen Islam wurde die Gemeinschaft der Gläubigen ursprünglich unabhängig von konfessionellen Identitäten konzipiert, diese wurde erst später, offensichtlich im dritten Viertel des ersten Jahrhunderts nach Hidschra²⁴⁹, wurde die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Gläubigen als konfessionelle Identität an sich betrachtet. Eine etwas spätere Formulierung der religiösen Terminologie bedeutete ein Gläubiger und ein Muslim zu sein, sodass man nicht etwa auch ein Christ oder ein Jude sein konnte.²⁵⁰ Es gibt eine beträchtliche Menge²⁵¹ an Anhaltspunkten,²⁵² sodass argumentiert werden könnte, dass sich (einige) Juden und Christen sowohl als *mu'minūn*,

²⁴⁷ Vgl. Duderija 2010: S. 79.; Zebiri 1997; cf. Donner 2002–2003.

²⁴⁸ Vgl. Duderija 2010: S. 80.; Zebiri 1997

²⁴⁹ Vgl. Wim 2018: EI III „Hijra“ ist ein arabischer Begriff, der „Emigration“ bedeutet. Die Hijra *par excellence* war die Auswanderung des Propheten Muḥammad von Mekka nach Medina im Jahr 622 n. Chr. Dieses Ereignis wurde als so wichtig erachtet, dass es als Ausgangspunkt des islamischen Hijra-Kalenders (oder Hijrī-Kalenders) genommen wurde und dass koranische Suren entweder als mekkanisch oder als medinensisch eingestuft wurden. Ebd.

²⁵⁰ Vgl. Donner 2002–2003: S. 12; Vgl. Maghen 2003: S. 268–269.

²⁵¹ Vgl. Donner 2002–2003: S. 17–24.; „[...] that those Jews, Sabians, and Christians *who Believe in God and the Last Day and who act righteously* are, like those simply called „Believers,“ promised salvation. That is, „Belief,“ which secures salvation, is actually a category that transcends the communal distinction between Jew, Sabian, Christian, etc. By implication, then, it is clear that *some* Jews and *some* Christians are, or can be, Believers.“ Ebd. S. 19.

²⁵² Siehe Q 2:62

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا هُمْ يُعْزَلُونَ

'inna llaḏīna 'āmanū wa-llaḏīna hādū wa-n-naṣārā wa-ṣ-ṣābi'īna man 'āmana bi-llāhi wa-l-yawmi l-'āḥiri wa-'amila ṣāliḥan fa-lahum 'aḡruhum 'inda rabbihim wa-lā ḥawfun 'alayhim wa-lā hum yaḥzanūna

„Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Saabier, - (alle) die, die an Allah und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein.“ Paret 2007

also Gläubige, als auch als *muslimūn*, diejenigen, die sich Gott unterordnen, bezeichnet werden können.²⁵³

Ein anderer Trend, der für die Historizität der Entwicklung des muslimischen religiösen Selbst von Bedeutung ist, war das allmählich wachsende religiöse Selbstbewusstsein des Propheten des Islam und seiner frühen Gemeinschaft. Gemeinsamkeit und Synkretismus findet man häufiger während der früheren Perioden von Mohammeds Leben²⁵⁴, spätere Perioden betonen Merkmale, die eine spezifische Identität ausmachen und das, was die Muslime grundsätzlich von anderen auszeichnete.²⁵⁵ In diesem Zusammenhang kann festgestellt werden, dass der Pluralismus eine wesentliche Grundlage des Islam war und der Exklusivismus als eine spätere Ergänzung hinzukam. In den Jahrhunderten nach der Offenbarung wurde der ursprüngliche pluralistische Impuls, der die Verfassung von Medina auslöste, von politisch motivierten Gruppierungen, die exklusivistische Interpretationen des Koran propagierten, um Krieg und territoriale Expansion zu rechtfertigen, entwürdigt.²⁵⁶ Eine weitere Beobachtung in Bezug auf die frühe muslimische Sichtweise der Byzantiner in den Tagen des Propheten Mohammed ist, dass die Haltung der Muslime sich aus Sympathie und Verbundenheit entwickelte. Diese spiegeln sich in den frühen Koranversen wieder. Es folgen Ehrfurcht, Bedenken und Unsicherheit über die militärische Macht Byzanz bis zur Missbilligung des byzantinischen Reichtums und Luxus, was schließlich in einen offenen Antagonismus und anhaltender Kriegsführung kulminiert.²⁵⁷ Ein weiterer zu beachtender Punkt ist

²⁵³ Vgl. Miraly 2006: S. 53ff.; Donner 2002-2003: S. 28-34.

²⁵⁴ Wie zum Beispiel die Bedeutung Jerusalems und die Praxis der Muslime, zu Beginn des Islams, diese Gebetsrichtung zu berücksichtigen, diese entsprach auch der jüdischen und der christlichen Tradition.

²⁵⁵ Vgl. Waardenburg 2003: S. 44.; Ein Beispiel dafür ist die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka. Traditionen, die Berichten zufolge auf den Propheten zurückgehen, wie sie beispielsweise in *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* zu finden sind, betonen vor allem die Besonderheit und Einzigartigkeit der islamischen religiösen Identität.

Vgl. *Saḥīḥ al-Buḥārī*, Kapitel 8/Hadithnr. 399. „[...] Der Gesandte Allahs, Allahs Segen und Heil auf ihm, betete in der Regel sechzehn oder siebzehn Monate lang in Richtung Bait Al-Maqdis (= Jerusalem), während er es sehr gern gehabt hätte, wenn er in Richtung Ka'ba hätte beten dürfen. Dies war der Anlass, dass Allah den Vers „Wir sehen, wie dein Gesicht sich dem Himmel suchend zukehrt...“ (Qur'an 2:144) offenbarte. Auf Grund dessen verrichtete er das Gebet in Richtung Ka'ba. Jedoch die Toren unter den Menschen - und diese sind die Juden - sagten: „Was hat sie bewogen, sich von ihrer Qibla abzuwenden, nach der sie sich bisher gerichtet hatten?“ Sprich: „Allah gehört der Osten und der Westen Er leitet, wen Er will, zu einem geraden Weg.“ (Qur'an 2:142). Nach diesem Ereignis betete ein Mann mit dem Propheten, Allahs Segen und Heil auf ihm, und als er nach dem Gebet wegging, kam er auf seinem Weg an Leuten von den Al-Ansar vorbei, die gerade dabei waren, das Nachmittagsgebet ('Asr) in Richtung Bait Al-Maqdis zu verrichten so sagte er zu ihnen, er bezeuge es, dass er mit dem Propheten, Allahs Segen und Heil auf ihm, gebetet und dabei die Ka'ba-Richtung eingenommen habe. Dann fingen die Leute an, ihre Richtung so zu ändern, dass sie letzten Endes allesamt in Ka'ba-Richtung standen.“ Ebd.

²⁵⁶ Vgl. Miraly 2006: S. 33.

²⁵⁷ Vgl. Shboul 2004: S. 242.

das koranische Konzept eines *ḥanīf*²⁵⁸ oder der *millat Ibrāhīm*.²⁵⁹ Im Koran wird dieses Glaubenssystem als eine ursprüngliche, monotheistische “Ur-Religion“ dargestellt, die auf dem Glauben an einen Wahren Gott beruht, wie es in der Botschaft Abrahams als ein universelles Glaubenssystem gesehen wird. Dieses Konzept wird potentiell als die letzte Entwicklung in Mohammeds Haltung gegenüber dem religiösen Selbst und dem Anderen angesehen.²⁶⁰ Unklar bleibt, ob der Prophet des Islams selbst den historischen Islam als die einzige oder nur als eine mögliche Verwirklichung der Urreligion, der *Ḥanīfiya*, auf der Erde identifiziert hat.²⁶¹ Eine „islamozentrische Sichtweise“ auf die muslimischen Wahrnehmungen des religiösen Anderen ergibt sich schließlich aus einer bestimmten Interpretation der Natur der Koran und Sunna Lehren. Diese Sichtweise basiert auf der Annahme, dass der Koran eine Quelle der empirischen Erkenntnis des religiösen Anderen ist, die universal, ahistorisch und dekontextuell anzuwenden ist.²⁶²

²⁵⁸ Vgl. Asad 2015: S. 58. No.110. Der Ausdruck *ḥanīf* ist vom Verb *ḥanafa* abgeleitet, das wörtlich „er neigte (einen rechten Zustand oder Richtung) zu“. Schon in vorislamischer Zeit hatte dieser Begriff eine eindeutig monotheistische Bedeutung und wurde verwendet, um einen Menschen zu beschreiben, der sich von Sünde, Weltlichkeit, und allen zweifelhaften Glaubensvorstellungen, insbesondere dem Götzendienst, abwandte.

²⁵⁹ Vgl. Busse 2008: EI III, No.6 „Abraham“ Alle Anhänger der Religion Abrahams (arab. *millat Ibrāhīm*) werden als Mitglieder seiner Familie betrachtet.

Siehe Q 3:68

إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ

'inna 'awlā n-nāsi bi- 'ibrāhīma la-llaḍīna ttaba'ūhu wa-hāḍā n-nabiyyu wa- llaḍīna 'āmanū wa-llāhu waliyyu l-mu 'minīna

„Die Menschen, die Abraham am nächsten stehen, sind diejenigen, die ihm (und seiner Verkündigung seinerzeit) gefolgt sind, und dieser Prophet und die, die (mit ihm) gläubig sind. Allah ist der Freund der Gläubigen.“ Paret 2007

Siehe Q 3:65

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

yā- 'ahla l-kitābi li-ma tuḥāḡḡūna fī 'ibrāhīma wa-mā 'unzilatī t-tawrātu wa-l- 'ingīlu 'illā min ba'dihī 'a-fa-lā ta'qilūna

„Ihr Leute der Schrift! Warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Thora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt worden sind? Habt ihr denn keinen Verstand?“ Paret 2007

Siehe Q 3:67

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

mā kāna 'ibrāhīmu yahūdīyyan wa-lā naṣrānīyyan wa-lākin kāna ḥanīfan musliman wa-mā kāna mina l-mušrikīna

„Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Allah) ergebener Hanief (haniefan musliman), und kein Heide.“ Paret 2007

Siehe Q 16:123

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

ṭumma 'awḥaynā 'ilayka 'ani ttabi' millata 'ibrāhīma ḥanīfan wa-mā kāna mina l-mušrikīna

„Daraufhin haben wir dir (die Weisung) eingegeben: Folge der Religion (millata) Abrahams, eines Haniefen, - er war kein Heide“ Paret 2007

²⁶⁰ Vgl. Waardenburg 2003: S. 87-94.

²⁶¹ Vgl. Waardenburg 2003: S. 106f.

²⁶² Vgl. Duderija 2010: S. 80. Mit anderen Worten, die Korankritik an bestimmten Praktiken jüdischer und christlicher Gemeinden, die im Hidschas des 1. Jahrhunderts nach Hidschra lebten, wird auf ahistorische, dekontextuelle, textuell segmentierte und wahllose Weise auf alle früheren und nachfolgenden jüdischen und christlichen Gemeinden angewendet. Ebd. S. 90.

4.6.2 Manḥāḡ zum exklusivistischen Konstrukt des religiösen Selbst

Wenn Koranverse, auf der Grundlage des salafistischen *manḥāḡ* interpretiert werden, können sie zu einer exklusivistischen Konstruktion des religiösen Selbst gegenüber dem von traditionell-salafistischen vertretenen Anderen führen. Zusammen mit den Zitaten einiger Verse wird eine kurze Beschreibung der historischen Periode gegeben, in der sie offenbart wurden, um sie zu kontextualisieren.²⁶³ Die Zeit der Offenbarung dieser Verse und der größere Kontext in dem sie eingebettet sind, war das bloße Überleben der kleinen muslimischen Bevölkerung, die in Medina lebte - durchgehend bedroht, sowohl von inneren als auch äußeren Faktoren. Die innere Bedrohung kam von denjenigen die auch im Koran als *munāfiqūn*, als religiöse Heuchler bezeichnet werden. Diese arbeiteten mit externen Quellen und versuchten, die muslimische Gemeinschaft von Innen her zu sabotieren und zu untergraben. Die äußere Bedrohung, abgesehen von dem mekkanischen Stamm der Qurayš²⁶⁴, wurde zunehmend spürbar, besonders von den jüdischen Stämmen, die am Stadtrand von Medina lebten.²⁶⁵ Diese Stämme unterzeichneten zuerst einen gemeinsamen Friedensvertrag, bekannt als die Verfassung von Medina, und schworen Mohammed Treue. Laut

²⁶³ Siehe Q 2:120

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۚ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُودَىٰ هُودَىٰ ۖ وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۖ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

wa-lan tarḏā 'anka l-yahūdu wa-lā n-naṣārā ḥattā tattabi'a millatahum qul 'inna hudā llāhi huwa l-hudā wa-la-'ini ttaba'ta 'ahwā'ahum ba'da llaḏī ḡā'aka mina l-'ilmi mā laka mina llāhi min waliyyin wa-lā naṣīrin

„Die Juden und Christen werden nicht mit dir zufrieden sein, solange du nicht ihrem Bekenntnis folgst. Sag: Die rechte Leitung ist (allein) die von Allah. Solltest du aber nach (all) dem Wissen, das dir (von Allah her) zugekommen ist, ihrer (persönlichen) Neigung folgen (und den wahren Glauben aufgeben), dann hast du Allah gegenüber weder Freund noch Helfer.“ Paret 2007

Siehe Q 3:118

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةِ مَن دُونَكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَلَا دُورًا مَا عُنْتُمْ فَدَبَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

yā-'ayyuhā llaḏīna 'āmanū lā tattaḥidū biṭānatan min dūnikum lā ya'lūnakum ḥabālan waddū mā 'anittum qad badati l-baḡḏā'u min 'afwāhihim wa-mā tuḥfi ṣudūruhum 'akbaru qad bayyannā lakumu l-'āyāti 'in kuntum ta'qilūna

„Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht Leute zu Vertrauten (biṭānatan), die außerhalb eurer Gemeinschaft stehen! Sie werden nicht müde, euch zu verderben, und möchten gern, daß ihr in Bedrängnis kommt. Aus ihren Äußerungen ist (schon genug) Haß kundgeworden. Aber was sie (an Haß und Bosheit) insgeheim in ihrem Innern hegen, ist (noch) schlimmer. Wir haben euch die Verse klargemacht (damit ihr sie euch zu Herzen nehmt), wenn (anders) ihr verständig seid.“ Paret 2007

²⁶⁴ Vgl. Montgomery 2012: EI II “*Quraysh*”, Ein Stammesverband, der zur Zeit von Muhammad Mekka bewohnte und zu diesem auch er angehörte.

²⁶⁵ Vgl. Armstrong 1991, 2002; Watt 1956;

diesem Dokument wurden alle Einwohner der Stadt als eine Gemeinschaft (arab. *umma*) betrachtet, deren religiöser Unterschied respektiert wurde,²⁶⁶ wie vom Koran bezeugt und bestätigt.²⁶⁷ Darüber hinaus schrieb die Verfassung vor, dass es „aufrichtige Freundschaft und ehrlichen Umgang, nicht Verrat“²⁶⁸ zwischen Muslimen und Juden geben sollte. Alle Unterzeichner des Dokumentes sollten auch „gegen denjenigen helfen, der Yathrib (Medina) plötzlich angriff“.²⁶⁹ Als jedoch die muslimische Gemeinschaft an Zahl und Stärke wuchs und somit selbständiger und selbstbewusster wurde, zogen diese jüdischen Stämme ihre Unterstützung zurück und begannen offen mit den Mekkanern zu kooperieren und sich gemeinsam gegen die muslimische Gemeinschaft zu verschwören.²⁷⁰ Das war ein Bruch der Verfassungsvereinbarung durch Verrat. Dies führte unvermeidlich zu Antworten sowohl im Koran als auch vom Propheten, wie Muslime mit diesen Stämmen und Individuen umgehen sollten. In diesem Zusammenhang wurde der Ausschluss der jüdischen Stämme als ein Beispiel der exklusivistischen Orientierung in Grundsätzen der Politik und Taktik Muhammads und dem Koran. Dass die oben zitierten Verse tatsächlich kontextbezogen und nicht universal sind, wird nicht nur dadurch bestätigt, dass der koranische Diskurs über Juden und Christen eine große Anzahl versöhnlicher Verse enthält, sondern durch die Tatsache, dass Muhammads Handlungen gegen die jüdischen Stämme aus Medina nicht durch ein religiöses Ausschließungsmotiv motiviert waren, sondern „das Ergebnis unlösbarer bürgerlicher Spannungen“²⁷¹ welches keinen Bezug und Bedeutung auf die Haltung des Korans zum religiösen Pluralismus hatte.²⁷² Nach der Vertreibung der beiden fraglichen jüdischen Stämme verehrte der Koran weiterhin jüdische Propheten und forderte Muslime zur Achtung gegenüber den Leuten des

²⁶⁶ Vgl. Miraly 2006: S. 47.

²⁶⁷ Siehe Q 21:92

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ

‘inna hādhī ‘ummatukum ‘ummatan wāḥidatan wa-‘ana rabbukum fa-budūni

„Dies ist eure Gemeinschaft (umma). Es ist eine einzige Gemeinschaft. Und ich bin euer Herr. Dienet mir!“ Paret 2007 Vgl. Asad 2015: S. 630. n. 89. Nachdem in den Versen 48-91 einige der früheren Propheten in Erinnerung gerufen wurden, welche alle die Einheit und Einzigkeit Gottes betonten, kehrt der Diskurs zu diesem Prinzip der Einheit zurück, wie es sich in der Einheit aller, die an Ihn glauben, Widerspiegeln sollte.

„Wahrlich, (o ihr, die ihr an mich glaubt,) diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft, da Ich der Erhalter von euch allen bin: betet denn Mich (allein) an! Paret 2007.

²⁶⁸ Miraly 2006: S. 59.

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Vgl. Armstrong 1991: S. 183f.

²⁷¹ Miraly 2006: S. 62.

²⁷² Ebd.

Buches auf. Kleinere jüdische Gruppen lebten weiterhin in Medina und später genossen Juden wie Christen volle Religionsfreiheit in islamischen Imperien.²⁷³

Verse und Hadithe, die zum Nennwert genommen werden, ohne Berücksichtigung der historischen Umstände und den Hintergrund der oben dargelegten Offenbarung, führen zu einer sehr negativen Sicht des religiösen Anderen, welches dann als normativ angesehen werden könnte.²⁷⁴ Das passiert insbesondere jenen Muslimen, die dem traditionell salafistischen Interpretationsmodell der Koran-Sunna-Lehre folgen, welches durch die Marginalisierung des kontextuellen Hintergrunds in Bezug auf die Natur, den Inhalt, das Verständnis, die Interpretation und das Ziel dieser koranischen Vorschriften und Hadith- Texte gekennzeichnet ist. Darüber hinaus würde die interpretatorische Neigung zur Verallgemeinerung und Universalisierung dieser kontextbasierten Vorschriften, die ein weiteres Merkmal des traditionell salafistischen Ansatzes zur Interpretation der Koran-Sunna-Lehren ist, zur Verwendung dieser Verse auf alle muslimischen, christlichen und jüdischen Gemeinschaften, sowohl zu Lebzeiten des Propheten als auch nach seinem Tod führen. Der segmentalistische traditionell salafistische Zugang zu Textbeweisen, der nicht systematisch alle Textbeweise zu einem bestimmten Thema berücksichtigt, um eine kohärente und ganzheitliche Sichtweise zu entwickeln, kombiniert mit der Anwendung des Prinzips der Aufhebung bzw. Abrogation (arab. *nash*), wie es von der klassischen islamischen Rechtstheorie vertreten wird, ist auch verantwortlich für die Entwicklung dieser Sichtweise. Verse, die Intoleranz und Zwang anzuregen scheinen, werden bewusst dargestellt, um die essenzielle und übergeordnete Botschaft des Quran zu überwinden: eine der Toleranz.²⁷⁵

Darüber hinaus gibt es mehrere Koranverse und eine Anzahl von Hadithen, die, wenn sie aus ihrem oben beschriebenen Kontext herausgenommen und dekontextuell angewendet werden, Auswirkungen auf die Sichtweise des religiösen Anderen und damit auf eine bestimmte Art religiöser Identität gegenüber dem religiösen Anderen haben, weil sie die Spannung und Feindschaft betonen, die zwischen Muslimen, Juden und Christen während der Zeit der frühen

²⁷³ Vgl. Armstrong 1991: S. 207. Vgl. Duderija 2010: S. 82.

²⁷⁴ Vgl. Duderija 2010: S. 83.

²⁷⁵ Vgl. Miraly 2006: S. 35. Vgl. Duderija 2010: S. 83.

Medina-Gemeinschaft des Propheten bestanden, zum Beispiel ausgedrückt durch Gottes Flüche auf sie.²⁷⁶ Als Beispiel folgende Überlieferung eines Hadith aus der Sammlung Sahih Al Bukhari.

„Narrated Abdullah bin Mulaika: 'Aisha said that the Jews came to the Prophet and said, "As-Samu 'Alaikum" (death be on you)." 'Aisha said (to them), "(Death) be on you, and may Allah curse you and shower His wrath upon you!" The Prophet said, "Be calm, O 'Aisha! You should be kind and lenient, and beware of harshness and Fuhsh (i.e. bad words)." She said (to the Prophet), "Haven't you heard what they (Jews) have said?" He said, "Haven't you heard what I have said (to them)? I said the same to them, and my invocation against them will be accepted while theirs against me will be rejected (by Allah)."²⁷⁷

Der Konfliktcharakter dieser Texte, wenn dies aus der traditionell salafistischen Interpretationsperspektive betrachtet wird, kann sehr düstere Folgen haben und eine religiöse Grundlage für eine rein oppositionelle und konflikthafte muslimische Identitätskonstruktion gegenüber dem religiösen Anderen bilden. Die puritanische Weltanschauung ist bipolar, einerseits gibt es den Islam, der das unverfälschte Gute darstellt, andererseits gibt es die Nicht-Muslime, die das Böse repräsentieren. Die Puritaner befürworten, berufend auf die Schriften einiger klassischer Juristen, die *al-walā' wa-al-barā'*²⁷⁸- Theologie, die besagt, dass es unumgänglich ist, dass Muslime sich nur um Muslime kümmern, sich mit ihnen verbünden und sich nur mit ihnen anfreunden. Demzufolge können sich Muslime nur zu begrenzten und erkennbaren Zwecken mit Nicht-Muslimen verbünden oder um Hilfe bitten. Dies sollten Muslime nur dann tun, wenn sie

²⁷⁶ Vgl. Duderija 2010: S. 83.

Siehe Q 5:82

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسَّيْسِينَ وَرَهَبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

la-tağidanna 'ašadda n-nāsi 'adāwatan li-llaḏīna 'āmanū l-yahūda wa-llaḏīna 'ašrakū wa-la-tağidanna 'aqrabahum mawaddatan li-llaḏīna 'āmanū llaḏīna qālū 'innā naṣārā ḏālika bi-'anna minhum qissīsīna wa-ruhbānan wa-'annahum lā yastakbirūna

“Du wirst sicher finden, daß diejenigen Menschen, die sich den Gläubigen gegenüber am meisten feindlich zeigen, die Juden und die Heiden sind. Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: “Wir sind Christen (naṣārā)“. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester (qissīsīna) und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind.“ Paret 2007

Siehe Q 9:29

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

qātīlū llaḏīna lā yu'minūna bi-llāhi wa-lā bi-l-yawmi l-'āhiri wa-lā yuḥarrimūna mā ḥarrama llāhu wa-rasūluḥu wa-lā yadīnūna dīna l-ḥaqqi mina llaḏīna 'ūtū l-kitāba ḥattā yu'tū l-ğizyata 'an yadin wa-hum ṣāğirūna

„Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Allah und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Allah und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören - von denen, die die Schrift erhalten haben - (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut (ṣāğirūna) aus der Hand Tribut entrichten!“ Paret 2007

²⁷⁷ Vgl. Sahih Al-Bukhari o.J.: Hadith Vo. 8. No. 57.

²⁷⁸ Die Lehre von Loyalität und Distanzierung. o. S.

schwach und bedürftig sind. Sobald sie in der Lage sind, ihre Macht wiederzuerlangen, müssen sie ihren überlegenen Status jedoch wiedererlangen. Die Tatsache, dass Nicht-Muslime keine Muslime sind, wird als ein moralischer Fehler angesehen.²⁷⁹

Diese Art von Mentalität und Herangehensweise gegenüber Juden und Christen wird zum Beispiel vom Gelehrten Al-Albani²⁸⁰ gefördert²⁸¹, der die Ansicht vertritt, dass der Prophet die Initiation von Grüßen mit Juden und Christen verbot und sagte, Muslime sollten keine aufrichtige Beziehungen zu Nicht-Muslimen entwickeln. Er stützt seine Entscheidungen auf eine völlig dekontextualistische und ahistorische Herangehensweise an einige wenige isolierte Ahadith, einschließlich des oben zitierten über die Autorität von 'A'isha. Auf diese Weise erzeugt der traditionell salafistische *manhāğ* eine Konstruktion eines religiös-exklusiven Selbst gegenüber dem religiösen Anderen.²⁸²

4.6.3 Sozialpolitische Auswirkung des Exklusivismus

Diese enge Theologie hat wichtige politische Auswirkungen. Um die breitere Weltanschauung von traditioneller Salafiyya vollständig zu verstehen, ist eine kurze Wiederholung des Konzepts von *al-walā' wa-al-barā'*, welches bezogen wird, erforderlich. *Al-walā'* bedeutet lexikalisch Bündnis mit, Freundschaft, Vorliebe für eine der Konfliktparteien und die Verbindung zu ihnen.²⁸³ *Al-barā'* andererseits ist sein Antonym, das heisst Abtrennung, wegzugehen oder sich von etwas oder jemandem frei zu halten.²⁸⁴ Laut al-Qaḥṭānī²⁸⁵, einem Zeitgenossen, stellt der Begriff *al-walā' wa-al-barā'* ein fundamentales Prinzip des salafistischen Glaubens dar, das fest im Buch Allahs verankert ist und die Sunna seines Propheten.²⁸⁶ Sich auf eine wörtliche Interpretation einer

²⁷⁹ Vgl. El Fadl 2005b: S. 206.

²⁸⁰ Vgl. Hamdeh 2020: EI III, Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albanī (1914 – 1999) War ein syrisch-albanischer Islamgelehrter der sich auf Hadith und Fiqh spezialisierte.

²⁸¹ Vgl. Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. 2007. Vgl. Duderija 2010: S. 84.

²⁸² Vgl. Duderija 2010 S. 83.

²⁸³ Vgl. al-Qahtani 1999: S. 17.

²⁸⁴ Vgl. al-Qahtani 1999: S. 19.

²⁸⁵ Muḥammad ibn Sa'īd al-Qaḥṭānī

²⁸⁶ Vgl. al-Qahtani 1999: S. 234.

ausgewählten Anzahl von Koranversen²⁸⁷ und des allgemeinen Lebens des Propheten, vor allem in der medinensischen Periode stützend, betrachtet al-Qaḥṭānī diese Verse als universal verbindlich und transkontextuell gültig. Er behauptete, dass die Schlussfolgerung der Doktrin Loyalität und Distanzierung in der medinensischen Periode vollendet wurde, als der muslimische Staat gegründet wurde und das Band der Bruderschaft einzig und allein auf dem Glauben basierte. Es wurde der Dschihad gegen die Leute des Buches, Juden und Christen, Heiden und diejenigen, die ihre Abkommen missachteten, ausgerufen.²⁸⁸ Somit wurde theologisch begründet, dass eine konflikthafte Beziehung zwischen Muslimen auf der einen Seite und Juden und Christen auf der anderen Seite als religiös und niemals endend angesehen wird. Um diese Ansicht zu stützen, zitiert al-Qaḥṭānī²⁸⁹ wiederum Sayyid Qutb²⁹⁰, der behauptet dass die Wahrheit über den Kampf, in dem Juden und Christen die muslimische Umma in jeder Ecke der Erde und in jedem Zeitalter eingesetzt haben hat, darin besteht, dass sie sich auf unseren Glauben oder unser Glaubensbekenntnis konzentriert. Obwohl sie miteinander streiten können, sind sie für immer im Kampf gegen den Islam und die Muslime vereint.²⁹¹ Nach dieser traditionell salafistischen Sicht werden Juden und

²⁸⁷ Siehe Q 5:51

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ
yā- 'ayyuhā lladīna 'āmanū lā tattaḥidū l-yahūda wa-n-naṣārā 'awliyā'a ba 'duhum awliyā u ba 'din wa-man
yatawallaḥum minkum fa- innahū minhum inna llāha lā yahdī l-qawma ṣ-ẓālimīna

„Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht die Juden und die Christen zu Freunden! Sie sind untereinander Freunde (aber nicht mit euch). Wenn einer von euch sich ihnen anschließt, gehört er zu ihnen (und nicht mehr zu der Gemeinschaft der Gläubigen). Allah leitet das Volk der Frevler nicht recht.“. Paret 2007

Siehe Q 2:135

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
wa-qālū kūnū hūdā au ṣaṣarī tēhtadū qul bal millata 'ibrāhīma ḥanīfan wa-mā kāna mina l-mušrikīna

“Und sie sagen: “Ihr müßt Juden oder Christen sein, dann seid ihr rechtgeleitet.“ Sag: Nein! (Für uns gibt es nur) die Religion (milla) Abrahams, eines Haniefen - er war kein Heide!“ Paret 2007

²⁸⁸ Vgl. al-Qahtani 1999: S. 203.; Duderija 2010: S. 86.

„In conclusion the doctrine of alliance and dissociation [i.e. al- walā' wa-al-barā'] was brought to completion in the Medinan period when the Muslim state was established and the bonds of fraternity were based solely on belief. Jihad against the People of the Book [i.e. Jews and Christians], the pagans, and those who violate their treaties was established.“ Ebd.

²⁸⁹ Vgl. al-Qahtani 1999: S. 75.

²⁹⁰ gest. 1966, Im Allgemeinen lehnt traditionell salafistische Denkschule die Lehren von Qutb und radikalen politischen Gruppen ab, die im Folgenden zu Fragen der Politik und der Errichtung des islamischen Staates behandelt werden. Wictorowicz (2006, S. 222) weist jedoch darauf hin, dass Qutb eine Reihe von traditionell salafistischen Vorschriften unterstützt hat bzw. vertrat, die insbesondere das Verhältnis von Muslimen zu Nicht-Muslimen betreffen.

²⁹¹ al-Qahtani 1999: S. 75. „The truth about the battle in which the Jews and the Christians have engaged the Muslim Ummah in every corner of the Earth, and in every age, is that it centers upon our belief or creed. Although they may quarrel amongst themselves, they are forever united in the struggle against Islam and the Muslims.“ Ebd.

Christen als dominierende westliche Zivilisation betrachtet.²⁹² Darüber hinaus wird nach dieser Weltanschauung eine klare Abgrenzung zwischen “islamischem“ und “nicht-islamischem Wissen“ gefordert und als normativ angesehen.²⁹³ Zusätzlich fallen Juden und Christen nicht in den Bereich des Glaubens und sind als Ungläubige zu betrachten.²⁹⁴

Daneben betrachtet al-Qaṭṭānī die folgenden Handlungen von Muslimen als Unglauben:

- . Bekräftigung der Gültigkeit einer anderen Religion;
- . Sich auf Ungläubige zu verlassen;
- . Die Suche von Zuneigung und Liebe von Ungläubigen;
- . Zu Ungläubigen neigen und sie als Freunde nehmen;
- . Gehorsam gegenüber Ungläubigen und Ermächtigung von Ungläubigen gegenüber Muslimen;
- . Sich den Taten der Ungläubigen nähern und Freude darüber ausdrücken;
- . Die Suche von Hilfe oder den Rat von Ungläubigen, vertraue oder helfe ihnen, lebe, mit ihnen zufrieden sein;
- . Unterstützung der Ideologien von Ungläubigen.²⁹⁵

So wird jede Interaktion mit „Ungläubigen“ als eine Gelegenheit für „Nichtgläubige“ angesehen, Muslime zu infizieren, folglich versuchen die Anhänger der traditionellen Salafīyya im Westen, ihre Interaktionen mit der breiteren Gesellschaft zu beschränken und entwickeln oft Enklaven, Gemeinschaften, welche dann wie salafistische Ghettos funktionieren.²⁹⁶ Die politische Ideologie der traditionellen Salafīyya, ist eine direkte Folge ihrer salafistischen Weltanschauung und *ahl al-ḥadīṭ manḥağ*. Sie besteht auf die Nachahmung der frühen Modelle des islamischen Kalifats²⁹⁷ Ablehnend ist sie gegenüber modernen Theorien, die keine epistemische Wurzel in einer vormodernen islamischen Tradition haben und betrachtet Feminismus, Demokratie und Menschenrechte als Themen, die dem Islam vollkommen fremd sind, sowie gottlose Innovationen (*bid‘a*) aus dem Westen, die die Gemüter der Muslime verschmutzen.²⁹⁸ Darüber hinaus basiert die politische Vision der traditionell salafistischen Bewegung auf dem, was als die „Rhetorik der

²⁹² Vgl. al-Qahtani 1999: S. 214.

²⁹³ Vgl. al-Qahtani 1999: S. 24-30. Duderija 2010: S. 87.

²⁹⁴ Vgl. al-Qahtani 1999: S. 218.; vgl. Wictorowitz 2006: S. 218.; vgl. Duderija 2010: S. 87.

²⁹⁵ Vgl. al-Qahtani 1999: S. 206-228.

²⁹⁶ Vgl. Wictorowitz 2006: S. 219.; Siehe u.a. Ramadan 2004: S. 25-26. „[...]in erster Linie durch ihre Isolation und durch eine wörtlich angewandte religiöse Praxis gekennzeichnet, die vor westlichen kulturellen Einflüssen geschützt ist.“ Ebd.

²⁹⁷ Vgl. Mansour 2000: S. 175-178.

²⁹⁸ Vgl. El Fadl 2003: S. 58.

oppositionellen Dialektik“, als „rassistischen Puritanismus“ bezeichnet wird.²⁹⁹ Ein ausgeprägtes Gefühl von selbstgerechter Arroganz gegenüber dem undefinierbaren Anderen, ob dieser Andere der Westen ist, Ungläubige im Allgemeinen oder gar muslimische Frauen.³⁰⁰

So schließt die Kategorie des *kāfir* nach dieser Auffassung alle ein, die als Feind des Islams angesehen werden, einschließlich jener, die im Sinne einer radikal-politischen traditionellen Salafiyya nur Lippenbekenntnisse zum islamischen Glauben ablegen, schamlose Praktiken tolerieren oder sogar mit den „Feinden“ des Islam kooperieren.³⁰¹ Durch das Teilen ähnlicher Ansätze zur Konzeptualisierung und Interpretation des Koran und der Sunna, mit der oben genannten, wenn auch wichtigen Ausnahme von Gewalt und physischem Jihad, basiert die traditionell salafistische Weltanschauung auf dem Glauben an *al-walā’ wa-al-barā’*. Auch ihr *manhāğ* kann als methodologisch-ideologische Grundlage gesehen werden, auf deren Grundlage ihre radikal und politisch engagierten Ableger operieren.³⁰²

4.7 Männlichkeitsvorstellung bei Salafisten

Religiöse Gelehrsamkeit, Ehre und homosoziale Gemeinschaft und Kameradschaft sind einige Kategorien der Männlichkeitsentwürfe in den Konstruktionen von Männlichkeit. Die Rolle des gewalttätigen Kämpfers, wobei die Selbstinszenierung einen großen Raum einnimmt, kommt bei Akteuren des dschihadistisch- salafistischen Spektrums dazu.³⁰³

4.7.1 Religiöse Gelehrsamkeit

Salafisten, insbesondere prominente Prediger, präsentieren sich in der Rolle gelehrter Männer, die über den „wahren Islam“ aufklären. Ein Mann der die religiösen Schriften des Islam ausführlich studiert und alle Angelegenheiten unter Berufung auf diese Quellen beantworten kann. Bekräftigt wird diese Selbstillustration dadurch, dass bei sämtlichen Fragestellungen Verse aus dem Koran und verschiedene Hadithe zitiert und dabei Begriffe definiert werden. Die Kenntnis über die Religion und vor allem der Besitzanspruch über die Deutungshoheit werden als symbolisches Kapital eingesetzt. Dadurch wird innerhalb der Gemeinschaft soziale Anerkennung erreicht und gleichzeitig

²⁹⁹ Vgl. Noor 2003: S. 323.

³⁰⁰ Vgl. El Fadl 2003: S. 58.; vgl. Duderija 2010: S. 87.

³⁰¹ Vgl. Anon 1999; Vgl. Duderija 2010: S. 88.

³⁰² Vgl. Duderija 2010: S. 88.

³⁰³ Vgl. Ourghi 2015: o. S.

eine Abgrenzung nach Außen vorgenommen. Unter Berufung auf ihre umfassende Kenntnis der religiösen Quellen, treffen Akteure des salafistischen Spektrums auch Aussagen über die „von Gott gewollte Geschlechterrollen“³⁰⁴, die zwar als gleichwertig dargestellt, jedoch unterschiedlich präsentiert werden.³⁰⁵

4.7.2 Ehre und homosoziale Gemeinschaftlichkeit

Die Auffassung von männlicher Ehre hängt mit der traditionellen männlichen Beschützerrolle zusammen. Sie impliziert männliche Dominanz gegenüber den Frauen und deren Kontrolle auf verschiedene Verhaltensebenen, inklusive weibliche Sexualität und ökonomische Unabhängigkeit. Laut Ourghi stellen vor allem westliche Akteure der salafistischen Strömung diese dominante Rolle als einen scheinbaren Vorteil dar. Hervorgehoben wird dabei die wirtschaftliche Verantwortung gegenüber weiblichen Mitgliedern der Familie und deren Anspruch auf Versorgung. Die Absenz der ökonomischen Eigenständigkeit der Frauen wird hierbei als ein Privileg formuliert. Diese Ebenen des männlichen Ehrbegriffs implizieren bei Salafisten weitere Dimensionen auf der Verhaltensebene, insbesondere Geschlechtersegregation, der Tätigkeitsbereich im Alltag und die Berücksichtigung einer Kleiderordnung. Geschlechtersegregation sowie eine wirtschaftlich und gesellschaftlich deutlich zugewiesene Rollenverteilung führen damit auch zu einer homosozialen Gemeinschaft, welche unter Männern Solidarität und Konformität stiftet und sie mit symbolischen Ressourcen im Sinne religiös-moralischer Orientierung und Wertesystemen versorgt.³⁰⁶

4.7.3 Salafismus und das Alltägliche

Salafis zeichnet das Streben nach Reinheit und die Dekulturalisierung des Islam aus , was unter anderem auch zu ihrem Selbstausschluss führen kann³⁰⁷. Ein vollständiger Rückzug aus der Gesellschaft ist jedoch nicht möglich.³⁰⁸ Sie müssen sich mit einem Leben in einer säkularen Umgebung auseinandersetzen, in der viele Muslime und Nichtmuslime mit ihren entgegengesetzten Ansichten und Praktiken leben. Alltag und Salafismus sind zwei getrennte Bereiche, die Muslime der salafistischen Strömung ausbalancieren müssen. Diese gegensätzliche, dialektische Beziehung

³⁰⁴ Ourghi 2015: o.S.

³⁰⁵ Vgl. Ourghi 2015: o. S.

³⁰⁶ Vgl. Ourghi 2015: o. S.

³⁰⁷ Vgl. Adraoui 2009; Vgl. Hamid 2009.

³⁰⁸ Vgl. De Koning 2013: S. 74.

zwischen dem Alltag und dem Salafismus erzeugt ein moralisches Labyrinth. Die Selbstgestaltung muss im Kontext eines Umfelds von verfügbaren Stilen, Loyalitäten, Erfahrungen und Praktiken verstanden werden, die manchmal im Gegensatz zu den Zielen und Bestrebungen eines Individuums stehen. Wie zum Beispiel die Zielsetzung zu einer professionellen Karriere, den Wunsch zu einem guten und fürsorglichen Elternteil, das Vorhaben zur Pflege und Aufrechterhaltung einer guten Beziehung zu „fehlerhaften“ Eltern und gleichzeitig fromme Muslime zu sein.³⁰⁹ Einige der Gläubigen können das, was sie als ihre islamische Verpflichtungen ansehen, aufgrund von Einwänden aus der Schule, der Arbeit, dem Arbeitgeber oder ihren Eltern nicht erfüllen. Einige der Frauen sind beispielsweise sehr vorsichtig, wenn sie den *niqāb* in Gegenwart ihrer Eltern tragen, da diese -in manchen Fällen- eine ablehnende Haltung in Bezug auf den *niqāb* einnehmen oder diesen auch als nicht in der islamischen Tradition verankert sehen.³¹⁰ Junge Männer tragen manchmal eine *ġallāba* zu Hause, oft auch in den Moscheen zum Gebet und während der Vorträge, Konferenzen und Kursen der Salafi- Netzwerke, jedoch nicht bei der Arbeit oder in der Schule. Diese Form des Umgangs im Kontext bestimmter Verpflichtungen wird manchmal (von anderen Akteuren des salafistischen Spektrums) als Spielerei mit dem Islam bezeichnet, jemand wird als unaufrichtig und als vom authentischen Islam entfernt gebrandmarkt. Viele der Salafisten und Salafistinnen befürchten, dass sie in Schwierigkeiten geraten könnten, da sie den *niqāb* oder die *ġallāba* in der Öffentlichkeit tragen. Sie erklären dies damit, dass ihr Glaube noch nicht so stark ist. Ein anderes Mittel zur Legitimation dieses Verhaltens ist die Behauptung, dass sie nicht in einem islamischen Land leben oder, dass Ausbildung und Arbeit, das Kümern um die Familie sowie der Respekt vor den Eltern zu den wichtigen islamischen Werten gehören. Diese Legitimierungen deuten darauf hin, dass Unklarheiten und Mehrdeutigkeit für salafistische Muslime behoben werden müssen, denn sie wollen weiterhin als „gute Menschen“ leben, die ihre weltlichen Wünsche kontrollieren können mit dem Fokus auf den Gehorsam gegenüber Gott. Dies verdeutlicht auch, dass das Streben nach Aufrichtigkeit und Authentizität eine mühevollen Anstrengung darstellen kann.³¹¹ Diese Legitimierungen können auch als ein integraler Bestandteil der Ethik des Pragmatismus, welche mit der Ethik der Pflicht koexistiert, angesehen werden. Auf diesem Wege versuchen Salafi-Muslime ihren Ruf in Bezug auf Aufrichtigkeit und Authentizität aufrecht zu erhalten, obwohl offenbar die Einheit zwischen Wissen, Überzeugung und Verhalten gebrochen wurde, während gleichzeitig versucht wird ihre manchmal widersprüchliche soziale Verantwortung und Loyalität gegenüber

³⁰⁹ Vgl. De Koning 2013: S. 74. Vgl. Soares/Osella 2009: S. 11.

³¹⁰ Vgl. De Koning 2013: S. 78.

³¹¹ Vgl. De Koning 2013: S. 79. Vgl. Trilling 1972: S. 6; Vgl. Keane 2002: S. 75.

anderen aufrechtzuerhalten. In jedem Fall sind die Legitimierungen im Islam oder in den wahrgenommenen Realitäten säkularer Gesellschaften begründet. Sie offenbaren, wie besorgt Salafi-Muslime sind, auf dem richtigen Pfad zu bleiben und wie verletzlich und zerbrechlich der Ehrgeiz tatsächlich ist, ernst und fromm zu sein. Die Auseinandersetzung mit dem salafistischen Islam ist ein Versuch ein Leben als „wahrer Muslim“ zu leben, ein persönliches Projekt welches erfüllt werden muss. Es ist ein Mittel zur Wiederbelebung des persönlichen Glaubens, oft ohne in der Lage zu sein, dem voll und ganz gerecht zu werden. Die Idee eines utopischen Islams und das unordentliche und chaotische Alltagsleben koexistieren. Die Vorstellung, einem hohen moralischen Standard nicht gerecht zu werden, ist ein Teil der Religiosität der Salafi-Muslime. Obwohl die Legitimierungen eines bestimmten Verhaltens dem Salafi-Islam mehr Flexibilität im täglichen Leben geben können, erleben Salafi-Muslime Hindernisse im alltäglichen Leben, insbesondere in Bezug auf die Familie, Arbeit und Bildung, wo andere Regeln und Loyalitäten vorhanden sind. In den Schulen und in der Arbeit wird den Frauen oft nicht erlaubt einen *niqāb* oder ein Kopftuch zu tragen. Die Aussagen der salafistischen Prediger, dass sie dann diesen Umkreis verlassen sollten, berücksichtigen nicht die praktischen und finanziellen Folgen eines solchen Schrittes. Solche Lehren und die kontinuierliche Arbeit, die erforderlich ist, um aufrichtig und authentisch zu sein, produziert Stress und Angst und manchmal einen „Salafi-Burnout.“³¹² Die Spannungen, Widersprüche und Unklarheiten geben vielen salafistischen Muslimen einen Anreiz, sich kontinuierlich selbst zu optimieren. Sie besuchen salafistische Kreise, um ihren Wunsch nach moralischer Perfektion zu erfüllen. Es ist ein Bemühen, die moralische Perfektion zu erreichen, auf die viele salafistische Muslime stolz sind und durch die sie sich gestärkt fühlen³¹³

³¹² Vgl. De Koenig 2013: S. 79. Ein Begriff, der in (ehemaligen) britischen Salafi - Kreisen verwendet wird, um Personen zu beschreiben die plötzlich in der Religiosität und im Engagement nachlassen, nachdem sie zuvor gefestigte Salafisten waren. Ebd.

³¹³ Ebd.

5. Exkurs - Dschihadismus: Radikalisierung als Aspekt der Identitätsfindung

5.1 Ġihād - ein multidimensionaler Begriff

Dschihad (arab. *ġihād*) ist ein Begriff, der im Koran³¹⁴ des Öfteren vorkommt, allerdings nicht in diesem Sinne, welcher ihm heute weitgehend zugemessen wird.

In den Koranstellen bei denen der Begriff *ġihād* vorkommt, wird ersichtlich, dass sich diese Stellen nicht direkt auf die Kriegsführung beziehen. Sie beziehen sich vielmehr auf den Einsatz für die Sache Gottes und auf Disputationen. Allgemein gibt es im Zusammenhang mit Dschihad ein Wortfeld, das Begriffe wie „Anstrengung“ umfasst, 41-Mal. Nur zehn dieser Stellen haben einen eindeutigen Bezug zur Kriegsführung. An allen genannten Stellen ruft der Koran zur Verehrung Gottes, zum rechten Verhalten und auch zur Selbstaufopferung auf. Dies kann auch den physischen Kampf beinhalten-in den meisten Fällen ist nicht eindeutig, was gemeint ist. Ein weiterer Themenkreis im Koran bezieht die Begriffe Kampf und Krieg mit ein. Solche Aktivitäten sind mit einem Vokabular bezeichnet, die aus anderen Wortfeldern stammten. Diese Wortfelder illustrieren Konzepte wie „Kämpfen, Töten“ oder „Kämpfen, Krieg führen“. Dabei handelt es sich um Aufrufe, die Waffen zu ergreifen, um Anweisungen zu Kämpfen oder davon Abstand zu nehmen, die Aufteilung militärischer Pflichten, die Verteilung der Kriegsbeute, Behandlung von Nichtkombattanten und Kriegsgefangenen. Es kann jedoch nicht gesagt werden, dass es sich dabei um eine zusammenhängende Doktrin handelt. Wichtig ist, dass die Vorstellung des Dschihad im Koran nicht hauptsächlich mit Krieg und Kampf verbunden war. Der „innere“, „spirituelle“ Dschihad kann sich also mit gleichen Recht auf den Koran berufen, wie sein „äußeres“, „kriegerisches“ Gegenstück. Die ältere Hadithliteratur hinzugezogen, ist dort der Dschihad im

³¹⁴ Siehe Q 22:78

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَأَ آيَاتِكُمْ إِِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ

wa-ġāhidū fī llāhi ḥaqqā ġihādihī huwa ġtabākum wa-mā ġa'ala 'alaykum fī d-dīni min ḥaraġin millata 'abīkum 'ibrāhīma huwa sammākumu l-muslimīna min qablu wa-fī hādā li-yakūna r-rasūlu šahīdan 'alaykum wa-takūnū šuhadā'a 'alā n-nāsi fa-'aqīmū ṣ-ṣalāwata wa-'ātū z-zakāta wa-'tašimū bi-llāhi huwa mawlākum fa-ni'ma l-mawlā wa-ni'ma n-našīru

„Und eifert um Allahs willen (fī llāhi), wie dafür geeifert werden soll! Er hat euch erwählt. Und er hat euch in der Religion (dīn) nichts auferlegt, was (euch) bedrückt. Die Religion eures Vaters Abraham! Er hat euch Muslime genannt (schon) früher und (nunmehr) in diesem (Koran), damit der Gesandte Zeuge über euch sei, und ihr über die (anderen) Menschen Zeugen seiet. Verrichtet nun das Gebet (ṣalawāt), gebt die Almosensteuer (zakawāt) und haltet an Allah fest! Er ist euer Schutzherr. Welch trefflicher Schutzherr und Helfer!“- Paret 2007

Siehe Q 25:12

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

fa-lā tuṭi 'i l-kāfirīna wa-ġāhidhum bihī ġihādan kabīran

„Gehorche nun nicht den Ungläubigen, sondern setze ihnen damit (mit dem Koran) heftig zu!“ Paret 2007

militärischen Sinne im ersten Jahrhundert der Hidschra, hauptsächlich in Regionen wie Syrien, dem Frontgebiet gegen das byzantinische Reich, hochgehalten worden, während in anderen Regionen andere Glaubenspflichten im Vordergrund standen. Der Begriff *ġihād* hat eine komplexe Geschichte seit der islamischen Frühzeit.³¹⁵ Es konnte jedoch unverkennbar nachgewiesen werden, dass zur Zeit des ersten Kreuzzuges eine nachdrückliche Predigt des militärischen Dschihad im direkten mit dem Kreuzzug konfrontierten Damaskus nicht vorhanden war.³¹⁶ Die Betonung eines militärischen Dschihadbegriffs fand, aus einer Notwendigkeit heraus, in Zeiten der Bedrohung statt. In anderen Zeitepochen war die spirituelle Dimension bedeutsam.³¹⁷ In einer ethischen Ratgeberliteratur³¹⁸ wird der Dschihad als wichtigster, innerer Feind des Menschen thematisiert. Es ist ein Dschihad gegen die Triebseele (arab. *nafs*), wobei die Triebseele als größter Ungläubiger bezeichnet wird.³¹⁹ Zum Kampf bezüglich der Zähmung dieser Triebseele gehöre es die Wurzel und somit das Fundament des geistigen Kampfes aus dem Vertrauten zu entwöhnen und sie zu dem der Lust Widersprechenden anzutreiben. Die Merkmale welche die Seele vom Guten abhalten, sind ihre Hingabe zu den Triebbegierden und ihr Aufrichten gegen die Gehorsamstaten.³²⁰ Die Triebseele agiert als ein Käfig aus dem es auszubrechen gelte.³²¹

5.1.1 Dschihadistische Salafisten

Der Dschihadismus ist der -von ihm als rein westlich verstandenen- Moderne nicht freundlich gestimmt, dennoch ist er kein Gegenspieler der Moderne sondern eher eine der vielen Schattenseiten des ambivalenten Prozesses der Moderne.³²² Diese Bewegungen sind Teil des unter dem Begriff „Fundamentalismus“ konstruierten „Anderen“ der westlichen kulturellen Praktiken, die als Maßstab dienen, an dem abweichende Praktiken gemessen und verdammt werden.³²³ Die

³¹⁵ Vgl. Lohlker 2008: S. 243f; Vgl. Lohlker 2009: S. 14 - 49.

³¹⁶ Vgl. Mourad/ Lindsay 2013: S. 33ff.

³¹⁷ Lohlker 2016a: S. 29f.

³¹⁸ Meisami 1991. The Sea of Precious Virtues (Bahr al-Fava'id): A Medieval Islamic Mirror for Princes

³¹⁹ Vgl. Meisami 1991: S. 16.

³²⁰ Vgl. Gramlich 1989: S. 155. „Es gibt keine Anwendung, die zu einem schöneren Ende führt, als ein Zorn, der durch Sanftmut gebrochen wird und dessen Feuer durch Milde erlischt.“ Ebd. S.156.

³²¹ Ebd. S. 158.

³²² Vgl. Lohlker 2008. S. 246; Vgl. Bauman 2006.

³²³ Vgl. Sayyid 2003: S. 16.

Mitglieder dieser Strömung durchlaufen einen Prozess einer spezifisch religiösen Entkulturierung. Diese Form religiöser Entkulturierung behauptet, eine Rückbesinnung auf die Traditionen der muslimischen Urgemeinde zu erreichen. Damit bezieht sie sich auf eine der vielen Interpretationen der islamischen Geschichte und versucht sich das Recht anzueignen, für „den Islam“ zu sprechen, sich das symbolische Kapital der islamischen Tradition anzueignen.³²⁴ Die Religion, die von al-Qāʿida³²⁵ und ähnlichen Organisationen gepredigt wird, ist oft direkt inspiriert vom Hass auf den Westen, damit aber auch in hohem Maße abhängig von diesem gehassten Abendland dieser westlichen Hemisphäre.³²⁶ Dieser Zweig der Salafisten und Salafistinnen demonstriert eine hohe Neigung zur Gewalt. Im Mittelpunkt ihres Denkens steht der bewaffnete Kampf im „Heiligen Krieg“.³²⁷ Hierfür kennzeichnend ist, dass sie den militanten Dschihad uneingeschränkt als „Gottesdienst“ proklamieren.³²⁸ Insbesondere richtet sich der bewaffnete Kampf gegen den Westen sowie die von „Ungläubigen“ *kuffār* geführten islamisch geprägten Staaten. Dabei streben die Dschihadisten die Errichtung eines islamischen Staates. Das Charakteristikum ihrer Rhetorik ist das Anknüpfen an historische Narrative und in diesem Zusammenhang ihre Feinde als „Kreuzzügler“ betiteln. Dabei spielen sie auf die im Mittelalter im Nahen Osten durchgeführten Kreuzzüge seitens der Europäer.³²⁹ Im Vergleich zu den beiden anderen Gruppierungen, puristische und politische, stellen dschihadistische Salafisten eine relativ kleine Gruppe dar.³³⁰ Auch von dieser Fraktion ist wiederum nur der kleine Teil bereit, eigenhändig Gewalt anzuwenden. Die Mehrheit dagegen befürworten Gewalt verbal und billigen dieses, selbst würden sie aber nicht unbedingt zu solchen Mitteln greifen. Der größte Teil derjenigen, die es doch tun, möchte in Gebiete des „internationalen Dschihad“ ausreisen und dort kämpfen. Romantisierte Vorstellungen von aufrichtigen Rebellen, die für „die gute Sache kämpfen, sind oft Hintergrund dieser Vorhaben. Die jungen Menschen werden jedoch nach der Ankunft mit der Realität der Kampfgebiete konfrontiert. Elend, Krieg und der harte

³²⁴ Vgl. Lohlker 2008: S. 247.

³²⁵ Vgl. Seidensticker 2015: S. 91. Bereits vor und neben al-Qāʿida haben einzelne radikalislamistische Gruppierungen Anschläge auf Zivilisten geplant oder verübt und sich auch gegen den Westen gewandt. Al-Qāʿida hat aber die globale Ausrichtung der Gewaltanwendung regelrecht zum Programm gemacht und sticht auch durch die Dimension und Symbolkraft einiger Anschläge heraus. Dabei sind drei charakteristische Komponenten sichtbar, ein zeitweise straff organisierter Kern mit dem einstmals vermögenden Bin Ladīn im Zentrum, eine Ideologie des Dschihad gegen den fernen, westlichen Feind, und ein Netz aus Gruppen mit verwandten Zielen.

³²⁶ Vgl. Lohlker 2008: S. 249.

³²⁷ Vgl. Steinberg 2012.

³²⁸ Vgl. Ceylan/ Kiefer 2013: S. 86; Farschid 2014: S. 166f.

³²⁹ Vgl. Ceylan/Kiefer 2013: S. 88.

³³⁰ Vgl. Akkuş 2020 [et al.]: S. 19.

Alltag in kämpfenden Organisationen sind vorherrschend. Viele halten diesen Druck nicht aus und kehren zurück. Nur ein kleiner Teil der dschihadistischen Akteure ist bereit und in der Lage, Anschläge in westlichen Ländern durchzuführen. Es ist allerdings nicht vorhersehbar, wer sich in welche Richtung entwickelt.³³¹

5.1.2 Prozess der Radikalisierung

Der Begriff Radikalismus wurde bis zum Ende der 1990er-Jahre mit politisch motivierten Umsturzgedanken, Handlungen und Aktionen in Verbindung gebracht.³³² Aktuell ist der Begriff, gekoppelt an die religiöse Radikalisierung, präsent. In der medialen Präsenz, als auch in den zahlreich geführten Debatten und Diskursen wird nach den Gründen und dem Verlauf von Radikalisierungsprozessen gefragt. Ein weitgehender Konsens besteht darin, dass Radikalisierung ein Prozess ist, der darauf abzielt, die bestehende Ordnung von Grund auf zu verändern.³³³ Unter Radikalismus ist ein System von Auffassungen und Aktionen zu verstehen, die „auf grundsätzliche Umgestaltung bestehender Denk-, Orientierungs- und Handlungsweisen“ ausgerichtet sind.³³⁴ Dies bedeutet aber nicht, dass radikale Personen an sich gewalttätig sind oder zu Mitteln der Gewalt greifen. Radikalismus ist zuallererst ein psychologisches Syndrom und Konstrukt sowie eine persönliche Einstellung, die durchaus radikal sein kann, aber nicht als gewalttätige Aktion zum Ausdruck kommen muss.³³⁵ Dabei wird zwischen zwei Formen der Radikalisierung unterschieden: Die kognitive und die gewaltbereite. Die kognitive Radikalisierung meint einen Prozess der Internalisierung von Ideen und Denkmustern, die sich grundlegend vom politischen oder religiösen

³³¹ Vgl. Said/Fouad 2014: S. 27.

³³² Vgl. Fahlenbrach 2007: S. 14. Wie zum Beispiel die 1960er-Jahre, die prägend und zentral sind, vor allem wegen der Studierendenbewegung bei der Auseinandersetzung mit dem Thema Radikalität. Bekanntlich stand die Studierendenbewegung für einen radikalen Umbruch der gesellschaftlichen Verhältnisse und autoritären Strukturen. Individuelle Autonomie und Selbstverwirklichung sowie die Emanzipation der Frau waren zentrale Anliegen der damaligen „Radikalen“. Aus den Protestaktionen gingen Ende der 1960er-Jahre auch extremistische Gruppen hervor, wie die RAF, die vor Anschlägen, denen zahlreiche Menschen zum Opfer fielen, nicht zurückschreckten. Ebd.
Vgl. Ceylan/Kiefer 2018: S. 33-35, Rechtsradikale und rechtsextreme Gruppierungen mit fremdenfeindlichen und rassistischen Ressentiments standen jenen gegenüber, welche mit der Arbeitsmigration und der ungeplanten Niederlassung der Arbeitsmigranten einen Aufschwung erfuhren. Die Anschläge von Mölln und Solingen in den 1990er-Jahren und die NSU-Morde zwischen 2000 und 2007 waren Höhepunkte einer Serie von rechtsextremen Anschlägen, die bereits ab den 1970er-Jahren von unterschiedlichen Personen und Gruppen begangen wurden. Ebd.

³³³ Vgl. Neumann 2015: S. 876.

³³⁴ Vgl. Hillmann 2007: S. 722.

³³⁵ Vgl. Waldmann 2014: S. 340.

Status quo unterscheiden, bzw. in starkem Widerspruch zu diesem stehen. Die gewaltbereite Radikalisierung hingegen ist der Versuch der Umsetzung von Ideen und Denkmustern mit Mitteln der Gewalt.³³⁶

Ein Radikalisierungsprozess könnte theoretisch auf folgende Weise ablaufen. Auf erster Stufe steht ein Missstand. Dabei sind alle Ereignisse und Situationen, welche zu einer Unzufriedenheit mit der aktuellen Lebenssituation beitragen, inbegriffen. Diese Unzufriedenheit führt in die zweite Phase zu einem Unrechtsempfinden, bei der sich das Individuum nicht mehr fair behandelt fühlt. In der dritten Phase steigern sich Emotionen und Empfindungen soweit, dass jegliche Verantwortlichkeit nach außen projiziert wird, gefolgt von Schuldzuweisungen. Andere werden für die eigene missliche Lage verantwortlich gemacht. In der letzten Stufe distanzieren sich die Individuen von denjenigen, die sie als Schuldige ausgemacht haben. Die Schuldigen werden abgewertet und diffamiert. Es entstehen Feindbilder und eine Legitimationsgrundlage gegen andere vorzugehen.³³⁷ Eine subjektive Unzufriedenheit mit der aktuellen Lebenssituation und das daraus resultierende Unrechtsempfinden könnten auslösende Faktoren sein, durch welche wiederum Radikalisierungsprozesse in Gang gesetzt werden. Allerdings gibt es sehr wenige fundierte Studien und empirische Erkenntnisse, die diese und weitere konzeptionelle Überlegungen zu religiösen Radikalisierungsprozessen untersuchen.³³⁸ Zu welchem Zeitpunkt eine Person als radikalisiert gilt ist äußerst schwierig zu bestimmen. Festlegungen von Behörden, Akteuren des Sozialraums, Lehrkräfte und Sozialpädagogen basieren oft auf Teilbeobachtungen und den daraus resultierenden Mutmaßungen. Es fehlen bislang wissenschaftlich begründete Kriterien, die eine ernstzunehmende und seriöse Urteilsbildung unterstützen können.³³⁹ Auch für das bereits oben skizzierte Modell ist kritisch festzuhalten, dass sie keine fundierten Aussagen zu Radikalisierungsverläufen treffen können. Es ist die Interaktion mehrerer Aspekte, die zur religiösen Radikalisierung und Entwicklung verschiedener Bewältigungsstrategien führen können. Ursachen und Faktoren der Radikalisierung sind verschiedenartig: die Rebellion gegen die eigene Familie und/oder die Mehrheitsgesellschaft, Bewältigung von Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen.

³³⁶ Vgl. Neumann 2013: S. 876;

³³⁷ Vgl. Borum 2011: S. 39. Das „vier Stufen Modell“ von Borum, eine Entwicklung vom Radikalisierungsmodell, es stellt den Versuch dar, basierend auf Teilbeobachtungen und Mutmaßungen, Radikalisierungsverläufe theoretisch aufzuzeigen.

³³⁸ Vgl. Akkuş 2020 [et al.] 2020: S. 13.

³³⁹ Vgl. Ceylan/Kiefer 2013: S. 162.

Steigerung des Selbstwertgefühls sowie Sympathien mit Gruppen, die eine starke Verbundenheit oder ein starkes Zugehörigkeitsgefühl vermitteln, gehören unter anderem auch dazu.³⁴⁰

5.1.3 Kampfgruppen und einsame Wölfe

Spätestens seit den 1970er Jahren entstehen in verschiedenen arabischen Ländern Untergrundgruppen, die mit Gewalt gegen ihre jeweiligen Regime, den ihnen am nächsten stehende Feind, kämpfen.³⁴¹ Teile dieser Gruppe fanden sich nach der sowjetischen Invasion Afghanistans zusammen, um mit den anderen Freiwilligen gegen die Rote Armee zu kämpfen. Dies ist die Wiege des transnationalen Dschihadismus, der sich heute global auch gegen fernere Feinde wie die USA oder Europa wendet und nicht mehr hauptsächlich gegen die nationalen Regime in der islamischen Welt.³⁴² Die nationalen Erfahrungen dieser Afghanistan-Freiwilligen verschmolzen und entwickelten sich zu einem Dschihadismus der in einem transnationalen Rahmen eingebettet wurde.³⁴³ Wichtige Triebkräfte dieser Freiwilligenbewegung waren, neben der Finanzierung von saudischer Seite, auch Privatpersonen wie Usāma bin Lādin, und die organisatorische Stützung durch Netzwerke der Muslimbruderschaft, die den aktivistischen Impuls lieferte. Dem Korpus dschihadistischer Theologie werden neue wesentliche theologische Elemente hinzugefügt, somit wird der militärische Dschihad zur Pflicht für jeden einzelnen Muslim.³⁴⁴ Hierbei bedeutet der defensive militärische Dschihad die Rückeroberung aller muslimischen Gebiete. Demzufolge wird die Abwehr des globalen Angriffs auf „den Islam“ zum globalen Kampf. Dabei wird der gefallene Kämpfer zur Identifikationsfigur, zum „Blutzeugen“ (arab. *aš-šahīd*). Die folgenreichste Innovation vollzog sich mit dem Auftreten des IS und der Ausrufung des IS-Kalifats. Während das Kalifat für al-Qaida eher als ein Fernziel mit unbestimmten Realisierungszeitpunkt fungierte, ist es für den IS

³⁴⁰ Vgl. Nordbruch 2014: S. 26-28.

³⁴¹ Vgl. Lohlker 2017a: S. 149.; Vgl. Steinberg 2005.

³⁴² Vgl. Lohlker 2017a: S. 149.

³⁴³ Vgl. Rougier 2008. S. 65-86. Rougier spricht vom „Peshawar-Paradigma“, um das Phänomen der Entwicklung des Salafismus in dieser Zeit zu beschreiben. Zuvor war der klassische quietistische oder puristische Salafismus nicht an politischen Themen interessiert, welche die Einheit der islamischen Gemeinschaft schädigten, und konzentrierte sich somit auf die „moralische Umerziehung“ der Muslime. Während des Krieges in Afghanistan erscheint allerdings ein dschihadistischer Salafismus, der traditionelle religiöse Eliten ablehnt und Waffen ergreift, um ein neues politisches Projekt zu verteidigen. Dies ist eine tiefgreifende Veränderung, die mit einer Globalisierung des Dschihad einhergeht, welche dann nicht mehr nur einen lokalen Charakter annimmt. Infolge der Ablehnung traditioneller muslimischer Behörden entwickelt sich auch eine Privatisierung des Dschihad. Religiöse Akteure und politische Mächte werden diskreditiert. Nach dieser Auffassung muss jeder Einzelne tatsächlich seinen eigenen Dschihad führen, ohne den Fatwas religiöser Führer zu folgen. Die politischen Grenzen werden dann gelöscht und der Kampf wird global. Ebd.

³⁴⁴ Vgl. Lohlker 2006: S. 214ff.

zum unabdingbaren Bezugspunkt geworden. Ein erfolgreicher, gewaltsamer Dschihad ist nur mittels eines erfolgreichen kämpfenden IS-Kalifates möglich. Das dschihadistische Konzept der am Ende der Zeiten "siegreichen Gruppe" (arab. *aṭ-ṭā'ifa al-manṣūra*) findet im IS-Kalifat zu seiner greifbaren Gestalt, was zur Attraktivität dieser Gruppe maßgeblich beitrug. Von anderen dschihadistischen Strömungen wurde die Ausrufung des IS- Kalifats heftig kritisiert, al-Maḡdisī zählt zu den deutlichsten Kritikern und wurde deshalb vom IS ebenfalls scharf angegriffen. Auseinandersetzungen um die richtige Strategie in Syrien führte al-Maḡdisī und andere Denker dazu, den militärischen Dschihad in ihren Heimatland auszusetzen.³⁴⁵

Radikalisierungsprozesse der Dschihadisten sind immer wieder Wandlungen unterworfen. Ein bekanntes Phänomen ist der Terrorismus der „einsamen Wölfe“, der *lone wolves*, deren Attentate scheinbar oder tatsächlich von Einzeltätern begangen werden. Jedoch wird häufig festgestellt, dass es bei diesen Attentätern Verbindungen zu Netzwerken gibt, die sowohl operational, beispielsweise im Framing der Anschläge fungieren, als auch die einzelnen Attentäter online leiten bzw. steuern.³⁴⁶ Diese Dschihadisten werden als introvertiert erkannt, die an keinen äußerlichen Merkmalen zu erkennen sind und in kleineren Gruppierungen operieren, um nicht die Aufmerksamkeit der Sicherheitsapparate auf sich zu ziehen. Dieses Vorgehen der dschihadistischen Akteure innerhalb kleinerer Gruppierungen stellt für die Sicherheitsbehörden eine große Herausforderung dar, da diese unabhängig voneinander agieren und ihre Zerschlagung keinen Schaden bei anderen dschihadistischen Netzwerken verursacht.³⁴⁷

5.2 Motivationen zur Ausreise in das IS-Gebiet

Zu den ausländischen Kämpfern und ihren Motivationen im IS-Gebiet gehören Verteidiger aus der ersten Generation (ca. 2012-2013), die die sunnitische Bevölkerung unterstützen wollte,. Es waren besonders Sinnsucher als Handlanger einer dschihadistischen Gegenkultur, welche ihren Drang nach Identität, Gemeinschaft, Macht und Männlichkeit sättigen wollen sowie Sympathisanten für die primär die Bindung an eine Gruppe wichtig ist.³⁴⁸ In diesem Kontext ist der Begriff „Präradikalisierte“ bedeutsam.³⁴⁹ Die große Anzahl an jungen europäischen Ausreisenden ist am

³⁴⁵ Vgl. Lohlker 2017a: S. 150.

³⁴⁶ Vgl. Lohlker 2017a: S. 151.

³⁴⁷ Vgl. Lohlker 2017a: S. 151f.

³⁴⁸ Vgl. Neumann 2015: S. 113.; 116; 119.

³⁴⁹ Vgl. Khosrokhavar 2016: S. 162.

Anfang ihres dschihadistischen Werdegangs nicht im strengen Sinne radikalisiert. In ihrem Fall liegt eine Zusammensetzung mehrerer Motivationen vor. Eine humanitäre Gesinnung, beispielsweise der Kampf gegen das blutrünstige Assad Regime, ein überspannter Fundamentalismus in der Gestalt eines Kampfes gegen das aggressive Schiitentum, und eine Abenteuerromantik, welche Lust an der Gefahr und am Aufbruch in die Fremde hervorruft. Verglichen werden können die islamischen „Präradikalisierten“ dementsprechend mit den europäischen Republikanern oder Revolutionären, welche sich während des spanischen Bürgerkriegs 1936-1939 aufgemacht hatten, um an der Seite der antifrancistischen Kräfte zu kämpfen oder auch mit den Linken der 1970er Jahre, von denen manch einer sich den extremistischen Palästinensergruppen angeschlossen hatte. Sie lassen eine Gewaltbereitschaft erkennen, die man „prädschihadistisch“ nennen könnte, aber sie sind weit davon entfernt, das gewalttätige Leitbild der Dschihadisten zu teilen, welche nicht zögern, Unschuldige im Namen ihrer extremistischen religiösen Vorstellungen zu töten.“³⁵⁰ „Begeistern“ lassen sich auch auf ganz ähnliche Weise Säkulare und Religiöse.³⁵¹ Die Beweggründe von europäischen Antifrancisten oder Juden, die während des Sechstagekriegs nach Israel aufbrachen, und „Mudschaheddin“ seien demzufolge ähnlich. Hierzu sei erwähnenswert, dass sich über 130 deutsche Linksextremisten im Jahr 2016 den kurdischen Volksverteidigungseinheiten (YPG) angeschlossen haben, die als bewaffneter Arm der marxistisch-leninistischen PKK-Tochter in Syrien, der Partei der Demokratischen Union (PYD), gilt. Infolgedessen sollte deutlich geworden sein, dass Emigrieren junger Europäer weniger durch „den“ Salafismus motiviert ist.³⁵²

5.2.1 Motivation und Mitwirkung von Frauen

Das Mitwirken von Frauen an dschihadistischen Aktivitäten wird seit den 90-er Jahren diskutiert.³⁵³ So wurde eine Ausreise in das vom IS kontrollierte Gebiet für seine weiblichen Anhänger interessant als im Juni 2014 das sogenannte Kalifat ausgerufen wurde. Aus zwei Studien des London Institute for Strategic Dialoge wurden drei Hauptanziehungsfaktoren³⁵⁴ hervorgehoben: der

³⁵⁰ Vgl. Khosrokhavar 2016: S. 165.

³⁵¹ Vgl. Armstrong 2016: S. 557.

³⁵² Vgl. Logvinov 2017: S. 297.

³⁵³ Vgl. Frindte 2016: S. 24. Malik 1998; Taraki 1996.

³⁵⁴ Dabei wurden ca. 100 Social-Media- Profile von über 500 ausgereisten und zum größten Teil aus westlichen Staaten stammenden Frauen untersucht.

Angriff auf die Gemeinschaft, der Aufbau des Kalifats und individuelle Pflicht und Identität.³⁵⁵ Als Angehörige „der Gemeinschaft der Muslime“ mit dem Westen als Angriffsziel, suchen sie im „Kalifat“ nach einem Gesellschaftssystem in welchen sie sich der Diskriminierung als Muslime entziehen können. Parallel dazu betrachten sie ihre Ausreise als eine Möglichkeit in einem streng nach islamischen Recht geordnetem Gemeinwesen leben zu können und eine individuelle Pflicht (arab. *fard al-‘ayn*) an der Realisierung dieser Vision mitzuwirken. Die Suche nach einem „mutigen und edlen“ Ehemann³⁵⁶ ist neben Geistesverwandtschaft und „Schwesternschaft“ im „Kalifat“ ein weiteres Hauptmotiv. Oft ist auch Abenteuerlust ein Ansporn. Sie folgen dem Narrativ der „entscheidenden“ Rolle der Ehefrau und Mutter wobei sie das Leben im „Kalifat“ idealisieren und romantisieren. Diese Faktoren üben eine besondere Anziehungskraft auf die Frauen und haben selbstermächtigende Wirkungen. Anders als im Westen werden die Frauen im „Kalifat“ nicht als Sexobjekte betrachtet, sondern leisten einen großen Beitrag als Garanten der kommenden Generation im Kalifat und als „Hüter der Ideologie“, so das Narrativ des IS.³⁵⁷ Glamourisiert wird gleichzeitig der Status einer „Märtyrer“- Witwe, was der eigenen Aufwertung der Identität dient.³⁵⁸ Der große Teil der ausreisenden Frauen ist um die zwanzig Jahre alt und hatten vor ihrer Ausreise häufig Kontakt zu Frauen aus dem IS-kontrolliertem Gebiet. Diese verwenden eine moderne Sprache und wissen mit sozialen Netzwerken umzugehen. Gerade von dieser Rhetorik der Dschihadisten und Dschihadistinnen fühlen sich die ausreisenden Frauen angesprochen.³⁵⁹

5.2.2 Psychologischer Aspekt

Zu komplexen psychologischen Motivationen der deutschen Dschihadisten und Dschihadistinnen hat sich eine Arbeitsgruppe vom Deutschen Jugendinstitut³⁶⁰ differenziert geäußert.³⁶¹ Da den großen Teil der deutschen IS-Kämpfer Jugendliche und junge Erwachsene ausmachen, betonen die Autoren zuerst die alterstypische Entwicklungsaufgaben und „jugendphasentypische Aspekte“. Unter anderem gehören dazu die Ablösung von der Familie, Entwicklung der eigenen Identität und

³⁵⁵ Vgl. Hoyle [et al.] 2015: S. 10f.; Saltman/Smith 2015: S. 9. „ummah under attack“, „building the Caliphate“ and „individual duty and identity“. Ebd.

³⁵⁶ Vgl. Hoyle [et al.] 2015: S. 13.

³⁵⁷ Vgl. Saltman/Smith 2015: S. 16ff.

³⁵⁸ Vgl. Saltman/Smith 2015: S. 24.

³⁵⁹ Vgl. Picart 2015: S. 366.

³⁶⁰ DJI; Maruta Herding, Joachim Langner und Michaela Glaser

³⁶¹ Vgl. Csef 2017: S. 211; Herding [et al.] 2015.

soziale Neuorientierung.³⁶² Viele Jugendliche und junge Menschen dieser Altersgruppe haben gravierende Probleme mit der Identitätskonstitution und der Sinnfindung. Die Rekrutierer des IS setzen gerade hier an, indem sie eine Sinnstiftung bieten, eine starke Identität versprechen und obendrein eine Überlegenheit der islamischen Gemeinschaft.³⁶³ Verbreitete jugendliche Bedürfnisse nach „action“, Nervenkitzel, Protest und Provokation sind weitere Motive. In der psychologischen Forschung wird dies oft als „sensation seeking“ zusammengefasst. Diesen Trend verstärken entsprechende Persönlichkeitsmerkmale, Neugier, und Abenteuerlust.³⁶⁴ Aus prekären Familienverhältnissen stammt ein großer Teil der deutschen Dschihadisten. Sie fühlten sich gescheitert, waren frustriert und/oder hatten einschneidende Krisen in ihrem Lebensverlauf hinter sich. Solche schicksalshafte Biographien umfassen Krisensituationen wie Scheidung der Eltern, Selbstmordversuche der Mutter, Schulabbrüche, ungewollte Schwangerschaften und Enttäuschungen durch gute Freunde.³⁶⁵ Ein Konsens herrscht darüber, dass Sinnfindung und Identitätskonstitution zentrale psychologische Faktoren sind. Dies ist der finale beziehungsweise prospektive Aspekt der Motivation.³⁶⁶ Sehr geschickt befragen die Rekrutierer des IS junge Frauen und Mädchen zuerst nach ihren Bedürfnissen, Hoffnungen und Sehnsüchten, welche sie intensiv erkunden.³⁶⁷ In diese Richtung machen sie dann Versprechungen.³⁶⁸ Konkret erfolgt die Rekrutierung über soziale Medien wie Facebook, verschiedene Internet-Foren, Chatrooms und über zahlreiche Propagandavideos. Dabei wird das Leben der Frauen unter dem IS glorifiziert.³⁶⁹ Bereits ausgereiste europäische, junge Frauen, die als Ehefrauen von IS-Kämpfern in Syrien oder Iraq leben, spielen hierbei eine wichtige Rolle. In verschiedenen Videoclips wird die Illusion den unentschlossenen Ausreisewilligen verkauft, sie hätten unter IS ein sorgloses Leben und man wäre praktisch frei von den Anstrengungen und Enttäuschungen der westlichen Welt.³⁷⁰

³⁶² Vgl. Hauschild 2015.

³⁶³ Vgl. Manemann 2015: S. 20, 29.

³⁶⁴ Vgl. Csef 2017: S. 212; Kaddor 2015.

³⁶⁵ Vgl. Herding [et al.] 2015.

³⁶⁶ Vgl. Csef 2017: S. 212.

³⁶⁷ Vgl. Mohagheghi 2015 a; Jürgs 2016.

³⁶⁸ Vgl. Csef 2017: S. 212.; Becker 2016

³⁶⁹ Vgl. Csef 2017: S. 214. Bradford 2015 a, b;2016; Hoyle [et al.] 2015.

³⁷⁰ Vgl. Csef 2017: S. 214. Becker 2016; Salloum 2014.

5.3 Push-Faktoren

Die wichtigsten Push-Faktoren, die dazu führen dass Frauen in das IS-kontrollierte Gebiet auswandern sind oft ähnlich wenn nicht sogar gleich, wie die ihrer männlichen Akteure. Diese beinhalten unter anderem die soziale- und kulturelle Isolation, Anzweiflung der eigenen Identität, Ungewissheit und Unklarheit über die Zugehörigkeit innerhalb einer westlichen Kultur. Daneben dominiert das Gefühl, dass die internationale muslimische Gemeinschaft allgemein gewaltsam verfolgt wird und infolgedessen kommt es zur Frustration über die Untätigkeit beziehungsweise den Mangel an internationaler Gegenaktion oder Reaktion auf diese Verfolgung.³⁷¹

5.3.1 Gefühl der Isolation innerhalb der westlichen Kultur

Sich innerhalb der Gesellschaft zu definieren ist eine wichtige Entwicklungsphase ins Erwachsenenalter.³⁷² Für diejenigen, die einer ethnischen Minderheiten in der zweiten oder dritten Generation angehören und in der westlichen Gesellschaft leben, gibt es jedoch eine zusätzliche Ebene, die dieser Identitätsfrage beinhaltet. Sich zu definieren hängt von zwei Fragen gleichermaßen ab wo, sich ein Individuum zugehörig fühlt und wo sich ein Individuum nicht zugehörig fühlt. Die meisten Menschen, die sich innerhalb der westlichen Gesellschaft bewegen und sich als Angehörige einer ethnischen Minderheit identifizieren, haben oft verbale aber auch physische Formen der Misshandlung aufgrund ihrer Identität erfahren.³⁷³ Das betrifft muslimische Frauen, die in westlichen Gesellschaften leben, im größerem Ausmaß vor allem diejenigen welche sich dazu entschlossen haben ein Kopftuch oder einen Schleier zu tragen. Diese Frauen, erhalten häufiger diskriminierende Bemerkungen in der Öffentlichkeit als muslimische Männer, die aufgrund ihres Aussehens, als Muslime erkennbar sind.³⁷⁴ Während diese Erfahrung der Verfolgung alleine niemanden zu einem Dschihadisten oder Anhänger des gewalttätigen Extremismus macht, dient es dennoch dazu, Gefühle der Isolation innerhalb einer größeren Gemeinschaft und ein Gefühl der Distanz von der jeweiligen Kultur oder Gesellschaft, in der man lebt, zu stärken. Im wesentlichen ist es diese Form der gesellschaftlichen Grundierung die ein Individuum anfälliger für ein extremistisches Narrativ macht, welches die Propaganda nutzt, um ein Zugehörigkeitsgefühl zu

³⁷¹ Vgl. Saltman/Smith 2015: S. 9.

³⁷² Vgl. Beck 1977: S. 115-142. dies ist mit der Theorie der politischen Sozialisation verbunden.

³⁷³ Vgl. Awan 2013: S. 9.

³⁷⁴ Vgl. Quellen und Reporte von Tell Mama <http://tellmamauk.org/resources/> [letzter Zugriff 04.11.2020] Vgl. IDB-Diskriminierung im österreichischen Bildungswesen, Jahresberichte <https://diskriminierungsfrei.at> [letzter Zugriff 04.11.2020]

kultivieren. Weiterentwickelt wird dieses Konzept unter den Pull-Faktoren, wenn man die Propaganda rund um die „Schwesternschaft“ betrachtet. Medien sind weitere Sozialisierungs-Vermittler die die muslimische Bevölkerung fördern, sich von den westlichen Gesellschaften weiter isoliert oder kulturell abgeschieden zu fühlen. Sie spielen eine entscheidende Rolle bei der Gestaltung des Diskurses über Themen wie Terrorismus und beeinflussen somit das Verständnis, wie Individuen das Thema Extremismus verstehen. Gleichmaßen spielen die Medien eine wichtige Rolle bei der Erzeugung der weiterverbreiteten Vorstellung von Minderheiten und der Frage, wie diese in einem Land betrachtet werden und wie sich Minderheitenmitglieder selbst sehen.³⁷⁵ Abfällige Darstellungen und ungenaue, sensationalisierte Schlagzeilen, die einer Minderheit zugeschrieben werden, führen von Natur aus zu vermehrten Vorurteilen gegenüber dieser Gruppe und können zu weiterer Verwirrung und Isolation dieser Minderheit führen.³⁷⁶ Insbesondere im Kontext nach dem 11. September wurden die Formulierungen in den Medien, die den Begriff „Terrorismus“ mit „Muslimen“ und „Islam“ verbinden, verschärft.³⁷⁷

5.3.2 Gemeinschaft und das Gefühl der weltweiten Verfolgung

Wie die männlichen, ausländischen Kämpfer, die in das IS-Gebiet ziehen, sprechen Frauen lange über die Unterdrückung von Muslimen auf internationaler Ebene. Sie weisen auf eine Reihe von internationalen Konflikten hin, die zu Angriffen auf die muslimische Gemeinschaft führen.³⁷⁸ Gewalttätige Bilder und Online-Dokumentationen verstärken diese Behauptungen. Solche Bilder und Videos werden dann in sozialen Medien geteilt und wiederveröffentlicht, wobei sie oft Gewalt gegen Frauen und Kinder oder die tödlichen Folgen von Bombenangriffen zeigen. Diese Bilder werden mit Subtexten oder Bildunterschriften verteilt, die „den Feind“ bestimmen. Sei es die Assad-Regierung, Israel, internationale Koalitionstruppen oder „der Westen“. Wie von einem Mentor erläutert wurde, der zuvor auch Mitglied einer islamistischen extremistischen Organisation gewesen war, beginnt sich während des Radikalisierungsprozesses ein kognitiver Verhaltensmuster um die extremistische Propaganda herum aufzubauen, welche sich dann als alternative Realität herausbildet. Die Überzeugung verfestigt sich, dass Muslime als internationale Gemeinschaft im Laufe der Geschichte von „Ungläubigen“ gewaltsam verfolgt wurden. Dieser epische und

³⁷⁵ Vgl. Cortés 1986.

³⁷⁶ Vgl. European Policy Centre 2011: S. 49.

³⁷⁷ Vgl. Saltman/ Smith 2015: S. 8ff.

³⁷⁸ Vgl. Hoyle [et al.] 2015: S. 11.

historische Kampf wird untermauert durch Erzählungen des Osmanischen Reiches gegen die Habsburger, den Völkermord in Bosnien, Israel gegen Palästina, die Gewalt des Assad-Regimes und eine Reihe anderer historischer Konflikte. Folglich wird eine Vielzahl von komplexen internationalen Konflikten auf der ganzen Welt als Teil eines größeren theologischen Kampfes gegen den Islam durch „Ungläubige“ dargestellt. Die zentralen IS-Medien und ihre dezentralisierten Unterstützer des IS haben eine große Menge an Propagandamaterial produziert, die verstörende Bilder mit Kindern, die in gewalttätigen Konflikten verletzt oder getötet wurden, zeigt. Dadurch entstehen starke emotional aufgeladene Erzählungen. Die Frauen sprechen ausführlich über die Ungerechtigkeiten gegen die muslimische Gemeinschaft und leiten solche Bilder weiter. Durch die Dokumentation des Prozesses der Radikalisierung und durch die Online-Rhetorik konnte man auch beobachten, wie sich die Weltsicht „wir gegen sie“ verfestigt. Viele Individuen in diesem Prozess sind davon besessen, Nachrichten über wahrgenommene Konflikte gegen die internationale muslimische Gemeinschaft zu sehen oder zu lesen, rechtfertigen die extremistische Interpretation globaler Ereignisse und fördern somit, als ein Nebenprodukt, die soziale Polarisierung.³⁷⁹

5.3.3 Ärger und Frustration über die Internationale Untätigkeit

Die dschihadistische Propaganda, die eine gewalttätige Verfolgung der globalen Gemeinschaft von Muslimen ausdrückt, ist in ihrer Art reduktionistisch. Eine Binärsprache vereinfacht zwei gegensätzliche Kräfte. Die guten Gläubigen werden zu heroischen Kräften, die gegen die bösen Ungläubigen kämpfen. Für diejenigen, die sich in einem Radikalisierungsprozess befinden, wächst der Ärger und die Frustration über internationale Organisationen, die angegriffene muslimische Gemeinschaft nicht verteidigen. Diese Form der Rhetorik ist nicht einzigartig für den IS. Stränge des Dschihadismus vor dem IS, wie al-Qaida und die Taliban, haben alle daran gearbeitet, diesen Zorn zu kultivieren und zu nutzen, um Hingabe und Unterwürfigkeit von Rekruten zu gewinnen, die das Gefühl haben, für eine göttliche und ehrenwerte Sache zu kämpfen. Das Feindbild wird erweitert, bis die Rhetorik „wir gegen sie“ den Feind verfestigt, ihn entmenslicht und Gewalt gegen diese vermeintliche böse Macht rechtfertigt. Im Fall Syrien ist klar, dass die erste und weitgehend akzeptierte Bezeichnung für den „Feind“ die Assad-Regierung war. Diese Erzählung war vor allem in den frühen Stadien des Konflikts besonders einflussreich, als viele westliche Bürger im Namen des Humanitarismus auswanderten. Das Fehlen einer internationalen Intervention gegen die Assad-Regierung wird jedoch durch extremistische Propaganda hervorgehoben. Es dient

³⁷⁹ Vgl. Saltman/ Smith 2015: S. 11.

dazu, die Erzählung zu konstruieren, dass „der Westen“ zumindest am Leid der unschuldigen Muslime mitschuldig ist und im schlimmsten Fall dafür verantwortlich ist. Das Einfühlungsvermögen der Frauen für die muslimischen Opfer von Gewalt ist, kombiniert mit der Komplizenschaft, die die westlichen Mächte zeigen und letztlich den Konflikt fortführen, ein sehr einflussreicher Faktor in ihrer Entscheidung, den Westen zu verlassen und eine alternative Gesellschaft zu suchen. Die binäre Art, in der die Welt dargestellt wird, verstärkt und bestätigt diese Entscheidung.³⁸⁰

5.4 Pull-Faktoren

Die primären Pull-Faktoren, die identifiziert wurden und die westliche Frauen dazu bringen in das sogenannte Kalifat auszuwandern, haben einige große Ähnlichkeiten mit den Motivationsgründen, der männlichen Mitglieder der Foreign Fighters Bewegung. Allerdings variieren die Narrative und die Propaganda, die diese Pull-Faktoren definieren. Grund dafür sind die drastischen Unterschiede in den Rollen, die Männer und Frauen spielen, wenn sie einmal innerhalb des IS-kontrollierten Territoriums sind. Im Gegensatz zu den Push-Faktoren umfassen diese Pull-Faktoren positive Anreize und motivierende Überlegungen, wie zum Beispiel idealistische Ziele religiöser Pflicht, der Aufbau eines utopischen „Kalifatsstaates“, Zugehörigkeit und Schwesternschaft und die Romantisierung der Erfahrung.³⁸¹

5.4.1 Religiöse Pflicht und der Aufbau einer Utopie³⁸²

Frauen, die der IS-Bewegung beitreten, lehnen nicht nur die Kultur und die Außenpolitik des Westens ab, die sie zurücklassen, sie nehmen auch eine neue Weltanschauung an, die von IS gepflegt wird und auf einem Konstrukt basiert, dass das was ihnen vermittelt wird zu einer utopischen Gesellschaft wird. Sie hoffen, einen Beitrag zur IS-Gesellschaft leisten zu können, die von einer strengen Auslegung des Scharia-Gesetzes beherrscht wird. Die Ausrufung eines sogenannten Kalifats war entscheidend für die Anwerbung. Sie wurden offen dazu aufgerufen, sich der IS-Propaganda und der offiziellen Reden von al-Baghdadi anzuschließen. Es wird ihnen vermittelt, dass sie in dieser neuen Gesellschaft eine entscheidende Rolle spielen und dass diese Rolle zu ihren religiösen Pflichten gehört. Innerhalb des IS-Gebiets verewigen Frauen diese Botschaft über ihre Social-Media-Accounts, verteidigen ihre Entscheidung und fordern andere

³⁸⁰ Vgl. Saltman/ Smith 2015: S. 12 f.

³⁸¹ Vgl. Saltman/ Smith 2015: S. 13.

³⁸² Alternativ gibt es den Begriff der Retrotopie, weiterführende Literatur: Bauman Zygmunt 2017: Retrotopia.

„Schwestern“ auf, sich anzuschließen. Angesehen wird diese Region, die von IS kontrolliert wird, als ein sicherer Hafen für diejenigen, die den Islam vollständig annehmen und schützen wollen. Die Migrantinnen sehen eine Hoffnung in der Mission des IS und fühlen, dass sich die Region zu der versprochenen islamischen Utopie entwickeln wird. Sie feiern jeden territorialen Sieg des IS und seinen Willen für seine Expansion im Nahen Osten und darüber hinaus. Auf einer praktischeren Ebene sind sich die Frauen bewusst, dass sie Schlüsselakteure sind, um sicherzustellen, dass es für dieses Kalifat eine nächste Generation gibt. Als Akteure des Staatsaufbaus tragen sie zu den Expansionsbestrebungen des IS als Ehefrauen und Mütter bei. Obwohl die Mehrheit eine begrenzte offizielle Rolle innehaben wird, wurden auch Frauen durch Rekrutieren oder durch Propaganda dazu aufgefordert, Rollen als Krankenschwestern oder Lehrerinnen zu übernehmen, da sie die Notwendigkeit für Frauen in diesem Bereich erkannten. Der IS verlangt eine bestimmte Anzahl an weiblichen Akteuren, um den medizinischen und pädagogischen Bedürfnissen gerecht zu werden, wobei strenge Gesetze zur Geschlechtertrennung gelten. Dies erklärt, warum Frauen in diesem beispiellosen Trend so bedeutend sind- verglichen mit früheren Migrationsmustern ausländischer Kämpfer während der Konflikte in Afghanistan, auf dem Balkan, in Somalia und im Irak. Weibliche Migranten im IS-Territorium sind davon überzeugt, dass es ihre obligatorische religiöse Pflicht (arab. *farḍ al-‘ayn*) ist, diese Reise zu machen. Sie und die offizielle IS-Propaganda wiederholen ständig und ausführlich diesen Punkt und rufen andere auf, sich anzuschließen. Über soziale Medien erklären Frauen, dass der Beitritt zum IS eine Pflicht ist, genauso wie für Männer. Innerhalb des Radikalisierungsprozesses haben diese Frauen ebenso wie Männer einen starken Glauben an das Leben nach dem Tod. Die Erfüllung dieser religiösen Pflicht ist der Schlüssel zur Sicherung ihres Platzes im Himmel.³⁸³

5.4.2 Zugehörigkeit und Schwesternschaft

Zusätzlich zu den himmlischen Belohnungen, die für das Leben nach dem Tod verheißen sind, diskutieren Frauen auch die Belohnungen, die man in diesem Leben erhält, wenn man eine *hijrah* zum IS-Territorium macht. Einer der größten Pull-Faktoren für einige Frauen ist das Gefühl der Zugehörigkeit und der Schwesternschaft. Wie in der Diskussion über Push-Faktoren bereits beschrieben, durchlaufen viele muslimische Frauen, die in westlichen Gesellschaften leben, einen natürlichen Prozess, bei dem sie ihre Identität und Zugehörigkeit während ihrer Teenagerzeit und ihres frühen Erwachsenenalters hinterfragen. Der zusätzliche Aspekt, ein Teil einer ethnischen

³⁸³ Vgl. Saltmann/ Smith 2015: S.14f.

Minderheit und/oder der Religion zu sein, neigt dazu ein Gefühl der „Andersartigkeit“ einzubetten, insbesondere für Frauen, die den *hiğāb* oder *niqāb* als ein Symbol ihres Glaubens tragen. Von der Kameradschaft und der Schwesternschaft sprechen Frauen, die sie innerhalb des von dem IS kontrollierten Territoriums erfahren. Sie diskutieren das Gefühl der Zugehörigkeit, der Einheit und der Gemeinschaft. Online werden oft Bilder von Gruppen verschleierter „Schwestern“ gepostet, die zusammen posieren. Dies steht oft im Gegensatz zu Diskussionen über das falsche Gefühl oder die Beziehungen auf der Oberflächenebene, wie sie zuvor im Westen geherrscht hat. Die Suche nach Sinn, Schwesternschaft und Identität ist für viele Frauen ein wesentlicher Anreiz auszureisen. Interessanterweise basieren Gruppen von Migrantinnen, die innerhalb des IS-Territoriums eine Schwesternschaft finden, oft auf Nationalität und Sprache. Englischsprachige Frauen aus Großbritannien und Australien neigen dazu, Kameradschaft zusammen zu finden, während scheinbar die Interaktion zwischen Migrantinnen aus verschiedenen Nationalitäten begrenzt ist. Dies unterstreicht die Realität von Migrantengemeinschaften, die in einem fremden Land leben und häufig nicht in der Lage sind, Arabisch oder weitere Sprachen von internationalen Rekruten zu sprechen.³⁸⁴

5.4.3 Romantisierung des Abenteuers

Der letzte große Pull-Faktor der IS-Propaganda, der dafür sorgt, dass männliche und weibliche Rekruten aus dem Westen angezogen werden, spielt schwer auf romantischen Vorstellungen von Abenteuer und findet Romantik in der Form eines Ehemannes oder einer Ehefrau. Der Sinn für das Abenteuer die Heimat zu verlassen, um an neue Orte zu reisen, ist besonders für die jüngeren Frauen von Bedeutung-in Anbetracht dessen, dass eine große Anzahl westlicher Frauen, die dem IS beitreten, sehr jung sind. Das Alter der Frauen schwankt, dennoch ist aber eine Mehrheit in ihren späten Teenagerjahren bis zu ihren frühen Zwanzigern, wobei die jüngste bekannte Migrantin erst 13 Jahre alt ist.³⁸⁵ Weitere, ebenso junge Menschen aus westlichen Ländern, am häufigsten aus Großbritannien und Frankreich, wurden von der Flughafensicherheit gestoppt. Das etwas andere Abenteuer basiert auf dem Versprechen einer bedeutungsvollen Romanze als Preis für die Reise. Die Analyse der Bildtypen, die in sozialen Medien geteilt werden, zeigt, dass die Verbindung zwischen Migrantinnen und Dschihadisten stark verherrlicht ist. Online werden häufig Bilder eines

³⁸⁴ Vgl. Saltman/ Smith 2015: S. 15f.

³⁸⁵ Siehe: ‘Schoolgirl jihadis: the female Islamists leaving home to join Isis fighters’, The Guardian ,29 September 2014, <https://www.theguardian.com/world/2014/sep/29/schoolgirl-jihadis-female-islamists-leaving-home-join-isis-iraq-syria> [letzter Zugriff 27.10.2020]

Löwen und einer Löwin geteilt, um diese Vereinigung zu symbolisieren. Dies ist ein Symbol dafür, einen tapferen und starken Ehemann zu finden, propagiert aber auch die Vorstellung, dass die Unterstützung eines dschihadistischen Ehemannes und das Annehmen der IS-Ideologie die Rolle der Frauen ermächtigen. Der Zweck der Ehe als solcher ist ein Übergang von der Kindheit in das Erwachsenenalter und wird als ein wesentlicher Grund für die jüngeren Migranten angesehen, auszuwandern. Unverheiratete Frauen, die beabsichtigen, nach Syrien zu reisen, ohne bei der Ankunft eine Heirat zu planen, werden offen im Internet davon animiert sich über ihre Ehemänner und die Rolle, die sie somit übernehmen könnten, Gedanken zu machen. Daneben werden diese Frauen auch offen ermutigt, den Tod ihres zukünftigen Ehemannes als eine Ehre zu betrachten und, wie in einigen Profilen gezeigt wird, wird dieses Privileg, eine Märtyrer-Witwe zu werden, oft aktiv gesucht und erhofft. Diese Gruppe ist von der vorübergehenden Natur ihrer Ehen innerhalb des IS überzeugt. Letztendlich glauben diese Frauen, dass der Beitritt zum IS in Syrien ihren Platz im Paradies sichern wird und ihnen die Möglichkeit geben wird, am Aufbau einer utopischen Gesellschaft teilzunehmen, während sie gleichzeitig Abenteuer, Zugehörigkeit und Schwesternschaft erleben. Es sind hauptsächlich diese bereits beschriebenen (drei) ineinandergreifenden Faktoren, die eine entscheidende Motivation für die Migration nach Syrien darstellen.³⁸⁶

5.5 Salafistisch jihadistische Gendernarrative

In der salafistisch- dschihadistischen Propaganda nehmen Gendernarrative eine entscheidende Rolle ein. Die Narrative sind konkret und zeichnen ein detailliertes Bild des idealen salafistischen Lebens. Dieser ist gender-segregiert und gender-asymmetrisch angeordnet. Salafisten und Dschihadisten propagieren eine Geschlechterordnung, welche auf der Vorstellung fundamentaler Unterschiede zwischen Männern und Frauen basiert. Daraus wird ein komplementärere Rollenmodell mit eindeutig umrissenen Handlungsfeldern abgeleitet.³⁸⁷

Dafür werden normative Grundlagen durch selektive Verweise auf religiöse Quellen und ihre Interpretation durch salafistische Prediger gebildet. Die wortwörtlichen Adaption koranischer Verse und einiger popularisierter Hadithe bilden somit die Basis des salafistischen Gendermodells.³⁸⁸

³⁸⁶ Vgl. Saltman/ Smith 2015: S. 16.

³⁸⁷ Vgl. Schröter 2015: S. 147f.

³⁸⁸ Vgl. Günther 2016: S. 15.

Jihadisten teilen mit nicht gewalttätigen Salafisten den Aspekt der religiösen Gelehrsamkeit. Ehre und homesoziale Gemeinschaftlichkeit stellen sie jedoch vor allem in bildlichen Inszenierungen das Kriegerum explizit in den Vordergrund. Sie präsentieren sich häufig bewusst in militärischer Uniformierung, um die Legitimation des Einsatzes von Gewalt und zugleich die Rolle des männlichen Beschützers zu demonstrieren. Solche Selbstdarstellungen postulieren Stärke und Überlegenheit und richten sich zwar in ihrer Botschaft an salafistische Frauen, vor allem aber auch an andere Männer. Die Überlegenheitsansprüche und die Erniedrigung von Ungläubigen³⁸⁹ erfüllen einen bestimmten Sinn. Für marginalisierte Männer kann Gewalt zu einer Ressource werden. In Situationen ökonomischer, sozialer sowie kultureller Benachteiligung können Erniedrigung und Tötung des Gegners dazu dienen, sich seiner eigener Männlichkeit zu versichern. In Ermangelung anderer Ressourcen, wie finanzielle Unabhängigkeit oder Zugang zur Arbeit und des damit verbundenen sozialen Status, kann die Demonstration physischer Stärke durch Gewalt zu einer Ressource werden, die eigene Maskulinität unter Beweis zu stellen.³⁹⁰

5.5.1 Fürsorge und Zärtlichkeit

Seit 2014 begegnen wir einem neuen Aspekt der Inszenierung dschihadistischer Männlichkeit, der vor allem bei Kämpfern, die aus dem Westen stammen, zu beobachten ist. Sie präsentieren sich in Videos, etwa bei der Verteilung von Süßigkeiten an Kinder, womit eine liebevolle Fürsorge zum Ausdruck gebracht wird. Noch häufiger zeigen sich Kämpfer auf Fotos mit Katzen, die sie liebkoosen und umhegen. Das Symbol der Katze als islamisch gerechtfertigter Ausdruck männlicher Zärtlichkeit erklärt sich über den Propheten Muhammad und seinen Gefährten Abu Huraira, die als Katzenliebhaber bekannt gewesen sein sollen. Dass gerade in westlichen Staaten sozialisierte Kämpfer diese Katzenfotos posten, geschieht nicht zufällig, sondern steht eher in Verbindung mit aktuellen vorherrschenden Männlichkeitsentwürfen im Westen. Ein Teil davon ist, dass Frauen heute zumeist auch zärtliche und liebevolle Aufmerksamkeit als wichtigen Aspekt für eine erfüllte Beziehung erachten und von Männern einfordern. Zu berücksichtigen ist dabei auch dass Eheschließungen unter Dschihadisten und Dschihadistinnen, wie sie im IS zu beobachten sind, aufgrund von Sozialisation und Sprache oftmals innerhalb des eigenen Kontexts verbleiben. Europäische Dschihadisten heiraten meist europäische Dschihadistinnen, häufig sogar aus dem selben Herkunftsland. Die Selbstinszenierung mit Katzen richtet sich deshalb an Frauen als

³⁸⁹ Wie sie etwa in IS- Videos von Hinrichtungen besonders drastisch zum Ausdruck kommen.

³⁹⁰ Vgl. Ourghi 2015: o. S.

potentielle Heiratskandidatinnen, um neben einer wehrhaften Maskulinität auch das Bild eines zärtlichen Liebhabers zu zeichnen. Salafistische Männlichkeitskonfigurationen stellen also zum einen Formen von Protestmaskulinität dar- besonders eindrücklich bei Dschihadisten in Form von Gewalt. Zum Anderen müssen salafistische Männlichkeitskonstruktionen auch immer in Beziehung zu vorherrschenden Genderentwürfen gesehen werden, von denen sie Teile integrieren oder umdeuten.³⁹¹

5.5.2 Frauenspezifische IS Propaganda - verzerrter Feminismus

Diese Push- und Pull-Faktoren zeigen verschiedene Gründe auf, warum Frauen von extremistischen Propaganda angelockt werden und anschliessend die Entscheidung treffen nach Syrien zu reisen, um dem IS beizutreten. Verschiedenen Faktoren unterstreichen, dass dieses Phänomen sowohl komplex, als auch multikausal ist.³⁹² Als die Ausrufung des sogenannten Kalifats im Jahr 2014 verkündet wurde, entwickelte der IS eine einzigartige dschihadistische Strategie, die die Signifikanz der Aktivität der Frauen bezüglich Propaganda und Rekrutierungsbemühungen erkannte und förderte. Ein Kalifat zu deklarieren bedeutete, dass neue Energien in die Staatsbildung investiert werden mussten.³⁹³ Ein wichtiger Aspekt bei der Schaffung von Staatlichkeit war es, dafür zu sorgen, dass das IS-Territorium und sein dschihadistischer Wahlkreis über diese Generation hinaus bestehen bleiben. Der IS hat seine Bemühungen mit dem Fokus auf Frauen verstärkt, indem Manifeste speziell für diese verfasst wurden, beispielsweise in Teilen des Online-Magazins *Dabiq*, die an die „Schwestern des Islamischen Staates“ gerichtet werden und Frauen eine Stimme in ihrer Rekrutierungsstrategie gegeben. Der IS hat durch die Aktionen seiner Anhängerinnen auch strategisch starke internationale Botschaften gesendet. Das bezeichnendste Beispiel hierfür war die jordanische Geiselnahme im Januar 2015. Im Gegenzug für den jordanischen Piloten Moaz al-Kasasbeh forderte der IS die Freilassung der irakischen Gefangenen Sajida al-Rishawi. Sajida war eine vermeintliche Selbstmordattentäterin der Al-Qaida, die 2005 wegen der Teilnahme an einem tödlichen Anschlag in Amman zum Tode verurteilt wurde. Während die Selbstmordattacke ihres Mannes erfolgreich war, scheiterte sie bei der geplanten Aktion. Bei der Ausstrahlung durch Al-Bayan-Radio, die in das von dem IS kontrollierte Territorium übertrug, forderte die Gruppe die

³⁹¹ Vgl. Ourghi 2015: o. S.

³⁹² Vgl. Saltman/Smith 2015: S. 17.

³⁹³ Vgl. Saltman/ Winter 2014: S. 48.

Freilassung ihrer „Schwester“.³⁹⁴ Zwar gibt es eine Reihe anderer wichtiger Schlüsselfiguren, die der IS im Austausch mit al-Kasasbeh hätte anfordern können, aber die Forderung nach einer weiblichen Dschihadistin hat eine sehr starke Botschaft gesendet; IS unterstützt und hält seine weibliche Kraft teuer. Innerhalb der IS-Propaganda ist zunehmend die Botschaft zu vernehmen, dass Frauen geschätzt werden, nicht als sexuelle Objekte, sondern als Mütter der nächsten, ehrenvollen Dschihadisten - Generation und Wächter der IS-Ideologie. Man kann jedoch aus den sozialen Medien beobachten, dass sich die Lebensrealität innerhalb des von IS kontrollierten Territoriums deutlich von der utopischen Propaganda unterscheidet, die den Rekruten unterbreitet wird. Die Wege, die Frauen zum IS führen, sind vielfältig. Das Leben unter dem sogenannten Kalifat ist jedoch starr und fest, mit wenigen Ausnahmen und schweren Strafen für Divergenzen.³⁹⁵

5.5.3 Realitäten im IS Territorium

Die Fülle an Material, das in den sozialen Medien über Migrantinnen archiviert wurde, macht es leicht zu erkennen, dass die Realitäten des Lebens vor Ort im IS-Territorium nicht mit der romantiserten Propaganda übereinstimmen, die online verbreitet wird. Obwohl Beschwerden und Kritik nur selten direkt geäußert werden, wird deutlich, dass einige getätigte Beiträge dieser Frauen auf social media Plattformen dazu dienen, potenziellen Ausreisenden einen realistischeren Eindruck über die Umstände innerhalb des Territoriums zu vermitteln. Diese Themen reichen von Bedenken über die Rolle von Frauen, insbesondere Frustration über das Verbot von Militärkämpfen und emotionalen Belastungen, in jungen Jahren Witwe zu werden, bis hin zu physischen Beschreibungen von versagender Infrastruktur und harschen und gefährlichen Umgebungen. Social-Media-Accounts, die weibliche Migrantinnen zeigen, die bei Kerzenlicht gemeinsam zubereitete Mahlzeiten teilen, Ausflüge zum Baden im Euphrat machen und von Neugeborenen schwärmen, lassen die Tatsache, dass diese westlichen Migrantinnen nun in einem aktiven Kriegsgebiet leben, leicht vergessen. Allerdings hat sich das Gleichgewicht dieser beiden divergierenden Realitäten verschoben. Seit November 2014 gibt es häufig Hinweise auf eine aufkeimende negative Einstellung dieser Frauen gegenüber ihrem neuen Lebensstil. Im Gegensatz zu der Nutzung des Internets als Werbe- und Rekrutierungsinstrument für gewalttätige extremistische Organisationen der Vergangenheit, hat der IS ein dezentralisiertes Netzwerk von Botschaftern, die ausschließlich die positiven Aspekte hervorheben, ermöglicht. Er verließ sich sogar darauf, ihre Propaganda zu

³⁹⁴ Vgl. Saltman/ Smith 2015: S. 18.

³⁹⁵ Ebd.

tragen, zu fördern und ihre Weltsicht zu verbreiten. Der Erfolg dieses Ansatzes hat zu einem ziemlich verzerrten Verständnis der Bedingungen vor Ort im IS-Gebiet geführt, die darauf abzielen, die im vorherigen Abschnitt beleuchteten Pull-Faktoren weiter zu verewigen. Als ein Ergebnis ihrer gegenseitiger Selbstkontrolle betreffend der Akzeptanz solcher online Beschwerden, werden alle selbst verfassten Belege und Anzeichen, die auf Negativität schließen lassen, schnell und scharf gerügt. Negative Konnotationen zu Tweets wie „#nobodycaresaboutthewidow“ oder ähnliche Beiträge werden oft von überwältigend positiven Berichten und die sich daraus ergebende Propaganda überschwemmt. Der entscheidende Bereich, in dem Beschwerden offensichtlich sind, liegt im Kontext der Infrastruktur und der Dienstleistungen in der unmittelbaren Umgebung dieser Migranten. Da die Kohorte, die für diesen Bericht recherchiert und analysiert wurde, besonders in Ländern ansässig war, die allgemein als „westliche“ Länder bezeichnet werden können, werden häufig Vergleiche gezogen zwischen dem Luxus, den diese Frauen gewohnt waren, und den herrschenden Mängeln in IS-Territorien. Daher sind Diskussionen über sporadische Elektrizität, Mangel an sauberem oder heißem Wasser und bittere syrische Winter in diesen Berichten üblich. Frauen beschreiben sogar, an den Kieferbäumen hoch zu klettern, um einen Internetempfang zu erhalten. Vor allem geben diese Migrantinnen allgemeine Warnungen wie folgende: „Don’t expect to come here and not be tested“, „Those days when everything is difficult“, und “ This place teaches you sābr³⁹⁶ like no other“. ³⁹⁷ Ebenso gibt es viele Fälle von Migrantinnen, die Bedenken über die Bedingungen der vom IS angebotenen Dienstleistungen äußern. Zum Beispiel, dass ein Kämpfer vier Tage auf eine Medizin gegen einen Schlangenbiss warten musste, da diese aus Istanbul verschickt werden müsse. Diese Art von Beschwerden über die Gesundheitsversorgung tauchen oft um das Thema der vorgeburtlichen Pflege und Geburt auf. Besonders ergreifend ist der Fall einer weiblichen Migrantin aus dem Westen, die in einem IS-Krankenhaus eine Fehlgeburt erlitten hatte. Es stellte sich heraus, dass dies aufgrund sprachlicher Mängel und somit verfehlter Kommunikation zwischen Patient und Arzt geschah. ³⁹⁸ Diese Anekdoten widerlegen die Idee der gut integrierten utopischen Gesellschaft, die von der IS-Propaganda so stark betont wird. Negativ äußern sich einige Frauen auch über die Unterstützung von IS-Witwen, so werden einige “Schwestern“ in ihrer Trauer alleine gelassen, während andere mit Gesellschaft bombardiert werden und sich gedrängt fühlen, den Tod ihres Mannes öffentlich zu feiern. Solche subtilen Hinweise weisen auf die emotionale Belastung hin, die das Leben im IS-Gebiet auf ein Individuum ausübt, besonders in jungen Jahren.

³⁹⁶ arab. *ṣabr*. - Geduld, Ausdauer

³⁹⁷ Vgl. Saltman/ Smith 2015: S. 47f. Ebd. S. 49. zit. n. Twitter Account „Umm Muthanna“.

³⁹⁸ Vgl. Frennett, R. [et al.] 2015: S. 24.

Diese Äußerungen werden jedoch häufig von positiven Stimmen übertönt, die für die vom IS gewählten dezentralen, aber selbstkontrollierten Methoden der Nachrichtenübermittlung typisch sind. Viele Frauen berichten von Koalitionsluftangriffen. Während diese Beunruhigung über die Sicherheit von ihnen selbst und ihren Familien darstellen, dient dieses Material dazu, die Klagen, die diese Gemeinschaft gegenüber dem „Westen“ hat, weiter zu verstärken. Solche und ähnliche negative Beschreibungen der Bedingungen im IS-Territorium dienen dazu, die offiziellen Erzählungen, die wir vom IS präsentiert bekommen, und die inoffizielle Propaganda, die diese Botschaften übermittelt, zu untergraben. Diese Bedenken und Beschwerden können auch entscheidendes Mittel sein, um das Bewusstsein für die Realitäten des IS bei ungeschützten oder risikoreichen Gemeinschaften zu schärfen.³⁹⁹

5.5.4 Gegenstimmen, Gegennarrative und ihre Nutzbarkeit

Der Begriff der Counter-Narratives wird unter dem Überbau des Countering Violent Extremism (CVE) als Teil einer übergeordneten Counter-Terrorism-Strategie verwendet.⁴⁰⁰ Das Konzept wurde anfänglich im angelsächsischen Sprachraum bekannt, von wo es sich im Hinblick auf die stetig wachsende Bedrohung durch den islamistischen Terrorismus in diverse andere Länder verbreitete. In diesem Sinne werden Gegenerzählungen als ein Instrument der Extremismus- und Gewaltprävention verstanden. Anhand dieser kann man die Unglaubwürdigkeit extremistischer Narrative demonstrieren oder die Stärken der eigenen gesellschaftlichen Beschaffenheit in Gestalt von alternativen Erzählungen betonen.⁴⁰¹ Hauptsächlich legten verschiedene Regierungen einen Fokus auf die Herstellung und Verteilung von Gegenerzählungen, zunächst Großbritannien, später dann die Vereinigten Staaten und die europäische Union. Kritische Stimmen, die darauf hinwiesen, dass die Wirksamkeit solcher Maßnahmen unvollständig untersucht sei, wurden laut. Es mangelte an einer ausgearbeiteten theoretischen Grundlage, da die Wissenschaft in diesen Prozessen lückenhaft eingebunden sei. So dienten die Gegennarrative primär dem praktischen Bedürfnis staatlicher Stellen.⁴⁰² Versuche von Regierungen treffende Gegenbotschaften zu extremistischer Propaganda in Umlauf zu setzen, scheiterte nicht selten an der fehlenden Authentizität der

³⁹⁹ Vgl. Saltman/ Smith 2015: S. 50.

⁴⁰⁰ Vgl. Zeiger 2016: S. 8.

⁴⁰¹ Vgl. Briggs/Feve 2013: S. 7.

⁴⁰² Vgl. Glazzard 2017.

Botschafter.⁴⁰³ Aufgrund dieser Erkenntnisse werden staatliche Akteure neuerdings eher gemäßiger als Initiativ- und Geldgeber gesehen, während verstärkt auf Aussteiger, Dschihad-Rückkehrer oder Personen mit authentischer Autobiografie gesetzt wird.⁴⁰⁴

Ein Fortschritt von Aufklärungsmaßnahmen ist abhängig von den eingesetzten Botschaftern, welche eine möglichst hohe Unverfälschtheit und Vertrauenswürdigkeit beim Zielpublikum verfügen sollten.⁴⁰⁵ Die meisten Kritiker von Gegennarrativen halten eine Form der inhaltlichen Auseinandersetzung mit extremistischen Narrativen für sinnvoll. Die Verwendung betreffender Quellen sollte nicht ohne eine Kontextualisierung stattfinden und setzt eine angemessene Vorbereitung des Rahmens voraus, in dem diese eingesetzt werden sollen. Der Erfolg der Anti-IS-Publikationen scheint greifbar, Angestellte und Mitarbeiter von Beratungsstellen, die mit Radikalisierten und deren Gegebenheiten zu tun haben, könnten zielbewusster geschult werden. Hierbei würde ein tiefer und authentischer Blick in die Ideenwelt ihrer Zielgruppe ermöglicht, überdies wären sie auf mögliche Argumentationen ihrer Beratungsnehmer vorbereitet und könnten somit angemessen reagieren. Um eine Mitwirkung zur Widerstandsfähigkeit gegenüber dschihadistischer Agitation zu leisten, können Erkenntnisse aus den Untersuchungen innerdschihadistischer Kritiken in Lehrmaterial, Broschüren oder Videos eingebunden werden, das sich an Jugendliche und Heranwachsende richtet.⁴⁰⁶

5.6 Islamische Gegenstimmen

Eine wichtige Rolle spielen islamische Sichtweisen, die salafistischen Ideen und Handlungen gegenüberstehen. Im Europäischen Raum agieren zahlreiche Einzelpersonen, Gruppen der Zivilgesellschaft und universitäre Institutionen, indem sie Positionen entwickeln, die dem Salafismus und den damit verbundenen Ideen kritisch gegenüberstehen. Was den asiatischen Raum, insbesondere Indonesien, betrifft, so wurden hier Initiativen bekannt die gegen salafistische, dschihadistische und politisch-islamische Einflüsse entwickelt wurden. Hier ist insbesondere die größte muslimische Organisation weltweit, die Nahdlatul Ulama (NU), hervorzuheben.⁴⁰⁷ Sie setzt sich auch theologisch mit verschiedenen Phänomenen der besonders aus dem arabischen Raum

⁴⁰³ Vgl. Briggs/Feve 2013: S. 16f.

⁴⁰⁴ Vgl. Briggs/Feve 2013: S. 17.

⁴⁰⁵ Vgl. Cherney 2017: S. 84f.

⁴⁰⁶ Vgl. Said 2017: S. 263f.

⁴⁰⁷ Vgl. Fealy/Barton 1996, Bush 2009.

unterstützten Bewegung auseinander. Der wachsende Einfluss der salafistischen, dschihadistischen und politisch-islamischen Bewegung stellt für den einheimischen indonesischen Islam eine Gefahr dar. Längere Videos und Filme wurden als Gegeninitiative produziert und verbreitet. Diese enthielten anti-extremistische Botschaften und betonten dabei den eigenen indonesischen Islam.⁴⁰⁸

Das charakteristische Leitbild und die moralische Botschaft dieses indonesisch gedachten und gelebten Islams ist die Aussage die immer wieder getätigt wird, nämlich dass der Islam als eine Wohltat für alle Geschöpfe (arab. *rahmatan li'l- 'ālamīn*) auf die Welt gekommen ist.⁴⁰⁹

Ein weiteres muslimisches Land, das sich gegen einen religiösen Extremismus stellt, ist Marokko. Neben vielen anderen Initiativen ist die Gründung einer Imam- Schule hervorzuheben. In dieser bekommen marokkanische als auch Studenten aus anderen Ländern, unter anderem auch Westafrika, eine Imam-Ausbildung. Die Absicht dahinter ist es eine Alternative zum salafistsich-wahhabitischen Islam der exklusivistischen Art vorzubeugen, indem ein Wissen um einen offenen und toleranten Islam vermittelt wird. Die Ausbildung von Religionsberaterinnen ist ein Bestandteil dieser Ausbildung. Angesprochen werden Frauen aus allen Ebenen der Gesellschaft, einschliesslich Haftanstalten. Eine neue Entwicklung ist auch die Betonung der Gleichstellung von Männer und Frauen durch hochrangige führende marokkanische Religionsgelehrte.. Ein weiterer Teil ist auch ist die Etablierung eines Radio-und Fernsehnetzwerkes. Dieses soll der Einwirkung aus dem Osten entgegensteuern, indem ein spezifisch marokkanisches Islamverständnis vermittelt wird. Das Ziel ist, diesen Ansatz auch in europäische Länder mit marokkanisch stämmigen Minderheiten zu transportieren. Diese und ähnliche Ansätze zeigen -auch im arabischen Raum- eine Bereitschaft zur innerislamischen Kritik.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Islam Nusantara

⁴⁰⁹ Vgl. Lohlker 2017a: S. 157f.

⁴¹⁰ Vgl. Lohlker 2017a: S. 159f.

6. Resümee

Die Untersuchung über die salafistische Bewegung hat gezeigt und bestätigt, dass diese heterogen und komplex ist, und spezifische Ausformungen in ihrer jeweiligen Umgebung annehmen kann. Der Begriff des Salafismus ist in der breiten Öffentlichkeit negativ konnotiert und wird sehr schnell in den Kontext von Gewalt, Extremismus, und Terrorismus verschoben. Neben der puristischen und politischen Strömung der Bewegung gibt es eine Gruppierung, die Gewalt als ein zentrales Element ihrer Identität versteht. Die Gruppierung der Dschihadisten ist sehr schrill jedoch bildet sie zahlenmäßig eine sehr kleine Minderheit. Salafismus ist ein zeitgenössisches religiös geformtes Phänomen. Der Fokus seines Engagements richtet sich auf soziale und pädagogische Faktoren. So wie in jedem Symbolsystem vorhanden ist Salafismus eine fundamentalistische Bewegung. Grundsätzlich stellt er keine Gefährdung für die Sicherheit oder einen Ausgangspunkt zur Radikalisierung für den Dschihadismus dar. Salafismus ist ein Produkt des 20. Jahrhunderts, der als Herausforderung der Moderne entstand. In dieser Arbeit wurde analysiert wie seine gegenwärtigen Akteure versuchen eine fiktiv unversehrte, ideologische Gerade bis zur Zeit des Propheten Muhammad aufzustellen. Missionierung und Verbreitung der Botschaft in verschiedene Gesellschaften sind Hauptaufgaben dieser Gemeinschaft, da sie ständig auf der Suche nach neuen Anhängern für ihre Bewegung sind. Die theologischen Betrachtungsweisen der Salafisten sind unverkennbar, mit einer eigens dafür konstruierten Methode *manhağ*, modifiziert. Dieser *manhağ* wird als die einzige Form der Hermeneutik der islamischen Textquellen, präsentiert. Dabei ist die Orientierung an eine philologisch-zentrierte Interpretation der Schrift und eine Marginalisierung des Offenbarungshintergrundes sowie historischen Kontext, charakteristisch. Damit ist die Interpretation des Korans statisch, überall und jederzeit anwendbar. Jedoch ist die Umsetzung der „wahren“ Glaubenslehre in der Praxis und im Alltag eine große Herausforderung für die Akteure der salafistischen Bewegung. Weil sie mit den jeweiligen politischen und sozialen Realitäten verflochten sind. So werden aus den autoritativen Texten des Islams verschiedene Schlussfolgerungen gezogen und unterschiedliche Handlungen abgeleitet. Sie sind überzeugt, dass Gemeinschaft, Glaube und Ritus von jeglichen unerlaubten Neuerungen gereinigt werden muss. Hierbei spielt das Konzept um die Neuerungen arab. *bid'a* eine wichtige Rolle. Die Erschaffung einer Innovation ist illegal und bedeutet einen Angriff auf die Homogenität der Gemeinschaft der Salafisten. Bezogen auf politische Systeme fungiert *bid'a* als ein Negativbegriff zur Abgrenzung der eigenen Ordnungsvorstellungen. Politische Parteien sowie der Einsatz darin und Loyalität gegenüber politischen Führern stellen eine Parallelinstanz zu Gott dar und dieses gilt als unerlaubte

bid'a. Die Einheit arab. *tauḥīd* akzeptiert keine Hinzufügung im Sinne von *bid'a* und distanziert sich ausdrücklich von der Vielheit, dem Polytheismus arab. *širk*, ab. So müssen auch die Vertreter des Polytheismus abgelehnt werden. Insbesondere für säkulare Formen der Herrschaft gilt, dass hier von Menschen gemachte Gesetze über die von Gott erlassenen gestellt werden. Abū Muḥammad al-Maqdisī, ein dschihadistischer Theoretiker betrachtet die demokratische Staatsform als eine gefährliche Bedrohung für den tauḥīd. Dabei begreift er die Demokratie als eine „falsche Religion“. Zu Mobilisierungsmechanismen der salafistischen Bewegung zählt die Mission. Da'wa bedeutet Einladung bzw. Aufruf und wird im Laufe der Geschichte als eine allgemeine Anwerbung für die Religion verstanden. Mittels Verbreitung der islamischen Lehre und Ethik soll die Gesellschaft nachhaltig verändert werden. Die Einhaltung der Gebote und Verbote Gottes sollen geachtet werden, wovon die Gesellschaft insgesamt profitiere. Um Anhänger für die Etablierung einer „besseren Ordnung“ zu mobilisieren versucht die salafistische Szene Muslime „zurück auf den richtigen Weg“ zu führen und Nicht-Muslime zur Konversion salafistischer Ausrichtung zu bewegen. Zu ihrer Strategie der Missionierung da'wa gehören spezielle salafistisch geprägte Islam-Seminare, die Einbindung von Konvertiten, Aktionen in der Öffentlichkeit und medienwirksame Auftritte. Die Mitarbeit an da'wa Projekten besitzt auch wichtige soziale Funktion. Sie bindet die Salafisten an das Diesseits und an die Gemeinschaft. Jede Person, muslimischer oder nicht-muslimischer Herkunft, konvertiert mit dem Eintritt in die salafistische Community hinein in eine neue Identität. Es ist die Identität des „wahren Muslims“ so die salafistische Auffassung. Anerkennung und Zugehörigkeit schafft die Annahme dieser neuen Identität. Daneben wird jedes Mitglied aufgrund des Exklusivitätsanspruches gegenüber allen anderen Muslimen aufgewertet und abgegrenzt von seiner nicht-muslimischen Umwelt, inklusive der eigenen Familie, falls sich diese gegen die Ausrichtung der Gruppe wendet. Gestärkt und gefestigt wird das Gemeinschaftsgefühl dadurch, dass es nach Außen selbstbewußt demonstriert wird. Für junge Menschen, unabhängig ihrer Abstammung, die im Alltag oftmals Diskriminierungen erleben, wird der Salafismus dadurch attraktiv. Des weiteren werden Soziale Medien auch als Mittel der Kommunikation, der Vernetzung und des Informationsaustausches genutzt. Für die Mitglieder sind die sozialen Medien eine der wichtigsten Plattformen, um an junge Menschen heranzukommen und ihre Aktivitäten, Projekte und ideologisch-dogmatische Vorstellungen zu bewerben und zu verbreiten. Hier agieren auch salafistische Predigerinnen. Diese bieten einen Zugang zu neuen Zielgruppen und sind bewandert mit Argumentationsstilen die viele Männer in gewisser Weise nicht beherrschen. Da sich die Öffentlichkeit ins Internet verlagert, entfällt die strikte Trennung von Mann und Frau im digitalen Raum. Die Praxis einer Geschlechtersegregation ist charakteristisch für salafistische

Lebensführung. Die Realisierung koranischer Gebote im Bezug auf das Verhältnis zwischen Frauen und Männern sowie ihres Umgangs miteinander ist jedoch eine alltägliche Herausforderung. Diese ist stark verknüpft mit der Anwendung und Perfektionierung ihrer salafistischen Identitäten. Allerdings kann im Alltag keine vollkommene Realisierung geschlechtsgetrennter Sphären stattfinden. Gender - Dualismus beruht auf dem entscheidenden Unterschied in der sexuellen Natur zwischen den Geschlechtern. Hierbei spielt der Voluntarismus und textueller segmentalismus des salafistischen manhağ eine entscheidende Rolle. Dieser Zugang zur Interpretation des Korans übersieht nicht nur die grundlegenden Hauptthemen und seine Kernaussagen, sondern fördert auch keine Entwicklung eines holistischen Zuganges zur koranischen Hermeneutik. Die Auswirkungen im Bezug des religiösen Ideals einer „muslimischen Frau“ ist die hermeneutische Nichtanerkennung der geschlechtsegalitären Verse, die im Koran vorhanden sind. Diese Verse halten die ontologische Ebenbürtigkeit der Geschlechter aufrecht und die essenzielle Gleichwertigkeit der gesamten Menschheit ungeachtet ihrer Unterschiede im Ausdruck der Sprache, Hautfarbe, oder Volkszugehörigkeit. Im frühen Islam wurde die Gemeinschaft der Gläubigen ursprünglich unabhängig von konfessionellen Identitäten konzipiert, etwas später, wurde die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Gläubigen als konfessionelle Identität an sich betrachtet. Es gibt eine beträchtliche Menge an Anhaltspunkten, sodass argumentiert werden könnte, dass sich (einige) Juden und Christen sowohl als mu'minūn, also Gläubige, als auch als muslimūn, diejenigen, die sich Gott unterordnen, bezeichnet werden können. Gemeinsamkeit und Synkretismus findet man häufiger während der früheren Perioden von Mohammeds Leben, spätere Perioden betonen Merkmale, die eine spezifische Identität ausmachen und das, was die Muslime grundsätzlich von anderen auszeichnete. In den Jahrhunderten nach der Offenbarung wurde der ursprüngliche pluralistische Impuls, der die Verfassung von Medina auslöste, von politisch motivierten Gruppierungen, die exklusivistische Interpretationen des Koran propagierten, um Krieg und territoriale Expansion zu rechtfertigen, entwürdigt.

Salafisten, insbesondere prominente Prediger, präsentieren sich in der Rolle gelehrter Männer, die über den „wahren Islam“ aufklären. Die Kenntnis über die Religion und vor allem der Besitzanspruch über die Deutungshoheit werden als symbolisches Kapital eingesetzt. Dadurch wird innerhalb der Gemeinschaft soziale Anerkennung erreicht und gleichzeitig eine Abgrenzung nach Außen vorgenommen. Ein vollständiger Rückzug aus der Gesellschaft ist jedoch nicht möglich. Sie müssen sich mit einem Leben in einer säkularen Umgebung auseinandersetzen, in der viele Muslime und Nichtmuslime mit ihren entgegengesetzten Ansichten und Praktiken leben. Alltag und Salafismus sind zwei getrennte Bereiche, die Muslime der salafistischen Strömung ausbalancieren

müssen. Diese gegensätzliche, dialektische Beziehung zwischen dem Alltag und dem Salafismus erzeugt ein moralisches Labyrinth. Dies verdeutlicht auch, dass das Streben nach Aufrichtigkeit und Authentizität eine mühevollen Anstrengung darstellen kann. Die kontinuierliche Arbeit, die erforderlich ist, um aufrichtig und authentisch zu sein, produziert Stress und Angst und manchmal auch einen „Salafi-Burnout.“

Der Begriff *ǧihād* wurde im Laufe der islamischen Geschichte transformiert und hat eine komplexe Geschichte seit der islamischen Frühzeit. Aus Gründen, die heute nicht genau nachzuvollziehen sind, wurde der Begriff *Dschihad* gekoppelt mit einem komplexen, höchst dynamischen System von Lehren und Praktiken der Kriegsführung. Der „innere“, „spirituelle“ *Dschihad* kann sich mit gleichen Recht auf den Koran berufen, wie sein „äußeres“, „kriegerisches“ Gegenstück. Der *dschihadistische* Zweig der Salafisten demonstriert eine hohe Neigung zur Gewalt. Im Vergleich zu den beiden anderen Gruppierungen, puristische und politische, stellen *dschihadistische* Salafisten eine relativ kleine Gruppe dar. Auch von dieser Fraktion ist wiederum nur der kleine Teil bereit, eigenhändig Gewalt anzuwenden. Die Mehrheit dagegen befürwortet Gewalt verbal und billigt dieses, selbst würden sie aber nicht unbedingt zu solchen Mitteln greifen. Der größte Teil derjenigen, die es doch tun, möchte in Gebiete des „internationalen *Dschihad*“ ausreisen und dort kämpfen. Romantisierte Vorstellungen von aufrichtigen Rebellen, die für „die gute Sache kämpfen, sind oft Hintergrund dieser Vorhaben. Die jungen Menschen werden jedoch nach der Ankunft mit der Realität der Kampfgebiete konfrontiert. Elend, Krieg und der harte Alltag in kämpfenden Organisationen sind vorherrschend. Viele halten diesen Druck nicht aus und kehren zurück. Nur ein kleiner Teil der *dschihadistischen* Akteure ist bereit und in der Lage, Anschläge in westlichen Ländern durchzuführen. Es ist allerdings nicht vorhersehbar, wer sich in welche Richtung entwickelt. Radikalismus ist zuallererst ein psychologisches Syndrom und Konstrukt sowie eine persönliche Einstellung, die durchaus radikal sein kann, aber nicht als gewalttätige Aktion zum Ausdruck kommen muss. Dabei wird zwischen zwei Formen der Radikalisierung unterschieden: Die kognitive und die gewaltbereite. Eine subjektive Unzufriedenheit mit der aktuellen Lebenssituation und das daraus resultierende Unrechtsempfinden könnten auslösende Faktoren sein, durch welche wiederum Radikalisierungsprozesse in Gang gesetzt werden. Zu welchem Zeitpunkt eine Person als radikalisiert gilt ist äußerst schwierig zu bestimmen. Festlegungen von Behörden, Akteuren des Sozialraums, Lehrkräfte und Sozialpädagogen basieren oft auf Teilbeobachtungen und den daraus resultierenden Mutmaßungen. Ursachen und Faktoren der Radikalisierung sind verschiedenartig: die Rebellion gegen die eigene Familie und/oder die Mehrheitsgesellschaft, Bewältigung von Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen. Sympathien mit Gruppen, die

eine starke Verbundenheit oder ein starkes Zugehörigkeitsgefühl vermitteln, gehören unter anderem auch dazu. Dschihadistische Untergrundgruppen entstanden auf nationalen Ebenen in den verschiedenen arabischen Ländern spätestens seit den 1970er Jahren. Aus nationalen Erfahrungen der Afghanistan Freiwilligen entstand der Dschihadismus der transnational agiert. Die dschihadistische Theologie wurde dabei mit neuen Elementen modifiziert so dass der militärische Dschihad zur individuellen Pflicht für jeden einzelnen Muslim wurde. Die folgenreichste Innovation vollzog sich mit dem Auftreten des IS und der Ausrufung des IS-Kalifats. Von anderen dschihadistischen Strömungen wurde die Ausrufung des IS- Kalifats heftig kritisiert. Radikalisierungsprozesse in die dschihadistische Gewalt hinein sind immer wieder Wandlungen unterworfen. Ein Bekanntes Phänomen ist der Terrorismus der „einsamen Wölfe“. Daneben kommt es zu Aktionen größerer Einheiten, die organisatorisch an dschihadistische Gruppen angebunden sind. Dafür gibt es leider genug Beispiele in jüngster Zeit. Zu den Motivationen der Ausreise in das IS-Gebiet sind Komponenten zuständig die in Push und Pull Faktoren kategorisiert werden. Dabei spielt der psychologische Aspekt vieler Jugendlicher eine entscheidende Rolle. Dabei sind die alters- und jugendphasentypische Entwicklungsaufgaben zu betonen.. Viele Jugendliche und junge Menschen dieser Altersgruppe haben gravierende Probleme mit der Identitätskonstitution und der Sinnfindung. Die Rekrutierer des IS setzen gerade hier an, indem sie eine Sinnstiftung bieten, eine starke Identität versprechen und obendrein eine Überlegenheit der islamischen Gemeinschaft. Verbreitete jugendliche Bedürfnisse nach „action“, Nervenkitzel, Protest und Provokation sind weitere Motive. In der psychologischen Forschung wird dies oft als „sensation seeking“ zusammengefasst. Ein großer Teil der deutschsprachigen Dschihadisten fühlten sich gescheitert, waren frustriert und hatten entscheidende Krisensituationen hinter sich. Sinnfindung und Identitätskonstitution sind zentrale psychologische Faktoren, so der Konsens der Experten. Sehr geschickt agieren auch Rekrutieren und nutzen diese Faktoren um ein sorgloses, von den Enttäuschungen der westlichen Welt freies, und glorifiziertes Leben vorzugaukeln. Zu den Push Faktoren gehören unter anderem die soziale- und kulturelle Isolation, Anzweiflung der eigenen Identität, Ungewissheit und Unklarheit über die Zugehörigkeit innerhalb einer westlichen Kultur. Zu den Pull-Faktoren zählen positive Anreize motivierende Überlegungen, wie zum Beispiel idealistische Ziele religiöser Pflicht, der Aufbau eines utopischen „Kalifatsstaates“, Zugehörigkeit und Schwesternschaft und die Romantisierung der Erfahrung. Der IS hat durch die Aktionen seiner Anhängerinnen auch strategisch starke internationale Botschaften gesendet. Doch die Realitäten im IS-Gebiet sehen nüchtern aus und haben nichts mit den Realitäten gemein die online idealisiert verbreitet wird. Versagende Infrastruktur, gefährlicher Lebensraum, Koalitionsluftangriffe,

schlechte Gesundheitsversorgung, emotionale Belastungen sind einige Bestandteile dieser Utopie. Counternarrative sollen den „attraktiven“ Angeboten und Versprechungen der extremen und gewaltbereiten Strömung des Dschihadismus entgegenwirken. Dabei wird verstärkt auf Aussteiger der Szene oder auf Personen mit authentischer Autobiografien gesetzt. Die Untersuchung hat auch gezeigt, dass der Erfolg von Aufklärungsmaßnahmen abhängig von den eingesetzten Botschaften ist, welche eine möglichst hohe Unverfälschtheit und Vertrauenswürdigkeit beim Zielpublikum verfügen sollte. Auch islamische Sichtweisen, die gegenüber den salafistischen Ideen und Handlungen stehen, spielen eine wichtige Rolle. Den europäischen Rahmen betreffend agieren hierbei zahlreiche Einzelpersonen, Gruppen der Zivilgesellschaft und universitäre Institutionen. Sie entwickeln Positionen, die dem Salafismus und seinen Ideen kritisch gegenüberstehen.

Weiterführende Forschung könnte vor allem bei der Jugend und jungen Erwachsenen die Auslöser der Diskriminierung und Ausgrenzungserfahrungen in der breiten Gesellschaft, politisch-sozialen Umgebung und Bildungsinstitutionen, sekundärer, tertiärer Bildungsbereich, sowie Hochschulen und Einrichtungen der Erwachsenenbildung, genauer untersuchen und aus einer neuen Perspektive die Radikalisierungsprozesse betrachten. Die genaue Betrachtung und Auseinandersetzung mit den Biografien salafistischer Akteure wäre ein weiteres interessantes Untersuchungsfeld, da dadurch ihre Denk- und Handlungsweisen näher beleuchtet werden können und die Hintergründe der Annahme dieser Ideologie im Kontext ihrer durchlebten Erfahrungen sichtbar werden können.

6.1 Abstract-Deutsch

Die Untersuchung über salafistische Bewegung hat gezeigt, dass diese heterogen und komplex ist. Außerdem kann sie spezifische Ausformungen in ihrer jeweiligen Umgebung annehmen. Der Begriff des Salafismus ist in der breiten Öffentlichkeit negativ konnotiert und wird sehr schnell in den Kontext von Gewalt, Extremismus und Terrorismus verschoben. Eine Gruppierung, die Gewalt als ein zentrales Element ihrer Identität versteht, ist die der Dschihadisten. Sie ist sehr schrill jedoch bildet sie zahlenmäßig eine sehr kleine Minderheit innerhalb der salafistischen Bewegung. Die theologischen Betrachtungsweisen der Salafisten sind unverkennbar mit einer eigens dafür konstruierten Methode *-manhağ-*, modifiziert. Dieser *manhağ* wird als die einzige Form der Hermeneutik der islamischen Textquellen präsentiert. Die Umsetzung der „wahren“ Glaubenslehre in der Praxis und im Alltag stellt eine große Herausforderung für die Akteure der salafistischen Bewegung dar, da sie mit den jeweiligen politischen und sozialen Realitäten verflochten sind. Für junge Menschen, unabhängig ihrer Abstammung, die im Alltag oftmals Diskriminierungen und Ausgrenzungserfahrungen erleben, wird der Salafismus dadurch attraktiv, weil dieser eine neue gestärkte Identität anbietet, das Gemeinschafts- und Zugehörigkeitsgefühl festigt und eine Sinnstiftung bietet.

6.2 Abstract-English

The study of the Salafi movement has shown that it is heterogeneous, complex and can take on specific forms in its environment. The concept of Salafism has negative connotations in the general public and is very quickly shifted into the context of violence, extremism, and terrorism. One group that sees violence as a central element of its identity is that of the jihadists. It is very shrill nevertheless it is a very small minority within the Salafi movement. The theological approaches of the Salafists are unmistakably modified with a method *-manhağ-*, which was specially constructed for this purpose. This *manhağ* is presented as the only form of hermeneutics of the Islamic text sources. The implementation of the "true" doctrine in practice and in everyday life is a great challenge for the actors of the Salafist movement, as it is interwoven with the respective political and social realities. For young people, regardless of their origins, who often experience discrimination and exclusion in everyday life, Salafism becomes attractive because it offers a new strengthened identity, consolidates the sense of community and belonging and provides a sense of meaning.

7. Literaturverzeichnis und Quellenangabe

Abou El-Fadl, Khaled. 2001. *Speaking in God's Name, Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld.

Abou El Fadl, Khaled. 2003. „The ugly modern and the modern ugly: reclaiming the beautiful in Islam.“ In *Progressive Muslims: On justice, gender, and pluralism*, Ed. Omid, Safi. Oxford: Oneworld. 33-77.

Abou El Fadl, Khaled. 2005b. *The great theft: Wrestling Islam from the extremists*. San Francisco: Harper.

Abou Taam, Marwan; Dantschke, Claudia; Kreutz, Michael; Sarhan, Aladdin. 2016. „Kontinuierlicher Wandel: Organisation und Anwerbungspraxis der salafistischen Bewegung“, In *HSFK-Reportreihe „Salafismus in Deutschland“*, Hrsg. Biene, Janusz; Daase, Christoph; Gertheiss, Svenja; Junk, Julia; Müller, Harald. HSFK- Report No. 2/2016.

Abu-Hamdeh, Tamara. 2016. „Muhammad Mahmud: Ein globaler österreichischer Jihadist“. In *Journal for Intelligence, Propaganda and Security Studies*. Vol. 10, No. 1. 109-119.

Abu-Hamdeh, Tamara. 2020. *Anti-Sufismus im Spiegel von YouTube*. Dissertation, Universität Wien.

Abu Rumman, Mohammad. 2015. *Ich bin Salafist. Selbstbild und Identität radikaler Muslime im Nahen Osten*. Bonn: J.H.W. Dietz.

Adeney-Risakotta, Bernard. 2016. „Traditional, Islamic and National Law in the Experience of Indonesian Muslim Women.“ In *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 27. No. 3. 303-318.

Adraoui, Mohamed - Ali. 2009. „Salafism in France: Ideology, practices and contradictions.“ In *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Ed. R. Meijer. London: Hurst. 364-384.

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam*. London: Yale University Press.

Akkuş, Umut; Toprak, Ahmet; Yılmaz, Deniz; Götting, Vera. 2020. *Zusammengehörigkeit, Genderaspekte und Jugendkultur im Salafismus*. Wiesbaden: Springer VS.

Al-Albanee, Muhammad Nasir al-Din. 2007. „Responding to salaams of the Jews and the Christians.“ <http://www.bakkah.net/articles/salaamstojews.htm> [Link nicht mehr existent]

Al-Fauzān, Šāliḥ b. Fauzān b. ‘Abd Allāh. o.J. *Kitāb at-Tawḥīd*.

Al-Maqdisi, Abū Muhammad. o.J. *Die Religion der Demokratie: ad-Dimuqratiyya Din*. Übersetzt von Abū 'Izzudīn al-Hāshim.

Al-Qahtani, Muhammad Sa'īd. 1999. *Al-Wala' wa'l-Bara' according to the 'Aqeedah of the Salaf*. London: Al-Firdous.

Al-Rasheed, Madawi. 2007. *Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Al-Rasheed, Madawi. 2013. *A Most Masculine State: Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press.

Alshamsi, Mansoor Jassem. 2011. *Islam and political reform in Saudi Arabia: the quest for political change and reform*. New York: Routledge.

Ali, Kecia. 2003. „Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law.“ In *Progressive Muslims - On Justice, Gender and Pluralism*, Ed. Omid Safi. Oxford: Oneworld. 163-190.

Ali, Kecia. 2010. *Marriage and Islam in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Amghar, Samir. 2007. „Salafism and Radicalisation of Young European Muslims.“ In *European Islam: Challenges for Public Policy and Society*, Hg. Amghar, Samir; Boubekeur, Amel; Emerson, Michael. Brüssel: Centre for European Policy Studies (CEPS). 38-51.

Anon. 1999. *Political thoughts: From the literature of Hizb ut-Tahrir*. London: Khilafah.

Armbrorst, Andreas; Attia, Ashraf. 2014. „Die Politisierung des Salafismus.“ In *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Hg. Schneiders, Thorsten G. Bielefeld: transcript. 217-230.

Armstrong, Karen. 1991. *A Western Attempt to Understand Islam*. London: Victor Gollancz.

Armstrong, Karen. 2002. *Islam: A Short History*. New York: Modern Library.

Armstrong, Karen. 2016. *Im Namen Gottes. Religion und Gewalt*. München: Pattloch.

Asad, Muhammad. 2015. *Die Botschaft des Koran*. 4 Aufl. Ostfildern: Patmos.

- Awan**, Imran. 2013. "Victims of Anti-Muslim hate." In *All-Party Parliamentary Group on Islamophobia*, Centre for Applied Criminology, Faculty of Education, Law and Social Sciences. Birmingham: City University.
- Bauer**, Thomas. 2011. *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Bauman**, Zygmunt. 2006. *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Auflage 2. Hamburg: HIS.
- Bauman**, Zygmunt. 2017. *Retrotopia*. Berlin: Suhrkamp.
- Barlas**, Asma. 2002. „Believing Women“ in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- Bayat**, Asef. 2012. *Leben als Politik. Wie ganz normale Leute den Nahen Osten verändern*. Berlin-Hamburg: Assoziation A.
- Beck**, Edmund. 1952. „Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammads: Analyse von Sure 2. 118(124)–135(141).“ In *Le Muséon* 65. 73-94.
- Beck**, P. A. 1977. „The Role of Agents in Political Socialization.“ In *Handbook of Political Socialization Theory and Research*, Ed. Renshon, S. A. New York: The Free Press. 115-142.
- Becker**, Claudia. 2016. „Warum Frauen für die Terrormiliz IS so wichtig sind.“ In *Die Welt*, 13.06.2016, <https://www.welt.de/wissenschaft/article156126907/Warum-Frauen-fuer-die-Terrormiliz-IS-so-wichtig-sind.html> [letzter Zugriff 23.10.2020]
- Benford**, Robert D.; David, A. Snow. 2000. „Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment.“ In *Annual Review of Sociology*, Vol. 26. No. 1. 611-639.
- Berger**, Lutz. 2010. *Islamische Theologie*. Wien: facultas.
- Bin Laden**, Osama. 1996. „Declaration of War against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places“. London: al-Quds al-Arabi.
- Bori**, Caterina. 2016. „al-Dhahabī“, In *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Ed. Kate, Fleet. [et.al.]
- Borum**, R. 2011. „Radicalization into violent extremism II: a review of conceptual models and empirical research.“ In *Journal of Strategic Security*, Vol. 4. No. 4. 37-62.

- Brachman**, Jarret. M. 2008. *Global Jihadism. Theory and Practice*. London-New York: Routledge.
- Bradford**, Alexandra. 2015a. „Western Women Who Join the Islamic State.“ In *Terrorism Monitor*, Vol. 13. No. 9. 3-5.
- Bradford**, Alexandra. 2015b. „Westliche Frauen für das Kalifat.“ In *DJI Impulse* Vol.1. No. 109. 25-28.
- Bradford**, Alexandra. 2016. „Women: The new Soldiers of the Caliphate.“ In *Georgetown Journal of international Affairs*, 16. Feb. 2016, <https://www.georgetownjournalofinternationalaffairs.org/online-edition/women-the-new-soldiers-of-the-caliphate> [letzter Zugriff 23.10.2010]
- Briggs**, Rachel. Feve, Sebastien. 2013. *Review of Programs to Counter Narratives of Violent Extremism: What works and what are the Implications for Government?* London: Institute for Strategic Dialogue.
- Boukhars**, Anouar. 2009. „Islam, jihadism, and depoliticization in France and Germany.“ In *International Political Science Review*, Vol. 30, No. 3. 297-317.
- Buchārī**, al-, Muḥammad ibn Ismā‘īl. o.J. *al-Ğāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ: Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Vo. 8. No. 399.
- Bukhari**, al-, Sahih. 1980. “Abdullah bin Mulaika“ In *Good Manners: The Prophet’s conversation*. Trans. Khan Muhammad Muhsin, Islamic University Al-Medina Al-Munawwara. Beirut, Lebanon: Dar al Arabia. Vol. 8. No. 57.
- Bush**, Robin. 2009. *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power within Islam and Politics in Indonesia*. Singapore: National University of Singapore.
- Busse**, Heribert. 2008. “Abraham”. In. *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Ed. Kate, Fleet. [et.al.]
- Buti**, al-, Muhammad Sa‘id Ramadan. 1997. “*Strife in Islam*” (*Al-Jihad fil Islam: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numarisuhu*).Ed. 2. Damascus, Syria: Dar Al-Fikr.
- Ceylan**, Rauf. 2010. *Die Prediger des Islam: Imame - wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Freiburg: Herder.
- Ceylan**, Rauf; Kiefer, Michael. 2013. *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden: Springer VS.

- Ceylan**, Rauf; Jokisch, Benjamin, Hg. 2014. *Salafismus in Deutschland: Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Cherney**, Adrian. 2016¹⁷. „Designing and implementing programmes to tackle radicalization and violent extremism: lessons from criminology.“ In: *Dynamics of Asymmetric Conflict*, Vol. 9. No. 1-3. 82-94.
- Cook**, David. 2005a. *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Cook**, David. 2005b. *Understanding Jihad*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cook**, David B. 2012. „Fitna in early Islamic history“ In *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Ed. Kate, Fleet. [et.al.]
- Cook**, Michael. 2014: *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Cortés**, Carlos E. 1986. „Minorities: Insinuating Images Influence Perceptions.“ In *Media & Values*, Vol 35. <https://www.medialit.org/reading-room/minorities-insinuating-images-influence-perceptions#bio> [letzter Zugriff 23.10.2020]
- Csef**, Herbert. 2017. „Faszination Dschihad: Was junge Deutsche beim IS suchen und finden.“ In *Journal für Psychologie*, Vol. 25. No. 1. 205-224.
- Czollek**, Carola; Perko, Gudrun; Weinbach, Heike. 2009. *Lehrbuch Gender und Queer: Grundlagen, Methoden und Praxisfelder*. Weinheim-München: Juventa Verlag.
- Daftary**, Farhad. 2018. *Ismaili History and intellectual Traditions*. Routledge: New York.
- Ḍahabī**, aḏ-, Muḥammad b. Aḥmad Šams ad-Dīn. o. J. *Kitāb al-Kabā'ir*. Beirut: Dār al-Fikr.
- De Koning**, Martijn. 2012. „The ‘Other’ Political Islam: Understanding Salafī Politics.“ In *Whatever Happened to the Islamists? Salafis, Heavy Metal Muslims, and the Lure of Consumerist Islam*. Hg. Boubekur, Amel; Roy, Olivier. London: Hurst Publishers. 153-176.
- De Koning**, Martijn. 2013. „The moral maze: Dutch Salafis and the construction of a moral community of the faithful.“ In *Contemporary Islam*, Vol. 7. No. 1. 71-83.

Deaux, K.; La France, M. 1998. „Gender.“ In *The handbook of social psychology*. Ed. Gilbert, D.T.; S. T. Fiske; Lindzey. G. Vol. I. No.4. New York: Random House. 788-827.

Donner, Fred M. 2002–2003. „From believers to Muslims: Confessional Self-identity in the Early Islamic Community. In *Al-Abhath* Ed. As‘ad Khairallah. Vol. 50-51. Beirut: American University of Beirut. 9-53.

Duderija, Adis. 2007. „Neo-Traditional Salafi Qur‘an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image.“ In *HAWWA- Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, Vol. 5. No. 2-3. 289-323.

Duderija, Adis. 2008. „The Interpretational Implications of Progressive Muslims‘ Qur‘an and Sunnah Manhaj in relation to Construction of a Normative Muslimah Representation“ In *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 19. No. 4. 409-427.

Duderija, Adis. 2010. „Constructing the Religious Self and the Others: Neo Traditional Salafi Manhaj“ In *Islam and Christian-Muslim Relations* Vol. 21. No. 1. 75-93.

Duderija, Adis. 2011. „Neo-Traditional Salafi Qur‘an-Sunna Hermeneutics and its Interpretational Implications.“ In: *Religion Compass* Vol. 5. No. 7. 314-325.

Duderija, Adis. 2018. „Qur‘ān, Sunnah, Maqāṣid, and the Religious Other“ In *The Objectives of Islamic Law: The Promises and Challenges of the Maqāṣid al- Sharī‘a*. Nassery, Ed. Rumei, Idris, Ahmed; Tatari, Muna. Lanham, Maryland: Lexington Books. 89-111.

Eickelpasch, Rolf; Rademacher, Claudia. 2004. *Identität*. Bielefeld: transcript.

Elmaz, Orhan. 2012. „A Jihadi-Salafist Creed: Abu Muhammad al-Maqdisi’s Imperatives of Faith.“ In *New Approaches to the Analysis of Jihadism: Online and Offline*. Hg. Lohker. Göttingen: V&R unipress. 15-37.

Esposito, John L. (Hg.) 2003, „Mahram“ In *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford:Oxford University Press.

Ess, Van-, Josef. 1991. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra : eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 1. Bd. Berlin: Walter de Gruyter.

Ess, Van-, Josef. 1992. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*. 2. Bd. Berlin: Walter de Gruyter.

EPC, European Policy Centre. 2011. "Public Perceptions about Minorities and Immigrants: the Role of the Media" (31 May 2011) European Policy Centre. Event Report, S.49.

Fahlenbrach, K. 2007. „Protestinszenierungen: Die Studentenbewegung im Spannungsfeld von Kultur-Revolution und Medien-Evolution“ In: *1968 Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung*. Hg. Klimke M.; Scharloth J. Stuttgart: J.B. Metzler. 11-21.

Fandy, Mamoun. 1998. „Safar al-Hawali: Saudi Islamist or Saudi nationalist?“ In *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 9. No. 1. 5-21.

Farschid, Olaf. 2014. „Salafismus als politische Ideologie. In *Salafismus: auf der Suche nach dem wahren Islam*, Hg. Said, Behnam, T.; Fouad, Hazim. Freiburg-Basel-Wien: Herder. 160-192.

Fealy, Gregory; Barton, Greg. Hg. 1996. *Nahdlatul Ulama, traditional Islam and modernity in Indonesia*. Sydney: Monash Asia Institute.

Frennett, R. [et. al] 2015. „*Becoming Mulan? Female Migrants to ISIS Territory*.“ London: Institute for Strategic Dialogue.

Friedrich, Sebastian; Schultes Hannah. 2012. *Bedrohung Salafismus? Aktuelle Debatte in Deutschland bedient antimuslimischen Rassismus und nützt dem Verfassungsschutz*. In *Standpunkte* Hrsg. Rosa Luxemburg Stiftung Vol. 15.

Fuchs, Mathias. 2015. *Migration, Alter, Identität. Zur Selbstbeschreibung älterer Menschen mit Einwanderungsgeschichte*. Wiesbaden: Springer VS.

Galal, Ehab. 2014. *Arab TV Audiences. Negotiating Religion and Identity*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Gauvain, Richard. 2013. *In the Presence of God. Salafi Ritual Purity*. London-New York: Routledge.

Gharaibeh, Mohammad. 2014. „Zum Verhältnis von Wahhabiten und Salafisten“. In *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Hg. Schneiders, Thorsten Gerald. Bielefeld: Transkript. 117-124.

Glazzard, Andrew. 2017. „*Losing the Plot: Narrative, Counter-Narrative and Violent Extremism*“, The International Centre for Counter-Terrorism -The Hague 8, No. 8.

Gomm, Sarah. 2017. „Facetten salafistischer Identitäten, eine Studie zu Selbstbildern weiblicher Angehöriger der Organisation Wahdah Islamiyah in Makassar.“ In *Freiburger Ethnologische Arbeitspapiere*, Hg. The Working Papers No. 35.

Gramlich, Richard.(Übers./Komm.) 1989: *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum*. Wiesbaden: Steiner.

Griffel, Frank. 2007. „Apostasy“. In *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Ed. Fleet, Kate [et al.]

Günther, Christoph. 2014. *Ein zweiter Staat im Zweistromland? Genese und Ideologie des „Islamischen Staates im Irak.“* Würzburg: Ergon.

Haenes, Florian. 2017. „Die Salafisten gründen das Matriarchat.“ In *Neues Deutschland*, 28.12.2017, <https://www.neues-deutschland.de/artikel/1074640.salafismus-in-deutschland-die-salafisten-gruenden-das-matriarchat.html> [letzter Zugriff 23.10.2020]

Hall, Stuart. 1994. *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument Verlag.

Hall, Stuart. 2004. *Ideologie, Identität, Repräsentation: Ausgewählte Schriften 4*. Hamburg: Argument Verlag.

Haller, Max; Bernadette, Müller. 2006. „Merkmale der Persönlichkeit und Identität in Bevölkerungsumfragen: Ansätze zu ihrer Operationalisierung und Verortung als Erklärungsvariable für Lebenszufriedenheit.“ In *ZUMA Nachrichten*, Vol. 30. No. 59. 9-41.

Hamdeh, Emad. 2019. „al-Albānī, Nāṣir al-Dīn“. In *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Ed. Fleet, Kate [et al.]

Hamid, S. 2009. „The Attraction of authentic Islam: Salafism and British Muslim youth.“ In *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Ed. R. Meijer. London: Hurst. 384-403.

Hauschild, Jana. 2015. „Attentäter. Warum werden Vorstadtkinder zu fanatischen Terroristen?“ In *Spektrum der Wissenschaft*, 14.11.2015, <https://www.spektrum.de/magazin/warum-werden-vorstadtkinder-zu-terroristen/1337870> [letzter Zugriff 23.10.2020]

Hein, Kerstin. 2006. *Hybride Identitäten. Bastelbiographien im Spannungsverhältnis zwischen Lateinamerika und Europa*. Bielefeld: transcript.

Heine, Peter. 1991. „Lemma „Mission“ In: *Islam-Lexikon: Geschichte – Ideen – Gestalten*, Hg. Khoury, Adel Theodor; Hagemann, Ludwig; Heine, Peter. Vol. 3. Freiburg: Herder. 527.

Hillmann, Karl Heinz. 2007. *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Herding, Maruta; Langner, Joachim; Glaser, Michaela. 2015. *Junge Menschen und gewaltorientierter Islamismus – Forschungsbefunde zu Hinwendungs- und Radikalisierungsfaktoren*, 15.09.2015, <https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/212082/faktoren-fuer-die-hinwendung-zum-gewaltorientierten-islamismus> [letzter Zugriff 23.10.2020]

Holenstein, André.[et al.] Hg. 2010. „Zweite Haut. Zur Kulturgeschichte der Kleidung“. In *Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Herbstsemester 2007*, *Berner Universitätsschriften*. Bern-Stuttgart-Wien: Haupt Verlag.

Horst, Frank W. 2011. „Salafist Jihadism in Germany“. *Workpaper*, 12.1.2001, IDC Herzliyah, International Institute for Counter-Terrorism.

Hoyle, Carolyn; Bradford, Alexandra; Frenett, Ross. 2015. „Becoming Mulan? Female Western Migrants to ISIS“ London: Institute for Strategic Dialogue.

Ibn Baz, A; M. Al- Uthaymeen; Z. Al-Madkhalee. 2003. *Three Essays on the Obligation of Veiling*. Trans. Alarcon Abu Maryam Isma'eel. Toronto: Al-Ibaanah Book Publishing.

ICG Saudi Arabia Backgrounder: Who Are The Islamists?, ICG Middle East Report No. 31, 21.September 2004.

Ibn Ismail, Muhammad Ahmed. 2009. *The Veil-Evidence of Niqab*. Trans. Elaceri Abdallah. London: Al-Firdous.

IDB - Initiative für ein diskriminierungsfreies Bildungswesen. <https://diskriminierungsfrei.at/jahresberichte>[letzter Zugriff 05.11.2020]

Idrus, Nurul Ilmi. 2003. *'To Take Each Other': Bugis Practices of Gender, Sexuality and Marriage*. Dissertation, Australian National University.

‘Imāra, Muḥammad. 1994. *As-Salaḫiyya*. Sousse: Dār al-Ma‘ārif.

Inge, Anabel. 2017. *The making of a Salafi Muslim woman. Paths to conversion*. New York: Oxford University Press.

Jasper, James M.; Poulsen, Jane D. 1995. „Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests.“ In *Social Problems*. Vol. 42. No. 4. 493-512.

Jürgs, Alexander: „Was junge Frauen in den Dschihad zieht.“ In *Die Welt*, 4.6.2016, <https://www.welt.de/vermischtes/article155944383/Was-junge-Frauen-in-den-Dschihad-zieht.html> [letzter Zugriff 23.10.2020]

Kaddor, Lamya. 2015. *Zum Töten bereit. Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen*. München: Piper.

Kazim, Hasnain. 2011. „Bin Ladens Leben in Pakistan: Was die junge Witwe aussagt“, In *Spiegel Online* 07.05.2011, <https://www.spiegel.de/politik/ausland/bin-ladens-leben-in-pakistan-was-die-junge-witwe-aussagt-a-761229.html> [letzter Aufruf 01.11.2020]

Keane, W. 2002. „Sincerity, „modernity“, and the protestants.“ In *Cultural Anthropology*, Vol. 17. No. 1. 65-92.

Kepel, Gilles. 2002. *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München: Piper.

Kern, Thomas. 2008. *Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen*. Wiesbaden: VS Verlag.

Khosrokhavar, Farhad. 2016. *Radikalisierung*. Bonn: bpb.

Kimball, Richard. 2019. „The People of the Book, *ahl al-kitāb*: A Modern Comparative Theological Exploration“ In *International Journal of Asian Christianity*, Vol. 2. 189-210.

Köhler, Sina-Mareen; Krüger Heinz-Hermann; Pfaff, Nicole. 2016a. „Peergroups als Forschungsgegenstand – Einleitung.“ In *Handbuch Peerforschung*. Köhler, Sina-Mareen; Krüger. Heinz-Hermann; Pfaff, Nicolle. Hg. Opladen: Barbara Budrich. 11-33.

Köhler, Sina-Mareen. 2016b. „Die sozialisationstheoretische Perspektive: Der Wandel der Peers- und Freundschaftsbeziehungen im Lebensverlauf.“ In *Handbuch Peerforschung*. Köhler, Sina-Mareen; Krüger. Heinz-Hermann; Pfaff, Nicolle. Hg. Opladen: Barbara Budrich. 89-119.

Lacroix, Stéphane. 2011: *Awakening Islam - The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge/London: Harvard University Press. S. 78.

Lav, Daniel. 2016. *Radical Islam and the revival of medieval theology*. Cambridge: Cambridge University Press. 86-108.

Logvinov, Michail. 2017. „Ist der Salafismus tatsächlich ein „ideologisches Fundament des Islamischen Staates“?“ In *Totalitarismus und Demokratie*. Vol. 14. 291-308.

Lohlker, Rüdiger. 2006. „Die neue ġihād-Theologie“ In *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* Vol. 96. 211-240.

Lohlker, Rüdiger. 2008. *Islam: Eine Ideengeschichte*. Wien: facultas.

Lohlker, Rüdiger. 2009. *Dschihadismus. Materialien*. Wien: facultas.

Lohlker, Rüdiger. 2016a. „Djihad – ein multidimensionaler Begriff unter besonderer Berücksichtigung der spirituellen Dimension“ In *Spektrum Iran* Vol. 29. No. 1. 27-41.

Lohlker, Rüdiger. 2016b. *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Wien: facultas.

Lohlker, Rüdiger; El Hadad, Amr; Holtmann, Philipp; Prucha, Nico. 2016. „Transnationale Aspekte von Salafismus und Dschihadismus“, HSFK- Report Nr. 5/2016. In *HSFK-Reportreihe „Salafismus in Deutschland“*, Hg. Biene, Janusz; Daase, Christoph; Gertheiss, Svenja; Junk, Julia; Müller, Harald.

Lohlker, Rüdiger. 2017a. *Die Salafisten: Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: C. H. Beck.

Lohlker, Rüdiger. 2017b. „Excluding the Other: Wahhabism, Salafism, Jihadism, and Political Islam“ In *Totalitarismus und Demokratie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Vol.14. No. 2. 265-289.

Maghen, Ze’ev. 2003. „The interaction between Islamic law and non-Muslims.“ In *Islamic Law and Society*. Vol. 10. No. 2. 267-275.

Malik, Iftikhar H. 1998. „Islamic Discourse on Jihad, War and Violence“ In *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*. Vol. 21. No. 4. 47-78.

Manemann, Jürgen. 2015. *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens. Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?* Bielefeld: transcript.

Mansour, Ahmad. 2013. „Ich war einmal ein Islamist“. In *Der Tagesspiegel*, 26.3.2013, <https://www.tagesspiegel.de/kultur/religioeser-fundamentalismus-ich-war-einmal-ein-islamist/7982968.html> [letzter Zugriff 23.10.2020.]

Mansour, Ahmad. 2014. „Salafistische Radikalisierung – und was man dagegen tun kann.“ 22.10.2014, <https://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/193521/salafistische-radikalisierung-und-was-man-dagegen-tun-kann> [letzter Zugriff 23.10.2020]

Mansour, Ahmad. 2015. *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*. Frankfurt a. M.: S. Fischer

Mansour, Iskandar. 2000. *The unpredictability of the past: Turath and hermeneutics*. Los Angeles: University of California Press.

Maymanī, Waḡanāt ‘Abd ar-Raḥīm. 2000. *Qā‘ida ad-darā‘i ‘wa-’aḥkām an-nisā’i-lmuta‘laqa bihā*. Ġidda: Dār al-Muġtama‘.

McAuliffe, Jane Dammen. 1991. *Qur'anic Christians: An analysis of classical and modern exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Meijer, Roel. Ed. 2009. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst.

Meier, Andreas. 1995. *Politische Strömungen im modernen Islam: Quellen und Kommentare*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

Meisami, Scott, Julie. (Übers./Komm.) 1991. *The Sea of Precious Virtues (Bahr al-Fava'id): A Medieval Islamic Mirror for Princes*. Salt Lake City, Utah : University of Utah Press.

Mentges, Gabriele. 2010. „Kleidung als Technik und Strategie am Körper. Eine Kulturanthropologie von Körper, Geschlecht und Kleidung“. In: *Zweite Haut. Zur Kulturgeschichte der Kleidung, Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Herbstsemester 2007*, Holenstein [et al.] Bern-Stuttgart-Wien: Haupt Verlag. 15-42.

Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil: Male–Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge, MA: Schenkman.

Mernissi, Fatima. 1982. „Virginity and patriarchy“ In: *Women and Islam*, A. Ed. Al-Hibri. Oxford: Pergamon. 183-193.

Miraly, M.N. 2006. *The ethic of pluralism in the Qur'an and the Prophet's Medina*, MA Diss., Montreal, McGill University.

Mohagheghi, Hamideh. Hg. 2015. *Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS- Kämpferinnen*. Freiburg: Herder.

Mourad, Suleiman A.; Lindsay James E. 2013. *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*. Leiden: Brill.

Mousalli, Ahmad. 2009. *Wahhabism, Salafism and Islamism: Who is the Enemy?* Beirut: American University of Beirut.

Musharbash, Yassin: „Wie man die Propaganda von Dschihadisten (nicht) bekämpfen kann“, In *Zeit* 18.2.2015, <http://blog.zeit.de/radikale-ansichten/2015/02/18/gegen-dschihadismus-propaganda-kann-der-staat-alleine-nicht-viel-ausrichten/>

Musnad, al-, Muhammad Bin Abdul Aziz. 1996. *Islamic Fatawa Regarding Women*. Trans. Zarabozo, Jamal Al Din. Riyadh University Press: Darussalam.

Müller, Bernadette. 2011. *Empirische Identitätsforschung. Personale, soziale und kulturelle Dimensionen der Selbstverortung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Nedza, Justyna. 2014. „Salafismus“: Überlegungen zur Schärfung einer Analysekatgorie“ In *Salafismus: auf der Suche nach dem wahren Islam*, Hg. Said, Behnam, T.; Fouad, Hazim. Freiburg-Basel-Wien: Herder. 80-106.

Neumann, Peter. 2008. „Introduction“. In *Perspectives on radicalisation and political violence*. Papers from the first International Conference on Radicalisation and Political Violence.Hg. Neumann, P.; Stoil, J.; Esfandiary, D. London: ICSR. 3-7.

Neumann, Peter. R. 2013. „The Trouble with Radicalization.“ In *International Affairs*. Vol. 89. No. 4. 873-893.

Neumann, Peter. R. 2015. *Die neuen Dschihadisten. IS, Europa und die nächste Welle des Terrorismus*. Berlin: Econ.

Nielsen, Richard. A. 2020. „Women's Authority in Patriarchal Social Movements: The Case of Female Salafi Preachers“ In *American Journal of Political Science* Vol. 64. No. 1. 52-66.

Noor, Faris. A. 2003. „What is the victory of Islam?“ In *Progressive Muslims: On justice, gender, and pluralism*. Omid, Safi. Ed. Oxford: Oneworld. 320-332.

Nordbruch, Götz; Müller, Jochen; Ünlü, Deniz. 2014. „Salafismus als Ausweg? Zur Attraktivität des Salafismus unter Jugendlichen.“ In: *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Hg. Schneiders, Thorsten Gerald. Bielefeld: transcript.

Oh, Irene. 2010. „Motherhood in Christianity and Islam: Critiques, Realities, and Possibilities.“ In *Journal of Religious Ethics*, Vol. 38. No. 4. 638-653.

Olesen, Thomas. 2009. „Social Movement Theory and Radical Islamic Activism“. In: *Islamism as Social Movement*. Centre for Studies in Islamism and Radicalisation, CIR, Aarhus: Aarhus University. 7-33.

Ourghi, Mariella. 2015. „Männlichkeitsvorstellungen bei Salafisten“ In *Islamismus*, Konrad Adenauer Stiftung, <http://www.kas.de/de/web/islamismus/maennlichkeitsvorstellungen-bei-salafisten> [26.09.2020]

Öhler, Andreas; Thielmann, Wolfgang. 2013. „Evangelikale des Islam.“ In *Christ und Welt*, Vol. 3.

Paret, Rudi. 2007. *Der Koran*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

Osterhammel, Jürgen. 2009. *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen*. 6 Aufl. München. C. H. Beck.

Picart, Caroline J. S. 2015. „„Jihad Cool/Jihad Chic“: The Roles of the Internet and Imagined Relations in the Self-Radicalization of Colleen LaRose (Jihad Jane)“ In: *Societies*, Vol. 5 No. 2 354-383.

Piela, Anna. 2012. *Muslim women online. Faith and identity in virtual space*. London-New York: Routledge.

Prucha, Nico 2015: „Online Territories of Terror – How Jihadist Movements Project Influence on the Internet and Why it Matters Off. Diss. Universität Wien.

Ramadan, Tariq. 2004. *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Rougier, Bernard. 2008. „Le jihad en Afghanistan et l'émergence du salafisme-jihadisme“. In *Qu'est-ce que le Salafisme?* Paris: Puf. 65-86.

Roy, Olivier. 2010. *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler.

Rucht, Dieter. 1995. „Kollektive Identität. Konzeptionelle Überlegungen zu einem Desiderat der Bewegungsforschung.“ In: *Forschungsjournal NSB*. Vol. 8 No.1. 9-23.

Said, Behnam, T.; Fouad, Hazim. Hg. 2014. *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Said, Behnam, T. 2017. „Innerdschihadistische Kritik am Islamischen Staat.“ In *Totalitarismus und Demokratie*, Vol. 14. 251-265.

Sa'dī, al-, 'Abd al-Raḥmān b. Nāṣir. O.J. *Taysīr al Karīm al Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān*.

Sa'adi, al-, Abdul Rahman. 2008. *Tafseer As-Sa'di*. Trans. by al-Khattab, Nasirudin. International Islamic Publishing House.

Salah, Hoda. 2020. *Partizipation von Frauen am Islamismus Ziele Motive Aktivitäten und Konflikte*. Wiesbaden: Springer VS.

Salloum, Raniah: „Was Frauen in den Dschihad zieht.“ In *Spiegel online* 16.10.2014, <https://www.spiegel.de/politik/ausland/is-islamischer-staat-warum-frauen-in-den-dschihad-ziehen-a-997532.html> [letzter Aufruf 23.10.2020]

Saltman, E.; Winter, C. 2014. *Islamic State: The Changing Face of Modern Jihadism*, London: Quilliam.

Saltman, Erin. Smith, Melanie. 2015. *“Till Martyrdom Do Us Part”: Gender and the ISIS Phenomenon*, London: Institute for Strategic Dialogue.

Sayyid, B. S. 2003. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: Zed Books.

Schäfer, Heinrich Wilhelm. 2009. „Zum Religionsbegriff in der Analyse von Identitätskonflikten: einige sozialwissenschaftliche und theologische Überlegungen.“ In: *CIRRuS Working Papers*. No.6 1-32.

Scherr, Albert. 2010. „Cliques/informelle Gruppen. Strukturmerkmale, Funktionen und Potentiale.“ In: *Freundschaften, Cliques und Jugendkulturen. Peers als Bildungs- und Sozialisationsinstanzen*. Harring [et al.] Hg. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Schnell**, Tatjana. 2008. „Religiosität und Identität“ (PDF der eingereichten Version). In: *Multiple religiöse Identität: Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*. Bernhardt, Reinhold; Perry Schmidt-Leukel Hg. Zürich: Theologischer Verlag. 1-21. https://www.uibk.ac.at/psychologie/mitarbeiter/schnell/schnell_rel_identitaet.pdf [11.07.2017]
- Schöck**, Cornelia. 2010. “Belief and unbelief in classical Sunnī theology”. In *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Ed. Fleet, Kate [et al.]
- Schröter**, Susanne. 2013. „Herausbildungen moderner Geschlechterordnungen in der islamischen Welt“ In *Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive*. Fahrmeir, Andreas; Warner, Annette. Hg.: Frankfurt a. M.: Campus. 275-306.
- Schröter**, Susanne. 2015. „Die jungen Wilden der Ummah: Heroische Geschlechterkonstruktionen im Dschihadismus.“ In *Friedensgutachten 2015*. Kursawe, Janet; Johannsen, Margret; Baumgart-Ochse, Claudia; von Boemcken Marc. Werkner, Ines-Jacqueline. Hg. Münster: Lit. 175-187.
- Seidensticker**, Tilman. 2015. *Islamismus: Geschichte, Vordenker, Organisationen*. 3 Aufl. München. C. H. Beck
- Selim**, Nahed. 2007. *Nehmt den Männern den Koran: Für eine weibliche Interpretation des Islam*. München: Piper.
- Shahin**, Emad Elbin. 1995. „Salafiyyah“. In: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press. 463-469.
- Shboul**, Ahmad. 2004. „Byzantium and the Arabs: The image of the Byzantines as mirrored in Arabic literature.“ In *The formation of the classical Islamic world of Arab– Byzantine relations in early Islamic times*. Ed. M. Bonner, Vol. 8. Ashgate, UK: Variorum. 235-260.
- Shehadeh**, Lamia. Rustum. 2003. *The Idea of Women in Fundamentalist Islam*. Gainesville: University of Florida Press.
- Shooman**, Muhammad. 1996. *The Righteous Wife*. Translated by Abu Talhah Dawood. Al-Hidaayah Publishing and Distribution.
- Soares**, B.; Osella, F. 2009. „Islam, politics anthropology.“ In *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 15. No. 1. 1- 23.

- Sökefeld**, Martin. 2012. „Identität – ethnologische Perspektiven.“ In *Identität*. Petzold, Hilarion G. Hg. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 39-56.
- Steinberg**, Guido. 2012. „Wer sind die Salafisten?.“ In *SWP- Aktuell* Vol. 28. 1-8.
- Steinberg**, Guido. 2005. *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*. München: Beck.
- Steinberg**, Guido. Hg. 2012a. *Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive*. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik.
- Taraki**, Lisa. 1996. „Jordanian Islamists and the Agenda for Women: Between Discourse and Practice.“ In: *Middle Eastern Studies*. Vol. 32. No. 1. 140-158.
- Tell Mama** <http://tellmamauk.org/resources/>. [letzter Zugriff 05.11.2020].
- The Guardian**. 2014. „Schoolgirl jihadis: the female Islamists leaving home to join Isis fighters“, The Guardian, 29. September 2014), <https://www.theguardian.com/world/2014/sep/29/schoolgirl-jihadis-female-islamists-leaving-home-join-isis-iraq-syria> [letzter Zugriff 27.10.2020]
- Trilling**, L. 1972. *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rubin**, Uri. 2008. “‘Amr b. Luḥayy”. In: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Ed. Fleet, Kate [et al.]
- ‘**Uṭaimīn**, al-, Ibn Muhammad. 1993. *al-Qawl al-Mufīd ‘alā Kitāb at-Tawhīd*. Riad.
- Vidino**, Lorenzo; Brandon. James. 2012. *Countering Radicalization in Europe*. London: ICSR.
- Waardenburg**, Jacques. 2003. *Muslims and others: Relations in context*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Wagemakers**, Joas. 2009. „The Transformation of a Radical Concept: al-wala’ wa-l-bara’ in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi“ In *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. Meijer, Roel. Hg. London: Hurst. 81-106.
- Wagemakers**, Joas. 2014. „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala’ wa-l-bara’ (Loyalität und Lossagung)“ In *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Said, Behnam, T.; Fouad, Hazim. Hg. Freiburg-Basel-Wien: Herder. 55-80.

Waldmann, Peter K. 2014. „Entfremdet und gewaltbereit. Wie sich Muslime in der Diaspora radikalisierten.“ In *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Schneiders, Thorsten Gerald. Hg. Bielefeld: transcript.

Watt, William, Montgomery. 1956. *Muhammad At Medina*. Oxford: Clarendon Press.

Watt, W. Montgomery. 2020. „Kuraysh“, In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Ed. Bearman, P. [et al.]

West, Candace; Zimman, Don H. 1987. „Doing Gender.“ In *Gender & Society*, Vol. 1. No. 2. 125-151.

West, Candace; Fenstermaker, Sarah. 1995. „Doing Difference.“ In *Gender & Society*, Vol. 9. No. 1. 8-37.

Wiedl, Nina. 2016. „Geschichte des Salafismus in Deutschland.“ In *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Said, Behnam, T.; Fouad, Hazim. Hg. Freiburg-Basel-Wien: Herder. 411-442.

Wiktorowicz, Quintan. 2006. „Anatomy of the Salafi Movement.“ In *Studies in Conflict & Terrorism*, Vol. 29. No. 3. 207-239.

Wim, Raven. 2018. „Hijra“. In *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Ed. Fleet, Kate [et al.]

Winker, Gabriele; Nina, Regele. 2009. *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript.

Yassini, al-, Ayman 1985. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Zebiri, Kate. 1997. *Muslims and Christians face to face*. Oxford: Oneworld.

Zeiger, Sarah. Hg. 2016. *Expanding Research on Countering Violent Extremism*. Abu Dhabi: Hedayah.