

**Halima Krausen und Katja Drechsler<sup>1</sup>**

## Analyse einer gewaltbefürwortenden Auslegung des Islam und der dafür zugrunde gelegten Gottesvorstellungen

„Warum aber kommen sie nicht auf den Gedanken, dass nicht eine bestimmte Lesart des Koran zur Gewalt führen muss- sondern die Lust an der Gewalt zur entsprechenden Lesart?“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Shaykha Halima Krausen (Jahrgang 1949) und Katja Drechsler (Jahrgang 1975) arbeiten als wissenschaftliche Mitarbeiterinnen an der Akademie der Weltreligionen, Universität Hamburg. Halima Krausen blickt auf jahrelange Erfahrungen als Imamin in Hamburg und in der interreligiösen Dialogarbeit zurück. Sie befasst sich gegenwärtig vor allem mit Koranexegese und interreligiösem Dialog aus islamischer Perspektive. Katja Drechsler ist ebenfalls Muslimin und arbeitet vorrangig zu Fragen von Islam und Dialog sowie Islam und Geschlechtergerechtigkeit.

<sup>2</sup> Chaudry, Tahir (2015): Der Koran entlarvt den „Islamischen Staat“ als antiislamisch. <http://www.zeit.de/politik/ausland/2015-05/is-terror-unislamisch>, 17.04.2016.

## Inhalt

Inhalt.....	2
1. Einleitung .....	3
1.1. Fragestellung .....	3
1.2. Aufbau und Vorgehen der Arbeit .....	4
1.3. Begriffsklärung.....	5
2. Thematische Analyse aus einer Perspektive der systematischen islamischen Theologie .....	8
2.1. Erste allgemeine Eindrücke und Inhaltsübersicht der Quellen.....	8
2.1.1. Usāma bin Lādins Fatwa von 1996 .....	9
2.1.2. Brief von Aīman az-Zawāhirī an Abū Mus‘ab az-Zarqāwī 2005.....	10
2.1.3. Manifest der IS-Frauen.....	11
2.1.4. Abū Bakr al-Baġdādīs Antrittsrede ( <i>huṭba</i> ) als Kalif 2014.....	12
2.1.5. Dabiq #1 .....	13
2.1.6. Dabiq #14 .....	13
2.1.7. Ausgewählte theologisch relevante Themen aus anderen Dabiq-Nummern: .....	14
2.2. Zentrale theologische Konzepte .....	16
2.2.1. Gottesvorstellungen.....	16
2.2.2. Prophetologie (Muhammad und andere Propheten).....	18
2.2.3. Eschatologische Aspekte und irdische Zukunftsverheißungen .....	19
2.3. Schlüsselbegriffe .....	20
2.3.1. Hiġra .....	20
2.3.2. Ġihād .....	21
2.3.3. Šarī‘a .....	24
2.3.4. Ḥilāfa.....	25
2.3.5. Weitere Aspekte: Weiblichkeit und Männlichkeit, Gehorsam.....	26
3. Methoden und Strategien islamisch legitimierter gewaltbefürwortender Auslegung .....	26
3.1. Was hat Gewalt mit Islam zu tun?.....	27
3.2. Textverständnis: Umgang mit Kontextualität und Geschichtlichkeit: ein „direkter“ Zugang zu den Quellen?.....	31
3.3. Realitätsverständnis: Gewalt als probates Mittel.....	34
4. Fazit und Vorschläge für einen Gegenentwurf in Theologie und Religionspädagogik.....	35
5. Literaturverzeichnis.....	40

## 1. Einleitung

"Terrorismus hat mit Islam nichts zu tun." Diese Beteuerung hört man spätestens seit September 2001 regelmäßig von Muslimen, die sich aus gegebenem Anlass von Anschlägen distanzieren, manchmal zusammen mit der Aussage, die Täter könnten wohl "keine Muslime" sein. Ebenso wird versucht, durch Hinweise auf nicht eigentlich vorhandene Religiosität bzw. religiöse Unwissenheit junger Leute, die den Anwerbungen extremistischer Gruppierungen im Nahen Osten folgen (Lebovich 2016), oder darauf, Extremismus könne in jeder Religion vorkommen ("Terror hat keine Religion"),<sup>3</sup> dem wahrgenommenen Generalverdacht und daran anknüpfender Islamfeindlichkeit zu entgegnen. Andererseits gibt es in der Selbstbezeichnung und in den Äußerungen der Attentäter z.B. vom 11. September in New York, vom 7. Juli in London, vom 13. November in Paris, vom 22. März 2016 in Brüssel und deren Hintermänner ausdrücklich Bezugnahme auf islamische Quellen und Konzepte. Muslimische Gelehrte wiederum, die die Anschläge verurteilen, weisen diese Positionen mit Verweis auf islamische ethische Grenzen zurück, meist unter Bezugnahme auf andere Zitate aus den Quellentexten (Kurzmann 2012). Aus dieser Diskrepanz ergibt sich die Frage nach den theologischen Vorstellungen und religiösen Argumenten militanter extremistischer Gruppierungen, die im Folgenden anhand von Texten untersucht werden sollen.

### 1.1. Fragestellung

Ganz spezifisch stellt diese Arbeit die Ausgangsfrage nach dem zugrundeliegenden Gottesbild und einem zugrundeliegenden Theologie-Entwurf gewaltbefürwortender Islam-Auslegungen. Sie bietet a) einen kursorischen Überblick über den derzeitigen Forschungsstand zum Thema, vornehmlich in der deutschsprachigen wissenschaftlichen Literatur. Hier wird auf eine Fülle exemplarischer Untersuchungen zurückgegriffen, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in gewaltbefürwortenden Islam-Auslegungen darzustellen. Und b) leistet diese Arbeit eine

---

<sup>3</sup> Dobstadt, Markus (2016): Terror hat keine Religion. Publik-Forum vom 24. 3. 2016 <https://www.publik-forum.de/Politik-Gesellschaft/terror-hat-keine-religion>, 08. 05. 2016; Rede des Bundespräsidenten anlässlich des Neujahrsempfangs für das Diplomatische Korps <http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Joachim-Gauck/Reden/2016/01/160111-Neujahrsempfang-diplCorps.html>, 22. 04. 2016.

eigene Analyse von Texten al-Qa'idas und des sog. IS<sup>4</sup>, die zu den Ergebnissen anderer Analysen in Beziehung gesetzt werden.<sup>5</sup>

## 1.2. Aufbau und Vorgehen der Arbeit

Zunächst ist eine begriffliche Klärung von Nöten, da nicht nur in den Medien sondern auch in der Wissenschaft die Begrifflichkeiten Islamismus, Dschihadismus und Salafismus, ggf. auch noch Wahhabismus, nicht klar definiert sind und unterschiedlich, teils sogar als Synonyme verwendet werden. Dies wird kurz dargestellt und die eigene Begriffswahl begründet.

Der Hauptteil gliedert sich in eine inhaltliche und eine methodische Betrachtung. Unmittelbare erste Eindrücke werden anhand einer Inhaltsübersicht der zur Analyse ausgewählten Texte festgehalten. Die inhaltliche Betrachtung (Kapitel 2) folgt einzelnen zentralen Glaubensvorstellungen im Sinne einer systematischen Theologie (*kalām*), hier vorrangig Gottesbegriff, Prophetologie und Eschatologie. Außerdem werden wesentliche Schlüsselbegriffe (z.B. *hiğra* (Auswanderung), *ğihād* (Bemühung), *hilāfa* (Kalifat) und *šarī'a* (Scharia)) untersucht. Hier ist zu beobachten, dass ein direkter Bezug zu Gottesbildern oder – Vorstellungen meistens fehlt, und Argumentationen eher auf spezifischen Verständnissen von z.B. *ğihād*, *hiğra* und *kufur* („Unglaube“, bzw. Verdecken der Wahrheit) aufgebaut werden. Daran jeweils anknüpfend wird die Rechtfertigung von Gewaltanwendung und Grausamkeit untersucht und zu Ergebnissen anderer Untersuchungen in Beziehung gesetzt.

Die zweite Betrachtung (Kapitel 3) geht der Frage nach, welche Methoden für eine gewaltbereite Auslegung symptomatisch und bestimmend sind: Wie lässt sich die beobachtbare Haltung mit islamisch-sunnitischer Lehrtradition in Beziehung setzen, ja ist Gewaltanwendung tatsächlich innerhalb des sunnitischen Islam zu verorten? Wie ist der größtenteils selektive und vereinnahmende Bezug auf frühere islamische Gelehrte zu bewerten? Wie entscheidend ist ein zugrundeliegendes Vorverständnis oder eine Weltanschauung für ein gewaltbefürwortendes Verständnis des Islams? Wie wird Gewalt als

---

<sup>4</sup> Es wird in diesem Text der Einfachheit halber das Kürzel IS für den sogenannten „Islamischen Staat“ benutzt, auch wenn wir uns der Problematik der Verwendung der Eigenbezeichnung und der Diskussion darum, wie „islamisch“ der IS denn wirklich ist, bewusst sind.

<sup>5</sup> Lohlker (2016) hat mit seiner Monographie „Theologie der Gewalt“ eine facettenreiche und zentrale Themen abdeckende Analyse verschiedener IS-Schriften vorgelegt. Unsere Untersuchung fokussiert sich zum einen nicht ausschließlich auf den IS, und liefert zum anderen Ergänzungen zu seiner Studie.

probates Mittel begründet oder gerechtfertigt; und ist die Argumentation tatsächlich originär islamisch, wie immer wieder behauptet wird?<sup>6</sup>

Schließlich werden vor dem Hintergrund dieser Analyse Elemente eines Gegenentwurfs einer islamischen Theologie präsentiert, der sich gegen extreme und gewaltbereite Strömungen positioniert (Kapitel 4). Insgesamt ist die Untersuchung gewaltbefürwortender Auslegung und der dahinterliegenden Hermeneutik unserer Auffassung nach als ein Teilstück der Untersuchung gewaltbefürwortender Ideologie, und damit auch Weltanschauung zu sehen. Deshalb werden sowohl Hinweise auf die Realitätswahrnehmung und das Textverständnis kategorisch in die Untersuchung einbezogen. Es zeigt sich, dass die daraus resultierenden Vorannahmen die Auslegung maßgeblich bestimmen.

### 1.3. Begriffsklärung

Angesichts verschiedener fundamentalistischer islamischer Strömungen, die in unterschiedlicher Ausprägung die Anwendung von Gewalt befürworten, fällt die genaue begriffliche Unterscheidung nicht ganz leicht. Zuschreibungen wie islamistisch, salafistisch oder salafitisch, wahhabitisch und dschihadistisch werden unterschiedlich gebraucht und häufig als Synonyme verwendet. Auch innerhalb dieser Begrifflichkeiten müssen Differenzierungen vorgenommen werden. Zu salafistischen und dschihadistischen Bewegungen ist bereits in Teilen intensiv wissenschaftlich gearbeitet worden (z.B. Mohagheghi 2010, Seidensticker 2011, Amirpur 2016, Schneiders 2014, Lohlker et al. 2016, Lohlker und Abu-Hamdeh 2013, Lohlker 2016, Khorchide 2015). Allerdings, so ein Report der Hessischen Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung (2016), stehe eine „genaue, systematische Auseinandersetzung mit den religiösen Aspekten des salafistischen und dschihadistischen Denkens (...) im deutschsprachigen Raum noch aus“ (Lohlker et al. 2016, S. 24)<sup>7</sup>. Diese Aufarbeitung kann jedoch nur als Teil einer Gesamtbetrachtung gewaltbereiter

---

<sup>6</sup> Dabei ist zu bedenken, dass die Interpretation von Gewaltanwendung, z.B. Terror, Angriffskrieg, gerechter Krieg, Verteidigung, Rache etc. stark von der Perspektive abhängig ist. Was also aus der Binnenperspektive als Verteidigung bezeichnet wird, kann möglicherweise aus der Perspektive der Gegenseite durchaus als Aggression oder Terror bezeichnet werden; Übergriffe z.B. des IS auf die eigene Bevölkerung würden aus Eigenperspektive als Staatsgewalt definiert.

<sup>7</sup> Siehe hierzu auch die Einführung in Lohlker, Rüdiger: Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS, 2016.

islamistischer Strömungen gesehen werden, welche globale, transnationale, sozioökonomische und politische Aspekte, und ggf. auch psychologische mit einbezieht.<sup>8</sup>

Schneiders (2014b) bestimmt Salafismus als eine fundamentalistische Strömung innerhalb des sunnitischen Islam. Der Begriff Salafismus ebenso wie Dschihadismus setzten sich erst innerhalb der letzten paar Jahre als Ablösung für den Begriff Islamismus durch. Als Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Strömungen im fundamentalistischen Spektrum beschreibt Schneiders das wortwörtliche Verständnis der religiösen Quellen, die Nichtbeachtung der historischen Distanz zwischen Schrift und heutiger Zeit, den exklusiven Wahrheitsanspruch und die Ablehnung heutiger geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse- obschon neue technische Errungenschaften sehr wohl akzeptiert und genutzt werden (Schneiders 2014b, S. 12). Er unterscheidet hier Salafiten als eine Modernisierungsbestrebung ab dem 19. Jh. von dem heutigen Salafismus<sup>9</sup>: „Die für das aktuelle Phänomen nunmehr vorwiegend benutzte Bezeichnung Salafismus mit dem Suffix „-ismus“ als Hinweis auf eine starre, dogmatische Einstellung ist nicht nur gerechtfertigt, sondern auch angemessen. Alle Vertreter des Salafismus verbindet eine bestimmte Radikalität, sowohl hinsichtlich ihrer Glaubensvorstellungen, als auch hinsichtlich der Abgrenzung zu Menschen mit anderen Auffassungen“ (Schneiders 2014b, S. 14).<sup>10</sup>

Wenn man, wie von Schneiders vorgeschlagen, Salafismus als Oberbegriff verwendet, muss zunächst einmal darauf hingewiesen werden, dass die Berufung auf die frommen Altvorderen, die *salaf as-ṣāliḥ*, also den Propheten, die Prophetengefährten und ihre Nachkommen, eine normale und selbstverständliche Vorgehensweise innerhalb des sunnitischen Islam darstellt (Lohlker 2014, S. 137). Dieser Bezug führt nicht zwangsläufig zu extremen Auffassungen und Einstellungen. Was den Salafismus zunächst einmal methodologisch vom sunnitischen Mainstream trennt, ist die Ablehnung der Autorität der sunnitischen Rechtsschulen (*madāhib*) und das Bestehen auf einem unmittelbaren Zugang zu Koran und Sunna als normativen

---

<sup>8</sup> Zu transnationalen Aspekten von Salafismus und Dschihadismus unter Einbeziehung der Bedeutung des Internets siehe z.B. Lohlker et al. 2016. Firestone beschreibt Dschihadismus sowohl als Produkt als auch als Antwort auf Globalisierung (ebd., 266). Zur psychologischen Dimension siehe u.a. Lohlker 2013, der sich mit Männlichkeitsbildern innerhalb des dschihadistischen Diskurses beschäftigt, Frindte et al. 2016, der sich mit individuellen Eigenschaften, mikro-, meso- und makro-sozialen Faktoren dschihadistischer Karrieren auseinandersetzt, sowie Brigaglia und Ben Amara 2014, die Biographien islamischer Aktivisten in psychologischer Perspektive beleuchtet.

<sup>9</sup> Für eine genauere Auseinandersetzung zur Unterscheidung von klassischer und moderner Salafiyya sowie Wahhabiyya siehe Gharaibeh 2014 und Weismann 2014.

<sup>10</sup> In diesem Papier folgen wir Schneiders Definitionsvorschlag einfacherheitshalber, auch wenn unserer Ansicht nach zwischen Salafiten als gelehrten Vertretern dieser Arbeitsweise und Salafisten als sich darauf berufende Populisten zu unterscheiden wäre. Der Übergang ist hier jedoch fließend.

Quellen.<sup>11</sup> Die unterschiedlichen salafistischen Bewegungen haben durchaus eine ähnliche theologische Basis, unterscheiden sich aber vor allem in ihrer Bewertung von Gewaltanwendung und ihrem Verhältnis zur herrschenden Gesellschaftsordnung, wenn die Begründungen hierfür eher nicht theologischer Art sind, sondern in einer speziellen Sicht der Welt begründet liegen.

Es handelt sich bei Salafismus also um eine moderne, fundamentalistische und transnationale Strömung (Lohlker et al. 2016), innerhalb derer Dschihadismus als eine Strömung verstanden werden kann, für die die Anwendung militärischer Gewalt einen zentralen Kern darstellt (ebd.)<sup>12</sup>. Gemäß der Ausgangsfrage nach theologischen Argumentationsmustern gewaltbefürwortender Islamauslegungen wird hier also vor allem auf Analysen dschihadistischer Texte zurückgegriffen. Ganz sicher spielt auch die strukturelle Gewalt, die von anderen salafistischen Denkströmungen ausgeht eine Rolle für die Legitimierung von der hier fokussierten militanten oder militärischen Gewalt. In wie weit aber salafistische Auslegungen zwangsweise die Befürwortung militärischer Gewalt nach sich ziehen, wird in der Forschung unterschiedlich diskutiert und bewertet.<sup>13</sup>

Gharaibeh (2014) beispielsweise beschreibt die Gemeinsamkeiten und wechselseitigen Beeinflussungen der modernen und klassischen Salafiyya mit der traditionellen und historischen Wahhabiyya: es gebe gute Gründe dafür, diese Strömungen als salafistisch zu bezeichnen (Gharaibeh 2014, S. 117). Jedoch sei eine Differenzierung an einigen Stellen wichtig: er unterscheidet hier drei Strömungen innerhalb der modernen Salafiyya: a) puristisch, b) politisch, c) dschihadistisch (Gharaibeh 2014, S. 121). Die puristische Strömung (a) beschreibt er als weitgehend identisch mit der traditionellen Wahhabiyya, die das offizielle (saudische) System repräsentieren (ebd., S. 121-122). Die politische Salafiya (b) werde durch die Sahwa-Bewegung in Saudi Arabien repräsentiert, also eine wahhabitisch-islamistische Opposition. Schließlich könnten die Akteure der Moscheebesetzung in Mekka 1979 als dschihadistisch bezeichnet werden. Die Wahhabiyya habe zwar Gemeinsamkeiten

---

<sup>11</sup> Vgl. Görke und Melchert 2014, S. 27 und Lacroix 2008. Genauer wird auf die Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Hauptteil (2.) dieses Papiers eingegangen.

<sup>12</sup> Vgl. auch Firestone 2012, S. 264. Firestone unterscheidet hier Islamismus als eine eher national ausgerichtete Bewegung mit spezifischem politischem Programm von Dschihadismus als transnational und mit fehlender politischer Orientierung über den bewaffneten Kampf hinaus.

<sup>13</sup> „Wenn auch festzuhalten ist, dass aktuelle empirische Forschung zeigt, dass die direkte Verbindung von salafistischen Gemeinden zum Dschihadismus nicht festzustellen ist (...), wird die generelle Problematik des Salafismus dadurch akzentuiert, dass durch die methodische Nähe des salafistischen zum dschihadistischen Denken, das salafistische Denken selbst keine methodischen Möglichkeiten hat, sich eindeutig zum dschihadistischen Denken abzugrenzen“ (Lohlker et al. 2016, S. 3).

mit den Salafisten, unterscheidet sich jedoch von diesen vornehmlich durch eine politische Prägung, namentlich die Loyalität zum saudiarabischen Königshaus (ebd., S. 122)<sup>14</sup>.

Dschihadistische Strömungen wiederum lassen sich nach Commins (2007) gemäß ihrer Zielsetzung beschreiben: a) gegen nicht-muslimische Regierungen oder Unterdrückung (z.B. in Palästina, Kaschmir und Bosnien), b) gegen (als Apostaten klassifizierte) muslimische Regierungen (z.B. in Algerien und Ägypten in den 1990er Jahren), c) gegen die USA und ihre Verbündeten (z.B. *al-Qā'ida*), und d) die spezielle originäre saudisch-wahhabitische Ausprägung zur Eroberung angrenzender Gebiete und zur Verbreitung des „wahren Monotheismus“. Diese Unterteilung scheint für das Phänomen des IS nicht mehr passend zu sein, vielmehr scheint der IS mittlerweile diese unterschiedlichen Stoßrichtungen in sich zu vereinen: (Bunzel 2015) etwa beschreibt die Ausweitung der Zielrichtung vom IS vom regionalen Kampf gegen muslimische Regime und die regionale Bevölkerung bis hin zu globalen Zielen.

## 2. Thematische Analyse aus einer Perspektive der systematischen islamischen Theologie

### 2.1. Erste allgemeine Eindrücke und Inhaltsübersicht der Quellen

Zunächst erschien es nicht leicht, ergiebige relevante Texte zu identifizieren. Das Phänomen des militanten muslimischen Extremismus ist ein weites Feld, das auch Gruppen wie Hamas, Hizbullah, u. dgl. mit ihren jeweils spezifischen ideologischen Ausprägungen umfasst, die aber in erster Linie von lokaler Bedeutung und daher im aktuellen globalen Kontext nicht unbedingt relevant sind. Auch eine allgemeine Analyse salafistischer und wahhabitischer Quellen, auf die von militanten muslimischen Extremisten Bezug genommen wird, ist nicht unbedingt befriedigend, denn ein salafistisch/wahhabitisch-ansatz allein führt, wie bereits in der Begriffsklärung dargestellt, nicht zwangsläufig zu Gewalt, ja nicht einmal unbedingt zu politischem Aktivismus (Abu Rumman 2014).

---

<sup>14</sup> Auch Al-Ibrahim (2015) weist die medial häufig auftretende Gleichsetzung der staatstragenden saudiarabischen Ideologie der Wahhabiyya mit der des IS zurück. Er verweist in seinem Artikel darauf, dass man nicht von einer einheitlichen wahhabitischen Strömung sprechen kann. Vielmehr repräsentiere der IS eine Rückkehr zu den wahhabitischen Ursprüngen, die den heutigen saudischen Staat stark in Frage stellen (Al-Ibrahim 2015, S. 414). Dennoch gibt es theologisch gesehen sowohl massive methodologische als auch normative Ähnlichkeiten zwischen beiden, wie Duderija 2015 anhand von Gender-bezogenen Themen herausarbeitet. Er nimmt diesbezüglich auch noch einen weiteren Aspekt von Gewalt in den Blick, nämlich die Anwendung der *hudūd*-Strafen.



Schließlich erfolgte eine Fokussierung auf Texte von al-Qa'ida und IS, zwei ursprünglich miteinander verbundene Organisationen, die gegenwärtig ein Echo unter jungen Europäern gefunden haben, internationale Kämpfer anwerben, und mit den oben genannten Terroranschlägen in Verbindung stehen. Sie stellen ihre Theologie jedoch, soweit bekannt, bisher nicht systematisch in eigenen Abhandlungen dar; zwar wird auf Werke von Ibn Taimīya (gest. 1328) und Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (gest. 1792) Bezug genommen, die Auswahl erfolgt jedoch selektiv unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung der eigenen Ansichten. Die genaue theologische Perspektive muss vielmehr aus dem Anwerbe- und Propagandamaterial herausgefiltert werden. Aus Gründen der Bearbeitbarkeit und Ergiebigkeit wurden Audio- und Video-Publikationen beiseitegelassen und folgende Texte ausgewählt:

- Usāma bin Lādins Fatwa von 1996<sup>15</sup>
- Brief von Aīman az-Zawāhirī an Abū Mus‘ab az-Zarqāwī 2005<sup>16</sup>
- Manifest der IS-Frauen<sup>17</sup>
- Abū Bakr al-Baġdādīs Antrittsrede (*ḥuṭba*) als Kalif vom 5. Juli 2014<sup>18</sup>
- Die Zeitschrift Dabiq (*dābiq*, seit 2014), und zwar die Ausgaben 1 und 14 sowie ausgewählte Artikel aus anderen Nummern<sup>19</sup>

### 2.1.1. Usāma bin Lādins Fatwa von 1996

Der Text, zuerst an internationale Nachrichtenagenturen gefaxt und in der Londoner Zeitung Al-Quds al-'Arabi veröffentlicht, wird als Fatwa (*fatwā*, religiöses Rechtsgutachten) bezeichnet, wobei sich die Frage nach der Qualifikation des Autors stellt. Auch ist die typische Fatwa-Form (Antwort auf eine rechtliche oder theologische Anfrage) hier nicht erkennbar.

Die Einleitung entspricht der für eine traditionelle Predigt mit den kulturtypischen religiösen Wendungen und allgemeinen Koranzitaten. Nach einer Übersicht über das globale Leiden der Muslime unter der "Kreuzfahrer-Zionisten-Allianz" und ihrer Marionettenregime mit

---

<sup>15</sup> [http://www.pbs.org/newshour/updates/military-july-dec96-fatwa\\_1996/](http://www.pbs.org/newshour/updates/military-july-dec96-fatwa_1996/), Zugriff 22. 04. 2016

<sup>16</sup> <http://fas.org/irp/news/2005/10/dni101105.html>, Zugriff 22. 04. 2016

<sup>17</sup> Mohagheghi, Hamideh (Hrsg.): Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen. (2015) Herder-Verlag, Freiburg im Breisgau

<sup>18</sup> <http://english.alarabiya.net/en/webtv/reports/2014/07/07/ISIS-Abu-Bakr-al-Baghdidi-first-Friday-sermon-as-so-called-Caliph-.html>, Zugriff 22. 04. 2015)

<sup>19</sup> <http://www.clarionproject.org/news/islamic-state-isis-isil-propaganda-magazine-dabiq>, Zugriff 22. 04. 2016

speziellem Fokus auf Saudi-Arabien und eine Zuschreibung der Hauptschuld an die Wirtschaftsmacht des Westens folgt ein vor allem an die "Nachfahren der Prophetengefährten" gerichteter Aufruf zum Kampf zur Befreiung von westlicher Hegemonie und, in diesem Zusammenhang, zu Unterstützung, Einigkeit, weltweiter Solidarität und dem Boykott von "Feindwaren" auch durch die Frauen. Die besondere Rolle der Jugend im Kampf wird hervorgehoben unter Glorifizierung von Kampf und Märtyrertum, u.a. mit Poesiezitaten. Der Text schließt, wiederum ähnlich wie eine Predigt, mit Bittgebeten um Erfolg ab.

### 2.1.2. Brief von Aīman az-Zawāhirī an Abū Mus‘ab az-Zarqāwī 2005

Der Brief des aus Ägypten stammenden Mitbegründers von al-Qa'ida Aīman az-Zawāhirī an Abū Mus‘ab az-Zarqāwī, Amir (Befehlshaber) von al-Qa'ida im Irak, beginnt zwar mit der üblichen einleitenden Formel: "Im Namen Gottes", es fällt jedoch auf, dass der Zusatz: "des Erbarmers, des Barmherzigen" fehlt.

Bezugnehmend auf den Kampf im Irak und in Syrien als historischen Kampf "des Islam gegen den Atheismus" folgt nach kurzen Informationen aus Afghanistan die Frage nach dem Stand im Irak als "Kernland des Islam"; andere Kriegsschauplätze seien lediglich eine "Vorbereitungsphase".

Als strategische Ziele werden dann genannt: 1. Vertreibung der Amerikaner aus dem Irak; 2. Errichtung eines (sunnitisch-) islamischen Staates im Irak als Vorbereitung für Kalifat; 3. Ausweitung des Dschihad auf säkulare Nachbarstaaten; 4. Kampf gegen (den eigentlichen Feind) Israel. Notwendig sei die Unterstützung durch die muslimischen Massen; ihnen unverständliche Aktionsweisen seien zu vermeiden. Politische Maßnahmen wie die Beteiligung der Bevölkerung an der Regierung ("Schura-Prinzip")<sup>20</sup> seien gleichzeitig mit dem militärischen Fortschritt durchzuführen. Ulama (‘*ulamā*‘, (Islamische) Religionsgelehrte) sollen dazu möglichst ungeachtet der (sunnitischen) Rechtsschule gewonnen bzw. deren Aussagen genutzt werden - vorläufig unabhängig von salafistischer oder wahhabitischer Prägung. Grausamkeit, die bei den Massen Befremden auslösen könnten, sollte unterbleiben. Es folgen kritische Anmerkungen zu Aktionen wie der demonstrativen Ermordung von Geiseln, die zwar dem Feind Angst einjagen, aber kein konstruktives Medienecho auslösen; sie seien zwar als Vergeltung für größere Grausamkeiten des Feindes gerechtfertigt, aber für

---

<sup>20</sup> Prinzip der gegenseitigen Beratung bei politischen Entscheidungen.

die Massen unverständlich. Konfliktethische Beweggründe wie z.B. in der Hadithliteratur<sup>21</sup> erwähnt kommen nicht zur Sprache.

Auf eine weitere Bitte um Informationen zur Irak-Situation folgen Ratschläge, eine Bitte um finanzielle Unterstützung und Literaturempfehlungen. Den Abschluss bilden Grüße und Fürbitten.

### 2.1.3. Manifest der IS-Frauen

Von Sprache und Form her erhebt der Text nicht den Anspruch einer religiös maßgeblichen Erklärung: die traditionelle Vorrede fehlt, ebenso Zitate aus den Primärquellen. Die Einleitung stellt die Gründung des IS als Befreiung von westlicher Vorherrschaft und Wiederherstellung der Religion der Prophetenzeit dar, darunter auch das "natürliche" Verhältnis der Geschlechter sowie die Relation von religiösen und "westlichen" Wissenschaften (letzterer definiert als von der Anbetung Gottes ablenkend und die Grenzen zwischen Völkern und Religionen verwischend).

Die Frau sei als Helferin des Mannes geschaffen worden; der Mann führe, die Frau führe aus. Aufgabe des Mannes sei Versorgung und Verteidigung der Familie. Eine strikte Rollenverteilung solle bewirken, dass Männer wirkliche Männer und Frauen wirkliche Frauen sind. Das westliche Frauenmodell, bei dem die "Soldaten des Iblis (Teufels)" die Frauen aus ihrem häuslichen Paradies vertrieben und die Werte (natürliche "Beweglichkeit des Mannes" und Sesshaftigkeit der Frau) entstellt, sei gescheitert. Für Dschihad, Wissenserwerb und Dienste an der Gesellschaft (Ärztin, Lehrerin o.dgl.) könne die Frau außerhäuslichen Tätigkeiten nachgehen.

Curriculumvorschläge für Mädchen bis 15 Jahre fokussieren auf Allgemeinwissen, religiösen Kenntnissen und häuslichen Fertigkeiten. Höhere Bildung wird vom Interesse abhängig gemacht und freigestellt. Frühe Heirat wird empfohlen. Drei Wochenarbeitsstage werden für berufstätige Frauen vorgeschlagen mit Elternzeit und Zugeständnissen für Kinderbetreuung und Hilfe für den Ehemann.

Es folgen "Erfolgsmeldungen" aus Ninive (Irak) (Aufbau trotz Krieg, Sicherheit der Frauen vor politischer Verfolgung und, durch *Hadd*-Strafen<sup>22</sup>, vor sexuellen Übergriffen,

---

<sup>21</sup> Hadith (*ḥadīṭ*, pl. *aḥādīṭ*) bezeichnet die überlieferten Aussprüche und Handlungen des Propheten.

<sup>22</sup> Aus dem buchstäblichen Koranverständnis hergeleitete Körperstrafen; wörtl. "Grenzen".

Verbesserung des Gesundheitswesens, Geschlechtertrennung an der Universität usw.) und Raqqa: (kostenlose Lebensmittel und medizinische Versorgung für westliche Migrantinnen). Es folgt ein Vergleich mit dem heuchlerischen Staat (speziell Saudi-Arabien), wo Frauen in Angst vor Verhaftung Verurteilung nach fremden Gesetzen leben, Männerblicken, westlichen Ideen und entwürdigenden Arbeitsbedingungen ausgesetzt seien und nur schwer ihre Rechte einklagen können. Frauengestalten aus dem Koran werden als Leitbilder erwähnt, aber ohne Details oder theologische Argumentation. Den Abschluss bilden die Ermahnung an IS-Frauen zu Gottesfurcht und Erziehung der Töchter zu Enthaltbarkeit und Schamhaftigkeit sowie ein Aufruf an Frauen in der übrigen Welt zur Unterstützung.

Theologische Vorstellungen im engeren Sinne werden nicht thematisiert; der Gottesbezug wird indirekt in gelegentlichen Gebetsformeln ausgedrückt, die insgesamt den Schluss zulassen, dass gegenwärtige Erfolge und Zukunftsaussichten in Übereinstimmung mit Gottes Willen wahrgenommen werden.

#### **2.1.4. Abū Bakr al-Baġdādīs Antrittsrede (*ḥuṭba*) als Kalif 2014**

Auf eine formale Einleitung (Lobpreisung Gottes etc., Koranzitate zu allgemeinen Werten) folgen Koran- und Hadithzitate zu den Qualitäten des Monats Ramadan, einmündend in die Bezeichnung des Ramadan als Monat der Mobilmachung.

Den Hauptteil bilden Anmerkung zu Gottesdienst als Lebenszweck und Kampf zur Verbreitung der Religion die nur durch Durchsetzung der Scharia zu verwirklichen sei. Diese lange vernachlässigte Pflicht würde jetzt wieder erfüllt: Baġdādī erklärt seinen Antritt als Kalif unter Anspielungen auf den ersten der rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr und auf als Siegesversprechen verstandene Korantexte; daran anknüpfend folgt ein Kampfaufruf in Verbindung mit Verheißung diesseitigen und jenseitigen Erfolges.

Den zweiten Teil bilden überwiegend traditionelle und/oder für den Anlass modifizierte allgemeine Ermahnungen und Fürbitten.

Gesamteindruck: Der Inhalt erscheint wie eine Verlautbarung für Aktivisten in Predigtform, die durch die Situation im Freitagsgottesdienst keine Möglichkeit zu Fragen oder Diskussion lässt und bei der kritischem Zuhören durch die gewohnte rituelle Einleitung und Fürbitten sowie Koranzitate, die Vertrautheit und Autorität suggerieren, entgegengewirkt wird, abgesehen davon, dass die Verlautbarung sakrales Gewicht bekommt.

### 2.1.5. Dabiq #1

Die Zeitschrift wurde benannt nach einem apokalyptischen Hadith, das einen Entscheidungskrieg in Dabiq voraussagt, in dem "Rom" besiegt werde, woraufhin der wiedergekehrte Jesus den weiteren Kampf anführe (S. 4-5). Es folgen Exzerpte aus zwei Reden Baghdadis zur Bruderschaft aller Muslime in gegenseitiger Opferbereitschaft; in diesem neuen Zeitalter mit Macht und Würde für Muslime sei Auswanderung, Wachsamkeit und Kampf angesagt. Die Welt sei unterteilt in das Lager der Muslime und das der Juden und Kreuzfahrer. Auch das traditionelle Konzept der (monotheistischen) "himmlischen Religionen" wird zurückgewiesen (S. 6-11).

In einer Abfolge von Artikeln wird das Imamats<sup>23</sup>, zurückgeführt auf Abraham (Surah 2:124) als politisch-religiöse Führung identisch mit Kalifat erklärt; einem solchen Imam sei zu folgen zur Durchsetzung der Scharia; Säkularismus höhle den Glauben aus. Abraham sei Gottes Freund durch Gehorsam; das Gehorsamsprinzip wird weiterhin mit Hadithtexten untermauert. Die strategische Abfolge sei *hiğra* (Auswanderung), *ğamā'a* (Gemeinschaftssolidarität), die Tyrannei des Westens (*tagūt*) destabilisieren, *tamkīn* (Etablierung des Staates) *hilāfa* (Kalifat) (S. 20-41).

Die Nummer enthält außerdem aktuelle Berichte von Kampfhandlungen und Hinrichtungen mit vielen z.T. drastischen Bildern; innenpolitischen Maßnahmen; Zitate von "Feinden" (hier: Douglas A. Ollivant, ehem. Direktor für Irak beim Nationalen Sicherheitsrat der US; Brian Fishman, ehem. Direktor des Zentrums für Erforschung der Terrorismusbekämpfung in West Point). Theologische und allgemein ethische Themen werden nicht angesprochen; Argumente bestehen oft aus Zitaten, statt auf solchen aufzubauen. Abgebildete Personen sind ausschließlich männlich.

### 2.1.6. Dabiq #14

Das Vorwort gilt den Attentaten in Brüssel am 22. März 2016, gefolgt von Kurzbiographien der Attentäter (S. 4-7)

---

<sup>23</sup> Imam, wörtl. Vorsteher/ Leiter; z.B. Leiter des Gebets, aber auch Leiter der Gemeinde, gedeutet als religiöse, politische, spirituell-autoritative (Schi'a) oder hier auch religiös-politische Funktion.

Leitthema ist eine Anprangerung der Muslimbruderschaft wegen Zusammenarbeit mit verschiedenen Rechtsschulen einschließlich der Schiiten sowie dem Westen, einschließlich des interreligiösen Dialogs (S.28-43). In diesem Zusammenhang steht auch der Aufruf, die "Imame des *kufr* (Unglaubens) im Westen" zu töten, mit namentlicher Identifizierung von Gruppen (z.B. Sufis) und Individuen (durchaus auch als Salafisten bekannte; alle, die sich gegen den IS äußern). Es gebe nur zwei Religionen, Islam und *kufr*; ein Muslim, der *kufr* begeht, ist als Abtrünniger (*murtadd*) mit dem Tod zu bestrafen; als Begründung wird Koran 4:66-68 angeführt im Vergleich mit Exodus 32:26-28, wobei der Koran Raum für Umkehr und Kampf lasse (S. 8-17). Parallelen werden gezogen mit der Mongolenherrschaft mittels Ibn Taymīyas Prinzip der Schlussfolgerung aus dem Vergleich historischer Vorfällen. Drei Kategorien von Menschen werden identifiziert: a) Kämpfer für die Religion, b) Heuchler, c) außerhalb der Scharia befindliche. Analog zu der Parallele zwischen Kriegshandlungen der Prophetenzeit und Mongolensturm wird Niederlage als Folge von Sünden, Prahlerei usw. sowie als Läuterung gedeutet (S. 44-49).

Ein überwiegend aus Hadithtexten zusammengesetzter Artikel betont, dass Leiden direkt proportional zum Glauben sei, da es sich um eine Prüfung handle. (S. 26-27)

In einem Interview mit dem Amir in Bengalen wird u.a. die Pflicht zum Treueschwur nach den "Sechs Prinzipien" von Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb betont sowie die strategische Überlegung, die Scharia könne erst nach Trennung von Gläubigen und Ungläubigen durch Polarisierung eingeführt werden (S. 50-51). Außer aktuellen Berichten von Kämpfen und Anschlägen und einem Kommentar von Ban Ki-moon zum Machtzuwachs des IS wird der britische Journalist John Cantlie als Kritiker der westlichen Geiselpolitik präsentiert. Das Text-Bild-Verhältnis scheint sich im Laufe der Zeit etwas zugunsten von Text verschoben zu haben.

### 2.1.7. Ausgewählte theologisch relevante Themen aus anderen Dabiq-Nummern:

Leittitel in #2: Entweder IS oder die Flut (als Tafsir, also Exegese der Noah-Geschichte) (S. 5-11); Beschreibung von *mubāhala* (Fluch auf denjenigen, der die falsche Glaubensansicht hat) im Gespräch mit Vertretern anderer Ansichten (S. 20-30).

Aus #5: Vorstellung der Gold- und Silberwährung in Loslösung vom "korrupten Westen" (S. 18-19).

Aus # 7: Islam ist die Religion des Schwertes, kein Pazifismus: "Vier Schwerter" richten sich gegen Götzendiener (Koran 9:5), Leute der Schrift (Koran 9:29), Heuchler (Koran 9:73) und Rebellen (Koran 49:9), außerdem gegen Apostaten (Koran 5:54) (S. 20-25).

Aus #8: *Irğā'* (Aufschieben der Beurteilung von Handlungen bis zu Gottes Urteil) wird als gefährliche Neuerung zurückgewiesen (S. 39-56).

Aus #9: Monotheismus bedeutet u.a., dass Gott alles kontrolliert; Feinde haben trotz aller Verschwörungstheorien in Wirklichkeit keine Macht (S. 14-19) Rechtfertigung von Sex-Sklaverei (S. 44-49).

Aus #10: Monotheismus bedeute u.a., dass Gott der einzige Gesetzgeber ist; selbst ein Verbot der Eltern, am Kampf teilzunehmen, sei zu ignorieren (S. 14-17). Frauen, die mit Nichtmuslimen oder Heuchlern etc. verheiratet sind, sollen ihre Ehemänner verlassen (S. 42-48).

Aus #11: Der schiitische Imam Mahdi wird mit dem *dağğāl*<sup>24</sup> identifiziert und mit dem Judentum in Verbindung gebracht (Regierung "nach dem Gesetz von David und Salomo") (S. 16-17).

Der Dschihad der Frauen bestehe in Unterstützung ihre Männer und Söhne unter allen Umständen - veranschaulicht am Beispiel von Hiobs Frau (S. 40-45).

Aus #12 (mit Bildkommentaren zu den Attentaten von Paris 2015 und auf das russische Linienflugzeug): Aufgrund des Treuegelöbnisses ist Ungehorsam gegenüber dem Führer wie Ungehorsam gegenüber dem Propheten (S. 9-10).

Rechtfertigung für Polygamie (S. 19-22).

In allen Ausgaben sind Bilder sehr betont, auch Szenen von Kämpfen, Siegesfeiern, Hinrichtungen, Toten und Verletzten; es gibt weder die sonst typischen traditionellen abstrakten Muster oder Kalligraphien noch Abbildungen von Frauen und Mädchen. Regelmäßig werden Aussagen von Gegnern instrumentalisiert, um Erfolge zu unterstreichen, und Interviews mit Kämpfern, um Prinzipien zu unterstreichen. Argumentiert wird oft mit Zitaten. Bezugnahmen auf historische Episoden illustrieren Erfolge von Muslimen und

---

<sup>24</sup> Diese Vorstellungen sind nicht aus dem Koran abzuleiten. Imam Mahdi ist eine messianische Endzeitfigur, die ein Zeitalter von Gerechtigkeit und Frieden herbeiführt (in der Schi'a der 12. Imam aus der Nachkommenschaft Muhammads). *Dağğāl* ist die entsprechende negative Figur, die überwunden werden muss, nachdem sie Unheil und Chaos in der Welt angestiftet hat, vergleichbar etwa dem Antichrist.

Niederlagen von Gegnern. Ethische Ausführungen (z.B. Ehrlichkeit im Handel, konfliktethische Grenzen) gibt es auch nicht in Verbindung mit innenpolitischen Maßnahmen zur Behebung der "westlichen Ungerechtigkeit", ebenso fehlen Ausführungen über spirituelle Gehalte ritueller Handlungen. Es fällt auf, dass Aussagen weniger logisch von Quellentexten hergeleitet als durch ausgewählte, oft aus dem Zusammenhang gelöste Zitate aufgebaut werden.

## 2.2. Zentrale theologische Konzepte

In der hier behandelten Literatur wird der –gelegentliche– explizite Rückbezug dschihadistischer Texte auf frühere Gelehrte (bzw. deren selektive Vereinnahmung) sowie grundlegende islamische Konzepte theologisch reflektiert. Es handelt sich dabei vorwiegend um Ibn Ḥanbal<sup>25</sup>, Ibn Taymīya<sup>26</sup> und Ibn ‘Abd al- Wahhāb<sup>27</sup> und ihre Positionen bezüglich anknüpfungsfähiger theologischer Konzepte, wie z.B. Gottesvorstellungen, Weltbild und Dschihad, die untereinander in wechselseitiger Verbindung stehen. An dieser Stelle wird keine umfassende Betrachtung dieser Gelehrten und der grundlegenden Konzepte geleistet, sondern vielmehr die Argumentationsspielräume aufgezeigt. Ergänzt wird dies durch die Untersuchungsergebnisse oben angeführter Texte von Vertretern al-Qa’idas und des sog. IS.

### 2.2.1. Gottesvorstellungen

Wie bereits erwähnt, scheinen explizite Gottesvorstellungen in der Begründung dschihadistischer Theologie und Ideologie weniger eine Rolle zu spielen als andere theologische Konzepte. So finden sich in der Sekundärliteratur auch nur vereinzelte Hinweise auf Gottesbilder unter Bezugnahme auf Konzepte mittelalterlicher Gelehrter.

Schneiders (2014a) befasst sich mit Ibn Ḥanbal. Sein Ansatz bietet einen Anknüpfungspunkt für Salafisten und Dschihadisten bezüglich seines Gottesbildes, welches in einem strengen Anti-Antropomorphismus begründet liegt: „Den logischen Konflikt zwischen der verbotenen Vermenschlichung Gottes und einer naiven Buchstaben-treue löste er mit einer nihilistischen Grundhaltung auf: Die Verse, die Gott mit anthropomorphen Begriffen beschreiben, sind zwar wörtlich zu nehmen, aber amodal zu verstehen, also ohne nach dem Wie zu fragen (*bi-lā kayf*). Das ist bis heute die vorherrschende Meinung im sunnitisch-orthodoxen Islam,“

---

<sup>25</sup> Ibn Ḥanbal, gest. 855 n.Chr. war der Begründer der hanbalitischen Rechtsschule, ein Traditionalist.

<sup>26</sup> Ibn Taymīya, gest. 1328 n.Chr., war ein hanbalitischer Theologe und Rechtsgelehrter.

<sup>27</sup> Ibn ‘Abd al-Wahhāb, gest. 1792 n.Chr., war ein radikaler Reformier mit großem Einfluss auf der arabischen Halbinsel.



(Schneiders 2014b, S. 58). Ibn Ḥanbal lehnte es ab, das Handeln Gottes aufgrund der ihm zugeschriebenen menschlichen Eigenschaften abzuleiten.

Ein weiterer Bezugspunkt zum Gottesbild findet sich in der wahhabitischen *tawḥīd*-Doktrin, die auf eine Dreierteilung Ibn Taymīyas zurückgeht. Gharaibeh (2014) beschreibt, dass der Bereich des *tawḥīd ar-rubūbiya* („Einheit des Herren“, die Lehre von Gott als alleinigem Schöpfer) weniger problematisch sei, jedoch der des *tawḥīd al-ulūhīya* (Die Lehre von Gottes Einheit/ Gott als allein anbetungswürdigem Wesen) und *tawḥīd al-asmā‘ wa-ṣ-ṣifāt* (Einheit der Namen und Attribute Gottes) Reibungspunkte zwischen Wahhabiten und Nicht-Wahhabiten darstellen (ebd., S. 118). Das Konzept des *tawḥīd al-ulūhīya* richtete sich gegen Mystiker bzw. heute auch gegen alles, was höheren Stellenwert gegenüber Religion einnimmt, da er den Glauben beschreibt, „dass jede Art der Verehrung und Anbetung sowie jegliches Ersuchen um Beistand allein auf Gott ausgerichtet sein müssten“ (ebd.). Im Bereich des *tawḥīd al-asmā‘ wa-ṣ-ṣifāt*<sup>28</sup> finden sich wahhabitische und salafistische Gottesvorstellungen. Bedeutend ist diese wahhabitische *tawḥīd*-Konzeption in jedem Fall deshalb, weil sie exklusiv darüber entscheidet, wer ein wahrer Muslim ist: nicht die, die den (sunnitischen) Rechtsschulen folgen, sondern einzig und allein diejenigen, die dieser engen *tawḥīd*-Konzeption folgen (vgl. Peskes 1993, S. 9 u. 16-18). Sie liefert damit die Grundlage für *takfīr*, die Erklärung anderer Muslime zu Apostaten und damit die Legitimation zum Vorgehen gegen Glaubensbrüder und –schwestern anderer Strömungen, sowie zum *ḡihād* gegen Andersgläubige.<sup>29</sup> Die dogmatische Definition Ibn ‘Abd al-Wahhābs von *širk* (Beigesellung; Polytheismus) als Gegenpol zu *tawḥīd* ist ein extrem exklusives Konzept, mit dem er sich gegen die gesamte sunnitische Orthodoxie stellte. Diese dichotome Einteilung in Gläubige und Ungläubige korrespondiert mit der dschihadistischen Einteilung der Welt in *dār al-ḥarb* und *dār al-islām*, welche im Kapitel „Schlüsselbegriffe“ (2.3., siehe *hiğra*) genauer beschrieben wird.

Gottes Einheit wird in den untersuchten Texten von al-Qa’ida und IS im Wesentlichen im Sinne von Einzigkeit verstanden, d.h. hier, Macht, Wissen und Herrschaft im absoluten Sinne hat nur Gott allein, daher gilt Verehrung, Gehorsam und Unterstützung anderen Instanzen gegenüber als Götzendienst, darunter z.B. Personenkult, nationale Souveränitätsansprüche oder Gehorsam gegenüber einem darauf beruhenden (säkularen) staatlichen Gesetz.

---

<sup>28</sup> Dieser Teil hatte bis zum 20. Jh. laut Gharaibeh kaum Bedeutung. Zur Vertiefung siehe Gharaibeh 2012, Attributenlehre.

<sup>29</sup> Diese werden als *kāfirūn*, („Ungläubige“) angesehen.

Gehorsam Gott gegenüber ist allerdings nicht zu verstehen als Befolgung des Gewissens und verinnerlichter Werte und Prinzipien, sondern der in Gottes Namen ausgesprochenen Anweisungen des Propheten bzw. dessen Vertreters (*ḥalīfa*).

Nicht thematisiert wird in den vorliegenden Quelltexten die oben erwähnte Einheit der Attribute (*tawḥīd al-asmāʿ wa-ṣ-ṣifāt*), repräsentiert in den z.T. im Koran erwähnten überlieferten "Neunundneunzig schönsten Namen Gottes". Während (der salafitischen Methodik entsprechend) die klassischen theologischen Debatten zu Wesen und Attributen ignoriert werden, erscheinen demgegenüber Attribute und Handlungen Gottes oft in Nebensätzen oder Stoßgebeten ("möge Gott ihn schützen", "möge Gott ihnen Barmherzigkeit erweisen"). Es wird betont, Gottes Handlungen seien durch Gerechtigkeit, Weisheit, Barmherzigkeit und Gnade gekennzeichnet; bei Bittgebeten sei daher von guten Erwartungen auszugehen. Allerdings erfolgt keine inhaltliche Erläuterung oder Diskussion der Attribute (entsprechend des Ibn Ḥanbal zugeschriebenen Prinzips des *bi-lā kayf*). Dies würde eine Projektionsfläche offenlassen, die allerdings dadurch modifiziert wird, dass "Attribute der Schönheit" (Barmherzigkeit, Schutz, Vergebung usw.) auf Mitkämpfer, Unterstützer und reumütige Abtrünnige in Verbindung bezogen zu werden scheinen und "Attribute der Majestät" (Macht, Gericht, Vergeltung usw.) auf die Welt an sich. Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, scheint auch *raḥma*, Barmherzigkeit, nur in der eingeschränkten Bedeutung von Vergebungsbereitschaft verstanden zu werden.

Bezüglich Andersdenkender (Anhänger anderer Religionen usw.) wird unter Bezugnahme auf Koran 3:59-61 *mubāhala* (Fluch über denjenigen, der unrecht hat) nahegelegt, verstanden als eine Art Gottesurteil über denjenigen, der im Unrecht ist. Das in der frühislamischen Theologie formulierte Prinzip von *irḡāʿ* (Aufschieben der Beurteilung von Handlungen und Glauben bis zu Gottes ultimativem Urteil am Tag des Gerichts) wird abgelehnt. Der heute im islamischen Sprachgebrauch übliche Begriff der "himmlischen Religionen" (für die Offenbarungsreligionen) wird als trügerisch zurückgewiesen.

### 2.2.2. Prophetologie (Muhammad und andere Propheten)

Bezugnehmend auf den IS ist von dem "prophetischen Modell" die Rede (idealisierte Zeit der ersten vier "Rechtgeleiteten Kalifen" Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṭmān, ʿAlī). Muhammad selbst wird im Zusammenhang mit Hadithüberlieferungen erwähnt und als Kämpfer und Herrscher (Kampf Nichtmuslime, Mobilisierung der Truppen im Ramadan, vgl. al-Baḡdādī) dargestellt.

Das arabische Konzept des Treuegelöbnisses, ursprünglich gegenüber einem anerkannten Stammesführer und dementsprechend auch gegenüber dem Propheten bzw. den Kalifen, wird hier auf al-Baġdādī bzw. auch den Führer der militärischen Einheit übertragen, und zwar im Sinne eines bedingungslosen Gehorsams. Auf allgemeine Charaktereigenschaften, konfliktethische Aussagen oder spirituelle Praxis u.dgl. bezogene Überlieferungen (denen die IS-Praxis durchaus widersprechen kann wie z.B. das Verbot, Frauen und Kinder zu töten, Großmut gegenüber Feinden oder die Aufforderung, "Barmherzigkeit zu erweisen, dann wird euch Barmherzigkeit erwiesen") werden nicht angesprochen.

Abgesehen vom "prophetischen Modell des Kalifats" scheint das Konzept der Befolgung der Sunna<sup>30</sup> keine nennenswerte Rolle zu spielen, weder im Sinne der Imitation des Alltagsverhaltens des Propheten noch allgemein als Orientierung an seinem Vorbild.

Propheten würden im Allgemeinen falsch dargestellt als Lehrer und Prediger: Es gebe nur die Alternativen Wahrheit und Untergang. Der "prophetischen Methode" entspreche daher die Strafandrohung in dieser und der zukünftigen Welt; die ungehorsame Mehrheit werde immer vernichtet. Veranschaulicht wird dieser Sachverhalt anhand ausgewählter Aspekte der Geschichte von Noah. Abraham wird mit Bezug auf den aus einer ansonsten sehr komplexen Erzählung ausgewählten Aspekt der beinahe ausgeführten Opferung seines Sohnes als Vorbild des Gehorsams hervorgehoben. Ungehorsam gegenüber dem Führer ist wie Ungehorsam gegenüber dem Propheten. Mit Bezug auf Hiob wird die Geduld im Leiden angesprochen. Andere prophetische Gestalten wie z.B. Mose, der im Koran am häufigsten genannt wird, spielen in den vorliegenden Texten keine Rolle, auch wenn indirekt die Episode mit dem Goldenen Kalb und der darauffolgenden Tötung der Abtrünnigen (mit Bezug auf Koran 4:66-68 und Exodus 32:26-28) als Handlungsmuster erwähnt wird. Jesus erscheint im Gegensatz zu den zuvor erwähnten Propheten nicht in Verbindung mit koranischen Bezügen, sondern nur im Zusammenhang mit eschatologischen Ereignissen.

### 2.2.3. Eschatologische Aspekte und irdische Zukunftsverheißungen

Wie in der Einleitung der ersten Ausgabe von Dabiq ausgeführt, wurde die Zeitschrift nach einem in einer Überlieferung geschilderten apokalyptischen Entscheidungskrieg in Dabiq benannt, in dem "Rom" (hier assoziiert mit dem Westen) besiegt werde, woraufhin der wiedergekehrte Jesus den Endkampf zwischen göttlichen Kräften und der das Böse

---

<sup>30</sup> Normative Praxis des Propheten Muhammad.

verkörpernden Figur des *dağğāl* anführe. Anzumerken ist hier, dass es in der Überlieferungsliteratur eine ganze Reihe solcher apokalyptischer Szenarien gibt, die bei weitem nicht deckungsgleich sind und Parallelen in der Mythologie anderer religiöser Traditionen haben (Harmagedon, Götterdämmerung u.dgl.). Dieses Motiv, das in als kritisch empfundenen Zeiten immer wieder Anklang findet (vor einigen Jahren war eine Welle von Veröffentlichungen und Einträgen in den sozialen Medien zu eschatologischen Themen zu beobachten, sowohl aus salafitischen und sunnitischen Kreisen als auch unter Schiiten und Sufis) zieht sich nicht nur suggestiv durch die Dabiq-Texte hin, sondern klingt schon im Brief von Aīman az-Zawāhirī an Abū Mus‘ab az-Zarqāwī an, während sich bin Lādin noch auf eine Befreiung von westlicher Hegemonie zu konzentrieren scheint. Wenn der *dağğāl* mit schiitischen Mahdi-Vorstellungen identifiziert wird, der schiitischen Überlieferungen zufolge "nach dem Gesetz von David und Salomo" regiere, erhält dadurch unterschwellig das Judentum ein größeres Gewicht als Hauptfeind als die "Kreuzfahrer", und die Schiiten werden als dessen Verbündete dämonisiert.

Die ebenfalls wiederholt angedeuteten Erfolgsmeldungen und Siegesverheißungen sind nicht als losgelöst von dieser eschatologischen Szenerie zu denken, sondern als identisch mit diesem: der politisch-militärische Sieg entspricht dem apokalyptischen Sieg von Dabiq. Unter diesem Motiv konzentriert sich die gesamte Ideologie auf Anregung zum Kampf. An keiner Stelle ist demgegenüber von einer Vision von friedlicher Normalität die Rede.

## 2.3. Schlüsselbegriffe

### 2.3.1. Hiğra

Auswanderung, in den untersuchten Texten verstanden im buchstäblich-geographischem Sinne, und zwar vom *dār al-ḥarb* (Haus/Gebiet des Krieges) zum *dār al-islām* (Haus/Gebiet des Islam). Westliche Muslime, vor allem Fachleute, werden aufgerufen, auszuwandern, sich physisch dem IS anzuschließen und damit seine Aufrichtigkeit zu dokumentieren; wer dazu nicht in der Lage ist, wird zu Propaganda und Anwerbung angehalten. Im Hintergrund steht die Aussicht, bei Nichtbefolgung als Heuchler oder Abtrünniger zu gelten und unterzugehen (Arche Noah<sup>31</sup>). Keine Rolle spielt demgegenüber das in der Hadithliteratur auch vertretene

---

<sup>31</sup> Analogie: In einer weltweiten Flut gehen die Übeltäter unter, während nur Noah und einige wenige Rechtschaffene gerettet werden.

allegorische Konzept der "Auswanderung vom (moralisch) Schlechten zum Besseren". Deutlich wird hier also als wiederkehrendes und entscheidendes Motiv ein dichotom angelegtes Weltbild, welches theologisch unterfüttert wird, einhergehend mit Endzeitvorstellungen. Die Welt wird dabei unterteilt in die Gebiete des Islams und die seiner Gegner, bzw. der Ungläubigen<sup>32</sup>. Firestone (2012) erläutert dazu: „In the traditional scenario, the world outside of the Abode of Islam is the Abode of War (*dār al-ḥarb*). According to the fourteenth-century Hanbali jurist Ibn Taimiyya, a Muslim who finds her/himself in such a situation is obliged to return to the Abode of Islam where proper religious life can be practiced fully and without interference. In the new understanding of Jihadis and some radical Islamists, *hijra* applies to living *within* the Abode of Islam because the modern perversion of religious practice within it prevents Muslims from practicing Islam properly.” (Firestone 2012, S. 276) Dschihadisten betrachten das vom IS ausgerufenen Kalifat als das einzige wirklich islamische Gebiet.

### 2.3.2. Ğihād

Die in erster Linie militant/militärisch verstandene Bedeutung von Dschihad ist, wie bereits anklung, stark mit der Weltanschauung, oder wie Ourghi (2011) es formuliert, „Situationsdiagnose“ verbunden. Ourghi beschreibt die Bedeutungsverschiebungen des Begriffes *ğihād* durch die Geschichte hindurch: moderne, militante *ğihād*-Interpretationen<sup>33</sup> entstanden seit dem 19. Jh. innerhalb der Bewegung der Muslimbruderschaft mit Sayyid Quṭb, zunächst gegen eigene „nur nominell muslimische“ Regierungen gerichtet (ebd., S. 37). Die globale Ausrichtung entwickelte sich dann mit ‘Abdallāh ‘Azzām (gest. 1989) im Zuge der Entstehung und Weiterentwicklung von al-Qa‘ida (ebd., S. 38). Mit ‘Azzām, aber verstärkt innerhalb der Ideologie des IS entwickelte sich das Konzept des *ğihād* als individueller Pflicht eines jeden Muslims schließlich zum Kriterium darüber, wer ein „wahrer Muslim“ ist. Firestone fasst pointiert zusammen: “Jihadis reject the classical doctrine that jihad is a collective obligation and consider it to an individual obligation at all times (*farḍ ‘ayn*), at least at this period of history. This raises the status of jihad to that of the Pillars of Islam, a blatant contradiction to Islamic tradition” (Firestone 2012, S. 273).

---

<sup>32</sup> Als einen weiteren Schlüsselbegriff, der eine „strikt binäre Weltsicht“ begründet, führt Lohlker (2016) den Begriff *tāğūt* ein.

<sup>33</sup> Zur Bedeutung des Dschihad-Konzepts von Ibn Taimīya für islamistische/fundamentalistische Bewegungen siehe Krawietz 2014.

Die unterschiedlichen Auslegungen von *ġihād* führt Ourghi auf unterschiedliche hermeneutische Ansätze zurück, die in einer bestimmten Weltanschauung begründet liegen: „Von primärer Bedeutung für die Wahl der Hermeneutik ist die Situationsdiagnose. Entscheidend für die Legitimierung und das Anwenden von Gewalt, der eine religiöse Sinndeutung verliehen wird, und umgekehrt ebenso für das Ablehnen von Gewalt ist die Definition einer spezifischen Situation. (...) Die Motivationen für religiöse Gewalt sind dabei weniger in religiösen Differenzen allein als vielmehr in einer Verbindung mit anderen, vor allem politischen, sozialen und ökonomischen Interessen zu suchen. Mitunter dürften auch spezifische psychologische Faktoren eine Rolle spielen“ (Ourghi 2011, S. 54). Hier spielt sie auf eine möglicherweise auch nur empfundene Bedrohung an, die dazu führen könne, dass die Unterscheidung in offensiven und defensiven *ġihād* hinfällig werde (vgl. ebd., 54).

Said (2011) beschäftigt sich mit einer 2010 im türkischen Mardin veranstalteten Konferenz<sup>34</sup> zur Mardin-Fatwa Ibn Taymīyas und zwei Repliken hierauf aus der dschihadistischen Szene. Inhalt der Fatwa Ibn Taymīyas sind hauptsächlich „zum einen die Auswanderung (*hiġra*) sowie der Status als Gebiet des Islams und des Unglaubens“ (Said 2011, S. 101). Die von den Konferenzteilnehmern gemeinschaftlich abgegebene Deklaration von Mardin erteilt eben dieser Aufteilung der Welt in *dār al-islām* und *dār al-ḥarb* eine Absage. „Die Fatwa des Ibn Taimīya, so heißt es in der Erklärung von Mardin weiter, könne nicht herangezogen werden, um Muslime des Unglaubens zu bezichtigen, gegen Herrscher zu rebellieren oder gegen Muslime und Nichtmuslime gewalttätig vorzugehen. Auch der individuellen Ausrufung des militärischen Jihad wird eine Absage erteilt (...)“, dies jedoch ohne islamrechtliche Untermauerung (ebd., S. 107). Said schließt mit dem Ergebnis: „Die Konferenzteilnehmer wie auch militante Jihadisten sind sich also im Großen und Ganzen über die Rechtfertigung für den Jihad einig, kommen jedoch zu unterschiedlichen Ergebnissen im Hinblick auf die Beurteilung der heutigen Situation. Während die Mardin-Deklaration von einer weitestgehend durch internationale Verträge befriedeten Welt ausgeht und keinen organisierten Angriff auf die muslimische Religionsgemeinschaft erkennt, interpretieren die Jihadisten die politische Weltlage genau anders herum und sehen die Bedingungen für die Ausrufung des Jihad als gegeben an“ (ebd., S. 109). Lohlker (2011) beschreibt den Dschihadismus ergänzend als eine eher moralisch als politische Bewegung: aufgrund einer apokalyptischen Ausrichtung und

---

<sup>34</sup> Die Konferenz wurde am Global Center for Renewal and Guidance (GCRG) in Zusammenarbeit mit der Universität Artuklu von Mardin mit dem Ziel organisiert, Ibn Taymiyahs "Mardin-Fatwa" zu untersuchen. Vgl. <http://www.reuters.com/article/us-islam-fatwa-violence-idUSTRE62U0VU20100331>, 20.03.2017.

eines apokalyptischen Zeitverständnisses habe er kein politisches Programm. Von höherer Bedeutung sei eher die spirituelle Wandlung des Kämpfers durch den Kampf, den Dschihad (vgl. Lohlker 2011, S. 23). Zum Narrativ des Dschihad als endzeitlichen Kampf schreiben Günther et al. 2016: „Dieses eschatologische Narrativ ist dabei nicht nur auf das Versprechen zu reduzieren, dass das gegenwärtig von Muslimen erlittene Unrecht mit dem Erscheinen des Erlösers beendet werde. Vielmehr wird den Kämpfenden auch ein besonderer spiritueller Rang verliehen, indem sie aktiv für das Erreichen des heilsgeschichtlichen Ziels eintreten; sie werden also zu Akteuren des Kampfes zwischen dem Guten und dem Bösen. Zugleich ziehen Dschihadisten durch eschatologische Anspielungen eine klare Grenze zwischen der Wirkgruppe, den „wahren Gläubigen“, und den Anderen“ (Günther et al. 2016, S. 12).

In den untersuchten Texten tritt deutlich das Verständnis von Dschihad als bewaffneter Kampf gegen Götzendiener, Leute der Schrift, Heuchler und Rebellen sowie Apostaten, zu Tage. Nach Ibn Taimiyah's "Mardin-Fatwa" habe der Dschihad den rechtlichen Status als "individuelle religiöse Pflicht" (*fard 'ayn*). Dabei wird nicht nur, wie im Kritikbrief der Gelehrten an Baghdadi<sup>35</sup> interpretiert, die Verteidigung des *dār al-islām* als Ziel gesehen, sondern durchaus auch eine globale Ausbreitung des Islam. In diesem Zusammenhang stehen Verheißungen des Sieges des bzw. auch des Paradieses für alle, die in der Aktion fallen (ohne dass das Paradies an dieser Stelle jedoch anschaulich geschildert würde). Frauen können bei Bedarf am bewaffneten Kampf teilnehmen, ihr Dschihad bestehe jedoch in erster Linie in Hilfestellung für ihre Männer und Söhne und Geduld mit allen diesbezüglichen Schwierigkeiten - veranschaulicht am Beispiel von Hiobs Frau. Pazifismus wird grundsätzlich abgelehnt: *Salām* (Friede) sei zwar von derselben Wortwurzel hergeleitet wie *islām*, bilde aber nicht seine Basis, vielmehr gehe der Kampf weiter bis zum Weltende.

In den untersuchten Texten wird Dschihad in diesem Sinne begründet mit Eliminierung der westlichen Hegemonie in der islamischen Welt (bin Lādin); Ausbreitung der Religion (Baḡdādī); Befreiung der heiligen Stätten Mekka, Madina und Jerusalem; Wiederherstellung der Ehre der Muslime; Vergeltung für Unrecht, und Unterdrückung (*aḏ-Ḍawāhirī*, Dabiq).

Nicht berücksichtigt werden semantische Fragen zu den in diesem Zusammenhang im Koran verwendeten Begriffen *ḡihād* und *qitāl* (Kampf): Während das Wort *ḡihād*, von der Verbwurzel *ḡahada*, sich bemühen, ringen, kämpfen abgeleitet, einen weiten Interpretationsspielraum gibt, dessen Bandbreite auch aus dem Textzusammenhang im Koran

---

<sup>35</sup> Offener Brief der Gelehrten an Baghdadi, unterschrieben von 120 Gelehrten verschiedener Rechtsschulen <http://www.lettertobaghdadi.com/>, Zugriff 05. 05. 2016

anzunehmen ist und der sich bis in den heutigen Sprachgebrauch hinein fortsetzt<sup>36</sup>, stammt der Begriff *qitāl* von der Wurzel *qatala*, töten, abwehren, und steht im Koran eher im Zusammenhang mit dem bewaffneten Kampf.

Khorchide (2015) sieht – trotz wiederholter machtpolitischer Instrumentalisierung (Khorchide 2015, S. 171)- gute Argumente, den Dschihad als streng defensiv zu verstehen (vgl. S. 8 dieses Papiers). Während also Koranverse, die scheinbar zu Gewalt aufrufen, historisch kontextualisierbar sind, seien Aussagen wie z.B. in Koran 2:208: „Ihr Gläubigen! Tretet allesamt ein in den Frieden! Und tretet nicht in die Fußstapfen des Satans! Er ist euch ein ausgemachter Feind“, an keine bestimmte historische Situation gebunden, sondern haben einen generellen, überzeitlichen Charakter (vgl. ebd., S. 173f).

### 2.3.3. Šarī'a

Dieser Begriff, ursprünglich assoziiert mit dem "Weg zur Wasserstelle", ist nicht direkt koranisch, obwohl an einigen Stellen verwandte Wörter benutzt werden, auch zur Bezeichnung von ethischen und rechtlichen Rahmenbedingungen.<sup>37</sup> Im Laufe der Geschichte ist er zu einem Fachbegriff für islamisches Recht geworden, mit dem ein Spektrum von Konzepten, von einem Rechtsideal bis hin zu einer kodifizierten Rechtsordnung, bezeichnet werden und der oft fälschlich als Synonym für *fiqh* (Jurisprudenz) benutzt wird. In den untersuchten Texten wird er allem Anschein nach verstanden als ein aus buchstäblich und eindeutig zu verstehenden Regeln und Anweisungen unmittelbar aus den Primärquellen bestehendes Rechtsgefüge, das rituelles und zwischenmenschliches Handeln bestimmt und auf Gott als den "einzigsten Gesetzgeber" zurückgeführt wird, somit also unbedingten Gehorsam erfordert. Was in den Quellen als erlaubt oder verpflichtend bezeichnet wird, gilt als gut, was dort verboten ist, wird als schlecht bewertet (wobei konfliktbezogene prophetische Verbote wie z.B. Menschen "mit Feuer zu bestrafen" oder Unbeteiligte zu töten, insbesondere in den IS-Quellen stillschweigend übergangen oder mit dem Prinzip der Vergeltung für Schaden mit Gleichem rationalisiert werden). Während der Begriff im Zusammenhang mit den Zielsetzungen des Kampfes wiederholt fällt, werden Einzelheiten nicht systematisch erläutert, und weder die Frage nach den "Zielen der Gesetzgebung" (*maqāṣid aš-šarī'a*) noch Fragen der klassischen Rechtsfindungsmethoden (*usūl al-fiqh*), werden angesprochen. Apologetisch vorgestellt werden stattdessen wieder eingeführte

<sup>36</sup> Siehe z.B. das Stichwort *ḡihād* in Wehr1977, und auch Wadud 2006, S. 10, und Esack 1997, S. 106-110.

<sup>37</sup> Z.B. Koran 5:48.



gesellschaftliche Institutionen wie Polygamie und Sklaverei. Auch sozialetische Werte und Prinzipien und Überlegungen zur sozialen Gerechtigkeit spielen keine Rolle: Die Einführung der Gold- und Silberwährung wird mit wirtschaftlicher Befreiung durch die Abschaffung des betrügerischen westlichen Geldsystems begründet.

#### 2.3.4. *Ḥilāfa*

*Ḥilāfa* („Kalifat“) wird in den untersuchten Texten verstanden als ein System mit einem religiös-politischen Führer nach dem vermuteten Muster des Propheten Muhammad und der "Rechtgeleiteten Kalifen". Dabei fehlt jedoch jede historische Analyse a) zur Gesellschaftsstruktur der ersten Generation des Islam und der tatsächlichen Rolle und Funktion der ersten vier Kalifen; b) zur Bewertung der darauffolgenden monarchischen Kalifatsdynastien. Die Begriffe *imām* und *ḥalāfa* werden gleichgesetzt, beides im Sinne einer religiös-politischen Führerfigur. Eine Bezugnahme auf spätere formulierte Auswahlkriterien fehlt ebenfalls. Offensichtlich wird aber auf dem unter Muslimen verbreiteten emotional verführerischen Traum von einer unter einer letzten Entscheidungsinstanz und/oder Symbolfigur vereinigten Umma ((muslimischer) Gemeinschaft) aufgebaut.

Das Wort *ḥalāfa* kann als Bevollmächtigter oder auch als Nachfolger übersetzt werden, und damit können bereits ganz unterschiedliche Vorstellungen und Erwartungen verbunden sein. Im Sprachgebrauch des Koran wird es auf den Menschen an sich angewendet und dann entweder im Sinne von "Statthalter (Gottes auf der Erde)" oder von "Nachfolger (früherer Gattungen von Geschöpfen)" übersetzt. Als *ḥalāfa* des Propheten wurde zunächst ein Vertreter bei Abwesenheit bezeichnet; nach seinem Tod entfiel die prophetische Funktion, und die ersten vier Kalifen wurden als politische Verantwortungsträger in seinem Sinne verstanden, wobei die Machtbefugnisse im Nachhinein schwer zu rekonstruieren sind und daher viel Projektionsfläche lassen - von totalitären Deutungen bis zur Deutung als quasi-demokratisches System. Auch haben sich die Aspekte der verantwortlichen Vertretung und der Nachfolge im Laufe der Zeit vermischt. Der Bezug auf den Propheten kann allerdings in jedem Fall ein gewisses "Autoritätsbackup" bieten.

### 2.3.5. Weitere Aspekte: Weiblichkeit und Männlichkeit<sup>38</sup>, Gehorsam

Lohlker (2013), der die dschihadistische Argumentation unter der besonderen Bedeutung von Männlichkeitsbildern untersucht, beschreibt die starke Betonung der Bedeutung des Kampfes für die innere Wandlung des *muğāhids*, ja die „Reinigung seiner Seele“ (ebd., S. 144). Blutvergießen wird als notwendig erachtet zur Rettung der Menschheit (ebd., S. 145) und als Voraussetzung, ins Paradies zu gelangen (ebd., S. 156). Lohlker hält fünf psychologische Vorbedingungen fest, die zu einer hohen Gewaltbereitschaft führen können: „(1) profound experiences of shame and humiliation either generated by social conditions outside the group and potentiated by it or generated from within the group, (2) splitting humanity into all-good and all-evil camps and the demonizing of the other, (3) a wrathful, punitive idealized deity or leader, (4) a conviction that purification requires the shedding of blood and often (5) a fascination with violence“ (ebd., S. 163).<sup>39</sup>

In Bezug auf das Gottesbild scheint aus einer psychologischen Perspektive die Vorstellung absoluten Gehorsams eine Rolle zu spielen (wie dies ja bereits im Kapitel „Prophetologie“ erläutert wurde), also ein sehr autoritäres, patriarchales Gottesbild, das auf das Vorbild des Propheten und die Führung durch den *amīr* im Kampf ausstrahlt: “Obedience to God and his prophet is equated with obedience to the *amir*. Implicitly the infallibility of the *amir* is suggested, causing the Mujahidin to follow him without questioning anything,” (Lohlker 2013, S. 158).<sup>40</sup>

## 3. Methoden und Strategien islamisch legitimierter gewaltbefürwortender Auslegung

Zusammenfassend zeigt sich also, wie bereits erwähnt, in der untersuchten Sekundärliteratur sowie den ausgesuchten Quelltexten, dass gewaltbefürwortende Islamauslegungen in dschihadistischen Texten sich teils selektiv auf mittelalterliche Gelehrte wie Aḥmad Ibn Ḥanbal, Ibn Taymīya und Muḥammad Ibn ‘Abd al- Wāḥḥāb stützen, die generell in der salafistischen Auslegung einen hohen Stellenwert besitzen. Zudem tritt die Umdeutung frühislamischer theologischer Konzepte zu Tage, die vornehmlich aus einer spezifischen Vorannahme oder Weltsicht zu resultieren scheint. In Bezug auf eher technische

<sup>38</sup> Für eine ausführlichere Betrachtung der Geschlechterrollen und – beziehung vgl. Lohlker 2016 zu Sklaverei (S. 65ff.), Frauen im IS (S. 74ff.) und Maskulinität im IS (S. 175ff.).

<sup>39</sup> Vgl. zu psychologischen Faktoren Lohlker 2016: Ehre und Inferiorität, S. 180ff.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu auch Lohlker 2016, S. 36ff.: „Bestimmungen für den Loyalitätseid“.

dschihadistische Texte beschreibt Lohlker (2011) das gänzliche Fehlen theologischer Argumente; lediglich eine Einbettung in fromme Formeln oder eine Rahmung mit Koranversen findet statt.

### 3.1. Was hat Gewalt mit Islam zu tun?

Die Frage, die heute Muslime wie Nicht-Muslime gleichermaßen umtreibt, ist diese: Was hat die Befürwortung von Gewalt eigentlich mit dem (sunnitischen) Islam zu tun?

In der Forschung lassen sich dazu verschiedene Haltungen beobachten, die sich zwischen zwei Polen bewegen: a) Der sunnitische Islam ist im Kern fundamentalistisch/salafistisch, und die Anwendung von Gewalt im Sinne der Dschihadisten in ihm angelegt, und b) der sunnitische Islam hat starke Gegenargumente und Methoden zur Hand, die zumindest eine offensive Gewaltanwendung ausschließen.

Amirpur (2016) beschäftigt sich mit dem oben erwähnten offenen Brief sunnitischer Gelehrter an das selbsternannte IS-Oberhaupt Abū Bakr al-Baġdādī (S. 22). Dieser Brief zeigt deutliche Unterschiede der IS-Auslegung zu klassischen sunnitischen Auslegungsmethoden auf. Die Kritik der über 120 Gelehrten macht sich vor allem an der fragmentierten Betrachtungsweise der islamischen Quellen und an der unzureichenden theologischen und islamisch-rechtlichen Qualifikation al-Baġdādīs und seiner Gefolgsleute fest. Amirpur stellt zudem heraus, dass ein scheinbar gewaltbefürwortender Vers wie z.B. Q 22:39 nicht so ohne weiteres auf die heutige Situation übertragbar ist und problematisiert damit die Art und Weise des vollzogenen Analogieschlusses (*qiyās*) (Amirpur 2016, S. 317). Die Gelehrten betrachten ihre Vorgehensweise innerhalb der klassischen muslimischen Auslegungstradition als wirksamen Schutz gegen extremistische und gewaltbefürwortende Auslegungen. Dazu Amirpur: „Sie (die islamische Gelehrtensamkeit, Anm. KD) betrachtet den Koran in seinem historischen Kontext- und das nicht erst seit heute. Einen Islam jenseits der Deutung durch die Muslime und muslimische Theologie, die ihrerseits äußerst heterogen sind, gibt es jedenfalls nur im Fundamentalismus der Krieger und Kritiker“ (ebd., S. 319). Sie ist davon überzeugt, dass die sunnitische Gelehrtentradition durchaus gute Strategien parat hat, um einer gewaltbefürwortenden Auslegung zu begegnen, auch wenn die Methoden angesichts aktueller Herausforderungen weiterentwickelt werden müssten.

Interessant ist, dass sich die Gelehrten in ihrem Brief u.a. auf Imām aš-Šāfi‘ī (gest. 820) berufen, um die Jesiden als Schriftbesitzer zu bewerten und so zu schützen (Amirpur 2016, S. 315-316). Tillschneider (2014) führt aš-Šāfi‘ī gerade als Beleg (S. 126f.) dafür an, dass

Salafismus dem sunnitischen Islam inhärent sei: „Der sunnitisch-orthodoxe Islam ist strukturell salafistisch“ (Tillschneider 2014, S. 134). Tillschneider bewertet bestimmte Auslegungsfiguren im sunnitischen Islam als fundamentalistisch/salafistisch, darunter die Abrogation (*nash*) und den Bezug auf Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*). Der oben genannte Umstand ist jedoch ein Hinweis darauf, dass auch im Ansatz fundamentalistische Methoden nicht zwangsläufig zu exklusivistischen und/oder gewaltbefürwortenden Auslegungen kommen müssen. Auch der von Tillschneider beschriebene saudische Gelehrte Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (gest. 1999) kommt mit seiner als salafistisch zu bezeichnenden Methodik durchaus zu Ergebnissen, die man so erst einmal nicht von einer fundamentalistischen Auslegung erwartet (z.B. spricht er sich gegen die Gesichtverschleierung von Frauen aus, Lacroix 2008, S. 7). Prinzipiell erscheint uns Tillschneiders Aussage, insbesondere auf der Basis der drei von ihm angeführten Gelehrtenbeispiele, als sehr pauschal. Noch dazu ist al-Albānī - wie Tillschneider ja auch feststellt- nun gerade kein Beispiel für „den sunnitisch-orthodoxen Islam“, sondern für eine salafistische Herangehensweise (vgl. dazu u.a. Lacroix 2008, und Görke und Melchert 2014, S. 29-34). Tillschneider marginalisiert so die Vielfalt unterschiedlicher hermeneutischer Herangehensweisen und Auslegungen in der sunnitischen Tradition.<sup>41</sup>

Nichtsdestotrotz zeigt sich hier ein grundlegendes Problem der Abgrenzung und Überzeugungskraft, wenn im sogenannten sunnitischen Mainstream-Islam und in der salafistischen bis dschihadistischen theologischen Argumentation gewisse Prämissen und Methoden geteilt werden. Wielandt (2011) verdeutlicht die Schwierigkeiten einer Abgrenzung zwischen islamistischer und gewaltbefürwortender Argumentation am Beispiel des innerägyptischen Diskurses bereits lange vor 9/11. Hier schlug z.B. die Strategie der „religiösen Nachschulung von Terroristen“ fehl, denn: „(...) die Kritik der *‘ulamā’* am gewaltbereiten Islamismus (konnte, Einf. KD) weder so eindeutig noch so weitreichend ausfallen wie diejenige der säkular orientierten Intellektuellen, und sie konnte auch nicht wie die der Militärstaatsanwälte mit der These operieren, dass die Delinquenten vom recht verstandenen Islam so gut wie gar nichts wussten. Denn die *‘ulamā’* teilten mit den Anhängern des gewaltbereiten Islamismus in der Regel die Einschätzung, dass der ägyptische Staat nicht mehr islamisch genug sei (...),“ (Wielandt 2011, S.153). Durch ihre Argumentation zeigten sich die Ulama häufig als Apologeten der Gewalttäter (ebd., S. 154). Dennoch

---

<sup>41</sup> Duderija (2015) beispielsweise zeigt die Pole dieser Vielfalt und der Diskussion um die hermeneutische Herangehensweise anhand zweier Denkströmungen auf, die er als eine Hadith-basierte und eine maḥab-basierte Auslegung beschreibt (vgl. ebd., S. 201 u. 204).

präsentiert sie auch ein Gegenbeispiel: der damalige Mufti Scheich Ğādd al-Ḥaqq ‘Alī Ğādd al-Ḥaqq (1917-1996) wies in ausführlichem Rechtsgutachten nach, dass das Pamphlet von Muḥammad ‘Abd as-Salām Faraĝ *al-Farīda al-ġā’iba* (in welchem das Töten u.a. des ägyptischen Staatsoberhauptes zum obligatorischen *ġihād* erklärt wurde)<sup>42</sup>, „(...) auf zahlreichen krassen Fehlinterpretationen von Koranversen und Ḥadīten beruhten“ (Wielandt 2011, S.154-155).

Auch Khorchide (2015) beschreibt das problematische sunnitisch-islamische Erbe, stellt jedoch gleichzeitig hermeneutische Lösungsansätze aus der islamischen Tradition heraus dar: seiner Ansicht nach vertrat „(...) die Mehrheit der traditionellen muslimischen Gelehrsamkeit die Meinung (...), das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen sei vom Krieg und nicht vom Frieden bestimmt“ (Khorchide 2015, S. 201). Die Befürwortung von Gewalt sei somit Teil der klassischen islamischen Tradition (Khorchide 2015, S. 179): „Ich habe hier bewusst keine Gelehrten zitiert, die üblicherweise von Salafisten und Extremisten herangezogen werden, sondern solche, die weder als radikal noch als fundamentalistisch gelten. Damit möchte ich zeigen, dass in der islamischen Tradition, die zum Teil als „Mainstream“ gilt, nicht nur gewaltbejahende Haltungen verbreitet sind, sondern auch solche, die Kriegsgefangene zur Sklaverei freigeben, ja sogar die Vergewaltigung von Frauen unter dem Vorwand der Sklaverei religiös legitimieren. Haltungen also, die wir heute wegen ihrer menschenverachtenden Grundhaltung in keiner Weise mehr vertreten können“ (Khorchide 2015, S.185). Khorchide plädiert dringend für eine Auseinandersetzung mit diesem problematischen Erbe, denn diese exklusivistische Haltung sieht Khorchide im Koran nicht bestätigt. Auch die Tafsirliteratur und ihre Auslegungen müssten in ihrem jeweiligen historischen Kontext gelesen werden (ebd., S. 201). Er widmet dem Thema Gewalt ein ganzes Kapitel in seinem Buch „Gott glaubt an den Menschen“ (2015) und listet Hauptargumente der Extremisten auf und widerlegt sie (ebd., S. 216-223). Prinzipiell wehrt er sich gegen die Ableitung von universellen Handlungsanweisungen aus Koranversen, die zu Gewalt aufrufen: „Koranische Aussagen, die Dschihad und Krieg thematisieren, lassen unmissverständlich erkennen, dass es sich um historisch bedingte Situationen handelt, um kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den Muslimen und den Mekkanern bzw. anderen Gruppen, bei denen die Muslime angegriffen wurden und sich wehren mussten. Eine zentrale Aussage, die sich in diesen Versen immer wiederholt, ist der Hinweis darauf, dass die Muslime den Krieg sofort beenden müssen, wenn der Angriff gegen sie endet. Diese

---

<sup>42</sup> Dies hatte bei Ermordung Sadats 1981 Rolle gespielt.

Schlüsselaussagen im Koran machen deutlich, dass es keineswegs darum ging, den Muslimen die Legitimation zu erteilen oder gar von ihnen zu verlangen, Kriege zu führen, um Nichtmuslime zum Islam zu zwingen“ (ebd., S. 171).

Wie wird nun die Anwendung von Gewalt in dschihadistischen Texten als gerechtfertigt präsentiert? Handelt es sich hier um eine islamisch- theologische Argumentation, oder spielen andere Muster eine Rolle?

Am Beispiel einiger dschihadistischer Texte zur Legitimation des Gebrauchs von Massenvernichtungswaffen zeigt Lohlker (2011) den fragmentarischen und dekontextualisierten Gebrauch von Hadith und Koranversen auf. Der Einsatz des Bezugs zu religiösen Quellen geschieht vorzugsweise emblematisch und in legitimatorischer Funktion; ordnet sich jedoch deutlich einem im modernen Diskurs verankerten Ausgangspunkt unter.

Beim ersten Beispiel handelt es sich um eine Fatwa eines dschihadistisch orientierten saudischen Shaykhs, Nāṣir Ḥamad al-Fahd (Lohlker 2011, S. 23-29), die für den Einsatz von Massenvernichtungswaffen argumentiert (heute vertritt er nicht mehr direkt dschihadistische Positionen). In der Analyse seiner Argumentationsstrategie wird deutlich, dass der Ausgangspunkt der Fatwa nicht religiöse Quellen sind, sondern „der Vorwurf der Heuchelei des Westens und die Definition militärischer Akte als Verteidigung gegen einen im Angriff befindlichen Feind“ (Lohlker 2011, S. 28). Elemente globaler Diskurse über Gerechtigkeit bestimmen die Ausrichtung des Textes, und nicht religiöse Grundlagen: „Das akkumulierte gelehrte Wissen wird zum Emblem eines zeitgenössischen Gelehrten, der im Gewande des islamischen gelehrten Diskurses mit diesem bricht und zum Verfechter von der Moderne geprägter Diskurse wird“ (Lohlker 2011, S. 29).

Das zweite Beispiel ist ein technischer Text zur Atombombe (ebd., S. 29-32). An diesem Beispiel wird der apokalyptische Argumentationsrahmen deutlich, der keine weitere politisch-programmatische Ausrichtung erforderlich macht (ebd., S. 31). „Interessant und nur zum Teil durch den Gegenstand der Abhandlung bedingt ist die Betonung des wissenschaftlichen Charakters, der gleichrangig in seiner Notwendigkeit für den Sieg der dschihadistischen Sache wird“ (ebd., S. 32).

Drittes Beispiel ist ebenfalls ein technischer Text, eine Abhandlung zur Herstellung von Sprengkörpern (vgl. ebd., S. 32ff), die mit drei einschlägigen Koranversen eingeleitet wird (Q 8:60, 9:14 und 2:193). Hier zeigt sich, so Lohlker, eine bloße religiöse Rahmung eines technischen Fachtextes, der sich durch den Bezug auf die im dschihadistischen Spektrum

häufig und wiederholt gebrauchten Koranverse klar in diesem Spektrum verortet (vgl. ebd., S. 33). Sie haben keine argumentative, sondern lediglich eine emblematische Funktion: „Im Kontext solch technischer dschihadistischer Texte bedarf es keiner Theologie im Sinne religiöser Reflexion“ (ebd., S. 33). In einem weiteren Beispiel werden gar keine Koranverse, sondern nur allgemeine religiöse Formeln zitiert: „Dies stellt die Minimalform der Einordnung in einen religiösen Bezugsrahmen im dschihadistischen Kontext dar“ (ebd.).

Sein Fazit: „Charakteristisch für den hier von dschihadistischen Technikern geführten Diskurs ist eine Funktionalisierung religiöser Wissens Elemente, die in einen naturwissenschaftlich-technisch dominierten, modernen Metadiskurs eingeordnet werden. Die religiösen Wissens Elemente signalisieren die Zugehörigkeit zu einer islamischen Strömung, bestimmend ist aber die technische Darstellung, die ihrer eigenen Rationalität folgt, welche gewiss nicht islamisch ist. (...) Der Gebrauch von Ḥadīṭen und Koranversen in dschihadistischen technischen Texten erweist sich als Ausdruck der Modernisierung islamischen Denkens, die verschiedene Traditionsbestände, gelehrte und nicht-gelehrte, verbindet und modernen Diskursen unterordnet“ (ebd., S. 34).

Ergänzend zeigt die Analyse von Seidensticker (2011), dass der dschihadistische Umgang mit Hadith-Material recht unreflektiert erscheint und nichts von dem epistemologischen Problembewusstsein aufweist, welches Seidensticker bereits unter frühislamischen Gelehrten ausmacht (vgl. ebd., S. 129): „Innerhalb des Lagers derjenigen Muslime, die implizit oder explizit ein offensives, auch Gewaltanwendung einschließendes Vorgehen gegen Nichtmuslime befürworten, scheinen die Reihen geschlossen zu sein: Explizite Zweifel an der Authentizität werden nicht geäußert“ (ebd., S. 131).

### **3.2. Textverständnis: Umgang mit Kontextualität und Geschichtlichkeit: ein „direkter“ Zugang zu den Quellen?**

Wie eben bereits anklang, geht es in der Frage der Hermeneutik der islamischen Quellen stark um die Frage nach der Einbeziehung von Kontextualität und Geschichtlichkeit. Die zur Verfügung stehenden klassischen Methoden werden in der Literatur stark unterschiedlich bewertet (vgl. u.a. Tillschneider 2014, Mohagheghi 2010, Khorchide 2015). Grundlegend geht es u.a.<sup>43</sup> um die Frage, ob die Einbeziehung von Hadith-Material im Rahmen der

---

<sup>43</sup> Vielfach wird in der salafistischen und dschihadistischen Literatur zudem mit der Methode der Abrogation argumentiert. Diese wird an dieser Stelle nicht behandelt.

Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) bereits eine Methode der historischen Kontextualisierung darstellt oder vielmehr den Deutungsspielraum in der Art und Weise beschränkt, dass keine Neudeutungen mehr möglich sind.<sup>44</sup> Tillschneider (2014) vertritt hier letzteren Standpunkt: „Unter Offenbarungsanlässen versteht man in der islamischen Tradition Überlieferungen, die vorgeben, von den Umständen zu berichten, unter denen einzelne Koranverse offenbart worden sein sollen. In apologetischen und reformislamischen Diskursen wird das Konzept genutzt, um nachzuweisen, auch die islamische Tradition könne ihre heilige Schrift aus einer Perspektive historischer Distanz betrachten.“ (Tillschneider 2014, S. 133) Seiner Ansicht nach müsse hier zwischen Geschichte und Heilsgeschichte unterschieden werden (vgl. ebd.), denn die exegetischen Überlieferungen in den Offenbarungsanlässen spiegelten vielmehr die dort bereits eingeschriebenen Deutungsabsichten (vgl. ebd.).<sup>45</sup>

Auch Khorchide (2015) vertritt die Ansicht, dass eine historische Einbettung der Koranverse unabdingbar sei, bezieht hier jedoch die exegetischen Überlieferungen mit ein und bewertet sie nicht pauschal als untaugliche Quellen. Er spricht sich analog zur *double-movement* Methode Fazlur Rahmans<sup>46</sup> dafür aus, dass mittels dieser Kontextualisierung das ethische Prinzip des jeweiligen Verses erfasst werden müsse, um dieses dann auf die heutige Zeit zu übertragen (vgl. Khorchide 2015, S. 219). Dennoch weist auch er kritisch auf die Notwendigkeit der Überprüfung der historischen Umstände hin (vgl. S. 174-175), gerade um gewaltbefürwortende Auslegungen zu widerlegen. Auch er plädiert dafür, auch die exegetische Literatur unter dem Aspekt wiederum ihres historischen Kontextes zu sehen (vgl. S. 201).

Zur grundsätzlichen Berufung auf die *salaf al-ṣāliḥ* arbeiten Görke und Melchert (Görke und Melchert 2014) heraus, dass die „Vorstellung, wonach sich die frühen Muslime in erster Linie am Koran und am Vorbild Mohammads orientierten, (...) historisch nicht haltbar, sondern eine spätere Fiktion und Rückprojektion“ ist (Görke und Melchert 2014, S. 40). Die Bezüge zu Koran und Hadith seien vielmehr unsystematisch gewesen und die Rechtsfindung häufig auch in Unkenntnis der Texte erfolgt. Erst mit der Entwicklung der Rechtssystematik im 3./9.

---

<sup>44</sup> Vgl. z.B. Esack 1997, S. 56-57.

<sup>45</sup> „Insofern sind gerade die Offenbarungsanlässe paradigmatisch für die gesamte islamische Überlieferung, die theologische und juristische Doktrin in die Form von Erzählungen kleidet. Salafismus wiederum erkennt man daran, dass er diese Erkenntnis als Bedrohung empfindet und die Auseinandersetzung mit ihr verweigert, ja sie mitunter denunziert und verketzert.“ (Tillschneider 2014: 133-134) Hiermit zeigt Tillschneider jedoch gerade einen Unterschied zwischen sunnitischer Orthodoxie und Salafismus auf, den er im Grundton seines Artikels zu negieren sucht.

<sup>46</sup> Vgl. Rahman, Fazlur 1982, S. 5-6.



Jh. habe sich auch die Vorstellung, die ersten Generationen der Muslime hätten sich an eben dieser Systematik orientiert, durchgesetzt (Görke und Melchert 2014, S. 40–41)<sup>47</sup>.

Ein entscheidender Unterschied in der Auslegung der Quellen liegt im Umgang mit der Vielfalt unterschiedlicher Deutungen, wie sie u.a. durch verschiedene kontextuelle Voraussetzungen zustande kommen. Görke und Melchert schreiben dazu: „Während mittelalterliche Rechtsgelehrte die dauerhaften Meinungsverschiedenheiten als eine Gnade Gottes akzeptieren, drängt es die Salafisten zu dem Gedanken, diese Differenzen vielmehr als Zeichen dafür zu sehen, dass die früheren Rechtsgelehrten vom richtigen Weg abgekommen seien.“ (Görke und Melchert 2014, S. 28)

Mohagheghi (2010) sieht gerade in der Bejahung der innerislamischen Vielfalt ein Hauptmerkmal einer Theologie, die sich einer gewaltbefürwortenden Auslegung entgegensetzt: „Sie (die gewaltbereiten Fundamentalisten, Anm. KD) beanspruchen eine Deutungshoheit, ohne die Aussagen im Qur’ān und in der Sunna im zeitlichen und örtlichen Kontext zu lesen und ohne eine Unterscheidung zwischen Wort- und Sinndeutung bei der Interpretation der Texte zu beachten. Dagegen kann mein Eintreten für eine Vielfalt an Interpretationsmöglichkeiten das gerechte, lebensbejahende und barmherzige Wesen der Qur’ānischen Aussage und der Lebensweise des Propheten Muhammad aufzeigen und damit den Missbrauch durch eine irrationale und extremistische Verzweckung erschweren“ (ebd., S. 80). Die heute zu beobachtende, von Muslimen ausgehende Gewalt, gehe „von einer politischen Denkweise und einem Muster aus, die nicht zum Wesen des Islam gehören, sondern aufgrund der historischen Begebenheiten entstanden sind“ (Mohagheghi 2010, S. 72). Bei der Beschreibung der islamischen Welt heute werde häufig übersehen, dass die Staaten Produkte der Kolonialpolitik sind, und durch das Fehlschlagen der Strategien von Nationalismus und Sozialismus gerade der Islamismus als dritte Strategie Aufwind erlebt. Dies führte zu Ideologien, die die islamischen Quellen für Machtmissbrauch nutzen (Mohagheghi 2010, S.73).

Es scheint insbesondere die grundlegende dualistische Weltanschauung zu sein, die sich auf das Schriftverständnis (Koran, Hadith) auswirkt und die Perspektiven und Kriterien bestimmt, nach denen die Quellentexte ausgewählt und interpretiert werden. Es geht eben

---

<sup>47</sup> Ihre Beispielanalysen zeigen außerdem, dass salafistischen Gelehrten wie z.B. z.B. Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (gest. 1999) offenbar gar nicht so auf die Ansichten der *salaf* ankommt (vgl. Görke und Melchert 2014, S. 29 u. 34).

gerade nicht darum, mit Hilfe der zuvor erwähnten theoretisch-methodologischen Überlegungen Texte auszulegen, sondern um die Bestätigung der Vorannahme. Die Auswahl erfolgt eklektisch, fragmentarisch und aktionsorientiert. Narrative Passagen werden z.T. als Orientierungsmuster für Vorgehensweisen verstanden (das Wirken Noahs, die Episode mit dem Goldenen Kalb) oder aber als Deutungsschablonen für spätere historische und Gegenwartereignisse. Handlungsanweisungen werden in ihrer buchstäblichen Bedeutung als eindeutig betrachtet. Besonders Kampfaufrufe werden buchstäblich benutzt ohne Rücksicht auf historischen Kontext oder Textzusammenhang und mit Bezug auf eine Interpretation der gegenwärtigen Lage aus der dualistischen Perspektive. Narrative und normative Textabschnitte, die sich aufgrund ihrer inhaltlichen Aussage oder ihrer Komplexität nicht leicht mit der dualistischen Grundperspektive vereinbaren lassen (z.B. Abrahams Himmelsbeobachtung auf der Suche nach dem Einen (Koran 6:74-79) oder die - durchaus mehrdeutige - lobende Hervorhebung derer, die "auf das Wort hören und dem Besten davon folgen" (Koran 39:18) sowie die wiederholte Bezugnahme auf Monotheisten verschiedener Religionszugehörigkeit, die "weder Furcht noch Trauer erfahren werden," (wie z.B. in Koran 2:62) werden völlig ignoriert bzw. nach der Abrogationstheorie (*nash*) als obsolet betrachtet, ohne dass dies jedoch unter dem Aspekt der chronologischen Zuordnung erörtert würde. Ignoriert werden auch allgemeine, einen Ausblick auf ontologische oder religionsethische Gesamtzusammenhänge gebende Texte wie z.B. zur Stellung von Mann und Frau zueinander oder zur Wertung von Diversität als "Zeichen Gottes". An keiner Stelle scheinen semantische Fragen zu den Schlüsselbegriffen eine Rolle zu spielen, ebenso wenig hermeneutische Fragen nach Vorverständnis oder Perspektive. Allegorische Interpretationen, wie sie in den rationalistischen und mystischen Strömungen des Islam vorkommen, werden, der salafistischen Methodologie entsprechend, nicht in Betracht gezogen bzw. würden wahrscheinlich ohnehin als "Neuerung" (*bid'a*) abgelehnt.

### 3.3. Realitätsverständnis: Gewalt als probates Mittel

Wie in den untersuchten Texten wiederholt ausdrücklich betont wird, wird die Realität verstanden in einer Gegensatzstruktur von "uns", d.h. IS-Kämpfern und Unterstützern, und "ihnen": Es gibt "nur zwei Religionen, die wahre Religion (Islam nach der Interpretation von IS) und die Lüge." Dementsprechend ist die Welt zweigeteilt (s. S. 19/20, Schlüsselbegriff *Hiğra*). Diesbezügliche "Grauzonen auszumerzen" wird als strategische Zielsetzung von Terroraktionen deklariert, so dass Eindeutigkeit hergestellt und ein Rahmen abgesteckt wird,

innerhalb dessen die Scharia verwirklicht werden kann. Implikationen werden mit Ausnahme der *ḥadd*-Strafen nicht erwähnt. Prophetische Gestalten werden idealisiert und bleiben in der Darstellung ihrer Persönlichkeit silhouettenhaft.

Kritik gibt es außer an Gegnern zwar an anderen Organisationen mit ähnlicher Grundhaltung (z.B. seitens des IS an Vorgehensweisen von al-Qa'ida), aber es findet keinerlei kritische Evaluation der eigenen Vorgehensweise statt. Der Situationsbericht im Dokument der IS-Frauen und relevante Artikel in Dabiq legen die Annahme nahe, dass eigene Erfolge nicht nur propagandistisch als positiv dargestellt, sondern auch erlebt werden. Das "Eigene" ist unkritisch und ausschließlich mit Wahrheit assoziiert, das "Andere" mit Lüge, Verwerflichem, Bedrohlichem, zu Bekämpfendem. Als maßgeblich gelten die Denk- und Verhaltensweisen sowie die gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen, die von der idealisierten Zeit der beiden ersten islamischen Jahrhunderte angenommen werden, alles andere und spätere wird als "Neuerung" abgelehnt.

#### **4. Fazit und Vorschläge für einen Gegenentwurf in Theologie und Religionspädagogik**

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Bild einer hohen Abhängigkeit des Religionsverständnisses von der eigenen Vorannahme entsteht. Letztlich bestätigen diese Funde die Annahme interkultureller Philosophie auch für die Theologie, dass nämlich jeder Entwurf von Theologie kontextuell bezogen ist (vgl. z.B. Mall 2005). So sieht u.a. Mohagheghi die Ursachen für Gewalt nicht nur in den Religionen, sondern in den globalen Problemen der Menschen (Mohagheghi 2010, S. 74).

Es zeigten sich über die von Schneiders formulierten Kennzeichen salafistischer und insbesondere dschihadistischer Auslegung („...das wortwörtliche Verständnis der religiösen Quellen, die Nichtbeachtung der historischen Distanz zwischen Schrift und heutiger Zeit, den exklusiven Wahrheitsanspruch und die Ablehnung heutiger geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse“, vgl. S. 5 dieses Papiers) hinaus kaum systematische theologische Vorgehensweisen. Strategien, um sich gegen gewaltbefürwortende Auslegungen abzugrenzen bestehen zum einen methodisch gesehen in einer Einbeziehung geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse auf den Gebieten der Epistemologie und Hermeneutik (wie dies z.B. bereits von Soroush, Shabestari, Pacaci, Abu Zaid und Esack unternommen wurde) und damit einhergehend einer grundsätzlichen Akzeptanz einer kontextuell bedingten Vielfalt von

Auslegungen analog zur schöpfungsimmanenten Vielfalt. Dies bezieht auch die von von Stosch formulierte Forderung nach der Stärkung der „Rolle des Subjekts in der Qur’ān-Hermeneutik“ (Mohagheghi 2010, S. 77) mit ein, wie sie bereits von Esack (1997) formuliert wurde. Richtig bemerkt von Stosch, dass sich mit der „Nachfrage zum Verhältnis von Subjekt und Gemeinschaft in der Theologie und im politischen Raum (...) die Machtfrage“ (Mohagheghi 2010, S. 77) stellt, und es um die Aushandlung „normative(r) Begrenzung(en) für die exegetischen Bemühungen (...) (geht), ohne sie dogmatisch in ihrer legitimen Vielfalt zu begrenzen“ (ebd.).

Inhaltlich sieht Mohagheghi in der Handlungseinschränkung des Propheten im Koran (Q 6:107, 109:2-6), der Entscheidungs- und Handlungsfreiheit des Menschen (Q 18:29) und der Barmherzigkeit Gottes eine Absage an die Durchsetzung mithilfe von Gewalt (Mohagheghi 2010, S.81). „Die Machtansprüche der Religionen sind Folgen menschlichen Fehlverhaltens. Sie basieren auf Fehlinterpretationen, die die Machtansprüche als Essenz der Religionen deklarieren, den Menschen so die Grundlage dafür entziehen, ihre eigenen Fehler zu ergründen, Einsicht zu erlangen und Verbesserungen zu bewirken“ (ebd., S. 76). Methodisch plädiert sie deshalb neben der Einbeziehung der wissenschaftlichen Methoden der Hermeneutik in die islamische Textexegese (vgl. S. 81) für eine „kritische, selbständige Auslegung (*Iğtihād*) die auf Rationalität basiert und auf das Gemeinwohl und allgemeine Interesse (*Masliḥa*) ausgerichtet ist“ (ebd., S. 74).

Dies, oder wie auch von anderen formuliert, die Einbeziehung einer „Kontextwissenschaft“ (*‘ilm al-wāqi‘* oder *fiqh al- wāqi‘*) erscheint folgerichtig, jedoch stellt sich die Frage, ob dies in der Begegnung mit fundamentalistischer oder dschihadistischer Auslegung ein effektives Heilmittel sein kann, wenn eine jede Auslegung in erster Linie auf einer fundamental unterschiedlichen Vorannahme bzw. Weltsicht beruht.

Inhaltlich erscheint es zudem in Anlehnung an Lohlkers psychologische Betrachtungsweise empfehlenswert, theologische Angebote zu erarbeiten, wie beispielsweise mit Erfahrungen von Erniedrigung und Diskriminierung umgegangen werden kann, wie sich eine islamische Machtkritik, die sich gegen autoritäre Strukturen wendet, darstellt, und eben auch, wie einer negativen Abgrenzung von anderen Menschen(gruppen) und deren Abwertung begegnet werden kann. Die in den untersuchten Texten präsentierten Ideen bieten auf den ersten Blick ein Bild von konkreter Einfachheit und klaren Abgrenzungen. Sie stellen ein simplistisches Weltbild anstelle der komplexen institutionellen und intellektuellen Herausforderungen der

Alltagsrealität dar, das Eindeutigkeit und eschatologische Endgültigkeit verspricht. Wahrheit und Falsches sind eindeutig voneinander unterschieden. Sachverhalte werden in konkreten und prägnanten Begriffen angesprochen statt auf einer abstrakten Ebene, Assoziationen knüpfen an aus der Tradition vertraute Personen und Konzepte bzw. auch an emotionale Bedürfnisse nach Gewissheit, Orientierung sowie Zugehörigkeit und Akzeptanz in der Gruppe an. Die Welt besteht aus der "Wir"-Seite, assoziiert mit göttlichem Willen, letztentlichem Erfolg und Zugänglichkeit für alle, die den formalen Bedingungen entsprechen, gegenüber den als feindlich dargestellten "Anderen". Schablonenhafte historische Analogien fördern die Identifikation mit als heldenhaft dargestellten Figuren der eigenen Tradition. Das Weltbild bekommt eine programmatische Dimension durch das strategische Prinzip, "Grauzonen auszumerzen" und klare Fronten zu schaffen.

Durch die Menge an präsentierten Informationen und Eindrücken und die professionelle Aufmachung erweckt die Zeitschrift Dabiq zumindest bei Unkundigen einen Eindruck von viel politischem und religiösem Wissen. "Werbewirksam" ist hier vor allem auch das Angebot einer scheinbaren Sinngebung durch die Teilnahme am Entscheidungskampf gegen das Böse schlechthin mit den "erfolgreichen" Alternativen eines Sieges, der die (vor allem auch in Verbindung mit postkolonialen Ressentiments, Diskriminierungserfahrungen, Rechtfertigungszwang, dem sich Muslime im Westen ausgesetzt sehen, und anderen sozialpsychologischen Faktoren) als verloren empfundene "Ehre wiederherstellt", und einem als ebenso ehrenvollen Märtyrertum, das mit dem Paradies belohnt wird, im Kontrast zu dem zu erwartenden Unheil im Falle der Verweigerung bzw. für die das Böse verkörpernden Anderen. Die Verbindung mit Appellen an die Solidarität mit denen, die die im Bildmaterial oft ohne Worte dokumentierten Grausamkeiten erlitten haben (mit denen suggestiv ähnliche Grausamkeiten als Vergeltung gerechtfertigt werden), sowie an eigenes Schuld- und Unrechtsbewusstsein kann auf eine subtile moralische und emotionale Erpressung hinauslaufen. Aufgrund dieser Strategie ist eine Entgegnung auf der rationalen Ebene schwierig.

Während sich ein solches kompromisslos dualistisches Weltbild problemlos mit selektiven Textstellen aus den Quellen belegen lässt, folgt es nicht automatisch aus diesen. Islamische Quellentexte bilden die Grundlage einer Vielzahl von Auslegungstraditionen sowie rechtlichen, theologischen, philosophischen und mystischen Schulen innerhalb des Spektrums der muslimischen Zivilisation. Alle bieten Belegmaterial für extremistische Engführungen ebenso wie für Kritik daran. Selbst literalistische (z.B. salafistische) Methoden lassen einen relativ breiten Auslegungsspielraum offen (Rumman, 2014). Vielmehr ist Wahrnehmung,

Auswahl und Deutung von Textmaterial durch die Perspektive des Weltbildes bestimmt und wird dann in Begriffen und mit Methoden der eigenen Tradition umgesetzt. Der Schlüssel für extremistische Auslegung ist somit, abgesehen von individuellen und gesellschaftlichen Faktoren, in dem Bedürfnis nach Eindeutigkeit, Endgültigkeit und Ausschließlichkeit zu suchen, das dem Streben nach einer Alternative zu der Komplexität einer pluralen globalisierten Welt ebenso entspricht wie den Erfordernissen technologischen Denkens. Dieses Phänomen scheint durchaus Parallelen in anderen religiösen und nicht religiösen Weltanschauungen zu haben, in denen es extremistische Auslegung gibt.

Hier stellt sich nun die Frage nach möglichen Konsequenzen nicht nur für theologisches Lehren heute in den Gemeinden und für den schulischen Religionsunterricht, sondern auch für Erziehung und Bildung in einer pluralen Gesellschaft allgemein:

1. Was religiöse Bildung betrifft, so ist zunächst auf der kognitiven Ebene ein Kenntnis der eigenen Tradition erforderlich. Eine bloße Gegendarstellung (Betonung der "Attribute der Schönheit" gegenüber den in militanten Ideologien vorherrschenden "Attributen der Majestät") und die Vermeidung einer Auseinandersetzung etwa mit dem Begriff der Scharia werden der Sache nicht gerecht. Vielmehr ist es wichtig, Einblicke in die Diversität und Komplexität der eigenen Theologie zu ermöglichen sowie in die traditionellen Umgangsmechanismen damit (im Falle des Islam *adab al-iḥtilāf*, die Umgangsformen mit religiösen Meinungsverschiedenheiten), was natürlich nicht ausschließen darf, auch andere Wege der konstruktiven kommunikativen Bearbeitung unterschiedlicher Ansichten und Perspektiven zu erkunden (z.B. aus anderen Religionen und in säkularen Bereich). Hier spielt auch die koranhärente theologische Deutung von Diversität und Komplexität der Welt als "Zeichen Gottes" angesichts der umfassenden Einheit der göttlichen Attribute sowie die Wahrnehmung der Einzigkeit mit Bezug auf menschliche Verantwortung eine Rolle, auch im Hinblick mit gewissensorientiertem Umgang mit religiösen Autoritäten. Eine zeitgemäße Präsentation dieser Aspekte ist zu entwickeln, soweit nicht schon vorhanden.

Über die kognitive Ebene hinaus ist Kompetenz zum eigenen verantwortlichen Denken nicht nur im säkularen Bereich, sondern vor allem auch mit Bezug auf theologische und ethische Fragen erforderlich sowie kontextuelles Arbeiten. Dialogfähigkeit ist hier ein zentrales Erfordernis, sowohl im intrareligiösen als auch im interreligiösen Bereich. Dies erfordert allerdings die Gelegenheit zu praktischem Einüben in der Begegnung.

2. Kenntnisse von religiösen Quellen und Traditionen sollten darüber hinaus zumindest in ihrer Eigenschaft als Weltliteratur auch zur Allgemeinbildung gehören. Auch die westliche Zivilisation ist nicht unabhängig von den "eigenen" religiösen Grundlagen und der Dynamik zwischen den "benachbarten" Religionen und allein in kritischer Abgrenzung davon entstanden, sondern Werte und Begriffe sind daraus gewachsen, auch wenn diese Wurzeln nicht mehr jedem bewusst sind. Vertrautheit mit der Geschichte von gelungener und misslungener Koexistenz wäre dabei hilfreich. Hieraus müssten sich Ansätze zu einem inhaltlichen Dialog über weltanschauliche und ethische Themen zwischen "religiös" und "säkular" orientierten Menschen ergeben. Bildungspolitisch würde dies aber eine Wiederaufwertung der Geisteswissenschaften erfordern.

Unabhängig von "religiösen" Inhalten ist integrative Informationsverarbeitung wesentlich. Es muss deutlich werden, dass Wissen mehr ist als Information, dass es des kontextuellen und multiperspektivischen Denkens sowie des Umgangs mit Verunsicherung und der Relativität und Wandelbarkeit der eigenen Perspektive bedarf. Solche Kompetenzen sind einzuüben.

Abgesehen vom Bereich der Bildung ist es allerdings unerlässlich, an politischen, wirtschaftlichen und sozialen Hintergrundbedingungen zu arbeiten und positive Zukunftsperspektiven zu schaffen.

## 5. Literaturverzeichnis

### Quelltexte:

Usama bin Laden's Fatwa von 1996, [http://www.pbs.org/newshour/updates/military-july-dec96-fatwa\\_1996/](http://www.pbs.org/newshour/updates/military-july-dec96-fatwa_1996/), Zugriff 22. 04. 2016

Brief von Ayman al-Zawahiri an Abu Musab al-Zarqawi 2005, <http://fas.org/irp/news/2005/10/dni101105.html>, Zugriff 22. 04. 2016

Manifest der IS-Frauen, Mohagheghi, Hamideh (Hrsg.): Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen. (2015) Herder-Verlag, Freiburg im Breisgau

Baghdadis Antrittskhutbah als Kalif vom 5. Juli 2014, <http://english.alarabiya.net/en/webtv/reports/2014/07/07/ISIS-Abu-Bakr-al-Baghdidi-first-Friday-sermon-as-so-called-Caliph-.html>, Zugriff 22. 04. 2015)

Die Zeitschrift Dabiq (seit 2014), und zwar die Ausgaben 1 und 14 sowie ausgewählte Artikel aus anderen Nummern, <http://www.clarionproject.org/news/islamic-state-isis-isis-propaganda-magazine-dabiq>, Zugriff 22. 04. 2016

### Sekundärliteratur:

Al-Ibrahim, Bader (2015): ISIS, Wahhabism and Takfir. In: *Contemporary Arab Affairs* 8 (3), S. 408–415. <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17550912.2015.1051376>, 18.01.2015.

Amirpur, Katajun (2016): Islam- Gewalt und Gewaltfreiheit. In: Wolfram Weiße und Fernando Enns (Hg.): *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen*. Münster: Waxmann, S. 313–320.

Brigaglia, Andrea; Ben Amara, Ramzi (Hg.) (2014): *Beyond 'Political Islam': Biographies of Islamic Activists in Psychological Perspective*. Kapstadt (Journal for Islamic Studies, 34).

Bunzel, Cole (2015): *From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State*. Analysis Paper. The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Online verfügbar unter <http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2015/03/ideology-of-islamic-state-bunzel/the-ideology-of-the-islamic-state.pdf>, zuletzt geprüft am 18.01.2016.



Commins, David (2007): *The Jihadi Factor in Wahhabi Islam*. UCLA International Institute, Center for Near Eastern Studies. Los Angeles, 2007. Online verfügbar unter <http://www.international.ucla.edu/cnes/podcast/82881>, zuletzt geprüft am 27.04.2016.

Dobstadt, Markus (2016): *Terror hat keine Religion*. Publik-Forum vom 24. 3. 2016 <https://www.publik-forum.de/Politik-Gesellschaft/terror-hat-keine-religion>, 08. 05. 2016.

Duderija, Adis (2015): *The "Islamic State" (IS) as Proponent of Neo-Ahlḥadīth Manhāj on Gender Related Issues*. In: *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* (13), S. 198–240.

Esack, Farid (1997): *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford/Rockport: Oneworld Publications.

Firestone, Reuven (2012): *"Jihadism" as a new religious movement*. In: Hammer, Olav/ Rothstein, Mikael (Hg.): *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, New York: Cambridge University Press, S. 263–285.

Frindte, Wolfgang; Ben Slama, Brahim; Dietrich, Nico; PISOIU, Daniela; Uhlmann, Milena; Kausch, Melanie (2016): *Wege in die Gewalt. Motivationen und Karrieren salafistischer Dschihadisten*. Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung (HSFK- Report, 3). <http://www.hsfk.de/publikationen-veranstaltungen/publikation/wege-in-die-gewalt/>, 27.04.2016.

Gharaibeh, Mohammad (2014): *Zum Verhältnis von Wahhabiten und Salafisten*. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 117–124.

Görke, Andreas; Melchert, Christopher (2014): *Was wir wirklich über die frommen Altvorderen (al-salaf al-sâlih) und ihre Vorstellungen vom islamischen Recht wissen können*. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 27–43.

Günther, Christoph; Ourghi, Mariella; Susanne Schröter, Nina Wiedl (2016): *Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und mögliche Gegennarrative*. Hg. v. Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung (HSFK- Report, 4). <http://www.hsfk.de/publikationen-veranstaltungen/publikation/dschihadistische-rechtfertigungsnarrative-und-moegliche-gegennarrative/>, 27.04.2016.

Khorchide, Mouhanad (2015): *Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*. 1. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder.

Krawietz, Birgit (2014): Ibn Taimiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 67–88.

Kurzmann, Charles: *Islamic Statements against Terrorism*, Links updated March 2012 <http://kurzman.unc.edu/islamic-statements-against-terrorism/>, 22. 04. 2016

Lacroix, Stéphane (2008): Al-Albani's Revolutionary Approach to Hadith. In: *ISIM Review* 21 (1), S. 6–7. <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/17210>, 21.04.2016.

Lebovich, Andrew (2016): How 'religious' are ISIS fighters? The relationship between religious literacy and religious motivation. Brookings research article, [http://www.brookings.edu/~media/research/files/reports/2015/07/rethinking-political-islam/other-essays/andrew-lebovich\\_final-2.pdf](http://www.brookings.edu/~media/research/files/reports/2015/07/rethinking-political-islam/other-essays/andrew-lebovich_final-2.pdf), 22. 04. 2016.

Lohlker, Rüdiger (2011): Dschihadistischer Gebrauch von Ḥadīṭ und Koran. In: Tilman Seidensticker (Hg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 22–35.

Lohlker, Rüdiger (2013): Jihadi Masculinities: Another Masculinity in Crisis. In: Rüdiger Lohlker und Tamara Abu-Hamdeh (Hg.): *Jihadi Thought and Ideology*. Berlin: Logos (Jihadism and Terrorism, 1), S. 138–164.

Lohlker, Rüdiger (2014): Salafismus als Teil der Globalgeschichte. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 137–148.

Lohlker, Rüdiger; Abu-Hamdeh, Tamara (Hg.) (2013): *Jihadi Thought and Ideology*. Berlin: Logos (Jihadism and Terrorism, 1).

Lohlker, Rüdiger; El Hadad, Amr; Holtmann, Philipp; Prucha, Nico (2016): *Transnationale Aspekte von Salafismus und Dschihadismus*. Hessische Stiftung für Friedens- und Konfliktforschung (HSFK- Report, 5). <http://www.hsfk.de/publikationen-veranstaltungen/publikation/transnationale-aspekte-von-salafismus-und-dschihadismus/>, 27.04.2016.

Lohlker, Rüdiger (2016): *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Wien: Facultas.

Mall, Ram Adham (2005): *Hans- Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Mohagheghi, Hamideh (2010): Gewalt und Islam. In: Hamideh Mohagheghi (Hg.): *Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, S. 59–82.

Ourghi, Mariella (2011): Der ġihād: Verteidigung von Errungenschaften oder Kampfansage an die Ungläubigen? Die Kontroverse zwischen Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī und ‘Abd al-Malik al-Barrāk und ihre Hermeneutik. In: Tilman Seidensticker (Hg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 36–58.

Peskes, Esther (1993): Muḥammad b. ‘Abdalwahrāb, 1703-92, im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahrhābīya. Beirut, Stuttgart: In Kommission bei Franz Steiner (Beiruter Texte und Studien, Bd. 56).

Rahman, Fazlur (1982): *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago/London: Chicago University Press.

Abu Rumman, Muhammad (2014): *I am a Salafi. A Study of the Actual and Imagined Identities of Salafis*. Published by Friedrich-Ebert-Stiftung Jordan and Iraq, Amman.

Said, Behnam (2011): Die Konferenz zur Mardin-Fatwa Ibn Taymīyas und zwei Repliken hierauf aus der jihadistischen Szene. In: Tilman Seidensticker (Hg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 99–127.

Schneiders, Thorsten Gerald (2014a): Ahmad Ibn Hanbal- sein Leben, sein Ruhm, seine Lehre. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 45–66.

Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.) (2014b): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript Verlag.

Seidensticker, Tilman (2011): Das Verhältnis von offensiven und defensiven Islaminterpretationen zur Prophetentradition. In: Tilman Seidensticker (Hg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 128–146.

Tillschneider, Hans-Thomas (2014): Die Entstehung des Salafismus aus dem Geiste des sunnitischen Islams. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 125–136.

Wadud, Amina (2006): *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.

Wehr, Hans (1977): *Wörterbuch Arabisch-Deutsch*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Weismann, Itzhak (2014): Die Salafiyya im 19. Jahrhundert als Vorläufer des modernen Salafismus. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript Verlag, S. 103–115.

Wielandt, Rotraud (2011): Argumentationen islamistischer Autoren gegen extrem-islamistische Gewaltbereitschaft. In: Tilman Seidensticker (Hg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 147–178.