



Logvinov, Michail

Salafismus als Nährboden des islamistischen Terrorismus?

SIAK-Journal – Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis (4/2017), 56-68.

doi: 10.7396/2017_4_E

Um auf diesen Artikel als Quelle zu verweisen, verwenden Sie bitte folgende Angaben:

Logvinov, Michail (2017). Salafismus als Nährboden des islamistischen Terrorismus?, SIAK-Journal – Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis (4), 56-68, Online: http://dx.doi.org/10.7396/2017_4_E.

© Bundesministerium für Inneres – Sicherheitsakademie / Verlag NWV, 2017

Hinweis: Die gedruckte Ausgabe des Artikels ist in der Print-Version des SIAK-Journals im Verlag NWV (<http://nwv.at>) erschienen.

Online publiziert: 4/2018

Salafismus als Nährboden des islamistischen Terrorismus?

MICHAEL LOGVINOV,
freier Mitarbeiter
am Hannah-Arendt-Institut
für Totalitarismusforschung
an der TU Dresden.

Das salafistisch geprägte informelle islamische Milieu in Europa avancierte in den letzten Jahren zu einem umstrittenen Phänomen. Viele politische und sicherheitsbehördliche Entscheidungsträger glauben, einen Nexus zwischen dem Salafismus und dem islamistischen Terrorismus bzw. Dschihadismus ausmachen zu können, weshalb die sich selbst auf dem Weg der „frommen Vorfahren“ wählenden Milieuangehörigen als gefährlich und ihre Weltbilder als „geistiger Nährboden des Terrorismus“ gelten. Dabei ist das Befürworten der Gewaltanwendung keine ausschließliche Domäne des militanten Salafismus. Die die Gewalt legitimierenden Problemdiagnosen sind im Salafismus obendrein ein komplexes Thema. Was den Salafismus und den (IS)-Dschihadismus ähnlich erscheinen lässt, sind die Mechanismen der religiösen Sinnproduktion: Beide Strömungen rekurrieren auf das ur-islamische Gemeinde-Paradigma als Appellationsinstanz. Bei der relationalen Situationsdefinition scheint jedoch jede Strömung in ihren eigenen Werkzeugkasten zu greifen. Während für den Salafismus primär der pädagogische Aspekt im Vordergrund steht, greift der zeitgenössische Dschihadismus auf dieselben kanonischen Quellen zurück, um eine Synthese zwischen dem ursprünglich arabischen Reichs- und späteren Weltreligionsparadigma zu vollziehen. Um theologischen und handlungspraktischen Widersprüchen vorzubeugen, konstruiert er seine eigene Gewalttheologie als Grundlage für die so verstandene islamische Orthopraxie. Zugleich sollte berücksichtigt werden, dass der dschihadistische Bezug auf den Koran und das Goldene Zeitalter des Islams auch andere Wurzeln hat. Bekanntlich definierten charidschitische Interpretationsmodelle den Koran als für alle Muslime unverrückbaren Maßstab. So suchten die Gruppen der Azraqiten ihr Heil in der Auswanderung aus der Gemeinschaft der Muslime und erklärten jeden für ungläubig, wer sich nicht zu ihnen bekannte oder seine Haltung verbarg.

Der Autor stellt in seinem Beitrag folgende These auf: Zwar verbindet die Phänomene des Salafismus und des Dschihadismus bzw. dschihadistischen Terrorismus eine gemeinsame „historische Matrix“ – ein ur-islamisches Gemeinde-Paradigma als Appellationsinstanz – sowie ein ähnliches Verständnis des normativen Islams. Unterschiedlich sind hingegen die Zweckrationalität und Logik der handlungslegitimierenden Frame-Skript-Selektionen, die die beiden Strömungen aufweisen.

ZUM VERHÄLTNIS ZWISCHEN ISLAMISCHEM FUNDAMENTALISMUS UND DSCHIHADISMUS

Eine Analyse der terroristischen Sauerland-Gruppe¹ und ihres salafistischen Umfeldes hat ergeben: Während etwa die Frage konkreter Gewaltanwendung in besetzten Gebieten oft Dschihadisten von ihrem salafistischen Umfeld separierte, wurden die ideologischen Differenzen noch größer, wenn es sich um die Anschläge in Europa handelte (Malthaner/Hummel 2012). Ein ähnliches Bild ergaben spätere Interaktionen zwischen den Mainstream- und Dschihad-Salafisten. So wandten sich die Gemäßigten von Denis Cuspert und Mohamed Mahmoud wegen ihrer radikalen Auftritte und Texte größtenteils ab, was zur weiteren Radikalisierung der „Schreibtisch-Dschihadisten“ führte (Said 2014, 130). Cuspert bezeichnete seine Kritiker als „Angsthasenprediger“, die aus Furcht vor staatlicher Verfolgung die Wahrheit über die Dschihadpflicht eines jeden Muslims verschweigen würden. Diese Aussage fand sich als Zitat in der 10. Ausgabe der Al-Qaida-Zeitschrift „Inspire“ im Frühjahr 2013.

Roy (Roy 2006, 251) betonte vor geraumer Zeit diesen Unterschied zwischen den Mainstream-Neofundamentalisten und den radikalen Gewaltakteuren: Im Gegensatz zu Dschihad-Salafisten oder Dschihadisten, die den (defensiven) Dschihad für eine ständige und persönliche Pflicht erklären oder einen offensiven Dschihad legitimieren, halten die salafistischen Mainstream-Gelehrten den Dschihad vordergründig für eine kollektive (Verteidigungs-)Pflicht. Wahhabitische und salafistische Mainstream-Prediger sowie weitere neo-fundamentalistische Gruppierungen „stimmen darin überein, dass gegenwärtig der Dschihad, wenn überhaupt, dann nur als Verteidigungsmaßnahme zur Debatte

stehe“. Da einige Formationen, wie „Tablighi Jama’at“ und „Hizb ut-Tahrir“, den Dschihad aus taktischen Gründen ablehnen und auf Maßnahmen zur Ausbreitung des Islams setzen, hält der Wissenschaftler die Befürwortung von Gewalt für eine rein politische Entscheidung, die nichts mit den Grundlehren des Neofundamentalismus zu tun hat. Die „Theologie der Gewalt“ gibt es laut Roy nicht, das Politikum wird erst in religiöse Terminologie umgeformt, nachdem die Entscheidung, tödliche Gewalt anzuwenden, gefallen ist. Später präzisierte der Experte seine Meinung insofern, als er eine – themen- und verhaltensbezogene – „gemeinsame Matrix zwischen dem IS-Islam und dem Salafismus“ feststellte. Zugleich betonte er die Existenz wesentlicher, nicht nur dschihadrelevanter Unterschiede.

Lohlker (Lohlker 2016) spricht demgegenüber im Hinblick auf den IS-Dschihadismus von einer „Theologie der Gewalt“. Dabei analysiert der Wiener Islamwissenschaftler die Theologie der Dschihadisten – verstanden als eine spezifische Art der Rede und des Denkens über das Verhältnis der Menschen zu Gott – im Sinne eines semantischen Paradigmas des Islams. Da im Dschihadismus einige Gewaltformen umstritten sind, kommt einer solchen Gewalttheologie eine große Bedeutung zu. Die Gewaltlegitimation unterscheidet sich überdies mit Blick auf das Objekt: Scheint beim defensiven Dschihad gegen Eindringlinge bzw. bei einem separatistischen Krieg gegen eine nicht islamische Zentralregierung ein Minimalkonsens zu bestehen, sind der argumentative Aufwand und der Widerstand gegen die revolutionäre Gewaltanwendung gegen islamische Herrscher oder den offensiven Dschihad um einiges größer.

WIDER DEN MAINSTREAM: SALAFISMUS ALS BOLLWERK GEGEN GEWALTTÄTIGE RADIKALISIERUNG?

Khosrokhavar (Khosrokhavar 2016) beobachtete das Zustandekommen eines neuen Typus des Radikalisierten, der in Europa auf den Plan getreten ist: Während die frühen Dschihadisten bzw. Radikalisierten ein extravertiertes Verhalten an den Tag legten, das dem der religiösen Fundamentalisten ähnelte und sich an den Fundamentalisten orientierte, sind die neuen Radikalisierten eher introvertiert und konspirativ. „Der Fundamentalismus zieht weiterhin Anhänger einer Radikalisierung an, die sich dann von den fundamentalistischen Netzwerken absetzen, da sie für ihren Geschmack nicht aktivistisch genug sind, und neue kriegerische Gruppen ins Leben rufen“ (ebd., 158). Auch im Salafismus verbreite sich dieser Typus der neuen Radikalisierten, der sich inzwischen konspirativ verhalte. Leistet also der islamische Fundamentalismus dem Übergang zum radikalen Islam Vorschub? Ganz im Gegenteil, so die eindeutige Antwort: „[...] diese Glaubensweisen [stellen] in der überwältigenden Mehrheit der Fälle ein Bollwerk gegen die Radikalisierung dar. Aber das Problem kompliziert sich, wenn einige wenige [...] zunächst dieser Organisation beitreten, um sie dann zu verlassen und sich selber zu radikalieren oder sich sehr viel gewalttätigeren religiösen Gruppierungen anzuschließen“ (ebd., 177). Roy (Roy 2017, 22) zufolge hat sich keiner der 140 analysierten europäischen dschihadistischen Terroristen in einer fundamentalistischen religiösen Formation radikalisiert, sondern individuell oder in kleinen Peergruppen – eine Behauptung, die Marc Sageman bereits Mitte der 2000er Jahre aufstellte.

„DSCHIHADISIERUNG“ DES SALAFISMUS

Es fällt auf, dass die frühen Dschihad-Ideologen wie bspw. Abdallah Azzam im Vergleich zu der jüngeren Generation viel mehr auf den „praktischen Tauhid“ (tauhid amali), d.h. auf „die Bekräftigung des tauhid auf Erden mit dem Schwert“, und den Dschihad als individuelle Pflicht abhoben (Lohlker 2009, 57). Azzam folgte noch der klassischen Dschihad-Konzeption von al-Schafii und lehnte jeglichen Terrorismus, das Töten von Nicht-Kombattanten und anderen Muslimen ab. Al-Qaida hat später verstärkt angefangen, durch die Anrufung Gottes und seines Propheten eine spezielle Art der einigenden Spiritualität herzustellen. Bin Laden war es überdies zum ersten Mal gelungen, „aus den verschiedenen Konflikten in der arabischen Welt ein weltumgreifendes Narrativ zu spinnen – und sich selbst als globalen [...] Anführer einer revolutionären Bewegung zu präsentieren“ (Neumann 2016, 92).

Die IS(I)-Dschihadisten gingen einen Schritt weiter und entwickelten eine Gewalttheologie unter Vereinnahmung der salafistischen Grundkonzepte. Ein IS-Propagandist schrieb wie selbstverständlich, dass es zweierlei bedarf, um die Umma zu vereinen: 1) der Rückkehr zum Buch und zur Sunna und 2) des Verständnisses der Quellen in der Art und Weise der frommen Altvorderen (Lohlker 2015, 83). Ferner nahm er Bezug auf die Altvorderen im Hinblick auf die Notwendigkeit, loyal gegenüber dem IS-Kalifat zu sein. Das theologische Bemühen paradigmatischer Quellen ist instrumenteller Natur und dient der Legitimation dessen Herrschaftsansprüche. Die IS-Dschihadisten betonen ihren religiösen Führungsanspruch, indem sie den Status der von Gott, dem Propheten und den Salaf versprochenen Anführer für sich beanspruchen (ebd., 87).² Durch die Fokussierung auf die staatliche Be-

deutungsdimension des „Daula“-Begriffes (ad-daula al-islāmīya) ist vielen Forschern seine zweite Bedeutung („Wende“) entgangen: Verstanden als Übertragung der göttlichen Legitimation auf den „Kalifen“, aber auch als millenaristische Zeitenwende, in der die islamischen Endkampfphantasien Realität wurden. Wie bereits dem ersten muslimischen Kalifen war auch dem zweiten Abu Bakr aus Bagdad klar: In der religiösen Nachfolge tritt an die Stelle des Propheten der Koran als Gottes Wort und das Beispiel seines Gesandten, die Sunna. Im Gegensatz zum „unechten“ islamischen Staat der Wahhabiten stellt der Islamische Staat eine Verbindungslinie zum Propheten und seinen direkten Nachfolgern her. Ähnlich wie der erste Kalif fechtet Abu Bakr aus Bagdad Kriege gegen innerislamische „Abfallbewegungen“ aus und setzt dabei auf die so verstandene muslimische (Kriegs-)Elite.

In diesem Zusammenhang ergibt die Aussage des Dschihad-Ideologen Abū Muhammad al-Maqdisī, die akzeptierten salafistischen Scheichs hätten der dschihadistisch-salafistischen Strömung den Boden bereitet, einen (neuen) Sinn (Hummel/Logvinov 2014, 15). Der „Bewusstwerdung der Jugend“ hat es unter anderem bedurft, damit die dschihadistische Agenda theologisch untermauert und von einem Diskursgerüst umhüllt werden konnte, das in seinem Fundament nur schwer zu erschüttern ist. Die Gewalttheologie des IS legt dafür Zeugnis ab: Die ehemaligen Saddam-Eliten und irakischen Dschihadisten der ersten Stunde haben es vermocht, den sunnitischen Kalifatstraum und das Vorbild der „frommen Altvorderen“ bzw. der „rechtgeleiteten Kalifen“ mit Hilfe eines salafisierten Narratives zu instrumentalisieren. Den Dschihadisten gelang es auch, die (salafistisch geprägte) muslimische Jugend Europas zu erreichen,

denn der Salafismus hat es populär gemacht, den Koran zu lesen, aus dem Koran zu zitieren und den „frommen Altvorderen“ nachzueifern.

Zugleich sollte berücksichtigt werden, dass der Bezug auf den Koran und das Goldene Zeitalter des Islams auch andere Wurzeln hat. So wird der Koran in den charidschitischen Interpretationsmodellen als für alle Muslime unverrückbarer Maßstab definiert. Während die Azraqiten ihr Heil in der Auswanderung aus der Gemeinschaft der Muslime suchten und jeden für ungläubig erklärten, der sich nicht zu ihnen bekannte oder seine Haltung verbarg, übten die Ibaditen Solidarität mit jenen, die im Geiste des Koran lebten. Sich loszusagen galt es von denen, die es nicht taten. Es überrascht vor diesem Hintergrund wenig, dass die Bezeichnung „Murdshiiit“³ unter den in der Tradition der Charidschiten stehenden zeitgenössischen Dschihadisten als Schimpfwort gilt.

Der Dschihadbegriff wurde im Koran mit einem komplexen System von Lehren und Praktiken der Kriegsführung verknüpft, wobei er sich an zehn von 41 Stellen eindeutig auf Kriege bezieht und in den meisten übrigen Fällen der Bezug nicht klar bleibt (Armstrong 2016, 256; Lohlker 2009, 14). Da die ersten Jahrhunderte des Islams überdies durch Bürger- und Eroberungskriege geprägt waren, konnten die salafistischen Dschihadisten an die frühislamischen Traditionen anknüpfen. Doch heißt es zugleich, dass der Salafismus Gewalt verursacht, weil dschihadistische Gruppen ihre Narrative mit salafistischer Semantik versehen? Laut Lohlker (Lohlker 2016, 21) betreibt der IS eine Textarchäologie, „die sich auf teilweise vorhandene Diskurse stützt und Argumente für seine militärischen Aktivitäten liefert“.

„SALAFISIERUNG“ DES TERRORISMUS UND DSCHIHADISMUS

In der deutschen Salafismus- und Radikalisierungsforschung entstand eine paradoxe Situation: Einerseits wird – meistens ohne empirische Befunde – vorausgesetzt, dass der Salafismus Radikalisierungsprozesse befeuert und zu Terrorismus bzw. Dschihadismus führt. Doch andererseits besteht ein eigentümliches Desinteresse an den religiösen Hintergründen des Dschihadismus, das „im mangelnden Verständnis religiöser Zusammenhänge und Argumentationen begründet liegt [...]“ (ebd., 8). Auf diese Weise lässt sich die Frage nach der „Familienähnlichkeit“ von Salafismus und Dschihadismus/Terrorismus nicht beantworten.

„SALAFISTISCHE MOTIVATION“ FÜR AUSREISEN?

Mit Blick auf die Motivation der ausländischen Kämpfer im IS-Gebiet unterschied Neumann (Neumann 2015) drei Tätertypen:

- 1) Verteidiger aus der ersten Generation (2012–2013), denen es um die Verteidigung der sunnitischen Bevölkerung ging.
- 2) Sinnsucher als Vertreter einer dschihadistischen Gegenkultur, die ihr Bedürfnis nach Identität, Gemeinschaft, Macht und Männlichkeit befriedigen. Sie sind oft die sozial Schwachen und im Westen „Gedemütigten“.
- 3) Mitläufer, für die die Bindung an eine Gruppe im Vordergrund steht.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang der Begriff „Präradikalisierte“ von Khosrokhavar (Khosrokhavar 2016, 162 ff). Die meisten der jungen europäischen Ausreisenden, so der französische Soziologe, sind am Anfang ihrer „Dschihadkarriere“ nicht im strengen Sinne des Begriffs radikalisiert. Eher liegt in ihrem Fall eine verhängnisvolle Mischung dreier Motivationen: humanitäre Gesinnung (der

Kampf gegen das blutrünstige Assad-Regime), ein überspannter Fundamentalismus (der Kampf gegen das aggressive Schiitentum) und eine Abenteuerromantik (die Lust an der Gefahr und am Aufbruch in die Fremde). Eher seien sie in den meisten Fällen mit den europäischen Revolutionären oder Republikanern vergleichbar, „die sich während des spanischen Bürgerkriegs von 1936 bis 1939 aufgemacht hatten, um an der Seite der antifranzösischen Kräfte zu kämpfen; oder mit den Linken der 1970er Jahre, von denen manche sich extremistischen Palästinensergruppen angeschlossen hatten. [...] Sie lassen eine Gewaltbereitschaft erkennen, die man ‚prädschihadistisch‘ nennen mag, aber sie sind weit davon entfernt, das gewalttätige Credo der Dschihadisten zu teilen, die nicht zögern, Unschuldige im Namen ihrer extremistischen religiösen Vorstellungen zu töten“ (ebd., 165 f).

Armstrong (Armstrong 2016, 557) stellte ebenfalls fest, dass sich Säkulare und Religiöse auf ganz ähnliche Weise begeistern. Die Impulse von europäischen Antifranzösischen, Juden, die nach Israel während des Sechstagekrieges aufbrachen, und Mudschaheddin sind demnach ähnlich. Am Rande sei angemerkt, dass mindestens 130 deutsche Linksextremisten sich den kurdischen Volksverteidigungseinheiten (YPG) angeschlossen haben, die als bewaffneter Arm der marxistisch-leninistischen PKK-Tochter in Syrien, der Partei der Demokratischen Union (PYD), gelten (Flade 2016).

SALAFISMUS ALS DSCHIHADISTISCHER DURCHLAUFERHITZER?

Vieles spricht dagegen, den Mainstream-Salafismus als Ursache des Dschihadismus zu (v)erklären. Der Nährboden des Dschihadismus ist nicht der Salafismus, sondern zweierlei: die (konfessionell um-

gedeuteten) Kriege in Ländern mit muslimischer Bevölkerung und/oder der „Krieg gegen den Terrorismus“ als vermeintliche „Kriege gegen den Islam“ sowie die islamischen Traditionen bzw. Handlungsskripte, auf die die Dschihadisten im Rahmen ihrer mit Koranversen und Aussprüchen des Propheten unterlegten Gewalttheologie zurückgreifen. Dschihadisten und transnationale Terroristen wännen sich nach wie vor als Avantgarde und Speerspitze der „islamischen Nation“ („Elite der Gemeinschaft“, so der IS), deren Ziele auf der Vorstellung einer (globalen) Konfrontation basieren. Dabei ist der Bezugspunkt der radikal-islamischen Bewegungen nicht ausschließlich eine Glaubensvorstellung, sondern auch das Substrat der Religion. „Ziel ist die Verteidigung der eigenen Glaubensgemeinschaft gegen einen äußeren [bzw. inneren] Feind und zugleich deren grundlegende religiöse und soziale Erneuerung (unter Rückbezug auf die religiöse Tradition), wobei jeweils der eine oder andere Schwerpunkt stärker betont werden kann“ (Malthaner 2005, 106). Die islamische Umma als imaginierte Gemeinschaft scheint zwischen der sozialen Gemeinschaft der Volksgruppe (ethnisch-nationalistische) und den „ausgebeuteten Massen“ (sozialrevolutionäre Komponente) angesiedelt zu sein (ebd., 128). Aus diesem Grund nehmen die „Kriege des Westens gegen den Islam“ und/oder die Unterdrückung der Muslime eine prominente Stellung in der dschihadistischen Argumentation ein. Zugleich entwickelt sie eine beachtliche Mobilisierungswirkung.

Eine spezifische sub-, genauer: gekulturrelle, Gewalttheologie ist der „Durchlauferhitzer“ der Radikalisierung, denn sie fungiert als Verhaltenslehre für (angehende) Mitglieder, sucht Anknüpfungspunkte an islamisches Denken und Handeln bzw. an die islamischen Traditionsbestände und versucht dadurch, eine

spezifische Legitimität und Rechtfertigung von Gewaltanwendung zu generieren (Lohlker 2016, 12 f).

Die Theologie der Gewalt von Aiman az-Zawahiri ist trocken, verkopft und langweilig, wie es auch die erste „Fatwa“ gegen die Amerikaner von Osama bin Laden war. Die Gewalttheologie der Akteure aus dem Irak und vor allem Syrien ist demgegenüber einfach und eindringlich, sie schließt zudem an die gängigen salafistischen Diskurse an, während ihre Propaganda jugendorientiert, postmodern, rebellisch, dynamisch und „cool“ ist. Der IS und andere Dschihadformationen sprechen die Sprache der muslimischen Jugend und ihre Diskriminierungs- und Zurückweisungserfahrungen an. Die Dschihad-Propagandisten versprechen demgegenüber Gleichheit, Stolz, Respekt, Ehre und prozedurale Gerechtigkeit in einer neuen Heimat.

SALAFISMUS ALS SPRUNGBRETT IN DEN DSCHIHAD?

Die Liebe zu „unserem Propheten“ und zu den Prophetengenossen wird vom IS als Glaubenspflicht definiert – ein weiterer Grund, um den Salafismus als ideologisches Fundament des Islamischen Staats zu qualifizieren (Abou-Taam/Sarhan 2015)? Werben doch die deutschen Salafisten inzwischen mit dem Spruch „We love Muhammad“. Einige Szenenvertreter bezeichneten die „Lies“-Kampagne, den Angaben der beiden Islamwissenschaftler zufolge, obendrein als „eine edle Form des Dschihad“. Es sei daran erinnert, dass das Aufrufen zu Gott durch das Wort in der islamischen Orthopraxie durchaus als „die verdienstvollste Art des Dschihad“ galt und in vielen Strömungen immer noch gilt (Lohlker 2009, 20; vgl. Cook 2005). In diesem Sinn sind viele Salafisten in der Tat „Dschihadisten“. Das sollten sie im Interesse der inneren Sicherheit auch

bleiben. Denn zahlreiche dschihadistische Bewegungen arbeiten daran, „die am wenigsten herausragende“ Dschihadform – das Kämpfen, „indem man zuschlägt und tötet“, – mit dem Begriff des „heiligen Kampfes“ zu besetzen. So argumentier(t)en die Dschihadisten verschiedener Couleur gezielt gegen den Vorzug anderer Glaubenspraktiken vor dem militärischen Dschihad (ebd., 30 ff). Empirisch unbestätigte Annahmen, die als verifizierte (islam-)wissenschaftliche Erkenntnisse dargeboten werden, tragen weder zum besseren Verständnis des zu analysierenden Phänomens noch zur phänomengerechten Präventionspraxis bei.

Der (puristische) Salafist Muhammad Nāsir ad-Dīn al-Albānī hätte vielen Glaubensgrundsätzen des IS zugestimmt. Dabei rief er in einer der Fatwas die Palästinenser dazu auf, die besetzten Gebiete Westbank und Gazastreifen zu verlassen und den Glauben dem Land vorzuziehen. Er musste überdies aus Saudi-Arabien ausreisen, nachdem er die Authentizität eines von den Hanbaliten akzeptierten Hadith und daraus resultierend die Verschleierungspflicht für Frauen im Land angezweifelt hatte (Lacroix 2013, 66 f). Der IS und AQ-Dschihadisten beziehen sich verständlicherweise nicht auf seine Lehrmeinungen. Sayyid Qutb, Abu Musab al-Suri, Abu Bakr Naji, Abu Basir al-Tartusi, Abu Qatada, Abu Muhammad al-Maqdisī, ‘Umar ‘Abd ar-Rahmān u.a. Theoretiker stellen eher die dschihadistischen Referenzpunkte dar.

Wichtig ist zudem, dass die vermeintlichen „IS-Salafisten“ die salafistischen „Normalos“, welche ihnen die Gefolgschaft verweigern, im Nu für ungläubig erklären. So erging es dem Hassprediger Pierre Vogel, wie auch seinen Mitstreitern Brahim Belkaid und Ahmad Armih. Dies liegt darin begründet, dass sich die Ersteren zwar als Bestandteil einer imaginierten

weltweiten, einzigen, Neo-Umma (umma wāhida) sehen. Die Nicht-Dschihadisten und die angeblichen Apostaten bzw. Abweichler konstruieren sie jedoch als Out-Gruppe. Es liegen allem Anschein nach nicht nur Ähnlichkeiten zwischen der IS-Theologie und den salafistischen Glaubenssätzen, die sie bemüht, vor. Lohlker (Lohlker 2016, 187 f; ebd., 33 f) zufolge haben wir es im IS-Fall mit einer Sekte im Sinne von Max Weber zu tun, die eine identitäre Glaubenslehre mit allgemein akzeptierten sunnitischen Glaubensvorstellungen verbindet: „Letztere werden vom IS angeeignet, der sich als eigentlichen Vertreter dieser Grundsätze stilisiert. In seiner Glaubenslehre deklariert sich der IS als eine eigene religiöse Strömung, im Selbstverständnis als die Verkörperung des ‚wahren Islams‘“.

DAS RELIGIÖSE UND KULTURELLE SUBSTRAT DES IS-DSCHIHADISMUS

Der zeitgenössische Dschihadismus nimmt Bezug auf ein spezifisches kulturelles und religiöses Ideengut, mobilisiert und transformiert den tradierten Wissensvorrat; er befindet sich somit im Kampf um Deutungshoheit sowie um Köpfe und Herzen der Muslime (Khosrokhavar 2009, 75). Übereinstimmend betonte Della Porta (Della Porta 2013, 232 f) mit Blick auf die von ihr untersuchten linken, rechten und islamistischen klandestinen Gewaltnetzwerke: „[...] rather than focusing on preexisting ideologies, explanations for radicalization should look at the manipulation of such ideologies by violent groups, which connect old frames to new ones, legitimizing radical means. [...] The development of narratives that justify violence should be seen as an evolution during which symbols and discourses are adapted to other organizational changes“. Doch wie Lohlker (Lohlker 2016, 8) zu Recht be-

tonte, sind die hiesigen Salafismusforscher an den religiösen Hintergründen des Dschihadismus und seinen Diskursen wenig interessiert, weshalb diese Transformationen größtenteils unreflektiert bleiben.

Der IS greift auf die prototypischen sunnitischen Diskurse zurück und inszeniert sich als Akteur aus der prophetischen Tradition. Wer nach einem Tertium comparationis zwischen Salafismus und Dschihadismus sucht, wird in der sunnitischen Glaubens-tradition und -praxis fündig. Denn die Konstruktion der IS-Gewalttheologie erfolgt „mittels genau und gezielt selektierter Elemente islamischer Traditionen“ (ebd., 9; ebd., 138 ff).

DIE FRÜHISLAMISCHEN HANDLUNGSSKRIPTE ALS DSCHIHADISTISCHE BLAUPAUSE

Die IS-„Manager der Barbarei“ überbetonen zugleich die Bedeutung der Gewalt in den frühislamischen militärischen Handlungsskripten. Der dschihadistische Mastermind Abu Bakr Naji (Naji 2006, 73 ff; ebd., 157 f) erklärte in seinem Traktat „Die Verwaltung der Barbarei“ (passender bzw. präziser wäre der Titel „Die Verwaltung durch Barbarei“ bzw. „Schlächtere“) den Erfolg der Abbasiden vor allem mit ihrer Gewalttätigkeit. Er verwies auf die Gefährten des Propheten, die „Menschen verbrannten, obwohl es ihnen zuwider war“, weil sie die Wirkung roher Gewalt in Zeiten der Not erkannt hätten.⁴ Obwohl die IS-Ideologen um den Wortlaut des Hadith „Gebrauche nicht die Strafe Gottes“ wissen werden, zogen sie als Legitimation die Praxis der Prophetengefährten heran, die diese Strafe angeordnet hatten.⁵

Der Kalif Abu Bakr wurde nach Najis Beschreibung vor allem für seine Skrupellosigkeit in der Schlacht, „die es fast mit der ‚des Gottgesandten‘ aufnehmen

konnte“, bekannt. Denn „er befahl seinen Soldaten, einen Hals ohne Gnade oder Zögern durchzuschneiden“. Naji konstruierte eine Ähnlichkeit zwischen der frühislamischen und aktuellen Situation und schlussfolgerte daraus, dass es notwendig sei, andere zu massakrieren. Soll Gott den Dschihadisten zur Macht und zum Sieg der Gerechtigkeit verhelfen, würden sie anschließend Gnade walten lassen (ebd., 75 f). Einige militärische Taktiken des IS sehen ganz nach dieser an die Praxis der Salaf angelehnten Vorgehensweise aus. Auch der Autor des „Aufrufes zum weltweiten islamischen Widerstand“, der vermutlich aus einem syrischen Gefängnis entlassene Abu Mussab al-Suri, wird nicht müde zu betonen: „Der Terrorismus ist eine religiöse Pflicht, und die Tötung ist eine Tradition des Propheten“.

UNTERSCHIEDE ZWISCHEN SALAFISTISCHEN UND DSCHIHADISTISCHEN FRAME-SKRIPTSELEKTIONEN

Ein weiterer Unterschied scheint daher darin zu bestehen, dass der IS-Dschihad primär der Ausbreitung seines Herrschaftsmodells und weniger der Popularisierung salafistischer Islamauffassungen dient. Missionierung ist für die Dschihadisten nur ein Nebenprodukt militärischer Expansion. Aus all diesen Gründen erweist sich das Verständnis des Salafismus als „ideologisches Fundament des Islamischen Staats“ und Radikalisierungsursache als korrekturbedürftig, zumal, wie erwähnt, das dschihadistische soziale Feld seine eigenen Strukturen, Hierarchien und Schlüsselfiguren hat. Der als „Mönchtum des Islams“ stilisierte Dschihadismus, der sich auf die spezifisch uminterpretierte Tradition der Salaf beruft, ist somit keine Teilmenge des Salafismus. Die beiden Kreise können sich überlappen und eine Schnittmenge aufweisen, die oft mit dem Begriff

„Dschihad-Salafismus“ bzw. „dschihadistischer Salafismus“ erfasst wird (Hummel et al. 2016, 14). Schnittmengen waren auch zwischen den radikalen und Dschihad-Salafisten zu beobachten. Einige Akteure bewegen sich an der Grenze zwischen dem Mainstream- und radikalen Salafismus. Zugleich sollte die voranschreitende „Salafisierung“ des dschihadistischen Diskurses berücksichtigt werden.

Andererseits unterscheiden in den dschihadistischen Narrativen vor allem die geforderte Kampflust bzw. Furchtlosigkeit und unhinterfragte Loyalität die Gläubigen („die Leute der Aufopferung und des Dschihad“) von den Ungläubigen, die „zu Hause sitzen bleiben“ und/oder „am Leben hängen“. Die Dschihadisten (wie auch der Koran) nennen diese Muslime Zauderer, Heuchler und Lügner, sie werden der Trägheit und Feigheit beschuldigt und mit den Ungläubigen gleichgesetzt. Wer daheim bleibe, sterbe den „Tod der Schwäche und Feigheit“ (vgl. Lohlker 2016, 59). Sich der „Gemeinschaft der Sunna und des Dschihad“ zu verweigern, „heißt für MuslimInnen letztlich, abtrünnig vom Glauben (murtadd) zu werden, was in der Weltsicht des IS nur mit der Todesstrafe geahndet werden kann“ (ebd., 105).

Im Hinblick auf die Gewaltakzeptanz hält der Mainstream-Salafismus im Vergleich zum Dschihad-Salafismus und (IS-)Dschihadismus die Ambivalenz aufrecht, wenngleich die Angehörigen beider Milieus dieselben sunnitischen Glaubensvorstellungen vertreten und ihre spezifischen Mythen von der Unterdrückung der Muslime und der Verfolgung des Islams pflegen mögen. Dies gilt teilweise auch für die radikalen Strömungen des Salafismus, die die revolutionäre Gewalt gegen islamische Herrscher für legitim erachten. Dass die IS-Gewalttheologie zur Umschichtung des deutschen salafistischen Milieus führte,

wobei die IS-Anhänger – wie auch die Dschihad-Salafisten vorher – größtenteils ins Abseits gerieten, und es nicht vermochten, größere Sympathisantengruppen unter den Salafisten zu mobilisieren, legte dafür Zeugnis ab (BKA/BfV 2016, 46).

Was den Salafismus und den (IS)-Dschihadismus ähnlich erscheinen lässt, sind die prozeduralen Aspekte bzw. Mechanismen der (religiösen) Sinnproduktion. Bei der relationalen Situationsdefinition scheint jedoch jede Strömung in ihren eigenen Werkzeugkasten zu greifen.

FÜR „ENTSAFISIERUNG“ DER TERRORISMUSFORSCHUNG ...

Bereits Ende 2015 war das deutsche salafistische Milieu angesichts der offensichtlichen Differenzen zwischen dem Mainstream und den Dschihad-Sympathisanten sowie späteren unverhohlenen Todesdrohungen an die deutschen „Star-Prediger“ seitens des IS verunsichert und wiederholt gespalten. Beobachter machten drei Cluster im Milieu aus (Erasmus Monitor 2016):

1) Die „Reformisten“ (Adhim Kamouss, Ferid Heider) plädierten für eine fundamentale Kursänderung in der salafistischen Lehre, für die Öffnung gegenüber der Zivilgesellschaft und anderen Religionen, verbale Abrüstung, alternative Lehrmethoden und die Gegnerschaft zu IS/Al-Qaida.

2) Die „Relativisten“ (Pierre Vogel, Ibrahim Abou-Nagie, Said el-Emrani) beharrten auf der bisherigen Lehrpraxis, sprachen sich für vorsichtige verbale Abrüstung, moderate Öffnung gegenüber der Öffentlichkeit und die Gegnerschaft zum IS aus. Terrorakte wurden zwar abgelehnt, aber durch Erklärungsversuche relativiert. Den regionalen (defensiven) Dschihad schienen sie weiterhin zu rechtfertigen.

3) Die „konspirativen Hardliner“ (Ahmad Abdulaziz Abdullah, Sven Lau, Izzudin Jakupovic) waren außerhalb des salafis-

tischen Mainstreams angesiedelt, vertraten eine aggressiv-polarisierende Glaubenslehre, unterstützten den globalen Dschihad, sympathisierten mit der Kalifatsidee und ordneten sich dschihadistischen Lagern zu. Sie sollen konspirativ für den Dschihad rekrutiert haben.

Wie sich die Loyalitäten ändern, zeigen folgende Beispiele. 2015 lieferten sich Izzudin Jakupovic und Mohamed Mahmoud ein Wortgefecht anlässlich der Ermordung von zwei syrischen Männern vor der Kamera, an der Letzterer beteiligt war. „Ich rate dir vor deinem Tod Buße zu tun für die Ermordung unschuldiger Muslime“, so Jakupovic abschließend. „Galten noch vor einem Dreivierteljahr alle Dschihadisten als Mudschahideen, die den Sunniten in Syrien gegen Assad zur Hilfe eilten, spaltet sich nun die militante Salafistenszene in Anhänger von Al-Qaeda (Jabhat al Nusra u. a.) und IS auf“, kommentierte der Erasmus Monitor (Erasmus Monitor 2015). Infolge dieser Umschichtung des Milieus brach auch zwischen den Gruppen um Vogel und Abdulaziz Abdullah ein heftiger Streit aus. Eine Demonstration gegen den „Idiotischen Staat“ fand Anfang September 2016 in Bremen statt.

Somit erscheinen die durch Sicherheitspolitiker und -behörden postulierten Kausalitäten nach wie vor als problematisch. Steffen (Steffen 2015, 10) betonte zu Recht: „Die meisten Salafisten dürften also allenfalls dem Radikalismus zuzuordnen sein. [...] Da Radikalismus allerdings eher einen Prozess als einen Zustand bezeichnet, kann Radikalisierung zum Extremismus und ggf. zum Terrorismus führen [...]. Allerdings mündet Radikalisierung nicht zwangsläufig in Gewalt. Im Gegenteil: Zwischen den Phänomenen von Radikalisierung und Gewalt besteht kein Kausalzusammenhang“.

... UND GEGEN „DSCHIHADISIERUNG“ DES SALAFISMUS

Die „Schule des Propheten“ kann insofern als ein Problem betrachtet werden, als die Salafisten ihre mehrheitlich junge und des Öfteren desintegrierte, enttäuschte oder zuweilen empörte und sinnsuchende Anhängerschaft mit religiösen Quellen konfrontieren, deren Exegese einen voraussetzungsvollen Prozess darstellt und der viele selbst ernannte Prediger nicht immer gewachsen sind. Wenn sich diese Jugendlichen des Studiums des Korans annehmen, lesen sie bereits auf den ersten Seiten jene medinischen (bspw. al-Baqarah, al-Mā'ida) und spätmekkanischen (bspw. Yunus, Hūd) Suren, die von den Gläubigen die scharfe Abgrenzung von den Ungläubigen sowie den Kampf für Allah und eine radikale Abkehr von allen Götzen einfordern. Die poetischen frühmekkanischen Suren werden im Koran mit kriegerischen und ablehnenden Versen vermischt. Eine Scheidelinie, wie die Bergpredigt Jesu mit eindeutigen Vorher-Nachher-Geboten, gibt es im heiligen Buch der Muslime nicht. Im Gegenteil: Viele Verse sind mehrdeutig und mit Blick auf die Verhaltensnormen nicht widerspruchsfrei. Einige frühere, vor der Hidschra entstandene Suren können überdies als abrogiert gelten (Khosrokhavar 2009, 157 ff).

In diesem Sinne leistet der von den deutschen populistischen (Laien-)Predigern vermittelte „Salafismus“ – „Islam in 30 Sekunden“ – eine Art Unterweisung in einer hermetischen, koranistischen Auffassung des Islams, die in eine gewaltbereite Tendenz umschlagen kann. Denn der Dschihad in all seinen Facetten ist ein integraler Bestandteil des heiligen Buches der Muslime, welches den Dschihad als selbstverständlich behandelt. „Propädeutik zu der gewalttätigen Variante der Religion“ nannte dies Khosrokhavar (Khosrokhavar

2016, 177) und betonte zugleich: „aber dabei handelt es sich um eine subjektive Wahrnehmung und nicht um ein Ziel oder gar eine erklärte Absicht der jeweiligen Organisation“. Eine ungerechtfertigte Ausweitung des Verdachts einer linearen „Fließband-Radikalisierung“ auf alle Anhänger des islamischen Fundamentalismus führt zu einer Stigmatisierung, die am Ende zur Radikalisierung beiträgt – „in Form der Self-Fulfilling Prophecy, die jene, die man ob ihrer fundamentalistischen Haltung des Radikalismus verdächtigt, erst in die Radikalisierung treibt“ (ebd., 178).

Die vermeintliche Pflicht, eine neue „Koran-Generation“ zu bilden, um wieder an die Tradition der Salaf anzuknüpfen, stellt das Bestreben vieler (fundamentalistischer) Islamströmungen dar. Auch Sayyid Qutb hatte dies gefordert, um die wahrgenommene Dekadenz und die Zeit der Unwissenheit zu überwinden. Doch ob der „wahre Islam“ als Aufrufen zu Gott und muslimische Fürsorge oder als „Dschihad-Mönchtum“ praktiziert wird, hängt mit dem Selektionsmodus der (früh-islamischen) Handlungsskripte zusammen. Somit entwickelt sich die „radikalisierende Wirkung“ weniger von „dem“ Salafismus aus, als umgekehrt: unter dem Rückgriff der militanten Akteure auf die jeweiligen Traditionen der Salaf als Handlungslegitimation. Die Mitverantwortung des europäischen Salafismus besteht darin, seinen Anhängern beizubringen, den Koran und (weniger) den Hadith besonders ernst zu nehmen. Um ideologische Radikalisierungseinflüsse jedoch nachvollziehen zu können, bedarf es eines profunden Verständnisses der Frame-Skript-Transformationen, die in den dschihadistischen Legitimations- und Delegitimierungsdiskursen stattfinden. Einer der Faktoren, der die jeweilige Skriptselektion in der

islamischen Geschichte konstant beeinflusste, war die Nähe zu den Kriegsschauplätzen bzw. Grenzschutzanlagen und/oder Angriffe von außen. Während die „kämpfenden Gelehrten“ eine besondere Spiritualität des militärischen Dschihad entwickelten, repräsentierte in den Binnenräumen die Gelehrsamkeit und Armenversorgung die höchste Form des Dschihad.

SALAFISMUS ALS URSACHE DES TERRORISMUS UND DSCHIHADISMUS?

Von dieser Logik ausgehend kann die folgende, ziemlich simple Hypothese formuliert werden: Je zahlreicher und intensiver konfessionell gefärbte kriegerische Auseinandersetzungen und/oder Angriffe auf die islamischen Gebiete bzw. die Unterdrückung der Muslime, desto größer die Wahrscheinlichkeit, dass sich radikalisierte Gruppen herausbilden. Der Salafismus erscheint in solchen Makrokontexten weder als notwendige noch als hinreichende Bedingung. Freilich kann eine vermeintliche oder tatsächliche Aggression vor allem auf Grund des ideologischen Settings salient wirken. Doch inzwischen wissen wir gut, dass vor allem der Bezug zu einem Gewaltkonflikt die Besonderheit der radikal-islamischen Szenen ausmacht: „Radikalisierungsprozesse finden vor dem Hintergrund der Kämpfe in Afghanistan, Tschetschenien und anderen Konfliktregionen statt und beziehen sich auf diese“ (Malthaner/Hummel 2012, 277). Dies gilt auch im Hinblick auf den Syrienkonflikt.

FAZIT

Es ist kontraproduktiv, dem Mainstream-Salafismus die Rolle des terroristischen Nährbodens und daraus resultierend einen randseitigen Devianzstatus zuzuweisen. Denn dieses Vorgehen wird einerseits von

den jeweiligen Akteuren antizipiert und für ihre gegenkulturellen Zwecke eingesetzt. Zugleich befördert es Marginalisierungswahrnehmungen und -erfahrungen, die sich als ein wichtiger Faktor auf dem Weg zum Extremismus erweisen. Der von al-Suri und dem IS propagierte „Bürgerkrieg in Europa“ – getragen von Teilen der schlecht integrierten und rebellierenden sowie stigmatisierten muslimischen Jugend mit Migrationshintergrund – kann

dergestalt um einiges leichter entfesselt werden. Andererseits lenkt die wahrnehmungsdominante Perspektive auf „den“ Salafismus „als terroristischen Durchlauferhitzer“ oder „ideologisches Fundament des islamischen Staates“ von den eigentlichen Gefährdern und „konspirativ Radikalisierten“ – militanten Gruppen, „introvertierten“ Einzeltätern, klandestinen Netzwerken, terroristischen Zellen und steuernden Gewaltunternehmern – ab.

¹ Am 4. September 2007 wurden nach monatelangen nachrichtendienstlichen Vorermittlungen drei mutmaßliche Mitglieder einer Islamischen Dschihad-Union (IJU, Islami Cihad Ittehad, Ittihad al-Jihad al-Islami) im sauerländischen Oberschledorn festgenommen. Laut der Anklage war die von der IJU gesteuerte Sauerland-Gruppe „von dem Willen getrieben, auch in Deutschland die Feinde des Islams – vornehmlich US-Bürger – zu vernichten und dabei das Ausmaß der Anschläge vom 11. September zu erreichen“.

² „Wie sollte es nicht so sein, sind sie doch diejenigen, über die die [frommen] Altvorderen (salaf) sagen: ‚Wenn es unter euch Fragen gibt, so fragt die Leute, die an den Grenzen wachen [...], denn sie sind der Rechtleitung durch Gott sehr nahe und ihnen wird der Erfolg gewährt‘“, so die IS-Propaganda. Weiter wird der IS „mit Gottes rechtleitendem Licht gleichgesetzt und mit den Normen Gottes (sunnat allāh) identifiziert“ (Lohlker 2016, 135).

³ Zu Deutsch etwa: Wer sich kein Urteil über den Glauben der Muslime annaßt.

⁴ „Thus, the Companions (may God be pleased with them) understood the matter of violence and they were the best of those who understood this after the prophets. Even the Friend (Abu Bakr) and Ali b. Abi Talib (may God be pleased with them) burned (people) with fire, even though it is odious, because they knew the effect of rough violence in times of need. They did not carry it

out and the leaders (among the Companions) and their troops did not undertake it because they loved killing; they were certainly not coarse people. By God! How tender were their hearts! They were the most merciful of creation by nature after the Prophet (peace be upon him). However, (the Companions) understood the nature of unbelief and its people and the nature of a need, in every situation, for severity and tenderness“ (Naji 2006, 74).

⁵ Nach Lohlker (Lohlker 2016, 158) zeigt diese Vorgehensweise, „dass noch so gut gemeinte Gegenfatwas, die methodisch zudem nicht sehr viel abweichen, nicht geeignet sind, den religiösen Legitimationsmechanismus des IS, der sich im Besitz der absoluten Wahrheit weiß, zu stören, und nur der eigenen moralischen Beruhigung dienen“.

Quellenangaben

Abou-Taam, Marwan/Sarhan, Aladdin (2015). Salafismus als ideologisches Fundament des Islamischen Staats, Online: <http://www.kriminalpolizei.de/ausgaben/2015/maerz/detailansicht-maerz/artikel/salafismus-als-ideologisches-fundament-des-islamischen-staats-is.html> (15.03.2015).

Armstrong, Karen (2016). *Im Namen Gottes. Religion und Gewalt*, München.

BKA/BfV (2016). *Analyse der Radikalisierungshintergründe und -verläufe der Personen, die aus*

- islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien und Irak ausgereist sind, Online: <https://www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/Publikationsreihen/Forschungsergebnisse/2015AnalyseRadikalisierungsgruendeSyrienIrakAusreisende.html> (04.10.2016).
- Cook, David (2005). *Understanding Jihad*, Oakland.
- Della Porta, Donatella (2013). *Clandestine Political Violence*, Cambridge.
- Erasmus Monitor (2015). *Yamin Abou-Zand und der große Streit*, Online: <http://erasmus-monitor.blogspot.de/2015/08/yamin-abou-zand-und-der-groe-streit.html> (14.08.2015).
- Erasmus Monitor (2016). „Imame des Unglaubens“, Online: <http://erasmus-monitor.blogspot.de/2016/04/zwischen-den-fronten.html> (27.04.2016).
- Flade, Florian (2016). *Das Dilemma der Justiz mit linken Anti-IS-Kämpfern*, Online: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article159290137/Das-Dilemma-der-Justiz-mit-linken-Anti-IS-Kaempfern.html> (06.11.2016).
- Hummel, Klaus/Logvinov, Michail (2014). *Gefährliche Nähe zwischen Salafismus und Dschihadismus als sozialer Fakt und sicherheitspolitisches Artefakt*, in: Hummel, Klaus/Logvinov, Michail (Hg.) *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland*, Stuttgart, 7–30.
- Hummel, Klaus et al. (2016). *Herausforderungen der empirischen Forschung zu Salafismus, Bestandsaufnahme und kritische Kommentierung der Datenlage*, HSFK-Report, 1, Frankfurt a.M.
- Khosrokhavar, Farhad (2009). *Inside Jihadism. Understanding Jihadi Movements Worldwide*, Bolder.
- Khosrokhavar, Farhad (2016). *Radikalisierung*, Bonn.
- Lacroix, Stéphane (2013). *Between Revolution and Apoliticism. Nasir al-Din al-Albani and His Impact on the Shaping of Contemporary Salafism*, in: Rojel, Meijer (Hg.) *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Oxford, 58–80.
- Lohlker, Rüdiger (2009). *Dschihadismus. Materialien*, Wien.
- Lohlker, Rüdiger (2015). *Die Gewalttheologie des IS: Gewalt, Kalifat und Tod*, in: Tück, Jan-Heiner (Hg.) *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Märtyrertum und Gewalt*, Freiburg, 70–98.
- Lohlker, Rüdiger (2016). *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*, Wien.
- Malthaner, Stefan (2005). *Terroristische Bewegungen und ihre Bezugsgruppen. Anvisierte Sympathisanten und tatsächliche Unterstützer*, in: Waldmann, Peter (Hg.) *Determinanten des Terrorismus*, Weilerswist, 85–138.
- Malthaner, Stefan/Hummel, Klaus (2012). *Islamistischer Terrorismus und salafistische Milieus: Die „Sauerland-Gruppe“ und ihr soziales Umfeld*, in: Malthaner, Stefan/Waldmann, Peter (Hg.) *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*, Frankfurt a.M., 245–278.
- Naji, Abu Bakr (2006). *The Management of Savagery. The Most Critical Stage Through Which the Umma Will Pass*, Online: <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abubakr-naji-the-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf> (23.05.2006).
- Neumann, Peter R. (2015). *Die neuen Dschihadisten. IS, Europa und die nächste Welle des Terrorismus*, Berlin.
- Neumann, Peter R. (2016). *Der Terror ist unter uns. Dschihadismus und Radikalisierung in Europa*, Berlin.
- Roy, Olivier (2006). *Der islamische Weg nach Westen*, Bonn.
- Roy, Olivier (2017). *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*, London.
- Said, Behnam T. (2014). *Islamischer Staat*, München.
- Steffen, Wiebke (2015). *Prävention der salafistischen Radikalisierung. Eine Zustandsbeschreibung der Prävention des internationalen Terrorismus in Deutschland (Teil 1/2)*, Forum Kriminalprävention (4), 10–16, 52–56.

Weiterführende Literatur und Links

- Kepel, Gilles (2008). *Die Spirale des Terrors. Der Weg des Islamismus vom 11. September bis in unsere Vorstädte*, München.